

**UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA**



GRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

**TÍTULO: MIGRACIÓN SENEGALESA EN ALICANTE: UN ANÁLISIS
TRANSNACIONAL DESDE LA SOCIEDAD DE DESTINO.**

AUTOR: DAVID PEÑA PÉREZ

TUTOR: KATARZYNA ALEKSANDRA PORADA

**TRABAJO DE FIN DE GRADO
CURSO ACADÉMICO: 2022/2023
MES Y AÑO DE ENTREGA: MAYO 2023**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
1. INTRODUCCIÓN.....	3
1.1. PRÓLOGO	3
1.2. SENEGAL Y ALICANTE: MIGRACIÓN Y TRANSNACIONALISMO	5
1.3. CUESTIONES	9
2. PROBLEMATIZACIÓN.....	9
3. ORIENTACIÓN TEÓRICA.....	16
3.1. EL TRANSNACIONALISMO EN LA MIGRACIÓN SENEGALESA.....	16
3.2. CONSTRUIR UNA IDENTIDAD EN EL CONTEXTO DE LA MIGRACIÓN.....	18
3.3. TRES PERSPECTIVAS PARA UN MISMO CUERPO.....	20
3.4. TRES CONJUNTOS PARA UNA MISMA IDENTIDAD.....	21
3.5. RESUMIENDO TEORÍAS Y CONCEPTOS CLAVE.....	23
3.6. LIMITACIONES Y CARENCIAS DE LAS TEORÍAS Y CONCEPTOS.....	24
3.7. CONCLUSIONES DE LA ORIENTACIÓN TEÓRICA	24
4. OBJETIVOS.....	25
4.1. OBJETIVO PRINCIPAL.....	25
4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	26
5. METODOLOGÍA.....	27
5.1. DESCRIPCIÓN BREVE DEL ENFOQUE ETNOGRÁFICO.....	27
5.2. SELECCIÓN DE LA POBLACIÓN Y EL SITIO DE ESTUDIO	28
5.3. DILEMAS ÉTICOS.....	29
6. ANÁLISIS	30
6.1. LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN Y LAS REDES SOCIALES.....	30
6.1.1. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA MIGRACIÓN SENEGALESA Y SU FUNCIÓN COHESIONADORA.....	30
6.1.2. EL PAPEL DE LAS ASOCIACIONES EN EL LUGAR DE DESTINO	33
6.1.3. EL PAPEL DE LA FAMILIA EN LA CREACIÓN DE REDES TRANSNACIONALES. LA REAGRUPACIÓN FAMILIAR.....	35
6.2. GLOBALIZACIÓN , SANIDAD Y POBREZA. EL PAPEL DE LAS REMESAS.....	37
6.2.1. GLOBALIZACIÓN.....	37

6.2.2.	ACERCAMIENTO A LA SANIDAD EN SENEGAL Y ACCESO A LA ATENCIÓN MÉDICA. 39	
6.2.3.	LA INCIDENCIA DE LA POBREZA Y LAS DESIGUALDADES SOCIALES.....	40
6.2.4.	EL PAPEL DE LAS REMESAS ENVIADAS DESDE ESPAÑA Y SU IMPACTO ECONÓMICO Y SOCIAL EN SENEGAL	43
6.3.	EL MITO DEL TEKKI Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES	44
6.3.1.	¿QUÉ ES EL TEKKI?	44
6.3.2.	LA TRANSFORMACIÓN DEL TEKKI EN MITO.	45
6.3.3.	EL MITO DEL TEKKI COMO RECONOCIMIENTO SOCIAL: EL CONCEPTO DE HÉROE 47	
6.4.	BÚSQUEDA DE EQUILIBRIOS.	49
6.4.1.	LA RELACIÓN ENTRE ADA (CULTURA) Y DINE (RELIGIÓN).....	49
6.5.	ANÁLISIS DE GÉNERO, CLASE Y ETNICIDAD	51
6.5.1.	RACISMO Y XENOFOBIA Y LENGUAJE SECURITARIO.	51
6.5.2.	DISCRIMINACIÓN, RESILIENCIA Y DESIGUALDADES.	52
6.5.3.	EL PAPEL DEL GÉNERO COMO FACTOR AÑADIDO DE DISCRIMINACIÓN.....	55
7.	CONCLUSIONES FINALES	57
8.	POSIBLES VÍAS PARA CONTINUAR LA INVESTIGACIÓN	60
9.	BIBLIOGRAFÍA	61

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco profundamente a Raquel, mi compañera de viaje y mi apoyo incondicional en este camino, así como a Biel, mi querido hijo de cinco años, quienes han estado a mi lado y me han brindado su ayuda durante todo este viaje. Han soportado con paciencia la realización de este trabajo, todas mis ausencias, mis disertaciones, mis enclaustramientos y cada uno de los momentos, los buenos y los malos, que han sido muchos. Gracias por estar siempre ahí.

Quiero expresar también mi gratitud a la profesora Katarzyna Aleksandra Porada, quien ha dirigido y tutorizado este trabajo con paciencia y dedicación, asesorándome en cada etapa del mismo. Sus conocimientos, consejos y ánimos han sido fundamentales para la culminación final de este proyecto.

Agradezco también a mi gran amigo Javi, quien desde Dakar, junto a Kiné, ha estado pendiente de mi trabajo en todo momento y me ha brindado su apoyo incondicional. Gracias, amigo.

Por último, quiero agradecer a todas las personas que han colaborado con este trabajo de manera altruista: el vicedónsul Demba Dia, Maimouna, Aissa, Cheik, Djibril, Ussman, Faky y todos los que han aportado su granito de arena. Gracias por compartir sus experiencias y conocimientos conmigo y hacer posible esta investigación.

1. INTRODUCCIÓN.

1.1. PRÓLOGO.

Alguna vez leí que el comienzo de los que se proponen un recorrido extenso suele ser modesto. Quizás sea por ello por lo que tras ir desarrollándome a lo largo de estos años a través de mis estudios en el grado de antropología, haya decidido culminarlo investigando en el contexto de los flujos migratorios, un tema que creo tan necesario de estudios como apasionante. Tal vez por ello, en varias asignaturas prácticas del grado fui enfocando mi interés hacia la comunidad senegalesa y definiendo lo que sería este TFG.

Si bien en los últimos tiempos ha existido una gran cobertura por parte de los medios de comunicación a la migración senegalesa, parece que esta atención se ha basado en una idea preconcebida, que junto a una visión sesgada, sólo ha mostrado una parte del proceso migratorio, como la llegada en cayuco, pero que ha prescindido de otros aspectos trascendentales. Motivo por el cual he pretendido profundizar en la migración senegalesa y presentar una visión más amplia y completa del proceso migratorio. He buscado explorar tanto los factores que llevan a la migración como las experiencias y desafíos a los que se enfrentan los migrantes en su trayecto y en su nuevo lugar de residencia. He tratado de cuestionar y deconstruir las ideas preconcebidas y sesgadas que han sido presentadas por los medios y ofrecer una perspectiva más equilibrada y humana.

Por otra parte, creo fehacientemente que investigar cualquier aspecto de la migración senegalesa en el contexto de los estudios migratorios supone dotar de la debida importancia el conocimiento sobre la comunidad más numerosa en España de las procedentes del África

subsahariana, cuyos miembros confeccionan una amplia red de relaciones con nexos en origen y destino.

Mi propósito personal al realizar este trabajo final de grado (TFG) sobre la migración senegalesa en el contexto de los estudios migratorios es contribuir a una comprensión más profunda y compleja de este fenómeno. Puede haber muchas razones por las que alguien se sienta atraído por los movimientos migratorios. Indiscutiblemente, una de las razones por las que me seducen la investigación de los movimientos migratorios es porque pertenezco a una familia de emigrantes, lo que me ha generado un interés por conocer las historias y las experiencias de las personas que deciden establecerse lejos de su lugar de origen, y por reflexionar sobre el impacto que la migración tiene en las familias y en la propia vida. He tenido la oportunidad de conocer de cerca a personas migrantes y de vivir en un entorno en el que la migración es una realidad cotidiana, lo que me ha despertado una curiosidad por conocer más sobre este tema.

Otra razón, tal vez más quijotesca, es mi preocupación por las injusticias y las desigualdades que a menudo afectan a los migrantes, y mi deseo de contribuir a una sociedad más justa y equitativa. En definitiva, mis razones son muy diversas y complejas. Al realizar este TFG, quiero contribuir al conocimiento sobre los procesos migratorios y aportar una perspectiva valiosa al análisis de este fenómeno, esforzándome por abordar el tema de los movimientos migratorios desde el rigor científico y por aplicar métodos y teorías relevantes a mi análisis. Creo que es fundamental ser cuidadoso y ético en la investigación científica, y por eso trato de evitar sesgos o prejuicios y de tomar en cuenta todas las perspectivas y enfoques relevantes para comprender de manera compleja y profunda el fenómeno de la migración.

El fenómeno migratorio es un fenómeno social complejo (Sayad, 2010) que abarca múltiples dimensiones. Estas incluyen elementos históricos, políticos y económicos, así como el impacto social de las migraciones en los espacios de origen y destino. El estudio de la migración es interdisciplinario y debe evitar simplificaciones y la asunción de un único paradigma. Los factores que influyen en las decisiones migratorias sufren variaciones dependiendo del canal migratorio, el lugar de origen y destino, y el sector laboral en el que se incorporen los migrantes. Por ejemplo, las condiciones de los migrantes irregulares en la agricultura italiana no son las mismas que las dinámicas involucradas en el proceso migratorio de trabajadores polacos en la construcción en Irlanda. Es importante tener en cuenta esta complejidad al estudiar la migración.

Debemos estar atentos a que cuando se estudia las migraciones, estamos tratando de personas con creencias, valores y experiencias. Tristemente, cuando desde los medios se informa sobre la inmigración, se tiende a expresar una visión etnocentrista, que va desde el empleo del sesgo securitario en el lenguaje¹, al paternalismo.

¹ El **lenguaje securitario** es un tipo de lenguaje que se utiliza en los discursos y en los medios de comunicación para presentar los problemas de inmigración y seguridad como amenazas a la sociedad y al Estado. Este tipo de lenguaje suele estar caracterizado por el uso de eufemismos y de palabras y términos con connotaciones negativas, para justificar medidas políticas y legales restrictivas.

1.2. SENEGAL Y ALICANTE: MIGRACIÓN Y TRANSNACIONALISMO.

La inmigración senegalesa en Cataluña, la consolidada primera ruta² de los flujos migratorios senegaleses en la península, según cifras del IDESCAT³, suponen 24.717 personas regularizadas en 2021. Según el INE⁴ la cifra es de 24.619 de los que 18.754 son hombres y 5.963 mujeres, según el padrón, en España hay en 2022 78.550 personas de nacionalidad senegalesa con presencia en todas las provincias del país y recibiendo mayoritariamente en Barcelona, Almería, Lleida e Islas Baleares.

Nos hemos orientado hacia la Comunidad Valenciana y más concretamente hacia la comunidad senegalesa establecida en Alicante. Esta zona pertenecería a una segunda ruta aún en fase de formación y consolidación en las zonas turísticas del Mediterráneo peninsular. (Jabardo Velasco, 2006)

Cabe destacar que la población en datos extraídos del padrón 2022 es de 2.658 personas nacidas en Senegal y residentes en Alicante. Sin embargo el número de senegaleses es de 2.474, de los cuales 411 son mujeres y 2.063 son hombres⁵.

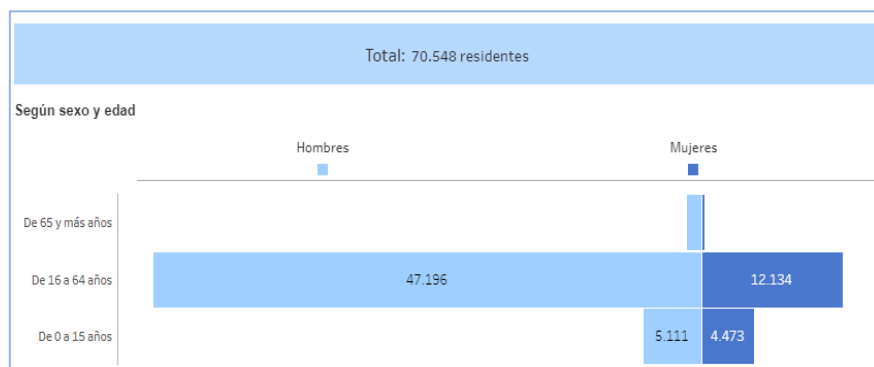


Tabla 1. Nacionales de Senegal con permiso de residencia vigentes en diciembre de 2021.
Fuente: Estadística de Extranjeros con certificados o tarjetas de residencia en vigor. SGAM – OPI

² Según Jabardo (2006), existen tres rutas diferentes a lo largo de las últimas décadas en España:

1. La primera ruta incluye a las comunidades de Cataluña, Aragón y Navarra, siendo Cataluña la comunidad pionera.
2. La segunda ruta abarca Madrid y otras áreas como la cuenca mediterránea, Islas Canarias y Baleares.
3. Por último, la tercera ruta se refiere a los nuevos lugares de asentamiento como Galicia o la cornisa cantábrica.

³ El Instituto de Estadística de Cataluña (**Idescat**) (en catalán: Institut d'Estadística de Catalunya) es el organismo oficial de estadística de la comunidad autónoma de Cataluña (España). Se responsabiliza de las funciones de planificación, normalización, coordinación y gestión del sistema estadístico de Cataluña.

⁴ El Instituto Nacional de Estadística (**INE**) de España es un organismo autónomo encargado de la coordinación general de los servicios estadísticos de la Administración General del Estado y la vigilancia, control y supervisión de los procedimientos técnicos de los mismos. Actualmente se encuentra adscrito al Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital.

⁵ La diferencia entre la primera cifra y la segunda es debido a que los senegaleses que adquieren otra nacionalidad pierden la senegalesa (Ley Nº 61-70, de 7 de marzo de 1961, del Código de la Nacionalidad Senegalesa). **Titre III - De la perte et de la déchéance de la nationalité sénégalaise. Article 18.** "Perd la nationalité sénégalaise, le sénégalais majeur qui acquiert volontairement une nationalité étrangère".

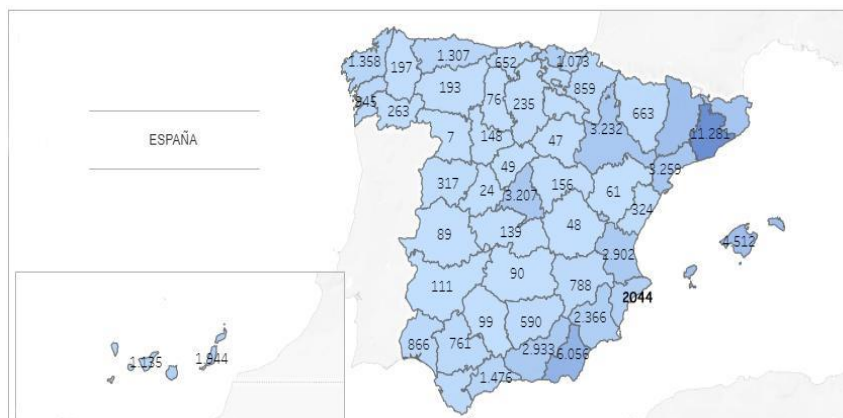


Tabla 2. Número de senegaleses en España según la provincia de residencia.
Fuente: Estadística de Extranjeros con certificados o tarjetas de residencia en vigor. SGAM - OPI

Partiendo de este contexto entendemos que la ley de extranjería puede alterar el número real de migrantes senegaleses, favoreciendo un mundo poco amable de trabajos de baja remuneración y situaciones desregularizadas. Según la tabla 3, teniendo en cuenta que existen 78.550 senegaleses en España, de los cuales solo 11.405 están afiliados a la Seguridad Social, aun teniendo en cuenta que muchos de ellos son menores o familias reagrupadas, la diferencia parece indicar un alto índice de desregularización. Esto significa que alrededor del 14.5% de los senegaleses en España están afiliados a la seguridad social. En la comunidad senegalesa es posible distinguir dos grandes modelos de migración. La primera corresponde a las etnias *Pulaar* y *Soninke*, es un fenómeno que a menudo involucra a varios miembros de una familia, en particular a un gran número de mujeres. La segunda está constituida por la etnia *wolof* (*modou modou*) en la que predominan los fuertes vínculos familiares que tienen una gran influencia en la vida de las personas y la rígida estructura social, determinada por un sistema de castas. Los miembros de la casta superior son los que establecen las normas y pautas que deben seguirse en la aldea. (Goldberg, 2009). Según Kaplan (2002), la migración es percibida como un medio para mejorar la situación socioeconómica de una familia o grupo doméstico, y se ve como una inversión que tiene un efecto positivo en la familia y sus relaciones con otros parientes y amigos en el lugar de destino. Esto puede impulsar a que más miembros de la familia decidan migrar y fortalecer sus redes de apoyo en el lugar de destino.

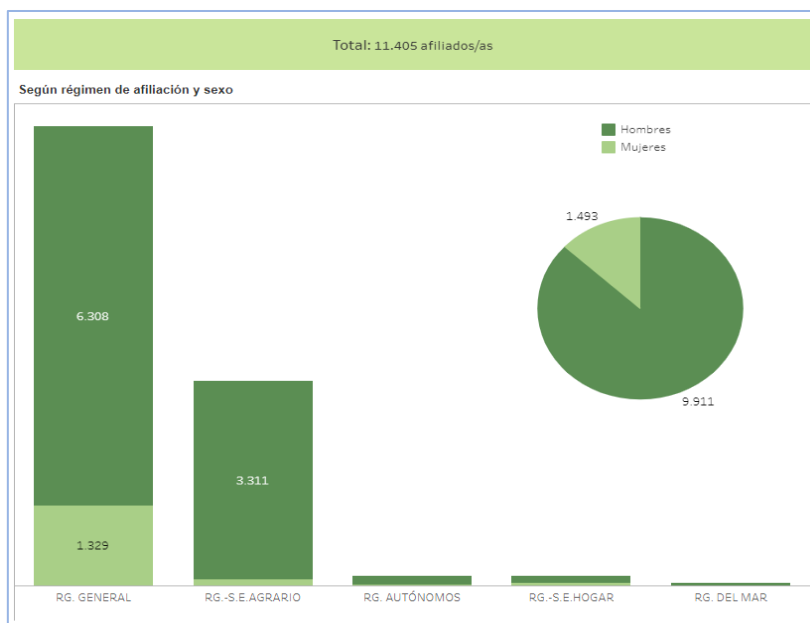


Tabla 3. Senegaleses afiliados a la Seguridad Social en abril de 2021.
Fuente: SGAM - OPI / Afiliación media mensual en alta laboral de la Seguridad Social

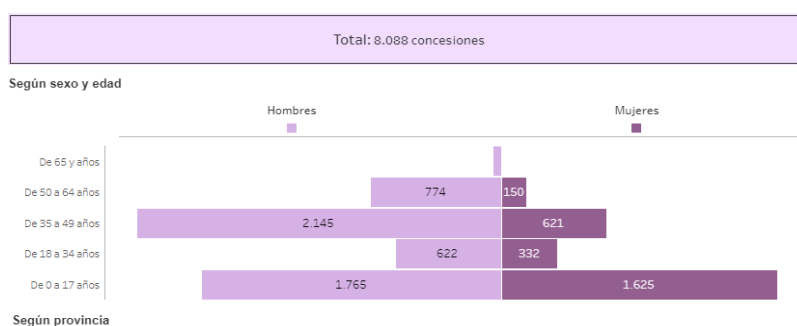


Tabla 4 Concesiones de nacionalidad española por residencia a senegaleses durante el periodo 2016 - 2021
Fuente: Estadística de Concesiones de nacionalidad española por residencia. SGAM - OPI.

La etnia *wolof*, que representa casi la mitad de la población de Senegal, está principalmente formada por personas que han recibido su educación en escuelas coránicas y que se representan a través de la cofradía *mouride*, una orden sufí islámica presente especialmente en Senegal y Gambia y fundada en 1883 por Ahmadou Bamba. La cofradía *mouride* representa el 28% de la población islámica del país y tiene mayor actividad, riqueza e influencia sociopolítica que otras cofradías. Los miembros de la cofradía *mouride* constituyen la mayor parte de la inmigración senegalesa en grandes ciudades de España, siendo Barcelona donde tienen mayor presencia (Delattre, 2015; Goldberg, 2007).

Se organizan en *da'airas*, asociaciones religiosas que dependen de la ciudad Santa de Touba y marcan las celebraciones religiosas como el *Gran Magal*, una peregrinación anual de la cofradía a la ciudad Santa de Touba conmemorando la vida y enseñanzas de su fundador (Zubrzycki, 2011).

Los migrantes "clásicos" *wolof (modou-modou)*, principalmente procedentes del norte de Senegal, son en su mayoría varones que trabajan en la venta ambulante. La comunidad *mouride* ofrece soporte a estos migrantes proporcionándoles alojamiento y trabajo constituyéndose como una gran plataforma transnacional donde las *da'airas* ofrecen un punto de referencia para la cohesión e identidad grupal entre los miembros de la comunidad *mouride* que han emigrado a otros países (Zubrzycki, 2011). Aunque Goldberg hace referencia a un tipo de dinámica migratoria llamada *golondrina*, concepto sobre el cual planteamos nuestras dudas, puesto que los ciudadanos senegaleses se enfrentan a una serie de dificultades para obtener un *visado Schengen* debido a los requisitos de documentación, las entrevistas consulares y los costos asociados con el proceso de solicitud. No obstante, como hemos comprobado en nuestra investigación, el senegalés siempre piensa en volver. En el caso de los migrantes senegaleses que han permanecido más tiempo en el país de destino debido a problemas de documentación u otros motivos, y que no han podido o no han querido regresar a Senegal, se ha observado recientemente una mayor tendencia a la reagrupación familiar. (Goldberg, 2007).

España se consolida como destino prioritario de los jóvenes senegaleses que migran a Europa, y tienden a asentarse, puesto que más de la mitad de los permisos son de segunda renovación o permanentes⁶. Esto último se evidencia en las tablas 5 y 6, donde podemos comprobar cómo en los últimos años se ha mantenido constante la evolución de autorizaciones de residencia, lo cual revela esa consolidación. Estudiar el comercio y las cofradías religiosas y asociaciones parece imprescindible para entender la lógica económica y los lazos de solidaridad entre senegaleses. Existen tres campos relevantes para entender la migración senegalesa: la feminización de la inmigración, la lógica transnacional en las prácticas y las formas de integración en las dinámicas locales, así como el marcado carácter asociativo.



Tabla 5 Evolución de autorizaciones de residencia concedidas a extranjeros. Ambos sexos. Todas las edades. Fuente: SGAM - OPI

⁶ Datos extraídos del Portal del Observatorio permanente de la Inmigración. El Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI) es un órgano colegiado que, según lo dispuesto en la Ley Orgánica de Extranjería (LO 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social), en su Disposición adicional quinta, "(...) *anará el conjunto de la información estadística disponible en materia de extranjería, inmigración, protección internacional y nacionalidad, con independencia de la Administración Pública, Departamento ministerial u Organismo responsable de su elaboración, con la finalidad de servir como sistema de análisis e intercambio de la información cualitativa y cuantitativa relacionada con los movimientos migratorios al servicio de las entidades responsables de gestionar las políticas públicas en dichas materias.*"

EVOLUCIÓN DE AUTORIZACIONES DE RESIDENCIA CONCEDIDAS A EXTRANJEROS.			
AMBOS SEXOS. TODAS LAS EDADES			
TOTAL	TOTAL	LARGA DURACIÓN	1ª RENOVACIÓN
2016	11.955	4.426	1.779
2017	11.155	3.775	1.924
2018	10.488	3.609	1.590
2019	10.770	3.750	1.692
2020	10.448	3.887	1.626

Tabla 6 Evolución de autorizaciones de residencia a extranjeros. Ambos sexos. Todas las edades.
Fuente: SGAM - OPI

1.3. CUESTIONES.

En nuestro trabajo hemos analizado la construcción de la ciudadanía transfronteriza de los migrantes senegaleses en Alicante y su significado para ellos. Hemos investigado cómo esta ciudadanía se relaciona con otras dimensiones de la identidad, como la religión o la familia, además de explorar las tensiones y conflictos que surgen, cómo se resuelven y cómo influyen en la formación de la identidad de los migrantes.

En el estudio del transnacionalismo en la migración senegalesa, se ha descuidado el tema del parentesco. Se ha prestado atención a las conexiones transnacionales religiosas y comerciales de la migración relacionada con la *da'aira mouride*, pero se ha pasado por alto el examen de las dinámicas familiares. El propósito de este trabajo es profundizar en la migración senegalesa y presentar una visión más amplia y completa del proceso migratorio. Se busca explorar tanto los factores que llevan a la migración como las experiencias y desafíos a los que se enfrentan los migrantes en su trayecto y en su nuevo lugar de residencia. Se pretende cuestionar y deconstruir las ideas preconcebidas y sesgadas que han sido presentadas por los medios de comunicación y ofrecer una perspectiva más equilibrada y humana de la migración senegalesa.

Hemos explorado cómo se relacionan los procesos migratorios con otras dimensiones, como la etnia o la nación, y cómo estas dimensiones influyen en la construcción de la identidad de los migrantes, analizando cómo las redes de parentesco y la religión influyen en el proceso de transnacionalismo de los migrantes senegaleses en Alicante y cómo se relacionan con el género y el envío de remesas.

Hemos considerado cómo el género afecta y se relaciona con la religión o las redes de parentesco, y cómo las diferencias de género influyen en la formación de la identidad de los migrantes. Asimismo, hemos explorado cómo las relaciones de poder y dominación se manifiestan en el espacio y el campo social y cómo afectan a la pertenencia de los migrantes a la sociedad receptora.

2. PROBLEMATIZACIÓN.

La comunidad senegalesa es un colectivo que ha experimentado una creciente movilidad en las últimas décadas, y que ha desarrollado redes de carácter transnacional y prácticas religiosas que han sido fundamentales para su integración y participación en la sociedad receptora.

Según afirma Charles Hirschman (2006) la religión puede desempeñar un papel importante en la adaptación de los inmigrantes a una sociedad, ya que a través de la participación en actividades religiosas y comunitarias, muchos inmigrantes encuentran un sentido de pertenencia y comunidad. La religión puede suponer una fuente de asistencia social y económica para aquellos que enfrentan carencias y puede ofrecer consuelo y significado en momentos difíciles.

Sin embargo, Hirschman (2006) señala que no existe una única trayectoria para la asimilación en una sociedad y que no todos los inmigrantes tienen la misma relación con la religión organizada. En este sentido, hemos considerado cómo la religión y las redes de parentesco influyen en el transnacionalismo de la comunidad senegalesa, especialmente en cuanto a su participación en actividades religiosas y su formación de redes transnacionales a través de su pertenencia a la cofradía *mouride* y sus *da'airas*, prestando la debida importancia a la exploración de cómo estos factores median en la construcción de identidades transnacionales y en la relación de los senegaleses con la sociedad receptora.

En 'Cambios y continuidades en el proceso migratorio senegalés a Europa/España/Cataluña', Alejandro Goldberg (2009) ha analizado las causas y consecuencias de la migración senegalesa en Europa y España, y en particular en Cataluña. El autor ha destacado la importancia de la unidad doméstica familiar africana como base de la organización social comunitaria en el origen de la migración y cómo la emigración puede ser una forma de escapar de las obligaciones de la aldea o de mejorar la situación económica de la familia. Goldberg menciona que el Islam es la religión dominante en Senegal y ha sido un elemento de cohesión social y resistencia ante la colonización y la occidentalización. Sin embargo, aunque el Islam puede ser un elemento de división en la comunidad migrante debido a las diferencias entre los grupos étnicos y castas en cuanto a la práctica y el grado de conservadurismo, la religión parece destacarse como un elemento de adaptación a la sociedad de acogida, ya que muchos inmigrantes senegaleses se integran en las comunidades islámicas de los países de destino y participan en sus actividades religiosas y comunitarias. Alejandro Goldberg (2009) afirma que tras el efecto de la colonización y la economía monetaria, los jóvenes trataron de escapar de las obligaciones mediante la migración. Es importante para comprender la emigración senegalesa la unidad doméstica nuclear extensa con un sistema patrilineal y una transmisión de la herencia a un heredero único. Para entender tal dimensión es necesario tomar en consideración que formalmente la primera fuente de ingresos de Senegal es la pesca, pero informalmente lo son las remesas que se reciben desde el extranjero. Goldberg cree que la inmigración se constituye como un proyecto de inversión y de diversificación económica familiar.

Es interesante percibir cómo la religión parece presentar diferentes funciones en el proceso migratorio, tanto como elemento de cohesión social y resistencia en el origen, como elemento de adaptación y pertenencia en el destino. Esto puede ser especialmente relevante en contextos de alta diversidad religiosa y cultural, donde la religión puede desempeñar un papel importante en la construcción de la identidad y la pertenencia de los inmigrantes. Es importante tener en cuenta que la religión no es el único factor que influye en la adaptación de los inmigrantes a la sociedad de acogida, sino que simultáneamente coexisten otros factores como el idioma, la educación, el trabajo y las relaciones sociales.

Hamidou Dia (2015), por ejemplo, analiza la distinción entre diplomados y no diplomados. La débil capacidad del mercado de trabajo para absorber a los diplomados y a las personas formadas es decisiva para comprender las redes religiosas, de parentesco y de paisanaje. A través de la venta ambulante los no diplomados disponen de la opción de especializarse en otra actividad, como la restauración, la peluquería, la costura, la importación/exportación. Según el autor muchos comenzaron en la ciudad con la venta ambulante y acumularon, con el paso de los años, un fondo que les permitió especializarse en una determinada actividad.

Beatriz Ródenas Cerezo (2017) ha examinado el papel de la religión en la vida de las mujeres senegalesas migrantes y en cómo afecta a sus hogares conyugales y redes sociales. La religión es un elemento clave en la formación de las redes sociales de estas mujeres y puede ser utilizada como medio para obtener apoyo económico y emocional. La religión puede ser una fuente de empoderamiento para estas mujeres, ya que les proporciona un espacio en el que ejercer cierta agencia y tomar decisiones importantes. La pertenencia a *da'airas*, organizaciones urbanas religiosas, contribuye en la forma en que las mujeres participan en redes sociales y ejercen su agencia. Por tanto, la religión puede representar un impacto significativo en la vida de las mujeres senegalesas migrantes y en cómo se relacionan con otros y participan en redes sociales.

En el texto "Notes sur l'Islam Maghribin: Les Marabouts", Edmond Doutté (1900) examinó la figura y el papel de los *marabouts* en el Islam del Magreb. Los *marabouts* son líderes religiosos y espirituales en el Islam maghrebí y son considerados descendientes de Mahoma y venerados por sus seguidores por su sabiduría y conocimiento de la fe musulmana. Desempeñan un papel importante en la vida religiosa de la comunidad y en la práctica de la religión, ya que son responsables de enseñar la fe a los jóvenes y de guiar a los fieles en su vida espiritual. Doutté menciona la existencia de los "*faux marabouts*"⁷, que son aquellos que se presentan como tales pero no tienen la verdadera autoridad ni poder espiritual de los "*vrai marabouts*"⁸.

La figura y el papel de los *marabouts* son relevantes para entender cómo la religión y las prácticas religiosas inciden en las decisiones de las personas de emigrar o no, o en cómo la

⁷ **Faux marabouts:** Falsos *marabouts*. Un *faux marabout* es considerado un charlatán o estafador que se hace pasar por un líder espiritual o guía religioso en el Islam, conocido como *marabout*. Estos individuos a menudo engañan a las personas, especialmente a los migrantes, prometiéndoles protección y ayuda para resolver problemas espirituales o materiales a cambio de dinero o bienes. Los *faux marabouts* son muy comunes en Senegal y pueden operar en una amplia variedad de ámbitos, como la salud, la economía y la política. "*Certains peuvent se faire passer pour des marabouts, mais il y a un test à faire comme me le disent les Casamançais: Si c'est un vrai marabout, si c'est un voyant, il faut le voir sans lui parler. Il faut s'asseoir simplement et c'est lui qui sait ce qu'on a et pourquoi en vient*". (Salzbrunn, 2002: 159) El "*faux marabout*" significa "*quelqu'un qui ne veut que faire de l'argent*" (Llevot Calvet, 2010).

⁸ **Vrai marabouts:** Verdaderos *marabouts*. Un *marabout* podría definirse como un asceta musulmán, un hombre santo (o mujer) que hace de intermediario entre *Allah* y el resto de los musulmanes; así pues, es alguien al que se le reconocen aptitudes que lo distinguen. "Santo" es el significado literal de esta palabra en bereber, lo que ya nos puede dar pistas del carácter casi divino que se le atribuye, concepto que conlleva poseer la energía de tratar y curar enfermedades y de conceder la salvación espiritual a sus seguidores. Con su conocimiento, su santidad y sus oraciones permite a la gente conducirla por el camino correcto. En general, utilizan la magia blanca, aunque anteriormente algunos podían derivar en prácticas de magia negra (De Rosny, 1992) Un "*vrai marabout*" se reconoce por el hecho de que "*il ne doit jamais accepter un paiement direct en argent*". (Llevot Calvet, 2010).

religión puede ser un factor en la adaptación de los migrantes a sus nuevas comunidades. Por ejemplo, si los *marabouts* son importantes líderes y guías espirituales en la comunidad de origen, la *da'aira* puede ser vista como fuente de su apoyo y orientación por los migrantes y contribuyen a preservar las prácticas religiosas de los migrantes en su nuevo entorno.

La figura del *marabout* adopta gran interés en el contexto de la diáspora migratoria *mouride*, ya que estos líderes religiosos adquieren un papel significativo en la comunidad y son considerados guías espirituales y mentor de los migrantes. Sin embargo, en el texto "La figura del marabout: ¿dominación o emancipación en la diáspora migratoria *mouride*?", Ester Massó Guijarro (2012), se ha planteado la cuestión de si la figura del *marabout* puede ser una fuente de dominación o de emancipación para los migrantes *mourides*, dado que, en este sentido, la figura del *marabout* podría ser vista como una fuente de dominación debido a su poder y autoridad en la comunidad y a que ejercen cierto control sobre los migrantes. Los discípulos (*talibes*) juran obediencia a sus *marabús*, que ejercen un rol a caballo entre la liberación y la emancipación, una diferenciación entre una visión *etic* y otra visión *emic*, puesto que la explotación ejercida puede ser entendida como una opción personal por los propios sujetos. En su análisis nos orienta hacia las dos felicidades conceptuales del Islam: la terrenal y la espiritual, relacionándolas con la dicotomía entre utopía y capitalismo, espíritu y materia. Massó analiza la figura del *marabout*, al que describe como un líder religioso en el mundo sufí, que otorga una fuente de emancipación para los migrantes. Como ya hemos dicho, los *marabouts*, conocidos por su sabiduría y su poder de mediación en asuntos religiosos y sociales, constituyen una fuente de apoyo y orientación para los migrantes que buscan una mayor comprensión de su fe y un sentido de pertenencia en un entorno desconocido. Y es por eso que los *marabouts* son percibidos como una fuente de empoderamiento por los migrantes, ya que poseen la capacidad de proporcionar un espacio en el que ejercer cierta agencia y tomar decisiones importantes.

Massó (2012) menciona la creencia en las *dos felicidades*⁹ en el Islam, la que relaciona con el transnacionalismo, así como la importancia de la figura del *marabout* en el transnacionalismo de la comunidad migrante. En términos de relacionar la creencia de las "dos felicidades" con el transnacionalismo, es posible que el transnacionalismo pueda ser visto como un medio para alcanzar la felicidad temporal, ya que permite a las personas mantener relaciones y vínculos transnacionales que poseen la capacidad de proporcionar oportunidades económicas y materiales y, al mismo tiempo, proporcionar una oportunidad para buscar la felicidad espiritual a través de la participación en actividades religiosas y la construcción de vínculos

⁹ La creencia de las "*dos felicidades*" es una enseñanza sufí, que es una corriente mística del Islam. Los sufíes buscan la unión con Dios a través de la meditación y la oración y creen que la verdadera felicidad solo se puede alcanzar a través del conocimiento y el amor de Dios. Esta creencia en las "dos felicidades" se refiere a la idea de que hay dos tipos de felicidad, una temporal y otra espiritual, y que ambas son importantes para alcanzar la verdadera felicidad. La felicidad temporal se refiere a la alegría y el bienestar materiales que pueden ser obtenidos en esta vida, mientras que la felicidad espiritual se refiere a la paz y la plenitud que se encuentran en la unión con Dios. Los sufíes creen que la verdadera felicidad solo se puede alcanzar cuando ambas felicidades están equilibradas y se busca tanto la felicidad temporal como espiritual.

comunitarios transnacionales puede ser un medio para equilibrar las "dos felicidades" y alcanzar la verdadera felicidad.

Manuel Delgado (2019) considera la *da'aira* como un instrumento transnacional, expresión de una espiritualización del trabajo productivo que teje una inmensa red de compraventa. La raíz religiosa estaría actuando como un factor de racionalización que habría abierto paso a una mentalidad espiritual capitalista. Esta religiosidad de carácter patriarcal seguramente esté relacionada con una mayor emigración masculina, pero no hay que desdeñar las cifras de mujeres que emigran. Los datos comparativos entre la ANSD¹⁰ y el INE no concuerdan por diferentes causas puesto que muchas veces las emigrantes no se dan de baja en el lugar de origen, porque en Senegal la emigración se contabiliza por hogares, por la situación de irregularidad o porque hayan obtenido la nacionalidad española y sean consideradas en Senegal como extranjeras. Otros factores a tener en cuenta son que las esposas no son conceptualizadas en Senegal como migrantes por parte del hogar de origen, aunque tengan un mayor carácter de asentamiento en el lugar de destino y suelen provenir en mayor porcentaje que los hombres de las zonas urbanas.

No obstante, la economista Maëlan Le Goff (2015), la cual centra sus investigaciones en los determinantes y efectos de las remesas de los migrantes, así como en cuestiones de integración comercial en el África subsahariana, afirma que según datos del *Banque de France* el número total de transferencias que realizan las mujeres migrantes de la Zona Franco¹¹ puede ser más alto y estable que el de los hombres.

Anna Mata Romeu (2016) ha estudiado cómo las redes transnacionales han sido utilizadas por los inmigrantes argelinos en la región del Ebro en España como una forma de mantener vínculos con su país de origen y para facilitar el flujo de bienes, servicios, información y personas entre diferentes países. Las redes basadas en creencias religiosas han desempeñado un papel importante en el mantenimiento de estos vínculos transnacionales, como en el envío de remesas a familias en el país de origen, la obtención de información sobre cómo acceder a servicios o recursos en el país de destino, el mantenimiento de la comunicación con familiares y amigos en el país de origen y la compartición de información sobre oportunidades de trabajo o inversión en el país de destino. Estas redes son utilizadas por los inmigrantes para construir identidades transnacionales y para encontrar un sentido de comunidad.

El uso de las redes basadas en creencias religiosas como el *morabismo* y las *da'airas* por parte de los inmigrantes senegaleses puede ser usados como una forma para mantener vínculos con sus comunidades de origen y de construir redes de apoyo en su lugar de destino. Estas redes proporcionan un sentido de pertenencia y comunidad a los inmigrantes en un entorno desconocido y son una herramienta valiosa para facilitar la adaptación y el asentamiento en un

¹⁰ Agence Nationale de la Statistique et la Demographie du Sénégal.

¹¹ El franco CFA es, desde hace 75 años, la moneda utilizada en catorce países africanos, casi todos ellos antiguas colonias francesas. Son Benín, Burkina Faso, Costa de Marfil, Guinea Bisáu, Malí, Níger, Senegal y Togo en África occidental; y Camerún, República Centroafricana, Chad, República del Congo, Guinea Ecuatorial y Gabón en África central. Las siglas de esta moneda corresponden a "Comunidad Financiera Africana", aunque en el momento de su creación significaban "Comunidad Francesa de África". En sus orígenes, el franco CFA era una moneda colonial impuesta desde la metrópoli, y todavía hoy París retiene una gran influencia en los países que la utilizan.

nuevo país. Estas redes se esgrimen como un medio para luchar por los intereses de los inmigrantes y para protegerse de la precariedad y la hostilidad a la que se enfrentan en su nuevo hogar.

Bernarda Zubrzycki (2011), en "Senegaleses en Argentina: un análisis de la *mouridiyya* y sus asociaciones religiosas", describe cómo las asociaciones *mourides* en el extranjero, como las que se han establecido en Argentina, funcionan como redes de apoyo y solidaridad entre los migrantes y juegan un papel en la preservación y transmisión de la cultura y la religión senegalesa en el extranjero. Estas asociaciones tienen una relación estrecha con la cofradía en Senegal y contribuyen al desarrollo económico y social de la ciudad santa de Touba.

Este dato advierte cómo la religión y las asociaciones religiosas son una fuente de identidad y una red de apoyo y solidaridad para los migrantes senegaleses y cómo las asociaciones religiosas *mourides* en el extranjero preservan y transmiten la cultura y la religión senegalesa, y como esto impacta en la relación con la cofradía en Senegal y en el desarrollo económico y social de la ciudad santa de Touba.

La religión y las redes de parentesco contribuyen a la preservación y transmisión de la cultura y la identidad de la comunidad migrante senegalesa en Alicante. Esto ocurre a través de la participación en eventos religiosos y a la creación de redes de apoyo y solidaridad entre los migrantes. Como se menciona en el texto de Anna Mata Romeu (2016), las redes transnacionales basadas en creencias religiosas son una fuente de identidad y de referencia espiritual e ideológica para los inmigrantes, y refuerzan el mantenimiento de los lazos con su sociedad de origen mientras se adaptan a la sociedad de destino. Las redes de parentesco desempeñan un papel importante en la preservación de la cultura y la identidad de la comunidad migrante al proporcionar una red de apoyo y solidaridad entre los miembros de la familia y las comunidades de origen. En este sentido, hemos analizado cómo la religión y las redes de parentesco están influyendo en la preservación y transmisión de la cultura y la identidad de la comunidad migrante y cómo estas facilitan su adaptación.

Hemos integrado estos datos teniendo en cuenta:

- Cómo las prácticas religiosas y los vínculos familiares se utilizan como medios de comunicación y mantenimiento de las relaciones a distancia entre los miembros de la comunidad senegalesa en Alicante y sus familias y amigos en Senegal.
- La forma en que la religión y las redes de parentesco proporcionan una red de apoyo y solidaridad para los migrantes senegaleses que se enfrentan a desafíos económicos, sociales o culturales en el país de destino.
- Cómo la religión y las redes de parentesco son importantes en el proceso de transnacionalismo de la comunidad, pues merece la pena indagar, siguiendo a Mata Romeu (2016), en la forma que las redes transnacionales amortiguan los costos y la ruptura vital que conlleva la inmigración, y son determinantes en la selección de los lugares de destino y de origen. La religión y las redes relacionales basadas en creencias religiosas representan una fuente de identidad y una forma de mantener vivos los lazos con la sociedad de origen mientras se adaptan a la sociedad de destino.

En el caso de la comunidad senegalesa en Alicante, la religión y las redes de parentesco desempeñan un papel importante en la preservación y transmisión de la cultura y la identidad. Estos elementos son utilizados como medios de solidaridad y apoyo para facilitar el asentamiento en el país de destino y la adaptación a la nueva cultura y sociedad. Cabe señalar que Meillasoux (1977) analiza el modelo tradicional de las sociedades africanas, donde las relaciones de producción y de reproducción constituyen el sustrato de las relaciones político-ideológicas del parentesco.

La etnia Wolof, en particular, está fuertemente vinculada a la cofradía *mouride*, una orden islámica sufí presente especialmente en Senegal y Gambia, y es la principal representante de la inmigración senegalesa en las grandes urbes de España, siendo Barcelona donde es mayor su presencia. La comunidad *mouride* ofrece soporte a los migrantes con alojamiento y trabajo en la forma de venta ambulante, y se constituye como una gran plataforma transnacional donde las *da'airas* representan un punto de referencia para la cohesión e identidad grupal.

Margarita Barañano Cid (2021) menciona cómo la globalización y las migraciones transnacionales desafían las fronteras nacionales y los sistemas de parentesco tradicionales y cómo las personas se adaptan a estos cambios a través de la creación de nuevas formas de pertenencia y de vínculos con el lugar de origen. y los sistemas de parentesco tradicionales y cómo las personas logran adaptarse a estos cambios a través de la creación de nuevas formas de pertenencia y de vínculos con el lugar de origen. Las personas que participan en las migraciones transnacionales, los transmigrantes, siguen sintiendo un sentido de hogar y pertenencia a pesar de la fluidez y hipermovilidad de sus vidas. Por ello menciona que es importante investigar los contenidos concretos y los imaginarios de estos espacios y cómo se relacionan y representan a sí mismos y a otros hogares lejanos, mientras simultáneamente llevan a cabo su vida social en los hogares temporales donde viven. Destaca la importancia de no asociar el hogar únicamente con modalidades de convivencia familiares, y en su lugar, considerar las formas alternativas de relación familiar y no familiar al analizar los hogares como espacios habitados. Paralelamente menciona que es importante entender cómo los hogares de los transmigrantes están cambiando y las ambigüedades, conflictos e incertidumbres que surgen en el contexto transnacional. Se sugiere que el estudio de estos hogares puede ayudarnos a entender cómo nuestras formas de vida están cambiando y cómo nuestras relaciones espacio-temporales están siendo reconfiguradas en el mundo complejo actual.

Este punto guarda estrecha relación con nuestro trabajo, en la medida en que estudiamos cómo la comunidad senegalesa en Alicante construye su identidad a través de la intersección de distintos factores. Las redes de parentesco constituyen un elemento clave para entender la formación y cambio de la identidad y cómo se emplean por las personas para crear y mantener vínculos a través de las fronteras.

3. ORIENTACIÓN TEÓRICA.

3.1. EL TRANSNACIONALISMO EN LA MIGRACIÓN SENEGALESA.

La migración es un fenómeno que ha sido estudiado ampliamente por distintas disciplinas, como la sociología, la antropología, la economía y la geografía, entre otras. En los últimos años, se ha desarrollado la teoría del transnacionalismo, que se enmarca dentro de la teoría de la migración y que se centra en el estudio de cómo los migrantes mantienen relaciones económicas, sociales y políticas con sus países de origen mientras se integran en la sociedad receptora.

El transnacionalismo es una teoría que permite una mejor comprensión a la hora de analizar el fenómeno de la migración y la creciente interconexión entre las personas a nivel internacional. Fue definido por Glick Schiller, Blanc-Szanton y Basch (1992) como un proceso en el cual los migrantes mantienen relaciones entre su lugar de origen y su destino. Portes (1996) enfatiza el aspecto económico del transnacionalismo, mientras que Mitchell (1997 y 2009) lo define como una serie de movimientos entre fronteras en los cuales los migrantes establecen lazos económicos, políticos, sociales y culturales en una misma nación. Jackson, Crang y Dwyer (2004) amplían la definición del transnacionalismo para incluir tanto prácticas materiales como la participación en el mercado laboral o el comercio de bienes y servicios transnacionales, como geografías simbólicas o imaginarias que dotan de sentido al mundo transnacional. Rouse (1991) va más allá al sugerir que la migración no solo implica movimientos a través de fronteras nacionales, sino también la circulación continua de gente, dinero, bienes e información, lo que lleva a la creación de comunidades transnacionales. En este contexto, se puede analizar la relación entre la migración senegalesa y el desarrollo desde la perspectiva del transnacionalismo, para entender cómo los migrantes construyen su identidad y su pertenencia desde el entorno migratorio.

El transnacionalismo es un fenómeno social que se ha vuelto cada vez más relevante en la actualidad, debido a la creciente interconexión entre las personas y la disminución de la importancia económica y social de las fronteras entre los estados-nación. Se ha utilizado para analizar el fenómeno migratorio y las relaciones entre los lugares de origen y destino de los migrantes. Algunas definiciones enfatizan el aspecto económico del transnacionalismo, mientras que otras incluyen aspectos sociales, políticos y culturales.

En el estudio del transnacionalismo y la migración senegalesa, es importante considerar las motivaciones y experiencias de los migrantes. ¿Por qué deciden dejar Senegal y buscar una nueva vida en otro lugar? ¿Cómo se adaptan a sus nuevos entornos y cómo mantienen contacto con sus familias y comunidades de origen? ¿Cómo afecta su migración a sus vidas y a las de sus seres queridos en Senegal? Es fundamental tener en cuenta las políticas y regulaciones que afectan a los migrantes senegaleses en sus lugares de destino, así como las políticas de inmigración y desarrollo en Senegal. ¿Cómo estas políticas influyen en la decisión de emigrar y en sus experiencias una vez que han llegado a su nuevo hogar?

El transnacionalismo es una teoría valiosa para analizar la migración senegalesa. Al considerar las experiencias, motivaciones y relaciones de los migrantes, así como las políticas que les afectan, es posible obtener una comprensión más completa del fenómeno migratorio y cómo

el transnacionalismo puede contribuir a un mayor conocimiento de este proceso complejo y en constante evolución.

En el texto "Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered", los autores Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992) abordan la idea de la transmigración y el transnacionalismo como una nueva forma de comprender la experiencia y la conciencia de una nueva población migrante que mantiene relaciones y conexiones con varias sociedades simultáneamente. Esto implica que los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones -familiares, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas- que abarcan fronteras y construyen campos sociales que vinculan su país de origen y su país de asentamiento.

"Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered" (Glick Schiller, Blanc-Szanton y Basch, 1992) ofrece una perspectiva importante sobre cómo la transmigración y el transnacionalismo capacita la comprensión de la experiencia y de la conciencia de una nueva población migrante que mantiene relaciones y conexiones con varias sociedades simultáneamente. Destaca la importancia de factores como la religión, el género y el envío de remesas en la construcción de la identidad y la pertenencia de los transmigrantes. Estos conceptos han sido utilizados en el momento de analizar la comunidad migrante senegalesa en Alicante.

Hay que tener en cuenta:

- La idea de que los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones -familiares, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas- que abarcan fronteras. Estas relaciones y acciones llevan a los transmigrantes a desarrollar una presencia en diferentes *campos* que los conectan simultáneamente a dos o más sociedades.
- La identidad de los transmigrantes está influenciada por sus experiencias y relaciones en su país de origen y su país de asentamiento, lo que puede llevar a una *ubicación* en diferentes *campos* simultáneamente.
- Los transmigrantes desarrollan identidades múltiples y están ligados mediante una relación activa con varias sociedades al mismo tiempo, manifestándose en la *ubicación* en diferentes *campos* simultáneamente. Los transmigrantes sienten la responsabilidad hacia sus familias y comunidades en ambos. En este sentido, la experiencia de la transmigración y el transnacionalismo puede ser un desafío y requerir la adaptación a nuevas formas de vida y roles sociales, pero puede ser una fuente de fortaleza y conexión.
- Los cambios políticos, económicos y sociales en el lugar de origen y el lugar de destino influyen en la construcción de una ciudadanía transfronteriza. La globalización interrelaciona espacios y prácticas de desplazamiento, producción, disciplina, consumo y acumulación, pero sus efectos son diferentes en función de las particularidades culturales. (Ong, 2012). Muchos migrantes son afectados por las malas prácticas del desarrollo ejecutadas por actores poderosos, lo que ha llevado a una migración generalizada en varias partes del mundo, incluyendo a "refugiados" que huyen de las consecuencias desastrosas para las economías locales y sociedades del Sur Global.

- **Familia transnacional:** La familia transnacional es un espacio de reproducción social entre fronteras y también se considera una unidad económica o productiva. El análisis de este tipo de familia se enfoca en las prácticas destinadas a la reproducción social y al bienestar familiar desde una óptica colectiva. (Levitt y Glick Shiller, 2006). Para que exista la familia transnacional es fundamental que construya deliberadamente su propia noción de familia y elabore su uso emocional y económico, en lugar de dar por sentada su utilidad en la interacción cotidiana (Herrera, 2004). Estas familias no conviven en un vacío de relaciones sociales, ya que se apoyan en amplias redes sociales. La experiencia transnacional se configura como un flujo continuo y crea un espacio social integrado con lazos afectivos y económicos compartidos por actores físicamente dispersos.

En nuestro estudio, hemos considerado estos campos y la experiencia de la transmigración, integrados en los procesos de construcción o mantenimiento de la identidad a través de factores como la religión, las redes de parentesco, el género y el envío de remesas. Los migrantes senegaleses, al estar involucrados en diferentes campos tanto en su país de origen como en su país de asentamiento, experimentan su impacto en la forma en que construyen y mantienen su identidad.

3.2. CONSTRUIR UNA IDENTIDAD EN EL CONTEXTO DE LA MIGRACIÓN.

La construcción de la identidad se ha relacionado con la interseccionalidad y el posicionamiento translocacional de Floya Anthias (2008).

La teoría de la interseccionalidad y el posicionamiento translocacional de Floya Anthias facilita la comprensión de cómo los migrantes construyen su identidad en un escenario de transmigración y múltiples localizaciones. Según Anthias, las localizaciones de las personas no conviene entenderlas de manera aislada, sino que deben ser consideradas en conjunción con diferentes dimensiones sociales, como el género, la clase, la etnicidad, la nación y los sistemas políticos, religiosos y morales. Estos factores son determinantes en la forma en que se construye una identidad en un contexto de movilidad y cambio constante. La vida y la existencia deben ser entendidas como un devenir, transcurriendo en una confluencia de múltiples y fragmentados espacios sociales que se interrelacionan.

La interseccionalidad es una teoría que se utiliza para analizar la forma en que las diferentes formas de opresión y desigualdad (el género, la clase social, la etnicidad, la religión, la orientación sexual o la edad) entrelazan y afectan a las personas en diferentes entornos. Esta teoría surgió como una forma de comprender la complejidad de las identidades y desigualdades de una manera integrada y transdisciplinaria.

La interseccionalidad se ha utilizado en el campo de las teorías feministas y ha sido influenciada por el feminismo negro y los movimientos sociales de mujeres de color que han cuestionado la universalización de la categoría "mujeres" y han abierto el análisis a nuevas perspectivas vinculadas a la subordinación de las mujeres. La teoría de la interseccionalidad permite considerar cómo la experiencia de ser una mujer migrante senegalesa puede diferir de

la experiencia de ser un hombre migrante senegalés debido a la interacción de factores como el género y la nación, y cómo las identidades de los migrantes senegaleses están influenciados por su posicionamiento en diferentes campos sociales, como el campo laboral, el campo religioso o el campo político, y cómo estos campos interactúan entre sí.

La interseccionalidad es un enfoque teórico y metodológico que se originó en el feminismo y que ha sido adoptado y desarrollado posteriormente en otras disciplinas. Esta perspectiva reconoce que las personas experimentan múltiples formas de opresión y desigualdad simultáneamente y que estas formas no deben ser analizadas de manera aislada. La interseccionalidad se refiere a cómo diferentes aspectos de la identidad, como el género, la etnia, la clase, la orientación sexual, la edad, la capacidad y otros, se entrelazan y mutuamente influyen en la forma en que las personas experimentan la opresión y la desigualdad.

El posicionamiento translocacional, por otro lado, es un concepto que se ha desarrollado en el campo de los estudios migratorios para abordar la forma en que las personas que se mueven entre diferentes lugares y contextos construyen su identidad. El posicionamiento translocacional se basa en la premisa de que las personas tienen diferentes localizaciones en diferentes terrenos y que estas localizaciones son múltiples y fragmentadas. Esto significa que las personas se saben conectadas a diferentes lugares y contextos al mismo tiempo y que su identidad y su pertenencia no se limitan a un solo lugar o contexto. En este sentido, el posicionamiento translocacional se relaciona con la interseccionalidad en la medida en que ambos conceptos reconocen que la identidad y la pertenencia son construidas de forma compleja y en constante evolución a través de la interacción con diferentes contextos y terrenos. Sin embargo, mientras que la interseccionalidad se enfoca en las desigualdades y la opresión, el posicionamiento translocacional se enfoca en cómo las personas construyen su identidad en el contexto de la migración y el cambio social. La idea que existe detrás de la interseccionalidad es que estas formas de opresión no son independientes entre sí, sino que se entrelazan, lo que significa que las personas que experimentan múltiples formas de opresión enfrentan una opresión más compleja y a menudo más intensa. La interseccionalidad y los falsos universalismos están relacionados porque la interseccionalidad nos muestra cómo las experiencias de las personas son únicas y complejas debido a las múltiples formas de opresión que enfrentan, mientras que los falsos universalismos ignoran estas diferencias y tratan de aplicar soluciones o valores universales a todas las personas, independientemente de su contexto. Todas las personas no tienen las mismas oportunidades y recursos debido a las diferencias en su género, raza, orientación sexual, religión, entre otros aspectos.

Así analizamos cómo los migrantes se posicionan y se desplazan entre diferentes *campos* o contextos sociales en sus procesos de migración y adaptación, llevando a cabo entrevistas o con migrantes para entender cómo se relacionan con diferentes grupos de personas en sus países de origen y de destino, cómo se sienten pertenecientes a estos grupos y cómo su posicionamiento cambia a medida que se adaptan a nuevas realidades sociales.

En definitiva, aplicar el posicionamiento translocacional de forma etnográfica en la investigación ha implicado examinar cómo los migrantes se posicionan y se desplazan entre diferentes "campos" o contextos sociales y cómo estos influyen en su proceso de adaptación y construcción de identidad.

3.3. TRES PERSPECTIVAS PARA UN MISMO CUERPO.

En "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1984) proponen una nueva forma de abordar el estudio del cuerpo en la antropología médica. En lugar de aferrarse a los conceptos tradicionales sobre el cuerpo, los autores argumentan que es necesario deconstruirlos y enfocarse en el cuerpo como un artefacto físico y simbólico que es tanto natural como culturalmente producido y anclado en un momento histórico específico. Para ello, examinan diferentes perspectivas desde las cuales el cuerpo puede ser visto, incluyendo como un cuerpo individual experimentado fenoménicamente¹², como un cuerpo social y como un cuerpo político. Esta distinción entre los tres cuerpos permite comprender cómo las personas experimentan y entienden la salud y la enfermedad en diferentes contextos culturales y sociales.

Este artículo es un intento de combinar la antropología del cuerpo, una disciplina que incluye diversas ramas de la antropología, con la investigación actual en antropología médica. Debido a la creencia de que la antropología médica no ha examinado adecuadamente el cuerpo y, por tanto, corre el riesgo de caer en falacias y supuestos propios de la biomedicina, los autores creen esencial iniciar el proyecto en antropología médica suspendiendo creencias y compromisos culturales con oposiciones como mente/cuerpo, visible/invisible, natural/sobrenatural, mágico/racional, racional/irracional, real/irreal...

Nancy Cheper-Hughes y Margaret Lock (1984) argumentan que el cuerpo puede ser visto como un "campo" en el sentido de que es un lugar de relaciones sociales, simbólicas y políticas. Según las autoras, el cuerpo no es simplemente un objeto biológico, sino que es un artefacto culturalmente producido que es tanto natural como socialmente construido y anclado en un momento histórico específico. El cuerpo, por tanto, no es una entidad aislada, sino que es una parte integral de la sociedad y la cultura a la que pertenece.

Los autores distinguen entre tres tipos de cuerpos: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político.

- El cuerpo individual, percibido a través de la experiencia sensorial o subjetiva de un individuo en particular, se refiere a cómo una persona experimenta y percibe su propio cuerpo. Esto incluye cómo una persona se siente en su cuerpo, cómo se mueve y cómo experimenta sus sensaciones y emociones a través de él.
- El cuerpo social define cómo el cuerpo es percibido y tratado por los demás en el contexto de la sociedad y la cultura. Esto incluye cómo las expectativas culturales y las normas sociales afectan la forma en que las personas se presentan y se comportan en público.
- El cuerpo político representa a la forma en que el cuerpo es utilizado como un medio de control social y político. Esto incluye la posibilidad de utilizar las leyes, las políticas y las prácticas médicas con la intención de controlar el cuerpo y la salud de las personas.

¹² Fenoménicamente: se refiere a la experiencia sensorial o al fenómeno percibido por los sentidos y se relaciona con la filosofía fenomenológica, que se centra en la experiencia vivida. En este contexto, "un cuerpo individual experimentado fenoménicamente" se refiere a un cuerpo percibido subjetivamente por un individuo.

Los autores argumentan que esta distinción es útil para comprender cómo el cuerpo es percibido y utilizado en diferentes contextos y para diferentes fines, y así desafiar los supuestos tradicionales sobre el cuerpo.

Un matiz que queremos destacar en nuestro trabajo es la sugerencia de que esta distinción puede ser aplicada a otros aspectos de la vida y la sociedad, no solo al cuerpo, de manera que podría utilizarse esta distinción para comprender cómo la identidad puede ser experimentada y utilizada por individuos y grupos en diferentes contextos.

El cuerpo individual experimentado fenoménicamente puede entenderse como parte de un campo de experiencias subjetivas y de percepción, mientras que el cuerpo social puede ser visto como un campo de interacción y relación con otros, y por último, el cuerpo político puede comprenderse integrado en un campo de poder, control social y político en el que las normas y expectativas culturales se traducen en prácticas y simbolismos.

Si esta distinción se aplica a otros aspectos, como la salud y la enfermedad, la educación y el trabajo, y las relaciones familiares y de pareja, entonces la distinción entre los tres cuerpos propuesta por Cheper-Hughes y Lock convendría considerarla como una herramienta válida para comprender cómo diferentes factores interseccionales afectan a la percepción de la identidad.

Mayra Soledad Valcárcel (2014) interpreta estos tres conceptos del cuerpo como la intersección de tres conjuntos más amplios de identidades: (1) identidad personal; (2) identidad social; (3) identidad político-colectiva. La interpretación de Valcárcel sobre estos tres conceptos del cuerpo como la intersección de tres conjuntos más amplios de identidades (identidad personal, identidad social y identidad político-colectiva) destaca la importancia de considerar la interseccionalidad en el estudio del cuerpo y su relación con la sociedad y la cultura.

3.4. TRES CONJUNTOS PARA UNA MISMA IDENTIDAD.

En "El Islam como objeto antropológico" (Valcárcel, 2014), se reflexiona sobre la Antropología del Islam y la Antropología Islámica y su relación con la Antropología de las Religiones en general. Su autora propone utilizar el Islam como una tradición discursiva y enfocarse en la práctica religiosa y en la forma en que los creyentes construyen y utilizan el conocimiento religioso en su vida diaria, en lugar de depender de definiciones teológicas o antropológicas establecidas previamente. A la vez, señala la importancia de tener en cuenta la diversidad y complejidad de la experiencia islámica en Argentina y en otras partes del mundo y de evitar enfoques eurocéntricos y neocoloniales en el estudio del Islam. La investigación se centra en cómo las mujeres musulmanas argentinas construyen sus identidades en una sociedad mayoritariamente católica y cómo sus creencias religiosas y prácticas se relacionan con otras dimensiones de su identidad, como la etnia, la clase y el género. Los resultados sugieren que la religión es una parte importante de la identidad de las mujeres musulmanas argentinas y que su práctica religiosa es un medio para resistir la exclusión social y construir una identidad colectiva. Se discute la importancia de tener en cuenta el contexto histórico y las relaciones de

poder al estudiar el Islam en Argentina y en América Latina, llamando a reflexionar sobre su enfoque y a tener en cuenta la diversidad y complejidad de la experiencia islámica en diferentes contextos.

Valcárcel hace alusión a tres conjuntos más amplios: tres conjuntos que relaciona con lo que ella llama:

- Identidad personal (*subjetiva, ser en el mundo, tecnología del yo, modalidades de acción ética, experiencia personal de sumisión a Allah, Hiyab como elección individual*),
- Identidad social (*comunidad de pertenencia, fronteras internas y externas del grupo, Islamización del cuerpo, normas y valores, disciplina, hiyab como índice identitario*) y
- Identidad colectiva (*ideales político-institucionales, desarrollo de carreras religiosas militantes, Islam político, resignificación y reutilización de estereotipos, Hiyab como símbolo*).

Teniendo en cuenta la distinción entre los tres cuerpos propuesta por Cheper-Hughes y Lock, Valcárcel hace alusión a tres conjuntos más amplios: tres conjuntos que relaciona con lo que ella llama:

- Identidad personal se refiere a la subjetiva, a cómo una persona se percibe a sí misma y a su relación con *Allah*.
- Identidad social se refiere a cómo una persona es percibida y tratada por los demás en una sociedad o cultura, y puede incluir la pertenencia a una comunidad y las normas y valores compartidos por esa comunidad.
- Identidad político-colectiva se refiere a los ideales políticos e institucionales compartidos por un grupo y cómo esas creencias políticas influyen en la forma en que una persona se relaciona con el mundo.

Estos tres conjuntos, que se intersectan e se influyen mutuamente, nos han ayudado a concebir la forma en que los migrantes senegaleses construyen y experimentan su propia identidad.

Desde esta perspectiva, ya desde un inicio, fue posible prever la gran complejidad que abarcaba nuestro estudio, cuando constatamos cómo estos tres conjuntos de identidades están influenciados por los vínculos transnacionales y cómo estos a su vez influyen en sus espacios sociales y en la forma en que son percibidos y tratados por los demás en la sociedad receptora.

Alejandro Frigeiro (2007) en “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina”, expone que cada individuo tiene un *self* categorizado a través de sus distintas pertenencias identitarias, cuya *identidad maestra* o *master identity* sería la que estructuraría el resto. Sin embargo puede cambiar a lo largo de la vida del sujeto y reestructurar los discursos y sentidos.

Distingue entre identidad personal, social y colectiva, siendo la primera la conceptualización de la persona sobre sí misma como ser físico, social, espiritual y moral; la segunda, la identidad social, la categoría adjudicada al individuo durante la interacción social a través de los mecanismos de auto atribución y atribución por otros; y la tercera la identidad colectiva

(político-colectiva) cuya esencia radica en la conexión con una comunidad mayor, el estar unido (*one-ness*) o sentirse un nosotros (*we-ness*), que permite desarrollar un sentimiento de un *nosotros* compartido característico de distintos movimientos sociales, políticos y religiosos.

En resumen, las distintas categorías de identidad han resultado útiles para comprender cómo los migrantes senegaleses construyen su identidad y cómo esto se manifiesta a través de su relación con la sociedad receptora. Frigeiro proporciona una visión amplia del concepto de identidad, que incluye tanto aspectos individuales como colectivos. Señala que la identidad se refiere tanto a las nociones del yo central como a las dimensiones objetivas relacionadas con la persona, como el país de nacimiento o el idioma. Menciona, por último, que la importancia de los procesos de identificación con otros o agrupaciones de otros, y la construcción de colectividades y políticas de identidad.

3.5. RESUMIENDO TEORÍAS Y CONCEPTOS CLAVE.

La teoría del transnacionalismo es una forma de entender la migración y cómo los migrantes mantienen relaciones económicas, sociales y políticas con sus países de origen mientras se integran en la sociedad receptora. Esta teoría incluye conceptos como la migración, las relaciones entre el lugar de origen y destino de los migrantes, la creación de comunidades transnacionales y la interconexión entre las personas a nivel internacional (Schiller et al., 1992).

La teoría de la interseccionalidad y el posicionamiento translocacional permite comprender cómo los aspectos de la identidad, como el género, la etnia, la clase, la orientación sexual, la edad, la capacidad, entre otros, se entrelazan y afectan la forma en que las personas experimentan la opresión y la desigualdad. El posicionamiento translocacional describe cómo las personas se sitúan y son situadas por otros en diferentes campos sociales, como el campo laboral, el campo religioso o el campo político, y cómo estos campos interactúan entre sí (Anthias, 2008).

Los autores de "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology" (Scheper-Hughes y Lock, 1984) argumentan que es importante considerar el cuerpo desde tres perspectivas: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, con el fin de comprender cómo las personas experimentan y entienden la salud y la enfermedad en diferentes contextos culturales y sociales.

La teoría de los tres conjuntos, propuesta por Valcárcel (2014) distingue entre la identidad personal, la identidad social y la identidad colectiva y discute la importancia de tener en cuenta el contexto histórico y las relaciones de poder al estudiar el Islam en Argentina y en América Latina.

Por último, en "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina", Alejandro Frigeiro (2007) explora cómo los migrantes senegaleses en Argentina construyen su identidad a través de sus relaciones con la sociedad receptora y cómo esto se manifiesta a través de sus distintas pertenencias identitarias. Frigeiro distingue entre identidad personal, social y colectiva y señala la importancia de los procesos de identificación con otros y la construcción de colectividades y políticas de identidad.

3.6. LIMITACIONES Y CARENCIAS DE LAS TEORÍAS Y CONCEPTOS.

Es importante tener en cuenta que estas teorías y conceptos son solo una parte de una comprensión más amplia de la construcción de la identidad y el transnacionalismo, y que es imprescindible considerar otros factores y enfoques para tener una visión más completa. Algunos de estos conceptos se muestran sujetos a interpretaciones y debates teóricos, por lo que hemos pretendido ser críticos y reflexivos al utilizarlos en el análisis. Podría parecer que algunas teorías se enfocan demasiado en un solo aspecto de la identidad, como la religión, el parentesco o el género, lo que podemos haber relativizado la importancia de otros factores trascendentes y que también intervienen en la formación de la identidad.

Es importante dar a conocer nuestra pretensión de salvar estas limitaciones y carencias al aplicar estas teorías a nuestro estudio y buscar una perspectiva lo más compleja posible al examinar la formación de la identidad de la comunidad de senegaleses en Alicante. La diversidad teórica es tan amplia en el campo de las migraciones que podría señalarse alguna limitación en la capacidad para abarcar la complejidad y la multidimensionalidad de nuestro objeto de estudio.

Hemos trabajado en evitar los sesgos teóricos, dado que podría limitar nuestra capacidad de análisis.

3.7. CONCLUSIONES DE LA ORIENTACIÓN TEÓRICA.

Utilizando la orientación teórica de nuestro estudio, hemos revisado varias teorías que nos han permitido comprender cómo la intersección de distintas pertenencias identitarias, como la personal, la social y la político-colectiva, contribuyen a la formación de la identidad. De esa forma, hemos explorado la importancia de la religión y las redes de parentesco en el proceso de transnacionalismo de esta comunidad. Hemos analizado al mismo tiempo, cómo el género y el envío de remesas contribuyen a la creación de redes transnacionales. Hemos examinado cómo la confluencia de múltiples y fragmentados espacios sociales interrelacionados contribuye a la construcción de una ciudadanía transfronteriza en esta comunidad.

Creemos que las teorías y conceptos revisados han proporcionado una base sólida para nuestro estudio y nos han permitido plantear multitud de preguntas y cuestiones importantes que necesitan ser exploradas más a fondo.

¿Cómo se construye la ciudadanía transfronteriza de los migrantes senegaleses en Alicante y qué significado tiene para ellos? ¿Cómo se relaciona esta ciudadanía con otras dimensiones de la identidad como la religión o la pertenencia a una comunidad transnacional? ¿Cómo influyen estas tensiones en la formación de la identidad de los migrantes? ¿Cómo influyen estas dimensiones en la construcción de la identidad de los migrantes? ¿Cómo influyen las redes de parentesco y la religión en el proceso de transnacionalismo de los migrantes senegaleses en Alicante, y cómo se relacionan con el género y el envío de remesas? ¿Cómo afecta el género y cómo se relaciona con la religión o las redes de parentesco?

4. OBJETIVOS

4.1. OBJETIVO PRINCIPAL.

El objetivo principal de este proyecto ha consistido en analizar cómo se manifiesta la ciudadanía transnacional de los migrantes senegaleses en Alicante a través de su práctica religiosa y su participación en las redes de parentesco, y cómo se relaciona con otros ámbitos como la legislación migratoria vigente.

Por tanto, el objetivo principal de este trabajo ha sido analizar cómo los senegaleses construyen su identidad por tener conexiones y compromisos con varios contextos y lugares geográficos a través de la interacción de factores personales, sociales y políticos-colectivos, como su género, su formación, su situación laboral, su práctica religiosa, su participación en las redes de parentesco y su relación con la ley de extranjería vigente. Utilizando un enfoque de posicionalidad translocacional, nos hemos centrado en cómo estos factores influyen en la construcción de su ciudadanía transnacional y cómo contribuyen a la formación de una pertenencia transfronteriza en esta comunidad.

Nos hemos propuesto analizar cómo la comunidad senegalesa construye su ciudadanía transnacional a través de su práctica religiosa y su participación en las redes de parentesco. Utilizando un enfoque teórico basado en la teoría del transnacionalismo y la teoría de la interseccionalidad y el posicionamiento translocacional, estudiamos cómo estos y otros factores influyen en la construcción de ciudadanía transnacional y cómo contribuyen a la formación de una pertenencia transfronteriza en esta comunidad. Hemos analizado cómo estos factores afectan a hombres y mujeres de manera diferente.

Hemos formulado distintas categorías de análisis involucradas en este objetivo general:

- **Ciudadanía transnacional:** La forma en la que los transmigrantes ejercen sus derechos y responsabilidades como ciudadanos en diferentes países.
- **Práctica religiosa:** El modo en que practican su religión y cómo esto afecta a su vida cotidiana.
- **Redes de parentesco:** Cómo mantienen relaciones con sus familiares y amigos en sus países de origen y en el país de acogida.
- **Legislación migratoria:** El impacto de las leyes y regulaciones migratorias entra la comunidad senegalesa en Alicante, incluyendo sus derechos y restricciones.
- **Participación ciudadana:** La implicación en la sociedad y en la política tanto en su país de origen como en el país de acogida.
- **Género:** El impacto del género en la experiencia de ciudadanía transnacional de los senegaleses. Dinámicas de género en la construcción de una ciudadanía transfronteriza.
- **Formación:** La relación entre el nivel de educación y los conocimientos con la experiencia de ciudadanía transnacional.
- **Situación laboral:** Cómo la situación laboral afecta a la construcción de la ciudadanía transnacional.
- **Enfoque posicionalidad translocacional:** De qué manera la posicionalidad geográfica y social influye en la construcción de la identidad transnacional.

- **Pertenencia transfronteriza:** La forma en que se relacionan con su país de origen y su país de acogida, y cómo esto contribuye a la construcción de su ciudadanía transnacional.

En este estudio, se busca comprender la construcción de la identidad transnacional de los migrantes senegaleses residentes en Alicante, cómo construyen su pertenencia y su relación con diferentes países y culturas y cómo estas relaciones afectan a su sentido de pertenencia y a su experiencia de la ciudadanía. Se consideran diferentes factores que influyen en esta construcción, como la práctica religiosa, la participación en las redes de parentesco, la ley de extranjería vigente, el género, la formación, la situación laboral, la posicionalidad geográfica y social y la pertenencia transfronteriza. Se busca entender cómo estos factores están relacionados entre sí y cómo afectan a la experiencia de ciudadanía transnacional. Este estudio adopta un enfoque de posicionalidad translocacional que ayuda a entender cómo la posición geográfica y social afecta a esta construcción identitaria. Sintetizando, se busca comprender cómo los factores personales, sociales y políticos-colectivos intervienen en los procesos transnacionales. Los resultados de este estudio podrían ayudar a diseñar políticas y programas que mejoren la integración y la pertenencia de los migrantes en el país de acogida, y en general amplían el conocimiento sobre la ciudadanía transnacional y la migración.

4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

Los objetivos específicos se enfocan en analizar la construcción de la identidad a través de lo personal, lo social y lo político-colectivo; estudiar la influencia de la religión y las redes de parentesco en la toma de decisiones y el envío de remesas a Senegal, y su conexión con procesos transnacionales; comprender cómo la confluencia de espacios sociales contribuye a la construcción de una ciudadanía transfronteriza y cómo interactúan los agentes en función de su posición; examinar cómo se manifiesta la pertenencia transnacional de migrantes senegaleses a través de su práctica religiosa y redes de parentesco, y cómo afecta la legislación; y detectar diferencias y similitudes de género en cómo experimentan la pertenencia transnacional y participan en redes de parentesco y práctica religiosa.

Para ello hemos utilizado varias categorías analíticas relacionadas con la construcción de una ciudadanía transfronteriza en Senegal, con un enfoque en las dinámicas financieras en el envío de remesas, la dimensionalidad de la identidad, las diferencias y similitudes en las experiencias de los senegaleses en Alicante y su pertenencia transnacional, y las dinámicas de poder y su influencia en la construcción de la ciudadanía transfronteriza. Se destaca que la identidad es multidimensional y está en constante evolución, y se busca identificar patrones y tendencias en cómo las dimensiones de la identidad afectan a la construcción de la ciudadanía transfronteriza. También se menciona la importancia de las dinámicas de poder en la distribución y ejercicio del poder en una sociedad o grupo, y cómo esto puede influir en la construcción de la ciudadanía transfronteriza.

5. METODOLOGÍA

5.1. DESCRIPCIÓN BREVE DEL ENFOQUE ETNOGRÁFICO.

Hemos utilizado una variedad de métodos de recolección de datos para obtener información de diferentes fuentes y perspectivas. Para ello hemos realizado entrevistas a miembros de la comunidad senegalesa en Alicante, tratando de explorar sus experiencias. Las entrevistas pueden considerarse como semiestructuradas, no obstante, aunque se redactó un guión previo como marco de referencia para la conversación, no lo seguimos de manera rígida, permitiendo que la conversación fluyera con naturalidad. De esta forma, el guión nos ha posibilitado reconducirnos y evitar pausas conversacionales, permitiendo la no limitación de los entrevistados al contar sus experiencias sin restricciones. Esto nos ha permitido escuchar directamente las historias y vivencias, proporcionándonos una comprensión más completa de los desafíos que supone la migración. También fue útil la observación de indicadores identitarios, prácticas y expresiones utilizadas como formas de comunicación y de representación simbólica de la cultura, por ejemplo la vestimenta o la ornamentación de la casa y del cuerpo. La observación de estos indicadores nos ayudó a entender cómo los senegaleses se expresan y definen a sí mismos, explorando la relación de los migrantes con la cultura y la identidad senegalesa. Esto nos permitió comprender cómo se construyen y mantienen las identidades culturales y cómo influyen en la experiencia migratoria.

Durante la realización de nuestra investigación, hemos llevado a cabo un análisis exhaustivo de diversos documentos y fuentes de información. Estas fuentes nos han permitido contextualizar nuestra investigación y comparar nuestros hallazgos. Hemos recurrido al Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat); al Instituto Nacional de Estadística (INE) de España; datos del padrón; informes de la Agencia Nacional de la Estadística y la Demografía de Senegal (ANSD); recopilamos información relevante de organizaciones no gubernamentales (ONG) como Médicos del Mundo, entre otras, con valiosa información sobre la situación de la salud y el acceso a los servicios sanitarios en áreas o comunidades específicas; utilizamos informes y publicaciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para obtener una visión más amplia del ámbito de la salud a nivel mundial; revisamos artículos periodísticos; consultamos diversas leyes como la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social; y trabajamos en todo momento sobre las transcripciones de las experiencias y entrevistas con nuestros informantes. Para una primera aproximación a las concepciones de la población senegalesa acerca de la sanidad pública en Senegal, hemos utilizado una encuesta anónima en la que participaron once personas. Este método permitió obtener información objetiva y cuantificable acerca de las opiniones y actitudes de la población hacia el sistema sanitario público de Senegal, complementando y enriqueciendo los resultados obtenidos a través de otros métodos de investigación, con el propósito de alcanzar una comprensión más precisa y completa de la realidad social.

La combinación de múltiples métodos de recolección de datos ha sido esencial a la hora de obtener una comprensión detallada y completa de la comunidad senegalesa en Alicante, y la

utilización de diferentes perspectivas y fuentes de información mejoró la calidad y la fiabilidad de los hallazgos.

La investigación sobre el transnacionalismo de la migración senegalesa se basa en la interconexión entre los lugares de origen y destino, y cómo esto influye en la experiencia migratoria de los individuos y comunidades. Es por esta razón que los métodos de recolección de datos mencionados en la respuesta anterior fueron seleccionados específicamente para capturar las múltiples dimensiones de la migración transnacional. De esta forma, las entrevistas y las conversaciones permitieron explorar las experiencias de los migrantes senegaleses en Alicante, así como las relaciones y conexiones que mantienen con sus lugares de origen en Senegal.

La observación de indicadores identitarios y el análisis de documentos también son útiles para comprender la complejidad de nuestro trabajo, ya que pueden revelar la forma en que las identidades culturales se construyen en diferentes contextos. Los métodos de recolección de datos seleccionados para la investigación fueron elegidos específicamente para capturar la complejidad y la interconexión de los procesos migratorios transnacionales.

Creemos que el enfoque metodológico que hemos utilizado ha sido adecuado para nuestra investigación y nos ha permitido obtener una mayor comprensión del tema, abordándolo desde diferentes perspectivas y fuentes. En resumen, el enfoque metodológico que hemos utilizado ha sido esencial para lograr los objetivos de nuestra investigación y obtener hallazgos significativos.

5.2. SELECCIÓN DE LA POBLACIÓN Y EL SITIO DE ESTUDIO.

Para contactar con la población de nuestro estudio, utilizamos una variedad de métodos. Utilizamos diversos medios, como llamadas telefónicas, mensajes de texto, correos electrónicos y mensajes a través de WhatsApp. A través del consulado, obtuvimos el contacto de algunos miembros de la comunidad en Alicante, contactando de esta forma con algunos líderes de asociaciones y obteniendo su opinión y su experiencia. También nos pusimos en contacto con la organización no gubernamental *Sauver les futur de nos enfants au Senegal* que recauda material para la escolarización de niños en Senegal. A través de esta organización, establecimos contacto con una de nuestras informantes. Utilizamos, también, las redes sociales para contactar directamente a algunas personas y como una de las vías para comunicar una encuesta que nos ha permitido hacer un acercamiento inicial al sentimiento de la población senegalesa hacia el sistema sanitario público del país. Respondieron a la encuesta un total de 11 personas.

Nuestro objetivo ha sido obtener una muestra representativa de la población senegalesa que nos permitiera analizar cómo se relacionan con su país de origen y su país de destino. Hemos tratado que fuera heterogénea y al mismo tiempo reflejara la diversidad, para facilitar una comprensión más completa y detallada. Para la realización de la mayoría de las entrevistas nos desplazamos hasta el domicilio de los entrevistados, aunque en algún caso tuvimos que adaptarnos y realizarla en un parque transitado cercano al domicilio, en el barrio urbano de

Altozano en Alicante. A todos los informantes se les facilitó la posibilidad de la entrevista en francés y español, pero todos eligieron el español como lengua vehicular.

Hemos entrevistado a un total de cinco personas:

1. Aissa, una mujer de 28 años, hija de padres migrantes senegaleses y nacida en España. En la actualidad, reside en Alicante.
2. Maimouna, una mujer de 59 años, también reside en Alicante. Se estableció en la ciudad después de ser llamada junto a su hijo por reagrupación familiar. Cabe destacar que el resto de sus hijos nacieron en España.
3. Faky, de 44 años, ha vivido en Barcelona durante más de 10 años. Actualmente, su residencia se encuentra en Dakar, aunque ella y su esposo, quien es de nacionalidad española, también tienen domicilio en Barcelona.
4. Ussman, un hombre de 34 años, es residente en Alicante y posee nacionalidad senegalesa.
5. Djibril, de 50 años, reside en Alicante y está casado con una mujer de nacionalidad española.

Con respecto a la edad, hemos tratado de disponer de una muestra representativa que incluyera distintos ámbitos generacionales. En relación al género, hemos procurado obtener una muestra equilibrada de hombres y mujeres, dada la importancia de las diferencias de género en las experiencias migratorias. A efectos comparativos hemos contado con la participación de Faky, una informante senegalesa con conexiones transnacionales entre Barcelona y Dakar.

La relevancia de los sitios y poblaciones seleccionados radica en que Alicante es un destino importante de la migración senegalesa en España, y la elección de esta ciudad como sitio de estudio nos ha permitido explorar el fenómeno de la migración transnacional y la interconexión entre los lugares de origen y destino de los migrantes. Además, la población seleccionada es una comunidad con características culturales, sociales y económicas específicas, lo que nos ha permitido analizar la migración desde una perspectiva más detallada y contextualizada.

5.3. RETOS, DIFICULTADES Y DILEMAS ÉTICOS.

En la realización de estudios etnográficos, la obtención del consentimiento informado de los participantes es un aspecto esencial para garantizar su protección y privacidad, por lo que plantea dilemas éticos que deben ser abordados con atención.

Hemos respetado el principio ético de la voluntariedad en nuestro estudio, y la libertad de los participantes para aceptar o rechazar su participación en el mismo en cualquier momento sin necesidad de justificación alguna. Se ha garantizado la confidencialidad y privacidad de los datos personales de los participantes, mediante la posibilidad de utilización de seudónimos y el almacenamiento seguro de la información.

No obstante, es importante considerar que la posible publicación de los resultados de este estudio etnográfico puede conllevar implicaciones en la privacidad de los participantes, especialmente si se utilizan sus datos en la difusión de los resultados. Por lo tanto, se ha informado a los participantes de esta posibilidad y se ha obtenido su consentimiento informado para la publicación y el uso de los resultados en investigaciones futuras.

Hemos aspirado realizar una aproximación a estos dilemas con responsabilidad y sensibilidad hacia la protección y privacidad de los participantes. En este estudio, hemos tomado medidas para garantizar la libertad y privacidad de los participantes, así como para informarles sobre las implicaciones de su participación en la investigación.

Durante el desarrollo de nuestra investigación, nos hemos enfrentado a una serie de dificultades que hemos ido superando con esfuerzo. Al iniciar el estudio, nuestro contacto con la comunidad senegalesa en Alicante era prácticamente inexistente. A pesar de nuestros esfuerzos por establecer comunicación a través de diferentes medios (asociaciones senegalesas, sindicatos, ONG's...) no obtuvimos respuesta debido, en parte, al cierre de algunas de estas organizaciones como consecuencia de la crisis epidemiológica. Sin embargo, gracias al apoyo del consulado, y más concretamente al vicedcónsul Demba Dia, logramos establecer los primeros contactos con la comunidad. Vale destacar que la mayoría de las entrevistas se llevaron a cabo durante el período del Ramadán, lo cual, en principio, parecía que supondría un inconveniente para los informantes. Sin embargo, mostraron una gran generosidad y hospitalidad al participar en el estudio.

Otra dificultad importante surgió al tratar de escribir conceptos culturales en *wolof*, ya que no contábamos con referencias previas. Necesitamos llevar a cabo una exhaustiva labor de investigación y realizar consultas de interpretación para evitar cometer errores en nuestras referencias y menciones culturales.

6. ANÁLISIS.

6.1. LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN Y LAS REDES SOCIALES.

6.1.1. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA MIGRACIÓN SENEGALESA Y SU FUNCIÓN COHESIONADORA.

La religión juega un papel significativo en la vida cotidiana de los migrantes, en particular los musulmanes. A pesar de que la mayoría de senegaleses practican una forma moderada del Islam, el sufismo, a menudo son objeto de estereotipos y discriminación en la sociedad española. La comunidad senegalesa se ha esforzado en erigir mezquitas y organizaciones que, siendo conscientes de los estereotipos y la desinformación que pueden existir sobre el Islam, han trabajado en corregir la islamofobia a través del respeto y la práctica de la tolerancia. En este aspecto consideramos las palabras de Djibril:

“Yo ya llevo unos 18 años casi aquí, desde que rezábamos en un polígono en la carretera de Madrid, había un polígono donde teníamos una nave. Ahí rezábamos y luego pasamos a la playa, en el Postiguet, en un parking que luego lo transformamos a mezquita, hasta que... ahora tenemos una mezquita, pero construida y todo, con todas las comodidades en Virgen de Remedio.” (Djibril, hombre, 50 años).

Dado que la migración es un fenómeno global, es importante reconocer que los migrantes musulmanes encuentran barreras adicionales en los países de destino debido a su religión y cultura. La creación de comunidades religiosas desde donde se trabaja el respeto intercultural y la tolerancia puede constituirse como una forma efectiva de implicarse en la sociedad de destino. Así, por ejemplo, lo confirman las personas entrevistadas:

“Cuando es el día más grande los mourides voy, cuando es el día más grande de los tijane, si puedo también voy.” (Ussman, hombre, 34 años).

“[...] hay uno normalmente que está ahí, que sabe más del Islam, que sabe más del Corán, entonces dando consejos, diciendo lo que dice el Corán para recordar a la gente lo que se debe hacer y lo que no, lo que se debe decir y lo que no, entonces esto contribuye mucho a la formación humana, a la formación [...] y esto si se necesita más cuando estás fuera... porque viniendo aquí, hay una nueva religión, una nueva sociedad, entonces es bueno que siempre los ancianos recuerden a los más jóvenes, siempre, como comportarse en un país extranjero. En eso, el Islam tiene un papel fundamental para el inmigrante aquí.” (Djibril, hombre, 50 años).

La práctica religiosa también resulta un medio para mantener la conexión con el país de origen y la cultura. Si nos centramos en Alicante, podemos advertir que un senegalés percibe un fuerte contraste a su llegada, al hallar una sociedad menos religiosa que en Senegal, en el sentido de que la religión no juega un papel tan central en la vida cotidiana de la mayoría de la población. Mientras que en Senegal la mayoría de la población practica activamente su fe, en Alicante, donde la religión mayoritaria es el catolicismo, todo se vive con mayor relajación, a lo que habría que sumarle el que un número significativo de personas se identifican como ateos o agnósticos. Maimouna nos indicó sobre este respecto:

“[...] la religión una vez que la tienes por dentro, es para toda la vida, para toda la vida y como te he dicho que si la persona viaja y migra, su cultura también viaja.” (Maimouna, mujer, 59 años)..

Encontrarse con un entorno donde no hay muchas personas que compartan la fe, podría producir sentimientos de aislamiento y soledad, por lo que las *da'airas*, o asociaciones religiosas suponen lugares donde practicar y poder conectarse con su comunidad religiosa. Por tanto, la construcción de mezquitas y organizaciones religiosas no sólo les proporciona un lugar para practicar su fe, sino que también les permite relacionarse con la comunidad de origen y mantener un vínculo con la cultura y tradiciones. Bajo la perspectiva de Djibril:

“Cuando un senegalés se junta con 10 personas, ya están pensando a agruparse, a crear una asociación, entonces a través de esta asociación, los viernes suelen juntarse, comer juntos y leer el Corán, hay cantos musulmanes, hacer esto, y aquí lo hacemos en Alicante.”(Djibril, hombre, 50 años)..

Los senegaleses practican el sufismo, una forma de Islam que se enfoca en la espiritualidad y la conexión con Dios. La música y la danza son una parte importante de la práctica del sufismo, y

los migrantes continúan practicando estas formas de expresión cultural en sus mezquitas y en otros espacios comunitarios. Las reuniones semanales son importantes para la comunidad senegalesa, los *mourides* por ejemplo recitan poemas de su fundador Amadou Bamba, *khasidas*, y se discuten problemas cotidianos. Las *da'airas* implican un momento específico para conectarse con el lugar de origen y hablar en *wolof*. Estas reuniones se describen como una “una especie de billete de retorno a casa; por medio de una *peregrinación sonora* que mantiene la memoria colectiva religiosa de los inmigrantes senegaleses y la conciencia cultural del grupo”. (Kleidermacher, 2018, p. 250). Es bastante descriptivo el testimonio de Ussman:

“En las celebraciones nos juntamos todos, pero está organizado para cada sábado. Ellos se juntan, leen los versículos religiosos, como los mourides las escrituras de Amadou Bamba, los tijanes las escrituras de Ahmad Tijani, pues se juntan y se ponen a cantarlos como si fuera aquí la iglesia de los domingos. Ellos lo hacen los sábados y se juntan, [...]” (Ussman, hombre, 34 años).

Durante las entrevistas algunos miembros de la comunidad senegalesa mencionaron que, aunque valoran la importancia de la religión en sus vidas, algunos de sus compatriotas se relajan en el aspecto religioso al llegar a España. Esto puede deberse a diversos factores, como la influencia de la cultura occidental o la dificultad para encontrar lugares donde practicar su religión. También es un factor añadido la dificultad que encuentra el trabajador en la práctica de la oración ritual que todo musulmán debe realizar cinco veces al día, puesto que en España el empresario no tiene obligación de conceder permisos para que un trabajador musulmán realice sus prácticas religiosas, como la oración, ni está obligado a adaptar el horario durante el mes del Ramadán. Una confirmación directa proviene de las personas entrevistadas:

“[...] en nuestro país en cada 10 metros que vayas, o cada 50 metros, encuentras una mezquita. Por ejemplo, llega la hora del rezo, te metes en una mezquita y rezas. Al contrario, aquí no tenemos esto. En Senegal por ejemplo, estás en tu lugar de trabajo, llega la hora del rezo, paran de trabajar, rezan y siguen el trabajo. Por ejemplo, llegan las fiestas religiosas, por ejemplo, se celebra lo más alto posible en Senegal y aquí eso no lo encuentras. O sea, viviendo en una ciudad como Alicante y en un país occidental lo que afecta es que esas cosas las vayas perdiendo. Y es así, aunque uno no quiera, se va perdiendo.” (Ussman, hombre, 34 años).

“[...] el Islam te permite no rezar si no tienes posibilidad, primero tú no tienes la posibilidad, eres empleado. De este empleo depende el pan que comas, depende el pan de tus hijos. [...] tú haz tu trabajo y cuando llegues a casa puedes volver a hacerlo. [...] intentamos todo lo que podemos para hacerlo, para practicar, pero es más difícil aquí.” (Djibril, hombre, 50 años).

“[...] cuando estás solo, es como que no te da muchas ganas de hacer las cosas muy bien. Y cuando estás en la tierra es más... más fácil, más agradable de hacer todo normal. A veces nos pasa mucho.” (Faky, mujer, 44 años).

Es indudable que la religión desempeña un papel transcendental en la construcción de la identidad personal, social y colectiva de los migrantes senegaleses. Proporciona una base sólida para su identidad personal al ofrecer un marco de referencia a través del cual entender su propósito en la vida y sus valores. El Islam, desde el marco social, les ayuda a conectarse con la comunidad religiosa, a mantener vínculos con su cultura y tradiciones, y promover el respeto intercultural que promulga el sufismo en la sociedad de acogida. No hay que olvidar que la religión también influye en gran medida en la construcción y preservación de la identidad político-colectiva de los senegaleses en Alicante. Participan en ceremonias religiosas y mantienen su fe y conexión con la comunidad. La cohesión de la comunidad se fortalece a través de la práctica religiosa, con reuniones para rezar y celebrar festividades. Esto proporciona orientación a los migrantes y fortalece los lazos entre ellos. La religión establece pautas sobre comportamiento y relaciones (véase apartado 6.4.1.), lo cual es crucial en un contexto de cambios y desafíos para los migrantes, siendo las mezquitas esenciales en la difusión y reproducción de los valores y tradiciones de la comunidad senegalesa a través de la religión.

La religión, por tanto, al desempeñar este importante rol en la construcción de la identidad en sus dimensiones personal, social y político-colectiva, interviene en la configuración de la complejidad transnacional, puesto que es un referente moral y espiritual, que ayuda a mantener la conexión con el país de origen, fortaleciendo el sentimiento transnacional. Las mezquitas y las asociaciones religiosas se convierten en puntos de encuentro en la sociedad de destino, fortaleciendo así la comunidad transnacional. Estos espacios les permiten establecer redes sociales, compartir experiencias y proporcionarse apoyo y cooperación. La religión, por tanto, actúa como un factor unificador que trasciende las fronteras y proporciona un sentido de pertenencia a una comunidad transnacional.

6.1.2. EL PAPEL DE LAS ASOCIACIONES EN EL LUGAR DE DESTINO.

La creación de asociaciones por parte de los senegaleses al migrar tiene varias razones. En primer lugar, estas asociaciones son una forma de apoyo mutuo y solidaridad entre los migrantes, proporcionando apoyo en temas como alojamiento, empleo y trámites administrativos. Además, estas asociaciones también promueven el conocimiento y la difusión de la cultura senegalesa en España, fomentando así el intercambio cultural y la convivencia entre la sociedad española y la senegalesa.

En Alicante hemos contactado con las dos principales asociaciones de senegaleses que trabajan para promover los intereses de la comunidad en la zona. La primera es la Asociación de Senegaleses en Alicante, que trabaja en la integración y el bienestar de los senegaleses en la zona. La asociación organiza eventos culturales y deportivos, ofrece asesoramiento sobre trabajo, sanidad y vivienda, ayuda para resolver problemas legales, organiza clases de idioma, y trabaja para mejorar la relación entre los senegaleses y la sociedad alicantina. Tras la pandemia de *COVID19* y la creación de la asociación de mujeres, la asociación disminuyó sus actividades y permanece en estado latente, aunque sigue inscrita y mantienen a sus abogados y parecen estar planteándose una pronta reanudación de las actividades.

La asociación de senegaleses ofrecía una variedad de servicios a los miembros hasta antes de la crisis pandémica por COVID19, momento en el cual disminuyeron las actividades. Para ello, se apoyaban en el compromiso de un grupo de maestros dispuestos a ayudar. Recibieron la colaboración de una pareja de abogados, quienes les pusieron en contacto con los profesores que ofrecían cursos de español y de derecho laboral. Muchos de estos cursos formaban parte de un programa de la Generalitat para la integración de los inmigrantes. Estos cursos se ofrecían durante los tres primeros años para conseguir el *arraigo social* en España. La Administración exigía estos cursos como requisito para la regularización, no solo para los senegaleses, sino para todos los inmigrantes que quisieran regularizar su situación. Además de estos cursos, la asociación organizaba torneos de fútbol junto con otras comunidades de migrantes, como forma de fomentar la integración y la convivencia. En definitiva, la asociación ofrecía una amplia gama de servicios y actividades dirigidos a los senegaleses residentes en España.

De forma independiente, la Asociación de Mujeres Senegalesas *Talatay Nder*, se enfoca en promover la igualdad de género y empoderar a las mujeres senegalesas en la ciudad. La asociación ofrece apoyo emocional, económico y social. La asociación también trabaja para fomentar la solidaridad entre las mujeres senegalesas y para mejorar la relación entre la comunidad senegalesa y la sociedad alicantina. Disponen de un local social para la asociación en el barrio de Colonia Requena.

Talatay Nder nació con el objetivo de aumentar la visibilidad de las mujeres, defender sus derechos y luchar contra la xenofobia y la discriminación de género. Una de las principales metas de la asociación fue obtener la autorización para realizar *trenzas* en la Explanada, actividad que les fue prohibida en 2010 en Alicante, a pesar de que estas mujeres cumplían con sus obligaciones tributarias. Además, la policía les retiraba la mercancía “*como si fuera droga*”, lo cual representa una clara discriminación. La asociación también busca promover la cultura senegalesa, ayudar a los vecinos necesitados, incluyendo a las personas mayores, además de defenderse de la discriminación que sufren a diario. Maimona, la actual presidenta, nos detallaba:

“Es como un centro de reencuentro entre las mujeres, intercambiamos ideas y fíjate, había dos personas que son más mayores que aconsejan sobre, por ejemplo, las parejas. Es que estás sola aquí, no tienes a nadie, [...] Lo que tenemos es el hablar entre nosotras y ahí en el local lo hablamos, y las mujeres mayores dan consejos y te guían. (Maimouna, mujer, 59 años).

Antes de llegar a formalizar la asociación, estas mujeres ya se reunían cada dos semanas en una casa diferente para discutir temas y aportar dinero que luego utilizarían para diferentes propósitos. Estas reuniones, denominadas *tour* por su carácter rotativo, les permitían, compartiendo gastos y recursos, conocerse mejor y apoyarse entre sí. El grupo de mujeres recibió una invitación del sindicato Comisiones Obreras para participar en una manifestación, lo que despertó la idea de crear la asociación. La idea fue bien recibida y las mujeres decidieron formalizar su grupo para tener más posibilidades de colaborar con otros grupos y llevar a cabo más actividades conjuntas. La asociación se instituyó como un modo de formalizar y ampliar el apoyo mutuo y la colaboración entre mujeres.

A través de estas asociaciones los senegaleses participan de la vida social en la sociedad de destino. Eventos como *Alicante Ciudad Intercultural*, la *III semana antirracista del Ministerio de igualdad*, eventos celebrados por la Generalitat Valenciana, las charlas sobre interculturalidad en centros escolares, son importantes para comprender la participación de la comunidad senegalesa en la sociedad de destino, promoviendo la cooperación y el voluntariado en temas relacionados con la cohesión social y la promoción de la interculturalidad. La participación en este tipo de proyectos y actividades que contribuyen al bienestar de la ciudad y a la lucha contra la discriminación y el racismo, supone un compromiso activo de la comunidad senegalesa con la sociedad de destino. Este tipo de implicación transnacional en la vida civil es importante porque permite a los migrantes tener una voz y una presencia en los espacios públicos tanto en el país de origen como en el de destino, lo que puede tener un impacto positivo en su bienestar y el de sus comunidades.

6.1.3. EL PAPEL DE LA FAMILIA EN LA CREACIÓN DE REDES TRANSNACIONALES. LA REAGRUPACIÓN FAMILIAR.

Los migrantes senegaleses otorgan una gran importancia a las redes de parentesco, manteniendo fuertes lazos con sus familiares y amigos en su país de origen y estableciendo también nuevas relaciones en el país de acogida. Las remesas que envían a sus familias en Senegal son una forma importante de apoyo económico, y muchas veces se utilizan para financiar proyectos familiares en el lugar de origen. Además, las redes de parentesco también pueden ser una fuente de apoyo emocional y social para los migrantes en su proceso de adaptación en la sociedad española.

Los migrantes se sienten más conectados con su identidad cultural y reciben apoyo emocional en momentos de estrés y dificultad gracias a los fuertes vínculos con la familia. Además, las redes de parentesco también proporcionan apoyo práctico en términos de alojamiento, empleo y otros recursos necesarios para adaptarse. A través de estas redes, los migrantes mantienen un sentido de pertenencia y conexión, reforzando su capacidad para superar los desafíos y barreras culturales que enfrentan en su nuevo entorno. Es por ello que las redes de parentesco suponen un importante recurso para los migrantes, tanto en términos de soporte emocional, como en términos de apoyo práctico y comunitario.

En momentos de dificultad hemos podido conocer, a través de las experiencias de nuestros informantes, la importancia de la familia en la construcción de redes transnacionales, donde la direccionalidad de las remesas se ha llegado a invertir en determinadas ocasiones en apoyo de los que están fuera. Maimouna recuerda que durante la crisis financiera de 2008, no sólo se redujo el flujo de remesas a Senegal sino que el proceso se invirtió, teniendo que ser ayudados económicamente por la familia desde Senegal:

“Hubo un tiempo en que ellos nos ayudaban, parece mentira, pero la mayoría de los casos somos nosotros que le echamos una mano. Hace cinco años la situación era tan tan complicada, que nos mandaban dinero desde Senegal.” (Maimouna, mujer, 59 años).

Según Goldberg (2012) es posible que los hijos de senegaleses que viven inmersos en dos identidades distintas puedan experimentar conflictos en su familia. Estos conflictos en las

familias pueden tener un impacto negativo en los hijos, ya que pueden verse afectados emocionalmente por la situación. Pueden ser causados por diversas razones, como la contraposición entre intereses, valores o necesidades, y pueden provocar discusiones frecuentes y problemas intergeneracionales. Estos dilemas se evidencian en las palabras de Aissa:

“[...] el que tus padres recen por ti y tengas la bendición de tus padres es súper importante, y muchos padres en Senegal amenazan diciendo: “si hacéis esto no te voy a dar mi bendición”, [...] y es como que en Senegal te dicen que si tu madre o tu padre no te dan la bendición o te maldicen es como que te va a ir fatal en la vida. [...]Son muy fetichistas. [...] Y cuando uno se rebela a lo mejor porque ya está harto de que a pesar de hacer las cosas bien, te siguen condicionando, te siguen diciendo qué tienes que hacer, o te siguen viendo los fallos que tienes. Entonces uno se rebela y dicen ya está, ya shayta¹³ ha podido con él o ya las malas habladurías [...] Y a lo mejor no es eso, solo que necesita que le den un poco de tiempo libre a la persona, ser él mismo o tomar sus propias decisiones.” (Aissa, mujer, 28 años)..

Hemos encontrado conflictos identitarios en los hijos españoles descendientes de matrimonios endogámicos del mismo grupo cultural y en hijos de parejas mixtas, dependiendo de varios factores, uno de los cuales es que el arraigo cultural de la familia interviene en el proceso de hibridación de los hijos que se encuentran en una especie de tierra de nadie. En el caso de los hijos de migrantes senegaleses, la hibridación cultural se produce cuando los hijos nacen y crecen en un entorno en el que conviven la cultura de sus padres migrantes y la cultura del país de acogida. Este aspecto se manifiesta de diversas maneras, como por ejemplo en la forma de hablar, de vestir, de comer, de celebrar festividades, de relacionarse con los demás, entre otras cosas. Estos hijos a menudo se ven enfrentados a la presión de integrarse en la cultura del país de acogida y a la vez mantener su propia identidad cultural y las tradiciones de sus padres. Hemos identificado el uso de formas creativas de negociar estas tensiones y construir su propia identidad cultural única. En esta línea destacan los siguientes testimonios:

“Y entonces, al final dices, sí, sí, no soy de aquí ni soy de allí. [...] Yo creo que eso me ha permitido poder comunicar con cualquier persona de cualquier sitio y de cualquier edad, porque también me gusta ser así.[...] Yo también estaba integrada por una parte, porque claro tenía dos Aissas, tenía la Aissa española y la Aissa senegalesa. Pero yo tenía que elegir siempre cuándo tenía que ser una y cuándo tenía que ser otra, y en cambio, mis amigas eran una siempre, y en eso me daban envidia, [...] Pues la Aissa española era como hablar con mi madre en español o tener ciertas formas de comportarme o de contestar a mi madre que jamás se me ocurriría. [...] Con mis amigas era de una forma, con mis padres o con los senegaleses de otra. Y entonces, al final, te sientes un poco hipócrita contigo misma, pero al final entiendes que no eres hipócrita, es que me lo pide

¹³ **Shaytan** es una palabra en árabe que se refiere a los demonios o espíritus malignos. En Senegal, donde la mayoría de la población es musulmana, también se utiliza esta palabra para hablar de los espíritus que se cree que afectan la vida cotidiana y pueden causar enfermedades y otros problemas. La creencia en estos espíritus es común en la tradición religiosa senegalesa y se cree que habitan en lugares específicos, como ríos, árboles y lugares sagrados. Esta creencia se mezcla a menudo con la práctica del Islam y los senegaleses pueden buscar ayuda y protección contra estos espíritus malignos a través de los marabouts, que son líderes religiosos musulmanes.

la sociedad y tengo que ser así. Y a veces dices: y cuando estoy junto conmigo misma, que no tengo que hacer ninguna otra cosa ¿cómo soy?” (Aissa, mujer, 28 años).

“Mis nietas están entre dos mundos. Yo les hablo, por ejemplo, de mi cultura, y su abuela que es de Villena, le habla de su cultura. Que es una suerte y eso es muy importante.” (Maimouna, 59 años)..

Por otro lado, la reagrupación familiar es un derecho de suma importancia para los senegaleses residentes en Alicante, ya que les permite traer a su familia a España. La reagrupación familiar está regulada en gran parte por la Ley Orgánica 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, y su normativa de desarrollo, el Real Decreto 557/2011, que aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000.

Mediante este proceso muchas comunidades de inmigrantes en España, incluyendo a los ciudadanos senegaleses se reúnen y viven juntas en España, proporcionándose apoyo emocional y financiero mutuo. El solicitante debe ser residente legal en España, con un permiso de residencia válido, debe demostrar que ha residido en España al menos durante un año y disponer de la autorización para residir al menos un año más, debe proporcionar pruebas suficientes de ingresos económicos para mantener a todos los miembros de la familia que desea reagrupar, variando los ingresos requeridos según la situación y el tamaño de la familia, y debe disponer también de una vivienda adecuada para alojar a los llamados. Los familiares que pueden ser reagrupados en España incluyen al cónyuge, a los menores de 18 años o mayores con discapacidad y a los ascendientes directos (padres, abuelos) mayores de 65 años o con discapacidad, siempre que se demuestre la dependencia económica. Entre los entrevistados hemos observado que es una práctica frecuente entre los senegaleses que han conseguido la regularidad, como por ejemplo Miamouna que fue llamada junto a su hijo Malick por su esposo. No obstante, cabe destacar que suele existir una preferencia a la hora de traer a los hijos varones a España. Este fenómeno parece estar relacionado con la discriminación de género que limita la consideración de las mujeres como trabajadoras dentro de la estrategia familiar, en cuyo contexto se les asigna un papel alternativo que se circunscribe a la búsqueda de un marido. No obstante, la reagrupación familiar es un tema de gran complejidad que requiere un análisis más detallado en futuras investigaciones.

6.2. GLOBALIZACIÓN , SANIDAD Y POBREZA. EL PAPEL DE LAS REMESAS.

6.2.1. GLOBALIZACIÓN.

En las entrevistas etnográficas realizadas, hemos podido apreciar la opinión generalizada de que la globalización ha generado un impacto significativo en diferentes aspectos de sus vidas. La mayoría coinciden en destacar que la explotación de los recursos naturales de Senegal por parte de potencias europeas, conlleva a una distribución desigual de los beneficios. Adicionalmente a esta dependencia evidente en la explotación de los recursos naturales, se debe considerar también la relación de la moneda de Senegal, el Franco CFA, con Francia, que puede limitar la capacidad de Senegal para tomar decisiones económicas independientes y

adaptarse a las necesidades del país. La globalización es percibida negativamente en su relación con la economía senegalesa y la escasa capacidad del país para generar ingresos, políticas eficientes de desarrollo y puestos de trabajo a través de la extracción de sus propios recursos naturales. En este sentido, resultan significativas las palabras de los entrevistados:

“Tenemos petróleo, pero no lo vemos. Senegal ahora tiene petróleo, se supone que teníamos que estar como... dentro de poco, como países como Bahrein, o sea, ciudades como Dubai, Abu Dhabi, y no. ¿Pero por qué? Seguimos viviendo una colonización indirecta. Senegal es un país que tiene aún el franco CFA, una moneda que ni Francia ya utiliza. Se fabrica en Francia, cuando ni ellos la usan, y tenemos que pagar nosotros por ese dinero, porque estamos pagando una deuda que jamás se pagará.[...] El dinero es importante en el país y si desde ahí nos tienen agarrados, nunca vamos a salir de eso.” (Aissa, mujer, 28 años).

“[...] se puede colaborar con otros países para la explotación de toda esa riqueza, pero que no sea como lo que está pasando hoy en día, como unos súper poderes como Francia que vienen a Senegal a ocupar. Por ejemplo, en el caso del petróleo, el 90% está en manos de los franceses, el 10% es lo que se queda Senegal y esto para nosotros nos parece un reparto súper injusto porque así jamás no saldremos de la pobreza.” (Ussman, hombre, 34 años).

“[...] a Europa y América lo que les interesa es nuestro ¿cómo se llama? el empobrecimiento de África, que facilita la ayuda. [...] Además hay petróleo, hay gas, oro, fosfato y ni te hablo del sol. Una compañía francesa sigue vendiéndonos la electricidad. Están vendiendo todos los terrenos a empresas europeas, se están forrando. Pero esto no hay derecho, yo no estoy en contra, porque nosotros no podemos hacerlo todo, pero necesitamos colaboración. Pero sí puede ser una colaboración más equitativa.” (Maimouna, mujer, 59 años).

Sin embargo, todos los entrevistados coinciden en que la globalización ha aumentado la conectividad entre países y personas, especialmente a través de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Esto ha permitido que los migrantes senegaleses se mantengan en contacto con su familia y amigos en su país de origen, y también les ha permitido conectarse con personas de otras partes del mundo, lo cual ha favorecido el mantenimiento de redes transnacionales.

Se puede inferir de las pautas observadas en las entrevistas, que la globalización ha encaminado a una mayor complejidad en la forma en que se definen y se identifican con su país de origen y de residencia. La identidad nacional ya no se limita exclusivamente a un territorio geográfico específico, sino que se ve influenciada por múltiples factores como la religión, la cultura, la educación y las experiencias personales. Los flujos migratorios pueden conllevar un proceso de *desterritorialización*, puesto que la vida en el lugar de acogida puede conducir a la pérdida de vínculos territoriales, culturales y emocionales con el lugar de origen. Pero se evidencia que este proceso da lugar una nueva forma de *reterritorialización* como forma de resistencia a la pérdida de vínculos culturales y territoriales que *a priori* parecen inherentes a los flujos migratorios y los procesos de globalización. La *reterritorialización* en el

contexto transnacional senegalés adopta formas como la creación de espacios culturales transnacionales, la transmisión de la cultura y de las tradiciones a través de las fronteras y la participación política y civil. De esa forma la comunidad senegalesa mantiene vínculos con su lugar de origen a través de la comunicación y la tecnología para mantenerse en contacto con sus redes: familia, amigos y la comunidad de origen.

Así mismo, la comunidad senegalesa en Alicante, como comunidad transnacional, crea espacios físicos que les permite reunirse y mantener sus tradiciones culturales, estableciendo asociaciones y organizaciones que promueven su cultura y tradiciones, las cuales también se transmiten a través del fuerte vínculo familiar, de la educación, de los valores religiosos y culturales, de la enseñanza de la lengua materna, las costumbres, la gastronomía y otros aspectos e indicadores culturales.

6.2.2. ACERCAMIENTO A LA SANIDAD EN SENEGAL Y ACCESO A LA ATENCIÓN MÉDICA.

La situación de la sanidad en el país de origen parece tener un impacto significativo en el sentimiento de ciudadanía transnacional de los migrantes. Si bien en Senegal hay un sistema público de sanidad, este no es gratuito y parece ser bastante deficitario. Sin embargo, *Médicos del Mundo* ha denunciado que el gasto público en salud sigue estando por debajo de los compromisos internacionales que el país ha adoptado, especialmente la *Declaración de Abuja*¹⁴. El acceso a la atención sanitaria está condicionado por una serie de determinantes socioeconómicos entre los que se encuentra el poder adquisitivo de cada persona. Esta barrera económica hace que una enorme parte de la población quede desprotegida. La salud sigue siendo un lujo que muchas personas no se pueden permitir.

Los migrantes que se encuentran viviendo en otros países experimentan una gran preocupación por el bienestar de sus familiares y amigos que viven en su país de origen, como es el caso de Senegal. En particular, es probable que se preocupen por las dificultades financieras que puedan estar enfrentando para recibir atención médica. Esta preocupación puede aumentar su sentido de responsabilidad como ciudadanos transnacionales y motivarlos a enviar remesas para ayudar a sus seres queridos, puesto que la atención médica en Senegal se muestra inaccesible, privativa y de baja calidad. La falta de médicos, enfermeras y otros profesionales de la salud es un problema común en muchas regiones del país, lo que ocasiona tiempos de espera más largos para las consultas y un menor nivel de atención para los pacientes. Aunque la atención médica pública en Senegal puede ser más asequible que la privada, los costos de los servicios, medicamentos y tratamientos aún pueden ser una barrera para muchas personas, especialmente para aquellos con bajos ingresos. Los siguientes testimonios son bastante ilustrativos:

¹⁴ La Declaración de Abuja se refiere a la **Declaración de Abuja sobre VIH/SIDA, tuberculosis y otras enfermedades infecciosas relacionadas**. La declaración fue hecha por los Jefes de Estado y de Gobierno de la Organización de la Unidad Africana (OUA) en Abuja, Nigeria del 26 al 27 de abril de 2001 en una Cumbre Especial dedicada específicamente a abordar los desafíos excepcionales del VIH/SIDA, la tuberculosis y otras enfermedades infecciosas relacionadas.

“Vale, pues como es así, tengo que hacer algo en mi vida, porque yo no puedo seguir así o sea, no puedo... Mi padre ahora con esa enfermedad por negligencia en parte, de nuestro Estado, porque no te aseguran nada cuando estás enfermo, o sea lo único que te puede asegurar es atenderte a que mueras, nada más. Y así lo vi a mi padre hasta su último día, estando con él. Y esto hizo de mí una persona totalmente diferente y a partir de ahí dije: no, eso le ha podido pasar a mi padre pero no va a volver a pasar a ningún miembro más de mi familia. ¿Cómo? No lo sé, pero lo haré. Y este fue el motivo principal de abandonar todos mis estudios, mis amigos, mi familia... levantarme un día, meterme en un cayuco de madera para pasar 12 noches desde acá hasta La Gomera.” (Ussman, hombre, 34 años).

“Por ejemplo el tema de las pateras, los chicos que se están matando porque no quieren seguir ahí viendo a sus padres sin poder ayudarles en nada.” (Maimouna, mujer, 59 años).

En este contexto, los migrantes parecen sentirse preocupados por el bienestar de sus familiares en Senegal, especialmente si tienen dificultades para acceder a la atención médica que necesitan.

Datos	Cifras
Personal médico	0,7 por cada 10.000 habitantes
Esperanza de vida en Senegal	67,90 años
Esperanza de vida en España	83,60 años
Ingreso nacional bruto per cápita	3,31 USD
Ingreso nacional bruto per cápita en España	40,98 USD
Clasificación IDH	168 sobre 189 países

FUENTE: medicosdelmundo.org

Tabla 7

6.2.3. LA INCIDENCIA DE LA POBREZA Y LAS DESIGUALDADES SOCIALES.

La tasa de desempleo en Senegal se sitúa en el 22,9%, según datos de la Encuesta Nacional de Empleo de 2022. En general, se considera que una tasa de desempleo del 5% es baja, mientras que una tasa del 10% o más se considera alta. Por otro lado, la tasa de ocupación en Senegal es del 46%, lo que significa que un poco menos de la mitad de la población activa en el país tiene empleo.

Cabe destacar que la población activa en Senegal es del 60%, mientras que la población total del país en 2021 es de 18.275.743 personas, según datos del *Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie* (ANSD). De esta cifra, 9.184.886 son mujeres y 9.090.857 son hombres. La edad media de la población senegalesa es de 19 años, según la misma fuente.

El franco CFA (FCFA) es la moneda oficial utilizada en Senegal y oscila entre 104.000 FCFA y 96.000 FCFA. Para calcular el equivalente en euros del salario mínimo, necesitamos conocer el tipo de cambio actual entre el FCFA y el euro. Según el tipo de cambio actual (abril de 2023), 1

euro equivale a aproximadamente 655 FCFA. Por lo tanto, el salario mínimo en Senegal oscila entre aproximadamente 146.56 € y 158.02 €. (Tabla 8)

“Entonces es la situación la que te obliga a querer irte. Yo era muy inconsciente de la situación que había en Senegal, pero este año he ido de otra forma y no he ido de vacaciones, sino a trabajar. Es muy grave, es muy dura la situación que se vive allí, porque yo estando allí me he dado cuenta de que es un país carísimo, Dakar es... pero es que lo digo con el alma rota, porque es que es muy caro. [...] Yo he vivido en Francia, he vivido en París y en otras ciudades, comparaba los precios del Franco CFA al euro y era lo mismo y a veces más, pero entonces te das cuenta de los salarios precarios que tienen y tú dices: ¿cómo llegan a fin de mes?” (Aissa, mujer, 28 años).

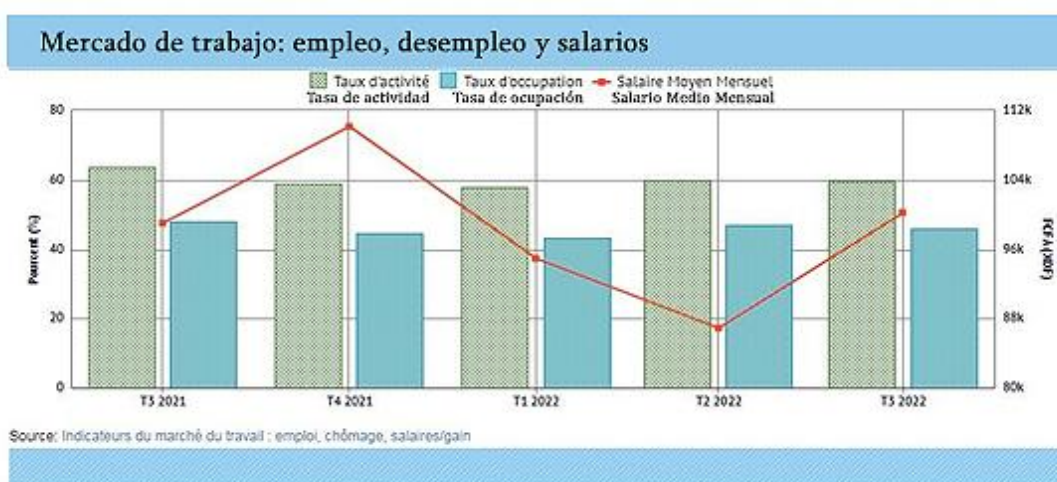


Tabla 8: MERCADO DE TRABAJO: EMPLEO, DESEMPLEO, SALARIOS.
FUENTE: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD)

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) señala que en 2019 el 38,5% de la población de Senegal vivía por debajo del umbral de la pobreza multidimensional, que tiene en cuenta factores como el acceso a la educación, la salud y el saneamiento básico.

Aunque un billete de avión es una opción más segura y rápida para emigrar, no siempre es accesible para aquellos que viajan en condiciones precarias, debido a su alto costo, requisitos de documentación, controles migratorios, riesgo de detección y la esperanza de encontrar trabajo en el país de destino.

Según las estimaciones realizadas por los oficiales de enlace de la *Guardia Civil* en Mauritania, Senegal y Cabo Verde, el precio del *cayuco* en la reventa oscila entre los 6.000 y los 12.000 euros dependiendo de su tamaño. Además, el precio de los motores para las embarcaciones en la reventa se cifra en torno a los 1.800 euros, y el combustible necesario para la travesía

desde las costas de Mauritania tiene un precio de unos 1.000 euros contando con un consumo total de unos 1.800 litros de combustible. El precio del *pasaje* para los viajes oscila entre los 800 y los 1.000 euros para inmigrantes de origen subsahariano y asiático, y entre 400 y 600 euros para los marroquíes. Si la salida es en barco pesquero, el precio de la salida asciende a los 1.800 euros (Vélez Alcalde, 2008).

“Tomando como referencia las rutas atlánticas, sólo el 8% de las entradas clandestinas se realizan por vía marítima. Sin embargo, desde el punto de vista cualitativo su trascendencia es enorme debido al riesgo humanitario que afrontan quienes emigran irregularmente y porque el tremendo potencial de emigración subsahariano ha generado un mercado sumergido que estimulan artificialmente la oferta y la demanda” (Vélez Alcalde, 2008).

A simple vista, parece evidente que existe una paradoja en relación a la elección de un cayuco como medio de transporte para emigrar, que radica en que, por un lado, el costo del *billete de pasaje* y los gastos asociados son muy altos y, por lo tanto, parece poco probable que una persona que vive en pobreza pueda permitirse pagar esos costos. Lo que sucede es que la pobreza no es una categoría fija y uniforme. Hay una variedad de situaciones que pueden envolver esta difícil decisión. En el caso de poseer algunos bienes, como una casa o un coche, se acostumbran a vender para pagar por un viaje en cayuco.

“En Senegal hay gente que tenía un negocio, lo han vendido [...] o han vendido su casa, o su familia vende su casa para que viaje.” (Djibril, hombre, 50 años).

La teoría de la Nueva Economía de la Migración (NEM) sostiene que la toma de decisiones migratorias no recae únicamente en el individuo, sino que está ligada a la unidad familiar o al grupo social inmediato al que se pertenece, como el hogar, el grupo familiar ampliado, la comunidad tribal o el grupo económico, cultural o religioso. En la mayoría de los países de origen se convierte en una estrategia familiar, en la que los costes y sus posibles riesgos recaen en familia, de manera que también lo hacen los beneficios en forma de remesas. (Almao, 2015). Según se desprende de esta teoría es necesario examinar las remesas en el contexto de las relaciones entre el migrante y su familia, así como el proceso de integración. Si partimos del supuesto de que la mayoría de las migraciones suceden como una respuesta a condiciones familiares concretas, se espera que el migrante envíe remesas en función de las necesidades de la familia, ya que el desplazamiento es parte de la estrategia familiar y la migración es un componente de un proyecto general. La falta de envío de remesas implicaría la falta de un proyecto migratorio familiar o el logro de los objetivos establecidos, de modo que las remesas se conciben como una forma en la que los migrantes contribuyen al bienestar económico y social de sus familias en los países de origen, lo que a su vez fortalece los vínculos entre ellos (Grande-Martín & del Rey-Poveda, 2012). En nuestro análisis se ha observado que en el contexto de Senegal, la emigración se aborda frecuentemente como una estrategia familiar. En esta dinámica, es común que los individuos reciban respaldo económico por parte de sus familiares para emprender el viaje, afrontando los costos mediante la venta de propiedades o negocios. A su vez, se enfrentan a los riesgos asociados a un viaje peligroso, una situación migratoria irregular y un futuro incierto, pero que como estrategia espera la compensación o el beneficio en forma de remesas que se envían de regreso.

6.2.4. EL PAPEL DE LAS REMESAS ENVIADAS DESDE ESPAÑA Y SU IMPACTO ECONÓMICO Y SOCIAL EN SENEGAL.

Los migrantes que viven en otros países, como España, suelen sentir una gran preocupación por el bienestar de sus familiares en Senegal, especialmente en lo que se refiere a las dificultades financieras para recibir atención médica. Esta preocupación puede aumentar su sentido de responsabilidad como ciudadanos transnacionales y motivarlos a enviar remesas para ayudar a sus seres queridos. En cuanto a la situación de la pobreza y las desigualdades sociales en Senegal, se señala que una gran parte de la población vive por debajo del umbral de la pobreza multidimensional, lo que tiene en cuenta factores como el acceso a la educación, la salud y el saneamiento básico. Si atendemos también a la alta tasa de desempleo. Todo sugiere que las remesas son importantes para sostener las condiciones de vida y la salud de las personas en Senegal, como podemos observar en estas palabras de Aissa:

“[...] mi madre, por ejemplo, en sus tiempos, cuando vino a España, antes cuando tú podías salir de Senegal ya habías tekki: ya está fuera, ya podía enviar dinero.” (Aissa, mujer, 28 años).

El envío de remesas mejora significativamente el acceso a servicios esenciales como la sanidad, la educación y el alquiler en Senegal, ayudando a las familias a cubrir sus necesidades básicas. No obstante, parece existir una relación directa entre la situación socio-económica de Senegal y la dificultad para que los senegaleses establezcan negocios propios en España. El envío de remesas limita la capacidad de los migrantes senegaleses en España para emprender, ya que dependen de estas transferencias para cubrir sus necesidades básicas en España y las de sus familias en Senegal. Esto hace que tengan menos recursos para invertir en sus propios negocios y limita su capacidad para tomar riesgos empresariales. Sobre este asunto reflexionaba Ussman:

“Ves al hindú que hoy en día viene y realiza en un récord de tiempo una cosa suya. [...] un senegalés puede estar aquí 20 años y no realiza nada, porque su salario cuando lo tenga, una parte se queda aquí en pagar agua, luz, alquiler, y la otra parte se va a su familia. ¿Cuándo esa persona puede realizar algo? [...] tiene una vida decente y puede ayudar a su familia, es el único beneficio que un senegalés gana al inmigrar.[...] porque al llevar toda una familia en la espalda es muy complicado.” (Ussman, hombre, 38 años).

Las remesas enviadas por migrantes en otros países son una fuente importante de ingresos para las familias en Senegal, pero también pueden generar expectativas y presiones económicas en los migrantes. La falta de acceso a servicios de salud en Senegal impulsa a los migrantes a enviar remesas como apoyo económico. La alta tasa de pobreza, desigualdades sociales, desempleo y salarios precarios en Senegal son factores importantes que influyen en la construcción identitaria transnacional de la comunidad senegalesa en Alicante. A su vez, la situación socio-económica de Senegal obstaculiza la capacidad de los senegaleses para establecer sus propios negocios en España, ya que dependen de su salario para cubrir sus necesidades básicas en España y realizar el envío de remesas a las familias. En general, las

remesas son importantes para sostener las condiciones de vida y la salud de las personas en Senegal, pero también hay que tener en cuenta que son limitantes a la hora de emprender.

Cómo hemos visto, la dependencia de las remesas genera expectativas y presiones económicas en los migrantes senegaleses. El envío constante de remesas se convierte en una responsabilidad económica para ellos, lo cual influye en la construcción de su identidad transnacional, a través de la necesidad de enviar remesas para ayudar a sus familias en Senegal y sostener su bienestar económico y social. Las remesas no solo tienen un impacto económico, sino también social y emocional, dado que el envío regular de dinero fortalece los lazos familiares y transnacionales, ya que representa una muestra de apoyo y cuidado hacia los seres queridos en Senegal. Las remesas ayudan a mantener los vínculos familiares a pesar de la distancia geográfica y fomentan un sentido de solidaridad y pertenencia transnacional. La evidencia de la consistencia de los lazos transnacionales la tenemos en el cambio de direccionalidad que en ocasiones puntuales, como en la experiencia narrada por Maimouna, durante la crisis económica en España, momento en el que se dio un cambio en la direccionalidad del envío de las remesas. Es necesario tener en cuenta que la migración en la mayoría de casos es una estrategia familiar, donde las remesas enviadas desde el extranjero, como Alicante, representan una importante fuente de ingresos para las familias en Senegal. Estos fondos contribuyen a mejorar las condiciones de vida al ayudar a cubrir necesidades básicas como alimentación, vivienda, educación y atención médica. No obstante, el flujo constante de remesas puede tener un impacto positivo en el desarrollo económico local, puesto que las familias receptoras pueden invertir parte de las remesas en actividades empresariales, agricultura, vivienda u otros sectores productivos.

6.3. EL MITO DEL TEKKI Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES.

6.3.1. ¿QUÉ ES EL TEKKI?

Tekki en *wolof* es un término que describe el éxito o logro personal en diferentes áreas de la vida. En su esencia, significa "*convertirse en alguien*" y conlleva una mejora en el estatus social y económico de una persona y su familia. El *tekki* puede ser interpretado de diferentes maneras según las generaciones y las expectativas individuales. En general, el *tekki* implica lograr metas importantes, como obtener una educación, un trabajo estable, ayudar a la familia y contribuir al bienestar de la comunidad. En esta perspectiva, es relevante el testimonio de Aissa:

"[...] con mi madre cuando yo le digo en wolof quiero tekki , ella me dice: el hecho de tener una casa o un trabajo o poder haber terminado tus estudios, y el día que encuentres un trabajo sobre lo que tú hayas estudiado, eso ya es tekki. Y luego no, para mí eso no es tekki, para mí hasta que yo no te compre una casa o algo mejor, digo para mí. Entonces, siempre, cada uno tiene una noción diferente. Siempre es con respecto al triunfo, pero claro, cada uno... para unos con tener una casa y poder mantener tus gastos ya es un lujo, para otros no, es... depende la conformidad de cada persona." (Aissa, mujer, 28 años).

Al concepto de *tekki* le rodea todo un conjunto de pautas de comportamiento social que buscan el éxito en la vida tanto en el ámbito personal como en el profesional, y que también incluyen la colaboración y el apoyo a la familia y la comunidad. De esta manera y empujados por el *tekki*, los jóvenes se esfuerzan por alcanzar metas personales y profesionales, buscando el éxito para mejorar el propio bienestar y el de la familia, por que el *tekki* implica ayudar y apoyar a la familia y a la comunidad, brindando recursos y oportunidades para que también puedan crecer y prosperar, hecho que en el caso de la migración senegalesa favorece la construcción de la identidad transnacional.

Los senegaleses son conscientes de las expectativas culturales y generacionales que genera el *tekki* dentro de la comunidad y de la propia familia, pudiendo variar su significado entre generaciones y contextos culturales.

El *tekki* es entonces una meta individual que no se basa en la consecución de logros comunes, aunque se considere un logro que debe ocurrir para el beneficio de toda la familia, y aunque en muchas ocasiones en su consecución está implicada toda una estrategia familiar. Maimouna hizo referencia al *tekki* de la siguiente forma:

“Tekki lo dicen porque es un mito para las familias senegalesas, por ejemplo, con las madres, con los padres, tener a su hijo fuera.” (Maimouna, mujer, 59 años).

6.3.2. LA TRANSFORMACIÓN DEL TEKKI EN MITO.

Según Claude Lévi-Strauss (1964), el mito es una forma de pensamiento que se basa en la estructura y la simbolización, concebida como una estructura compleja de símbolos y significados que se relacionan entre sí para formar un todo coherente.

El mito del *tekki* como algo inevitable funciona como un lenguaje por encima y más allá de las palabras, ya que es una forma de transmitir una idea, una creencia o un valor de manera simbólica, influyendo en la forma en que perciben el mundo y se relacionan con él. Los jóvenes senegaleses pueden sentir una gran presión para alcanzar el éxito personal y llegar a percibir el fracaso como algo negativo e incluso como una derrota personal. Desde esta concepción, el testimonio de Djibril adquiere destacada importancia:

“Entonces dicen: cuando llegue en España tengo que traer... tener dinero como sea, para venir a conseguir una casa a mamá a papá, para estar aquí con cochazos, eso es tekki, es el cambio de estatus. [...] Y no es todo el mundo que viene aquí que puede cambiar de estatus. Pueden venir aquí y empeorar el estatus. Y ha pasao. Vienen y no es lo que piensan. El tekki al final no llega y pasan 20 años aquí, sin volver por vergüenza”. (Djibril, hombre, 50 años).

¿Cómo es posible que un patrón cultural basado en la ayuda a la familia haya podido transformarse en el mito del *tekki* como algo inevitable? Esto sucede cuando la sociedad en la que se desarrolla este patrón cultural comienza a ver el éxito individual como una necesidad absoluta y no solo como una opción. Es en este contexto cuando el triunfo se convierte en un

mito, al concebirse como algo que tiene que suceder, incluso si las condiciones no son favorables para ello. Ussman nos corrobora esta idea con elocuencia:

“[...] tiene una concepción general, que cuando alguien dice tekki cualquier persona entiende lo que es la palabra [...] quiere llegar a ser alguien importante, de cualquier manera. Por ejemplo de ayudar a su familia, de poder llegar a poder a hacer algo para alguien, de poder servir de algo. Y yo creo que esa palabra es una palabra que mucha gente, muchos jóvenes hoy en día están como aferrados a esto tiene que pasar y en parte es verdad, pero en parte es un poco complicado.” (Ussman, hombre, 34 años).

Podríamos explicarlo como una evolución de la forma en que se entiende y se transmite ese patrón cultural en una sociedad. Cuando un patrón cultural se basa en la ayuda a la familia en un contexto de extrema pobreza, puede ser visto como una forma de supervivencia y de solidaridad en una comunidad que busca sobrevivir. Sin embargo, si este patrón cultural se transmite a través de generaciones y se enfatiza la importancia del triunfo individual como algo inevitable, puede convertirse en un mito que sobredimensiona la idea de que el éxito personal siempre llegará, sin importar las circunstancias. En este caso, el patrón cultural original de ayuda a la familia se ha transformado en una narrativa mítica que puede no reflejar la realidad actual y que puede ser perjudicial para aquellos que no logran alcanzar el éxito personal. Aissa enfatizó en la importancia del *tekki* en su mensaje:

“Algo muy profundo en mí, porque ahora mismo estoy en camino al tekki estoy muy centrada en eso, estoy obsesionada con el tekki [...] es una presión social también, y la verdad, no sabría traducir la palabra exacta. Es como avance, éxito ¿sabes? Pero de una buena manera, no cualquier cosa es tekki, no. El hecho de tener dinero de cualquier manera, eso tampoco es tekki. El tekki no sólo es tener éxito con el dinero. Por ejemplo, antes una mujer que se casa, tiene un buen marido y ese marido una buena casa y poco más, pues como mujer ha tekki, ¿sabes? O como hijo puedes tekki también. Entonces es algo muy muy complejo, pero que a la vez marca mucho. Sobre todo en estos momentos de mi vida es lo que necesito: tekki.” (Aissa, mujer, 28 años).

Por tanto el *tekki* se experimenta como una presión social, como se menciona en el testimonio de Aissa. El *tekki* se percibe como un concepto profundo y significativo, que representa avance y éxito en una forma positiva. Sin embargo, no se trata solo de tener dinero, sino que abarca otros aspectos de la vida, como el matrimonio exitoso o ser un buen hijo, algo íntimamente relacionado con el *ada* y la importancia la familia en la sociedad senegalesa (véase apartado 6.4.1.). Esta presión social relacionada con el *tekki* propia de la sociedad senegalesa, donde se enfatiza la importancia del éxito individual y se idealiza el logro de ciertos objetivos en la vida, provoca la necesidad de alcanzar el *tekki* para obtener reconocimiento y respeto social. La obsesión con el *tekki* puede surgir de la creencia de que el éxito personal es imprescindible y está estrechamente vinculado a la felicidad y el bienestar.

El *tekki* como mito se materializa desde una narrativa mítica a medida que se refuerza y se transmite a través de generaciones. A través de experiencias personales, historias compartidas y discursos sociales, se construye una visión idealizada del *tekki* como una meta alcanzable y necesaria para una vida satisfactoria. Esta narrativa mitificada ignora las circunstancias

individuales y las dificultades del camino hacia el éxito, creando una expectativa irreal y en multitud de ocasiones inalcanzable. El mito del tekki se convierte en una presión social cuando la sociedad senegalesa enfatiza la importancia del éxito individual y establece expectativas para alcanzarlo. Esta presión se refuerza a través de la creencia en el *tekki* como una meta imperativa y se transmite a través de generaciones, creando una narrativa mitificada que puede generar obsesión y ansiedad en aquellos que buscan alcanzarlo.

6.3.3. EL MITO DEL TEKKI COMO RECONOCIMIENTO SOCIAL: EL CONCEPTO DE HÉROE.

Claudia García-Minguillán (2020) argumenta que el triunfo de la emoción produce héroes en la literatura épica. Según la autora, los héroes épicos son personajes que se caracterizan por su capacidad para controlar y canalizar sus emociones en situaciones extremas. La autora sostiene que el héroe épico es un personaje que experimenta una amplia gama de emociones, desde la ira y el miedo hasta el amor y la compasión, pero que es capaz de controlar estas emociones para lograr sus objetivos. Sugiere que el triunfo de la emoción en los héroes épicos está relacionado con su capacidad para inspirar a otras personas. Cuando un héroe muestra valentía y determinación en momentos difíciles, puede animar a otras personas a seguir su ejemplo y superar sus propios obstáculos. Los héroes épicos son modelos a seguir porque representan valores como el coraje, la lealtad y la determinación, y su capacidad para controlar sus emociones les permite actuar con valentía incluso en las situaciones más difíciles.

Según García-Minguillán (2020), el triunfo de la emoción produce héroes épicos porque estos personajes son capaces de controlar sus emociones para lograr sus objetivos y actuar con valentía en situaciones extremas. Además, su capacidad para inspirar a otros los convierte en modelos a seguir.

Aunque el *tekki* también se puede alcanzar sin la necesidad de salir del país, el paralelismo parece evidente. La migración se puede reconocer como una situación emocionalmente difícil y estresante para los senegaleses que la experimentan, ya que implica dejar atrás su hogar, su familia y su cultura para enfrentar lo desconocido en un lugar nuevo, a lo que hay que sumarle la épica del viaje y la capacidad para inspirar a otros miembros de la comunidad. Podemos relacionar la situación emocionalmente difícil y estresante con la experiencia vivida por Ussman antes de tomar la decisión de emprender el viaje en cayuco a España, una peligrosa odisea, llena de dificultades y riesgos:

“Porque mi padre acababa de fallecer, después de haber estado enfermo durante tres, casi cuatro años. Y durante esa época he estado yo con mi padre, mañana, tarde, noche y día. Si no voy al colegio, estoy con mi padre. Si no voy al Instituto, estoy con mi padre. Y vi como mi padre se iba deteriorando, el deterioro del estado de salud de mi padre lo he asistido cada día, lo veía, lo asistía cada día. Está tan mal que, por ejemplo, mi padre estaba en una situación súper grave y siempre nos tenían que venir con una receta que hay que comprar tal medicamento, cualquier cosa se le haga hay que sacar dinero. Y en mi familia nadie trabajaba porque éramos casi todos menores de edad, menos mi hermano mayor que acababa de empezar a buscarse la vida. Mi madre es la única que tenía que levantarse a las 6 de la mañana para ir a hacerse su business, que es ir a

comprar pescado y volver a vender, ir a comprar sus frutas y volver a vender. De eso tenía que sacar para alimentar a sus hijos. Luego intentar ahorrar algo para su alquiler, para no sé qué, para no sé cuántos, y luego las medicinas de mi padre. Y yo viendo esto todos los días, digo ¿esto por qué no soy capaz de hacerlo? “ (Ussman, hombre, 34 años).

Las figuras heroicas comparten elementos universales, pero también están moldeadas por situaciones históricas y sociales específicas. Las situaciones históricas particulares obligan a que el héroe ajuste sus atributos a condiciones específicas y se proyecte como un modelo ético, político y la única posibilidad salvadora frente a las fuerzas que perturban y ponen en riesgo la vida humana (Cardona Zuloaga, 2006). Es en este sentido donde encontramos una relación directa con la migración, si se valora la manera en que los migrantes senegaleses realizan sus acciones con la intención de protegerse a sí mismos y a sus familias de situaciones adversas en sus lugares de origen. El testimonio de Ussman es bastante ilustrativo:

“Porque para el tekki, no obligatoriamente vale todo ¿vale? No, no, no, no, no vale todo porque yo sí tengo que hacerlo, es verdad que alguien como yo, he tenido que coger un cayuco y pasar doce días en el mar para poder llegar aquí. Pero en mi caso, por ejemplo, yo tenía un motivo que yo puedo justificar delante, por qué yo hice esa barbaridad, porque así lo considero.” (Ussman, hombre, 34 años).

Es importante comprender que el heroísmo no constituye una condición innata o predestinada, sino que se construye a través de las acciones que realiza el héroe. Es decir, el hecho de que alguien sea considerado un héroe no es atribuible a su origen o a alguna característica especial que posea, sino a las hazañas que logra llevar a cabo. La autora sostiene que la gloria del héroe se ancla en las acciones que realiza y en cómo estas son recordadas y cantadas por los demás. En otras palabras, la fama y el reconocimiento del héroe dependen de cómo su historia es contada y transmitida, destacando la importancia de que las acciones realizadas y que construyen a la figura heroica precisen de ser recordadas y transmitidas por la sociedad para anclar su gloria (Cardona Zuluaga, 2006). El relato épico del *tekki* y la migración se construye a través de historias de personas que se cuentan de boca en boca y se convierten en ejemplos a seguir. Y es aquí donde radica la importancia del reconocimiento del *héroe*, o en nuestro caso de la necesidad de regreso del senegalés para culminar el *tekki*.

Entonces, parece posible afirmar que el sentimiento del *tekki* tiene un impacto significativo en la transmigración, ya que por un lado, los migrantes se sienten impulsados por el deseo de obtenerlo. No obstante, cabe destacar que el *tekki* no adquiere su verdadero significado si no es demostrado ante los demás; el triunfo carece de valor si no es visible. Para alcanzar un estatus de *triunfador o héroe*, es necesario ser reconocido por los demás, por lo que la falta de reconocimiento implica la ausencia de *tekki*. En este sentido, la ciudadanía transnacional podría desempeñar un papel relevante al otorgar el reconocimiento necesario de alguien que regresa sin la necesidad de permanecer. En este sentido, el testimonio de Aissa tiene un peso significativo:

“[...] lo que es tekki de verdad es ir y volver. Porque el senegalés es uno de los pocos inmigrantes que tiene de verdad el pensamiento de volver, muy pocos senegaleses se van de su país para quedarse allí. Para todos, el propósito al final es volver. Y ese es en realidad el verdadero tekki: el que va, pero al final vuelve.” (Aissa, mujer, 28 años).

El *tekki*, como concepto relacionado con el progreso y la realización personal, se vincula con la ciudadanía transnacional en la medida en que el reconocimiento y la validación del *tekki* por parte de otros puede ser influenciado por su estatus como ciudadanos transnacionales. Además, el *tekki* puede ser un impulso para la transmigración, ya que muchos migrantes buscan alcanzar su *tekki* en países distintos al de origen. Sin embargo, la paradoja resulta del hecho de que el senegalés siempre piensa en volver, un senegalés no alcanza el *tekki* si no ha regresado a Senegal, puesto que es en el regreso cuando se alcanza el reconocimiento de la comunidad. Por otro lado, un regreso definitivo implicaría la interrupción del flujo de remesas hacia la familia, lo que truncaría su estrategia y dificultaría el reconocimiento social asociado al triunfo.

Cuando relacionamos el *tekki* con los flujos migratorios es posible distinguir tres aspectos que integran su totalidad. En primer lugar, está estrechamente relacionado con la identidad personal de los migrantes, ya que se refiere a su deseo de progresar, desarrollarse y lograr la independencia. Por otro lado también se relaciona con su identidad social, ya que la consecución del *tekki* puede ser considerada como una forma de reconocimiento social, de demostrar su valía ante los demás. Por último, el *tekki* también se entiende como una práctica cultural simbólica que puede convertir a aquellos que lo logran en *héroes*, lo que implica una dimensión político-simbólica en el imaginario colectivo de los jóvenes senegaleses. En consecuencia, el *tekki* se configura como un elemento clave en la construcción de la identidad de los migrantes senegaleses, y la construcción de una ciudadanía transnacional, en tanto que implica una reivindicación de derechos y responsabilidades en diferentes países.

6.4. BÚSQUEDA DE EQUILIBRIOS.

6.4.1. LA RELACIÓN ENTRE ADA (CULTURA) Y DINE (RELIGIÓN).

El término *dine* tiene tres significados distintos: religión, costumbre y juicio. En el Islam, se refiere al modo de vida que los musulmanes deben seguir para cumplir la *sharia*, que regula todos los aspectos de la vida, incluida la ética, las relaciones sociales, la política y la economía. Esto significa que *dine* se refiere al conjunto de enseñanzas y prácticas que guían la vida de los musulmanes. El *dine* en el Islam recoge los cinco pilares del Islam que son la *Shahada*, *Salat*, *Zakat*, *Sawm* y *Hajj*. Los cinco pilares del Islam son los actos esenciales de adoración que los musulmanes deben seguir en su vida diaria. La *Shahada* consiste en declarar públicamente que no hay más dios que *Alá* y que *Mahoma* es su profeta.. La *Salat* es la oración ritual que se realiza cinco veces al día en dirección a La Meca. La *Zakat* es la caridad y la obligación de dar una porción de la riqueza para ayudar a los necesitados. El *Sawm* es el ayuno durante el mes sagrado del *Ramadán* y el *Hajj* es la peregrinación a la ciudad sagrada de La Meca al menos una vez en la vida. Estos pilares representan la fe, la oración, la caridad, el ayuno y la peregrinación, y son esenciales para la vida espiritual y moral de los musulmanes (Ruiz Figueroa, 2006).

El Corán contiene algunas leyes o mandamientos sobre matrimonio, divorcio, herencia, ayuno, limosna, peregrinación y ciertas prohibiciones como el adulterio, robo, asesinato, usura y de algunos alimentos, una serie de prohibiciones que son consideradas como fundamentales en su práctica. Estas prohibiciones incluyen el consumo de carne de cerdo y de animales que no

han sido sacrificados de acuerdo con las leyes islámicas, el consumo de alcohol y otras drogas intoxicantes, el acto sexual fuera del matrimonio, el uso de la violencia o la agresión contra inocentes, la calumnia y la difamación, la idolatría y la adoración de cualquier cosa aparte de Dios, y la usura y la explotación financiera (Ruiz Figueroa, 2006).

Estas prohibiciones son consideradas como fundamentales en la práctica del Islam y se espera que los musulmanes las sigan en su vida cotidiana. Además, el Islam también tiene una serie de enseñanzas y prácticas que fomentan la justicia, la compasión y la igualdad, y que son consideradas como parte integral de su *dine*.

Sin embargo, cuando hablamos de *ada* en Senegal nos referimos a las tradiciones, costumbres y valores culturales del pueblo *wolof*. *Ada* abarca una amplia gama de elementos culturales, incluyendo creencias, rituales, música, danza, arte, modos de vestir, gastronomía y un importante código de conducta. Hemos comprobado a través de nuestros informantes que el *ada* se considera una parte esencial de la identidad senegalesa por parte de los migrantes en España. Aissa abordó este asunto en la conversación:

“Porque hay una cosa muy importante en Senegal, mezclan dos conceptos: ada que significa cultura, pero no una cultura general, es lo que dejaron los ancestros; y en la religión se dice dine. Entonces en Senegal siempre va a haber una disputa entre dine y ada. Y el ada siempre manda más que la religión, aunque después los padres y las familias siempre ponen como excusa que es cuestión de religión, y [...] eso no está en ningún Corán, [...] eso no es dine, es ada.” (Aissa, mujer, 28 años).

Entre los conceptos clave de la cultura *ada*, se encuentran la *teranga*, (Gasparetti, 2011) que se refiere a la hospitalidad, generosidad y apertura hacia el forastero. También se valora mucho la dignidad y el orgullo, siendo los senegaleses un pueblo muy orgulloso de su cultura. Cabe destacar el respeto mutuo, especialmente hacia los mayores y líderes de la comunidad, como una de las partes más importantes de la cultura *ada*, así como la solidaridad y el sentido de pertenencia a la familia, clan y comunidad. A todo esto debemos tener en cuenta que la cultura *wolof* se transmite mayormente de forma oral. Existen múltiples funciones sociales de la cultura oral, que pueden ser vistas como *escuela de vida*, crónica de los orígenes y características de un pueblo o familia, regulación de conflictos, desarrollo de la personalidad individual e integración en un contexto social (Barbens Calvo, 2011). Desde esta óptica, Maimouna nos informó:

“Ada es nuestra cultura, la cultura senegalesa, que cuando te levantas lo primero que tienes que hacer es saludar a tus padres, a tu madre, a tus hermanos... eso es ada. El respeto, nuestro ada, el respeto al mayor siempre. Es como los gitanos, No hay confusión entre dine y ada, son distintos. La religión te orienta a lo que hay, porque tienes que saber que la religión es esta. Ada es otra cosa, es la cultura. Se pueden ir cambiando según la persona, pero sigue siendo tu cultura.” (Maimouna, mujer, 59 años).

La búsqueda del equilibrio es una constante en la sociedad senegalesa que contribuye en la forma en que la comunidad senegalesa se adapta y prospera en un contexto transnacional. Esta búsqueda caracteriza a los senegaleses en Alicante, quienes encuentran soluciones

creativas a los desafíos, buscando oportunidades de educación y trabajo, y preservando la cultura y tradiciones en la sociedad de destino.

6.5. ANÁLISIS DE GÉNERO, CLASE Y ETNICIDAD.

6.5.1. RACISMO Y XENOFOBIA Y LENGUAJE SECURITARIO.

En el año 2012, la policía local de Alicante llevó a cabo una operación policial contra los vendedores senegaleses que comercializaban sus productos en la Explanada. La intervención provocó un conflicto entre los vendedores y la policía, el cual se había gestado desde tiempo atrás, debido a las frecuentes redadas policiales y la falta de recursos económicos de los vendedores, quienes veían cómo se disminuían sus posibilidades de subsistir durante los tres años que necesita acreditar para regularizar su situación gracias al *arraigo social*. Dicho conflicto culminó con la agresión de un miembro de la policía durante la redada. La cobertura mediática del suceso empleó un lenguaje securitario que generalizaba y criminalizaba a toda la comunidad senegalesa. Este tipo de lenguaje puede contribuir a la creación de estereotipos, la xenofobia y el racismo, ya que tiende a asociar a grupos enteros con conductas delictivas o peligrosas, sin tener en cuenta las particularidades de cada individuo o situación.

El lenguaje securitario en los medios se utilizó al referirse a la agresión a los agentes de policía como un acto que *“perturbaba la convivencia y la normalidad en la ciudad”* (Las Provincias, 2012), así como al presentar la situación como *“una amenaza a la seguridad y la estabilidad social”* (Las Provincias, 2012). Al hacer referencia a la colaboración entre la Policía Local y la comunidad senegalesa para identificar a los autores de la agresión, pidiendo a la colaboración para determinar quiénes habían sido los autores de la agresión para que fueran juzgados y así restablecer la normalidad, se estaba implicando y criminalizando a toda una comunidad, tratando la agresión como una crisis y enfatizando *“la necesidad de tomar medidas para restablecer el orden y la convivencia en la ciudad”*. (Las Provincias, 2012, 11 de agosto),

Para evitar el uso del lenguaje securitario y tener en cuenta la diversidad cultural, los medios podían haberse centrado en la agresión, en los antecedentes del conflicto y en la solución, en lugar de utilizar un lenguaje que señalaba a una comunidad específica como sospechosa o problemática. Los medios también carecían de perspectivas y opiniones de la comunidad senegalesa y otras comunidades afectadas por la agresión, en lugar de simplemente presentar la perspectiva de las autoridades locales. Además, sería importante destacar el papel positivo que la comunidad senegalesa y otras comunidades inmigrantes tienen en la sociedad alicantina y no estigmatizarlas en función de las acciones de un pequeño grupo de individuos.

Levante-EMV (2012, agosto 12) nos informaba de que *“El ministro senegalés del interior viajó expresamente desde su país a la capital alicantina para gestionar la crisis generada”*, algo que sugiere que la situación es grave y requiere una respuesta inmediata y enérgica. Todo esto contribuye a crear un clima de alarma y preocupación en torno al incidente, lo que es característico del lenguaje securitario.

En España, los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en la forma en que se articulan los discursos sobre la migración, y resulta esencial hacer un uso correcto de la

terminología y de datos fiables y empíricos para contribuir a la reducción de los discursos de odio y la deshumanización de las migraciones.

Lamentablemente, en algunos contextos sociales y culturales, la discriminación racial y el prejuicio hacia las personas negras pueden agravar la situación. La combinación de la pertenencia a una comunidad inmigrante y negra puede hacer que las personas senegalesas sean objeto de estereotipos y prejuicios que las asocien con la delincuencia, la pobreza y la exclusión social. En esta línea, Ussman es claro y preciso:

“En Alicante solo en Alicante hay más de 2.800 personas residentes senegaleses, casi 3,000. Doy el ejemplo de los senegaleses, porque todavía no he visto ningún caso de senegaleses. Pero tú imagínate que cojan un senegalés que ocupa una vivienda. ¿Eso significa que los 2800 o 2900 senegaleses son iguales? Hay que ver cada caso. Porque aquí puedes escuchar que un alicantino ha matado a tal, pero no todos los alicantinos son criminales, es verdad. Y el mismo trato es el que hay que dar, la misma oportunidad a quien sea. Por ejemplo, para no entrar en otras comunidades porque estamos hablando de los senegaleses. Siempre tratan con el tema de sanidad, de seguridad. Pero esto es una cosa que es totalmente falsa, que la gente suele utilizar para endurecer cada día más el tema del control.”(Ussman, hombre, 34 años).

El uso de un lenguaje securitario representa un impacto negativo en la comunidad senegalesa en Alicante, ya que puede ser percibido como una forma de criminalización de los miembros de esta comunidad. Esto puede generar sentimientos de alienación y exclusión, así como reforzar estereotipos negativos y prejuicios hacia los senegaleses en general. Este uso también puede ser utilizado para justificar prácticas discriminatorias y de vigilancia excesiva sobre la comunidad senegalesa, lo que puede llevar a una mayor sensación de inseguridad y a una pérdida de confianza en las fuerzas de seguridad. Cuando se enfatiza excesivamente la supuesta peligrosidad o amenaza que representan las personas senegalesas, se acentúa esta percepción de la comunidad como un grupo de riesgo y se acrecientan las actitudes discriminatorias, obviándose que todas las personas merecen igualdad de trato y respeto, independientemente de su raza, origen étnico o nacionalidad.

6.5.2. DISCRIMINACIÓN, RESILIENCIA Y DESIGUALDADES.

Para una mejor comprensión del análisis resulta conveniente tener en cuenta la definición de Cortina (2017) al diferenciar xenofobia y aporofobia. La xenofobia se basa en el miedo o rechazo hacia personas de otras culturas o nacionalidades, mientras que la *aporofobia* se refiere al rechazo hacia las personas más necesitadas y vulnerables de nuestra sociedad.

El concepto de resiliencia social se utiliza para analizar la capacidad que tienen las personas y comunidades para resistir y recomponerse ante las adversidades. En el contexto de la migración, se aplica a la capacidad que tienen los migrantes para adaptarse a los cambios en sus comunidades de origen y destino. De esta forma la vida de los migrantes se adapta en dos espacios nacionales, sus comunidades de origen y destino (Vila Freyer et al., 2016).

Los inmigrantes senegaleses en Alicante han tenido que enfrentar obstáculos y adversidades, como el racismo y la xenofobia, la falta de recursos, el desconocimiento del idioma, el alejamiento de su contexto cultural y la separación de sus familias y amigos. De esta forma la resiliencia se constituye como una habilidad fundamental para que los migrantes senegaleses se enfrenten a estas dificultades y las superen. Para abordar y respaldar esta parte del análisis, presentamos los siguientes testimonios:

“Y la xenofobia y el racismo hay mucho. En el trabajo, en el transporte público. Sí que hay bastante.” (Faky, mujer, 44 años).

“Cuando tú te sientes parte de algo a uno se le olvida el color de piel, porque es verdad que llega un momento que a veces se me olvidaba de que yo era de otro color, así que te lo recuerdan y dicen: “¡negra! ¡negra de mierda! o ¡vete a tu país! Yo me acuerdo que en el Instituto siempre que me han dicho negra, yo he tenido una personalidad muy fuerte, por eso, porque yo sabía que los profesores lo único que tenían: “pues no te molestes, mira, tú eres del color del chocolate”. Eso no se lo puedes decir a una persona joven, eso no ayuda, eso no apacigua el dolor que tiene, si él me dice negra y en vez de hablar con él, vienes a hablarme a mí para que no me duela ¿dónde está el remedio? Vale, ahí puede que después no me vaya a doler, pero se lo va a decir a otra persona que a esa persona sí que le va a doler. O el hecho de tener el pelo afro “tienes el pelo mocho”, “tienes el pelo...”, “tienes pelo de chocho” y es como... bueno... ¿al final qué pasa? Te desrizas el pelo, se te quiebra, pero porque quieres encajar en los cánones de belleza. Que al final me di cuenta que por mucho que lo hagas, al final siempre van a ver una diferencia y es ya cuando decidí pues no comerme la cabeza y ser yo misma.” (Aissa, mujer, 28 años)..

“Para mí España no es fundamentalmente racista. A lo mejor, puede ser, se agobia porque la gente como ven el inmigrante. Pero siendo humanos son celos, en lo humano se debe entender o se puede entender. Pero incidencias así racistas que se puedan... Bueno he conocido gente que ha sufrido cosas horribles, cosas horribles...” (Djibril, hombre, 50 años).

“Pero el tema del racismo sí que existe. Lo noto ahora más. Imaginate estamos en 2023 y si entras en el autobús, te sientas si hay un sitio vacío, te mirán, yo como si no estuviera, me siento y a veces la persona está al lado se levanta. Sí, sí, sí, sí, sí, eso parece mentira pero hay que vivirlo. Claro, en el transporte se nota más. Hace dos días me invitaron en una inauguración de la sede de la Generalitat Valenciana y fui la única negra, no puedes imaginar las miradas. Pero yo orgullosa, me invitaron y al señor Puig le di las gracias por haberme invitado.” (Maimouna, mujer, 59 años).

Los migrantes senegaleses en Alicante utilizan diversas estrategias para ejercer su capacidad de resiliencia, como el uso de redes sociales para compartir información y recursos. También son capaces de adaptarse a situaciones nuevas y difíciles, lo que les permite encontrar soluciones creativas a los problemas que enfrentan. Muestran respeto y solidaridad hacia otros miembros de su comunidad y hacia la sociedad en general, lo que les ayuda a construir

relaciones positivas y obtener apoyo y recursos en momentos difíciles. El testimonio de Maimouna es bastante ilustrativo para una mejor comprensión de la situación:

“Yo he perdido más de un trabajo por mi color. Por ejemplo me llamaron para una entrevista. Yo hablé como he hablado contigo, hablé por teléfono, me dijeron hemos visto tu currículum y queremos hacer una entrevista contigo. Digo, bueno. Hace mucho tiempo. Mi marido me acompañó [...] Una empresa francesa que buscaba una secretaria. Me dice: el puesto está cubierto. [...] Pero por lo menos podían haberme llamado, por lo menos para no desplazarme, para avisar. El otro era en un restaurante donde trabajé de ayuda de cocina, me subieron en la barra para ayudar en la pila, y como había trabajado de camarera, un chico viene y pide una caña, yo cogí el grifo, el vaso para llenar, y en ese momento entró el jefe. ¿Por qué dejas a la negra servir a los clientes? ¡Que se limite a la limpieza! Y su hija llorando. No te preocupes, esta canción me la sé de memoria. He pasado por esto otras veces. Mira, yo sigo adelante. Al final yo me he quemado y digo: ¿para qué voy a seguir trabajando? Me centro en mi asociación y lo que sea. [...] Me llaman para interpretación con la cruz roja o con centros sociales, y las chicas de la asociación como tienen... si tienen un papeleo les acompaño. Y nada más, es lo que hago y de forma voluntaria.” (Maimouna, mujer, 59 años).

Las experiencias de vida narradas por los migrantes senegaleses en Alicante reflejan la relevancia de abordar la xenofobia, aporofobia y desigualdad, y demuestran como la resiliencia, el apoyo mutuo y la solidaridad dentro de la comunidad impulsan la superación de obstáculos y amortiguan las adversidades.

El impacto de la discriminación sufrida por los senegaleses en Alicante en la construcción de su identidad personal, social y política colectiva es crucial para comprender las implicaciones de estas experiencias y su relación con el fenómeno del transnacionalismo. La discriminación basada en la raza y el origen étnico tiene efectos en la identidad personal, dado que los insultos y actitudes racistas socavan la autoimagen y autoestima de las personas. Estas experiencias influyen en cómo los senegaleses se perciben a sí mismos, su confianza y su sentido de pertenencia en la sociedad. Los estereotipos negativos dificultan su plena integración y aceptación en la sociedad de destino y a su vez consolidan la solidaridad y el apoyo en la propia comunidad. Las experiencias de discriminación y racismo fomentan un sentido de solidaridad y unidad entre los senegaleses que comparten la misma etnia o han experimentado discriminación. Estas vivencias impulsan la formación de movimientos y organizaciones que buscan abordar estas problemáticas y promover la igualdad de derechos y oportunidades para su comunidad.

Es importante destacar la importancia en la perspectiva transnacional que aborda nuestro trabajo, en alusión a la conexión y movilidad de personas, ideas, prácticas y recursos más allá de las fronteras nacionales. En el caso de los senegaleses, las experiencias de discriminación y racismo sufridas en Alicante, fortalecen los lazos transnacionales con su país de origen. Mantienen conexiones emocionales y materiales con su comunidad de origen y buscan apoyo y solidaridad entre sus compatriotas. Al despertar una mayor conciencia y participación política en la lucha contra el racismo y la promoción de la igualdad, muchos migrantes

establecen vínculos con organizaciones transnacionales y redes que abordan la discriminación y defienden los derechos de los migrantes y las minorías étnicas.

El concepto de resiliencia es fundamental para que los senegaleses en Alicante superen las dificultades y adversidades a las que se enfrentan, como el racismo, la marginación, la presión administrativa contra la venta ambulante, la irregularidad, etc. La necesidad de quedarse en Alicante para continuar enviando remesas a Senegal supone una motivación importante para desarrollar y mantener esa resiliencia. Para ello, adoptan estrategias y acciones que les permiten resistir en un entorno adverso. Entre estas estrategias se encuentran la pertenencia a instituciones y organizaciones que defienden sus derechos e intereses, el activismo político, las actividades religiosas, la creación de asociaciones, el apoyo mutuo y la solidaridad entre los miembros de la comunidad, el establecimiento de redes de apoyo y la importancia de la familia como un pilar fundamental.

6.5.3. EL PAPEL DEL GÉNERO COMO FACTOR AÑADIDO DE DISCRIMINACIÓN.

Los problemas de género para la mujer senegalesa que se describen en las entrevistas realizadas son múltiples y abarcan diversas áreas de su vida. En primer lugar, se señala que muchas mujeres en Senegal no trabajan y su *tekki* se mide en función de su capacidad para casarse y tener una casa propia.

Ser inmigrante, negra y mujer aumenta exponencialmente el nivel de discriminación que una persona enfrenta. La discriminación de género y racista parece manifestarse de manera interconectada, generando una experiencia de opresión múltiple, conocida como interseccionalidad.

Las mujeres negras inmigrantes se enfrentan a barreras adicionales en términos de acceso a empleo, educación y servicios de salud debido a su género, raza y condición de migrante. Por ejemplo, pueden ser víctimas de discriminación en el mercado laboral y sufrir acoso sexual o racial en la sociedad de destino. Además, pueden tener dificultades para acceder a servicios de salud debido a barreras culturales y de idioma, lo que puede afectar su bienestar físico y mental. Esto lo refleja muy bien el testimonio anterior de Maimouna al asegurarnos que ha perdido más de un trabajo por su color. (Epígrafe 6.5.2., p. 54).

Las mujeres negras inmigrantes pueden enfrentar un mayor riesgo de violencia de género debido a la intersección de su género y raza. La discriminación de género y racista puede hacer que sea más difícil para ellas denunciar y recibir apoyo para la violencia que sufren. Ussman hizo mención de este asunto en la entrevista:

“Pero sí es verdad, como es verdad, que la mujer también por ser mujer en este mundo muchas veces es digámoslo así, es un pecado o un delito. Y si eres mujer inmigrante todavía peor. Y si eres mujer, inmigrante y negra todavía mucho peor. Claro, porque yo he conocido muchas mujeres negras que por pararse en una parada esperando el autobús o caminando por la calle, da igual cómo vistas, un coche se puede parar para decirte ¿cuánto cobras?” (Ussman, hombre, 38 años).

Cabe destacar que los hombres senegaleses muestran una preferencia por reagrupar a sus hijos varones en lugar de a sus hijas, ya que se considera que ellas no están capacitadas para encontrar trabajo, lo que exacerba la discriminación de género y contribuye a crear desigualdades adicionales para las mujeres inmigrantes. Esta preferencia es impulsada por normas culturales y de género arraigadas en la sociedad de origen, que se reproducen en la sociedad de destino.

“Porque saben que no son hombres y piensan que no van a poder hacer el mismo trabajo. O porque piensan que no son suficientemente efectivas como un hombre, que no van a poder aguantar. Y las mujeres hacen muchas más cosas que... que... Sobre todo las mujeres africanas sufren muchísimo. En sus matrimonios, en su día a día. Es un... Yo las tengo como unas luchadoras, porque el tekki de una mujer en Senegal es encontrar a una persona, a un hombre que te mantenga y ya no eres un cargo para tus padres.”(Aissa, mujer, 28 años).

Se evidencia cómo el sistema patriarcal ya margina a las mujeres por el simple hecho de serlo, limitando su acceso a oportunidades de educación y empleo y reforzando los estereotipos de género que limitan su capacidad de desarrollarse plenamente en la sociedad de acogida. Emigrar está mal visto para las mujeres y también lo está estudiar fuera del país. A menudo, las mujeres senegalesas deben enfrentarse a estereotipos y prejuicios que las discriminan por su género y les impiden avanzar en su carrera o su educación. Esto se evidencia en las palabras de Maimouna:

“La mujer que sale por su cuenta y dice voy a emigrar, es como independizarse. Por ejemplo, mi marido cuando he venido me ha dicho no hace falta que estés trabajando yo te mantengo. Y digo: no, porque llegará un momento en que no me vas a poder mantener. Por ejemplo cuando me saqué el carnet de conducir él me dijo: no hace falta, yo donde quieras te llevo. Yo le dije: no, no, no, yo quiero ir por mi cuenta. Y lo saqué, lo saqué por mi cuenta. Es muy importante que la mujer se independice, que sepa que yo también valgo. Es una forma de demostrar que también vales sin depender del hombre, sin faltar el respeto, porque estáis unidos por lo bueno y lo malo, pero que sepa también que tiene que ser ella.”(Maimouna, mujer, 59 años).

Los problemas de género que enfrentan las mujeres senegalesas están profundamente arraigados en la sociedad y requieren de un cambio cultural y estructural para poder abordarlos de manera efectiva.

La agencia de la mujer senegalesa en Alicante se manifiesta a través de su capacidad para resistir las múltiples formas de opresión y discriminación a las que se enfrentan en su comunidad de destino y en su propia comunidad de origen. Las mujeres deben pugnar con el machismo arraigado en la cultura y estructura familiar senegalesa, donde el género y la edad definen jerarquías y restricciones en su emancipación individual. No obstante, aunque pueda parecer paradójico, las mujeres preservan y fortalecen su identidad cultural, practicando y promoviendo el *ada* y la familia, así como las tradiciones y valores dentro de la comunidad. Esto puede representar un modo de resistir la asimilación cultural y afirmar su agencia y orgullo en su herencia cultural. La complejidad de la construcción de la identidad transnacional

puede comprenderse mejor si comprendemos y visualizamos esta interacción y negociación constante entre la cultura de origen y la cultura de destino. La identidad abarca múltiples dimensiones culturales y las mujeres se sienten arraigadas tanto en su herencia senegalesa como en su experiencia en Alicante.

Como migrantes *racializadas* en una sociedad blanca y europea, las mujeres senegalesas se encuentran en una situación de desventaja y vulnerabilidad, experimentando discriminación y racismo, así como dificultades para acceder a oportunidades laborales y sociales. La opresión de género, raza y etnia se superponen y se acumulan, exacerbando su situación. ¿Pero qué sucede si además se es joven? En el marco de la teoría de la interseccionalidad, es posible argumentar que una mujer joven en una sociedad jerarquizada como la senegalesa puede experimentar una mayor acumulación de opresiones y una falta de poder para hacer valer su agencia, refiriéndonos a la capacidad de estas mujeres jóvenes a la hora de tomar decisiones, ejercer influencia y actuar de acuerdo con sus propias intenciones y objetivos, disminuyendo su capacidad para actuar y transformar su entorno. Como refleja nuestro material empírico, la mayoría de veces no se espera de ellas que trabajen más allá de en ámbito doméstico. Pero navegar dentro del contexto de la migración como agentes sociales conlleva la búsqueda de estrategias y recursos para lograr objetivos individuales o colectivos. Con ello estamos haciendo referencia a la capacidad de estas mujeres para resistir y desafiar las normas y roles establecidos de género, para buscar la emancipación individual, las oportunidades educativas y laborales, participar en movimientos feministas, formar redes de apoyo y solidaridad, y promover cambios en su comunidad. La Asociación de mujeres senegalesas Talatay Nder representa un ejemplo palpable de como la agencia de las mujeres senegalesas se manifiesta en su resistencia, búsqueda de apoyo mutuo y solidaridad, y en su capacidad para tomar decisiones que les permitan enfrentar y superar las barreras impuestas por el machismo, la discriminación racial y la opresión, buscando la transformación de su realidad y la construcción de una vida más autónoma y emancipada.

7. CONCLUSIONES FINALES.

Hemos partido desde una perspectiva donde la ciudadanía transnacional se establece mediante un proceso intrincado en el que intervienen distintos elementos de tres conjuntos identitarios: la identidad personal, la social y la político-colectiva o simbólica-colectiva. Al analizar el caso de la migración senegalesa hemos descrito cómo en la construcción de la identidad se involucra la identidad personal, que se ve afectada por su experiencia migratoria y su proceso de adaptación a una nueva cultura y sociedad. En este plano la construcción de la autoimagen de la migración senegalesa involucra aspectos físicos, sociales, espirituales y morales, influidos por la conexión que mantiene con su país de origen y su participación en actividades y eventos de la comunidad senegalesa en Alicante. El uso de *Tecnologías de la Información y la Comunicación* (TIC) y la participación en redes sociales, así como la práctica de creencias, mitos como el *tekki* y tradiciones culturales, contribuyen a mantener esta autoimagen espiritual y moral.

La identidad social se edifica a través de la interacción con otros individuos y grupos en el entorno social, lo que incluye tanto la percepción que los demás tienen de uno mismo como la

autopercepción del individuo en relación con los demás. En el caso que nos ocupa, la pertenencia a asociaciones y comunidades religiosas les permite compartir y reproducir la cultura a través de las actividades que realizan en el lugar de destino mediante el fomento de la interculturalidad, la formación en idiomas y asuntos laborales, y torneos deportivos.

En este proceso de interacción y percepción de uno mismo a través de la interacción social también entran en juego aspectos adversos a la formación de la identidad transnacional como la xenofobia y el racismo presentes en algunos sectores de la sociedad de destino. Esto genera situaciones de marginación y, en el caso de las mujeres, la identidad social suele estar afectada e incrementada por la opresión experimentada debido a la diferencia de género en la sociedad. Esta opresión puede tener un efecto negativo en la autopercepción de las mujeres y en la forma en que son percibidas por los demás.

Sin embargo, es posible que la comunidad desarrolle una mayor resiliencia social a través del fortalecimiento de su identidad social y la conexión con otros individuos y grupos que compartan sus valores y experiencias. A través de la creación de redes de apoyo y la participación en comunidades que promuevan la igualdad de género, desde donde puedan fortalecer su resiliencia social y superar los efectos negativos de la discriminación.

La identidad colectiva o político-simbólica se construye a través de la conexión con una comunidad más amplia, donde los indicadores culturales juegan un papel importante en esta construcción. En el caso de la comunidad senegalesa en Alicante, la vestimenta tradicional, la religión islámica, la importancia de la familia, la música y el baile, y la tradición de respeto a los ancestros son algunos de los indicadores culturales que contribuyen a la creación de la identidad colectiva transnacional. Estos elementos permiten a los senegaleses mantener su conexión con su cultura de origen mientras se integran en la sociedad local y adoptan pautas de la sociedad de destino.

Hemos analizado el concepto de *tekki*, un término en *wolof* que se refiere al éxito personal e individual en diferentes áreas de la vida, muy valorado en la sociedad senegalesa y asociado a una estrategia familiar. El *tekki* puede generar presiones sociales y expectativas exageradas en torno al éxito personal, lo que puede ser un factor motivador en la decisión de migrar a otros países en busca de mejores oportunidades para alcanzar el éxito. La figura del migrante en busca del *tekki* se asemeja a la figura heroica en la literatura épica, y conlleva una dimensión transnacional fundamentada en la ayuda y apoyo a la familia y a la comunidad en la diáspora. Comprender la complejidad de este patrón cultural desde una perspectiva holística, que abarque lo personal, lo social y lo simbólico colectivo, ha resultado valioso a la hora de percibir la complejidad con la que se construye la identidad transnacional en una sociedad en constante cambio.

La comunidad senegalesa, tanto hombres como mujeres suelen llevar *boubous*, que son vestidos largos y holgados de diferentes colores, aunque en la sociedad de destino son más utilizados por las mujeres. Algunas de ellas, también utilizan el *mousseur*, un pañuelo de color vistoso con el que cubren el cabello. La vestimenta tradicional, la religión islámica, la importancia de la familia, la música y el baile en los actos religiosos y la tradición de respeto a los ancestros son algunos de los indicadores culturales que pueden contribuir a la creación de

su identidad colectiva transnacional. A su vez, al adaptar su vestimenta a las normas y expectativas locales, como el uso de la moda europea o de extensiones para alisar el cabello, los senegaleses fusionan ciertos elementos de la cultura de la sociedad de destino. Estas adaptaciones surgen debido a la influencia social o al anhelo de integrarse en la sociedad receptora, pero también reflejan una delicada balanza entre la preservación de la identidad cultural y la necesidad de ajustarse a nuevas realidades. Es esencial comprender que estas adaptaciones no siempre se deciden voluntariamente, sino que a menudo están condicionadas por la presión de la cultura predominante en la sociedad de acogida y las expectativas impuestas por esta.

La religión islámica también es un componente trascendental de la identidad colectiva, ya que la mayoría de senegaleses en Alicante la practican y participan de una u otra forma en las ceremonias religiosas, manteniendo de forma simultánea su fe islámica y la conexión con la comunidad. La práctica religiosa cohesiona a la comunidad. Los senegaleses se reúnen para rezar, celebrar festividades como el fin del Ramadán, etc. Esto fortalece los lazos entre ellos y les brinda una orientación en sus vidas como migrantes. La religión ofrece pautas sobre cómo comportarse y relacionarse con los demás a través del *dine*, cobrando una vital importancia en un contexto donde los migrantes se enfrentan a infinidad de cambios y desafíos. Las mezquitas constituyen una importante función de difusión y reproducción de los valores y tradiciones de la comunidad senegalesa por medio de la religión.

Por otro lado, las asociaciones creadas por los senegaleses en su lugar de destino también deben ser consideradas una parte importante en la construcción identitaria transnacional, a través de su función de proporcionar apoyo mutuo y solidaridad entre los migrantes, promover el conocimiento y la difusión de la cultura senegalesa en el país anfitrión, fomentar la integración y el bienestar de la comunidad, y luchar contra la discriminación de género y la xenofobia. Estas asociaciones ofrecen una amplia gama de servicios, como asesoramiento sobre trabajo, sanidad y vivienda, cursos de idioma y derecho laboral, organización de eventos culturales y deportivos y apoyo emocional, económico y social. Dos claros ejemplos son las dos asociaciones en las que hemos basado nuestro estudio: la *Asociación de Senegaleses en Alicante* y la *Asociación Mujeres Senegalesas Talatay Nder*, que trabajan para promover los intereses de la comunidad en la zona.

Debemos enfatizar también la importancia de la familia en la cultura senegalesa, lo cual se refleja en los lazos estrechos entre los miembros de la familia extensa y en la valoración de los roles tradicionales por edad y género. En la familia, y en la sociedad senegalesa en general, encontramos una importante estratificación jerarquizada basada en la diferencia generacional y de género, donde los miembros son valorados y jerarquizados según su edad y etapa de la vida, donde los hombres disponen de un estatus más elevado al de las mujeres, tanto en términos de acceso a recursos como de poder político y social. Los ancianos son considerados como portadores de conocimientos y experiencias valiosas, y por lo tanto ocupan un lugar destacado y son respetados. El *ada* o la tradición cultural de respeto a los ancestros es por tanto un aspecto importante de la identidad colectiva senegalesa. En Alicante, los senegaleses tratan de adaptarse a las normas y expectativas locales, pero también mantienen la importancia de la familia en su identidad colectiva. En este contexto, cabe señalar que parece

evidenciarse una búsqueda constante de equilibrio entre *dine* y *ada*, es decir, de la línea difusa que separa la religión y la tradición cultural basada en el respeto a los ancestros.

Desde una perspectiva interseccional, la situación de la comunidad senegalesa en Alicante está determinada por la forma en que interactúan y se superponen el género, la religión, el origen étnico-racial y la clase, entre otras clasificaciones sociales, en las realidades sociales y materiales de la vida misma. Gradualmente, el enfoque se ha desplazado hacia la comprensión de cómo estas diferentes dimensiones se entrelazan y configuran relaciones de poder específicas (Anthias & Yuval-Davis, 1983). Culturalmente la organización familiar senegalesa es patriarcal, donde el género y la edad definen la jerarquía y el estatus. Las mujeres sufren una mayor opresión y tienen menos oportunidades de emancipación individual. Esto se refleja en mitos como el *tekki*, que vinculan el valor de la mujer a su matrimonio y maternidad.

Su posición como migrantes racializados en una sociedad blanca y europea coloca a las mujeres en una situación de desventaja y vulnerabilidad. Sufren discriminación y racismo, así como dificultades para acceder a oportunidades laborales y sociales. Las mujeres, en particular, enfrentan la opresión de género, raza y etnia en forma acumulativa. Su situación económica de pobreza y necesidad, definida por la *aporofobia*, el rechazo al pobre, constituye una forma añadida a la xenofobia, que aumenta su marginación en la sociedad española. Según Cortina (2017), la xenofobia se basa en el miedo o rechazo hacia personas de otras culturas o nacionalidades, mientras que la *aporofobia* se refiere al rechazo hacia las personas más necesitadas y vulnerables de nuestra sociedad.

Es importante destacar que la comunidad senegalesa en España debe soportar también la *islamofobia*, dado que su religión supone un 2% de los practicantes, lo que se traduce en escasez de mezquitas y falta de amparo legislativo para su práctica en diversos ámbitos de la vida diaria, como los centros de trabajo. Esta posicionalidad translocacional, ubicada en múltiples espacios de desigualdad social que se refuerzan mutuamente, lleva a que la comunidad senegalesa, y especialmente las mujeres, se encuentren en una situación de máxima vulnerabilidad.

8. POSIBLES VÍAS PARA CONTINUAR LA INVESTIGACIÓN.

Como posibles vías para continuar nuestro trabajo proponemos continuar con el análisis transnacional de la comunidad senegalesa en Alicante, que involucraría la comprensión y estudio de su sociedad de origen, así como otros lugares en España y Europa. Proponemos para ello seguir la red extendida de redes sociales y familiares para visualizar el entramado a través de nuestros colaboradores de forma que se facilite la comprensión de la creación de estas redes. Sugerimos profundizar en la comprensión de la cultura *wolof* para alcanzar la comprensión de la construcción de la identidad transnacional. Planteamos también ahondar en las prácticas religiosas, participando en actos que nos permitan observar su dimensión transnacional. Consideramos relevante analizar los tipos de familia y sus relaciones con tal de comprender su implicación en las diferentes formas de reproducción identitaria y procesos migratorios, así como ahondar en el análisis de la reagrupación familiar. Por último,

proponemos explorar nuevos enfoques teóricos que nos ayuden a apoyarnos en nuestro estudio de la dinámica migratoria de la comunidad senegalesa en España.

9. BIBLIOGRAFÍA.

ALMAO, N. A. (2015). *Efectos de la crisis económica en el proceso migratorio de las mujeres bolivianas y venezolanas en la ciudad de Valencia* (Doctoral dissertation, Universitat de València).

ANTHIAS, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: An intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migration and Social Change*. 4(1), 5-20.

ANTHIAS, Floya y YUVAL-DAVIS, Nira. (1983) "Contextualizing feminism. Gender, ethnic and class divisions". *Feminist Review*, n. 15, p. 62-75.

BANQUE DE FRANCE & LE GOFF, M. (2015). Feminization of migration and trends in remittances. *IZA World of Labor*. <https://doi.org/10.15185/izawol.220>

BARAÑANO CID, M. (2021). Los hogares como espacios de arraigo y sus transformaciones en un contexto global. *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 21(1), 1-21. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7681443>

BARBENS CALVÓ, S. (2011). La tradició oral africana lluny del seu context d'origen: Estudi sobre la vigència i funcions de les històries orals senegaleses a l'àrea de Barcelona [Trabajo final de carrera, Universitat Oberta de Catalunya]. <http://hdl.handle.net/10609/7241>

BASCH, Linda, Nina GLICK-SCHILLER y Cristina SZANCTON. (1994). Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States (Langhorne, PA. *Gordon and Breach*). (1995) "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63.

BRUBAKER, R., & COOPER, F. (2000). Beyond "Identity." *Theory and Society*, 29(1), 1-47. <http://www.jstor.org/stable/3108478>

CARDONA ZULUAGA, P. (2006). Heroísmo y contemporaneidad. *Revista Universidad EAFIT*, 42(144), 51-68.

CORTINA, A. (2017). Aporofobia, el rechazo al pobre. Ediciones Paidós Ibérica.

DE ROSNY, E. (1992). *L'Afrique des guérisons*. Karthala.

DELATTRE, T. (2015). The Grand Magal, Senegal's greatest pilgrimage. *Le Journal International*. https://www.lejournalinternational.fr/The-Grand-Magal-Senegal-sgreatest-pilgrimage_a2323.html

DELGADILLO, J. F. (2012). Foucault y el análisis del poder. *Revista de educación y pensamiento*, 19, 160-171.

- DELGADO, M. (2019). La religiosidad morabita entre trabajadores informales de origen senegalés en Barcelona. El caso de los modou-modou o manteros. V Congreso Internacional de Antropología AIBR. Madrid. España.
- DIA, H. (2015). Le retour au pays des diplômés sénégalais : entre « développement » et entrepreneuriat privé. *Journal of international Mobility*, 3(1), 115-128. <https://doi.org/10.3917/jim.001.0115>
- DOUTTÉ, E. (1900). Notes sur l'islam maghribin: les marabouts (Fin). *Revue de l'histoire Des Religions*, 41, 289–336. <http://www.jstor.org/stable/23660864>
- FRIGERIO, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En María Julia Carozzi y César Ceriani, *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* pp. 87-118.
- GARCÍA-MINGUILLÁN, C. (2020). El triunfo de la emoción produce héroes: construcción, lectura y psicología en la teoría del personaje épico. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 26, 67-88. https://doi.org/10.25267/Cuad_Illus_romant.2020.i26.03
- GASPARETTI, F. (2011). Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind. *Autrepart*, 57-58, 215-232. doi: 10.3917/autr.057.0215
- GLICK SCHILLER, N., BLANC-SZANTON, C., & BASCH, L. (1992). Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. *American Ethnologist*, 25(1), 24-25. <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.1.24>
- GOLDBERG, A. (2007). Ser inmigrante no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona. *Universitat Rovira i Virgili*. <http://www.tdx.cat/TDX-0704107-141859/>
- GOLDBERG, A. (2009). Cambios y continuidades en el proceso migratorio senegalés a Europa/España/Cataluña. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche. 20.
- GOLDBERG, A. (2012). "Migrantes senegaleses, miembros de parejas mixtas en Cataluña, España: una indagación etnográfica alrededor de sus representaciones socioculturales sobre los procesos de socialización/educación de sus hijos". *Imagonautas*, 2(1), 86–106. Recuperado a partir de <https://revistas.usc.edu.co/index.php/imagonautas/article/view/45>
- GRANDE-MARTÍN, R. & DEL REY-POVEDA, A. (2012). Remesas, proyectos migratorios y relaciones familiares: El caso de los latinoamericanos y los caribeños en España. *Papeles de población*, 18(74), 01-36. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252012000400010&lng=es&tlng=es.
- GUIJARRO, E. M. (2012). La figura del marabout: ¿dominación o emancipación en la diáspora migratoria murid?, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 13: 285-295

HERRERA, G. (2004). Elementos para una comprensión de las familias transnacionales desde la experiencia migratoria del Sur del Ecuador. En G. Hidalgo (Ed.). Migraciones. Un juego con cartas marcadas, Quito: Ildis – Abya Yala

HIRSCHMAN, Charles (2006). “El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos” en Alejandro Portes, Josh DeWind (Coord.), Repensando las migraciones Nuevas perspectivas teóricas y empíricas, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial. México: Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Secretaría de Gobernación Instituto Nacional de Migración, 411-439

JABARDO VELASCO, M. (2006). *Senegaleses en España: conexiones entre origen y destino* (Vol. 11). Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Subdirección General de Información, Administrativa y Publicaciones.

JACKSON, Peter, Phillip CRANG y Claire DWYER. (2004 Introduction: The spaces of transnationality. In *Transnational spaces* (pp. 13-35). Routledge.

KAPLAN, A. (2002). Los procesos migratorios. Una motivación económica: Senegambianos en Cataluña, en Barcelona, siglo XXI: Mosaico de Culturas. Barcelona: Museu Etnologic.

KLEIDERMACHER, GISELE. (2018). Una contribución al análisis de las construcciones identitarias a partir de la pertenencia cofrática de los senegaleses en Argentina. *Sociológica* (México), 33(95), 229-256.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732018000300229&lng=es&tlng=es.

LAGARDE, Marcela. (2000). Claves feministas para la mejora de la autoestima, Madrid: Horas y Horas. 61.

LAS PROVINCIAS. (2012, 11 de agosto). Los senegaleses en Alicante ayudarán a identificar a los autores de la agresión.

LEVANTE-EMV. (2012, agosto 12). Ministro senegalés viaja a Alicante por la crisis migratoria. Levante-EMV. <https://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2012/08/12/ministro-senegales-viaja-alicante-12962390.html>

LÉVI-STRAUSS, C. (1964). El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica.

LEVITT, P. Y GLICK SHILLER, N. (2006). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1040.

LEVITT, P., & GLICK SCHILLER, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: Conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, 02(03), 60-91. <https://doi.org/10.35533/myd.0203.pl.ngs>

LEY ORGÁNICA 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. (2000). BOE, núm. 10, 12/01/2000. Recuperado de <https://www.boe.es/eli/es/lo/2000/01/11/4/con>

- LLEVOT CALVET, N. (2010). El rol y la formación de los marabouts en Senegal. *El G U I N IGUaDa*, 19, 53-60. <https://ojsspdc.ulpgc.es/ojs/index.php/ElGuiniguada/article/view/422>
- MATA ROMEU, A. (2016). Redes transnacionales como estrategia migratoria. Argelinos en la ribera del Ebro. *Barataria. Revista Castellano-Manchega De Ciencias Sociales*, (20), 93-110. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i20.15>
- MEILLASSOUX, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. Ediciones Siglo XXI.
- MICHENER, H. A. y Suchner, R. (1972). The tactical use of social power. En J. J. Tedeschi (Ed.), *The social influence Process*. Aldine.
- MITCHELL, Katharyne. (1997). Transnational Discourse: Bringing Geography Back in. *Antipode* 29, n° 2: 101-114. <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00038>
- MITCHELL, Katharyne. (2009). Transnacionalism. En *The Dictionary of Human Geography*, eds. Derek Gregory, Ron Johnston, Geraldine Pratt, Michael Watts y Sarah Whatmore. Oxford: Blackwell, 772-773.
- ONG, A. (2012). Ciudadanía flexible: las lógicas culturales de la transnacionalidad y Apostillas: Una antropología de la transnacionalidad. [Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política, Nº2 Nov. 2012 - ISSN 1688-7840].
- PORTES, Alejandro. 1996. Global Villagers: The Rise of Transnational Communities. *American Prospect* 25: 74-77.
- RÓDENAS CEREZO, B. (2017). Hogares conyugales y redes sociales: La agencia de las senegalesas migrantes. *Migraciones*. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 41, 29-53. <https://doi.org/10.14422/mig.i41.y2017.002>
- ROUSE, Roger. 1991. Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora* 1, n° 1: 8-23.
DOI : 10.1353/dsp.1991.0011
- RUIZ FIGUEROA, M. (2006). *La religión islámica. Una introducción*. El Colegio de México.
- SALZBRUNN, M. (2002). Espace sociaux transnationaux: pratiques politiques et religieuses liées à la migration des musulmans sénégalais en France et en Allemagne, en particulier pendant les campagnes electorales du Nouveau Président du Sénégal, Abdoulaye Wade (1994-2001). These de doctorat pour l'obtention du grade Docteur. EHESS: Paris.
- SASSEN, S. (2020). Un nuevo tipo de migrante: ¿escapando del "desarrollo"? *Forum*, 18, 124-144. Recuperado de <https://www.revistaforum.com/article/view/124/pdf> (Ejemplar dedicado a: Migration: Old and New Patterns, Old and New Discourse)
- SAYAD, A. (2010). Elementos para una sociología de la inmigración. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 19, 251–257.
- SAYAD, A. (2010). La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado. *Anthropos*.

SCHEPER-HUGHES, N. y LOCK, M. (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En: *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp. 6–41.

VALCARCEL, Mayra Soledad. (2014). El Islam como objeto antropológico: Estudio en Buenos Aires. *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 12, 155-169.

VÁZQUEZ SILVA, I. (2014). La inmigración senegalesa en Galicia: Remesas y cuidados en familias transnacionales. Tesis doctoral, Universidad de A Coruña. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2183/15129>

VÉLEZ ALCALDE, F. J. (2008). Pateras, cayucos y mafias transfronterizas en África: el negocio de las rutas atlánticas hacia las Islas Canarias. *Análisis del Real Instituto Elcano (ARI)*, (14), ISSN-e 1696-3466.

VILA FREYER, A., FERNÁNDEZ GUZMÁN, E., & DEL CARPIO OVANDO, P. (2016). Migración en tiempos de crisis: exploraciones del concepto de resiliencia social transnacional en Apaseo el Alto. *REMHU - Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 24(46), 159-175.

ZUBRZYCKI, Bernarda (2011); Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas; Universidad de Los Andes; *Boletín Antropológico*; 81; 1-2011; 49-64