

Auteur: Trijnke van Dijk, 3331407  
E-mail: trijnkevandijk@hotmail.com  
Begeleider: Prof. Dr. Patrick Eisenlohr  
Universiteit: Universiteit Utrecht, Faculteit Sociale Wetenschappen  
Datum: December 2010

Omslagontwerp: Koos Breen  
Afbeelding: *Subsaharien*, schilderij gemaakt door Serge Tsiba Djibril, migrant en kunstenaar uit Congo-Brazzaville, Rabat 2010

# UN JOUR JE SERAI BIEN

Antropologisch onderzoek naar *subjectivity* en toekomstverbeelding onder migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, Marokko

Deze Masterthesis is ingediend ter afronding van de Master Culturele Antropologie:  
Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief

Universiteit Utrecht

2010

# INHOUDSOPGAVE

|                     |  |           |
|---------------------|--|-----------|
| <b>Voorwoord</b>    |  | <b>4</b>  |
| <b>Hoofdstuk 1</b>  | <b>Inleiding</b>   | <b>6</b>  |
|                     | 1.1 De wereld in beweging!?  | 7         |
|                     | 1.2 (Im)mobiliteit, <i>subjectivity</i> en <i>imagined futures</i>   | 10        |
|                     | 1.3 <i>Nous les migrants</i> – informanten en locaties               | 14        |
|                     | 1.4 Methodes en reflectie  | 16        |
|                     | 1.5 Leeswijzer   | 19        |
| <b>Hoofdstuk 2</b>  | <b>Migrant au pied du mur</b>  | <b>21</b> |
|                     | 2.1 <i>Tu vas chercher ta vie</i>                                    | 21        |
|                     | 2.2 Tussen mobiliteit en immobiliteit                                | 25        |
|                     | 2.3 De sociale realiteit in Marokko                                  | 33        |
| <b>Hoofdstuk 3</b>  | <b>Ervaringen van immobiliteit</b>                                   | <b>37</b> |
|                     | 3.1 Overleven in het heden   | 38        |
|                     | 3.2 Zwarte migrantenlichamen   | 42        |
|                     | 3.3 Een gestagneerd leven  | 46        |
|                     | 3.4 <i>Pour ne pas perdre le temps</i>                               | 48        |
| <b>Hoofdstuk 4</b>  | <b>Tussen <i>presentia</i> en <i>potentia</i></b>                    | <b>53</b> |
|                     | 4.1 Religie als een ‘ <i>cartography of subjectivity</i> ’           | 54        |
|                     | 4.2 Verbeelde toekomst   | 61        |
|                     | 4.3 De tussenkamer als discours                                      | 65        |
|                     | 4.4 De potentie van verlangen: creatief of destructief?              | 72        |
| <b>Hoofdstuk 5</b>  | <b>Conclusie</b>   | <b>77</b> |
| <b>Bibliografie</b> |  | <b>82</b> |
| <b>Bijlagen</b>     | <b>I Vertalingen van de gebruikte Franstalige citaten</b>            |           |
|                     | <b>II Kaarten van Marokko en Rabat</b>                               |           |
|                     | <b>III Lijst met informanten (niet opgenomen in digitale versie)</b> |           |

## VOORWOORD

Het is 1 februari 2010 als ik aankom op het vliegveld van Casablanca. De douanebeampte werpt een vluchtige blik op mijn gezicht en zet dan zonder probleem zijn stempels in mijn paspoort. Niet meer dan een formaliteit om de grens over te steken. Toch markeert deze formaliteit het contrast in ‘*freedom of mobility*’ (Bauman 1998:3) tussen mij en mijn onderzoeksgroep. Voor deze afstudeerscriptie heb ik antropologisch onderzoek gedaan onder migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, Marokko. De meesten van hen hebben reeds een lange en zware tocht achter de rug. Zij wagen soms letterlijk hun leven om de grenzen te overschrijden die ik met zoveel gemak passeer. Gestrand tussen de woestijn en de zee, zien zij hun migratieproject haperen en wankelen. Omringd door deplorabele omstandigheden, slaat de vertwijfeling soms toe. Toch vertrouwen de meesten van hen erop dat ze ooit hun dromen zullen verwezenlijken. Bijzonder was de openheid waarmee zij hun leven, verhalen en verlangens met mij deelden.

Graag bedank ik hier mijn informanten. Aliou, jou wil ik bedanken voor je geduld en inzet voor mij en mijn onderzoek. Door jou gingen deuren in Takadoum letterlijk en figuurlijk voor mij open. Aicha, je bent een trotse vrouw van Afrika! Je pogingen om mij in culinair en modieus opzicht te verafrikaniseren waren erg grappig. Victor en Miriam, in jullie kamer was ik altijd welkom. Bedankt voor de openheid waarmee jullie juist de ‘gewone’ dingen van je leven met mij deelden. Victoria, je zei dat het voor jou voelde alsof je jouw levensverhaal aan je beste vriendin in Nigeria vertelde – een mooier compliment had ik niet kunnen krijgen. Het was groots om samen te dansen en te zingen in jouw Nigeriaanse kerk! Fabien, Abel, Balzac, Touré Dao, Bamba Abo, Bosick, Junior, Adam, Amoroso, Moussa, Karine, Frank, Grace, Fiston, Yolande, Abdullah en anderen: bedankt voor jullie verhalen en vertrouwen. Jullie dromen, zorgen, twijfels, hoop en geloof hebben mij geraakt, verrijkt en doen verwonderen.

Mike, Lynn en de vrijwilligers van hulporganisatie *Comité d’Entraide Internationale* (CEI) wil ik bedanken voor de mogelijkheid om in hun team te participeren. Het gaf me breed inzicht in de situatie van migranten en bleek een ware toegangspoort tot mijn doelgroep. Bedankt voor jullie enthousiasme en gedrevenheid! Ook de ondersteuning van het Nederlands Instituut Marokko (NIMAR) heb ik erg gewaardeerd. Diachari, het was indrukwekkend om met jou de informele migrantenkampen aan de Algerijnse grens te bezoeken. Dank voor alle moeite die je hebt gedaan om dat voor elkaar te krijgen. Het raakte me om enkele dagen na

ons bezoek te horen dat de Marokkaanse politie de kampen opnieuw had vernietigd. Serge, bedankt dat ik je schilderij mocht gebruiken als cover. Ik vertrouw er op dat deze thesis iets van de verhalen vertolkt die jij in je schilderij hebt verweven!

In Nederland gaat mijn dank allereerst uit naar professor Patrick Eisenlohr voor zijn begeleiding bij het onderzoekstraject en het schrijven van deze scriptie. Mijn familie en vrienden dank ik voor hun support en begrip. Lieve Arie-Jan, dankjewel voor je liefde, je vertrouwen en je steun!

Rijswijk, 6 december 2010

Trijnke van Dijk

# 1. INLEIDING

I am unhappy. I feel sad. Look at me, I am just here... I am living here in this place where you cannot get a job. Just here... You start thinking. I really feel sick sometimes, because there is too much in my head... I feel sick because I cannot use my talents. To show this is me, this person is like this... I have not the privilege of showing who I am. I feel it that way.

[Victoria, afkomstig uit Nigeria, 20.03.2010]

Victoria geeft bovenstaand citaat als antwoord op mijn vraag hoe ze haar leven in Marokko ervaart. We zitten op twee witte, plastic stoeltjes aan een wankel tafeltje in *Miniparc Youssoufia*, als Victoria, een jonge vrouw van 26 jaar uit Nigeria, het tweede deel van haar levensverhaal aan mij vertelt.<sup>1</sup> Het is rustig in het speelpark. Slechts vanuit de verte dringen stadsgeluiden tot ons door. Piepende bussen, een paar voorbijkomende Marokkaanse pubers die hard lachen en geschreeuw van de aangrenzende wachtplaats voor *grand taxi*'s. Victoria komt in 2005 naar Marokko, vol verwachting om over te steken naar Europa en geld te verdienen voor haar familie. Een Nigeriaanse *madam* in Europa betaalt voor de overtocht naar Spanje. Maar tot tweemaal toe krijgt de boot pech. Als vervolgens ook de *connection man* de benen neemt, is Victoria voor het eerst tijdens haar reis vrij. Pas dan kan ze met andere migranten praten, en dringt het langzaam tot haar door dat haar overtocht naar Europa in de prostitutie geëindigd zou zijn. Victoria is nu, anno 2010, nog steeds in Marokko en vecht voor een bestaan. Ze is slechts één van de vele migranten uit Sub-Sahara Afrika die hun onderkomen hebben gezocht in de buitenwijken van de Marokkaanse hoofdstad Rabat.

Het citaat van Victoria laat zien hoe zij worstelt met de realiteit van haar migratieproject. Ze is gestrand op een plek waar ze niet kan zijn wie ze graag wil zijn. De conditie van '*involuntary immobility*' (Carling 2002) weerspiegelt zich als het ware in haar lichamelijke ervaringen en zelfbegrip. En daarmee raakt het aan de kern van deze thesis over migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, Marokko. Centraal staat de wisselwerking tussen sociale en politieke machtsprocessen enerzijds, en subjectieve ervaringen, zelfconcepties en verbeelding van migranten anderzijds. Voor hen geldt, zoals een deelnemer tijdens een training in Casablanca treffend verwoordde: *la migration n'est pas un phénomène, c'est une réalité!*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Interview (deel II) met Victoria, afkomstig uit Nigeria, 20.03.2010

<sup>2</sup> Training PSZ in Casablanca. Veldwerknootie 15.03.2010. Zie voor een vertaling van de Franstalige citaten bijlage I.

## 1.1 DE WERELD IN BEWEGING !?

De situatie van migranten als Victoria kan gezien worden binnen de context van mondialiseringprocessen. Mondialisering verwijst naar de intensivering van wereldwijde netwerken van interconnectie en circulatie, waarbij personen, beelden en ideeën sneller en intensiever over de aardbol lijken te bewegen dan ooit (Appadurai 1996; Van der Pijl & Raven 2009). De ervaring van tijd en ruimte is door de komst van nieuwe transport- en communicatie technologieën kleiner geworden, en sociale, culturele, economische en politieke praktijken en processen overstijgen steeds vaker de grenzen van de natiestaat. Samen suggereren deze ontwikkelingen een beeld van de wereld als mondiaal dorp, dat zich kenmerkt door *'unfettered flows and boundless connectivity'* (Inda & Rosaldo 2008:29). Echter, dezelfde processen die zorgen voor mobiliteit en interconnectie, leiden ook tot immobiliteit, exclusie en disconnectie (Bauman 1998; Inda & Rosaldo 2008; Vigh 2009a). Waar sommige mensen de vruchten plukken van mondialiseringprocessen, worden anderen geconfronteerd met haar schaduwzijden.

De ambigue werking van mondialiseringprocessen is duidelijk zichtbaar in thema's van migratie en mobiliteit. De socioloog Zygmunt Bauman (1998) stelt zelfs polariserend dat *'freedom of mobility'* de belangrijkste stratificerende factor is in de huidige wereldorde. De spanning tussen transnationale processen en de idee van de natiestaat als beschermer van veiligheid, stabiliteit en sociale cohesie, heeft geleid tot een 'illegalisering' van migratie (Dauvergne 2008). Westerse landen hebben hun migratiebeleid aangescherpt, waardoor legale migratie voor mensen uit andere delen van de wereld moeilijker is geworden (Inda & Rosaldo 2008). De implicaties hiervan zijn zichtbaar in de Euro-Afrikaanse grensgebieden, waar het leven van migranten als Victoria draait om mobiliteit en immobiliteit, inclusie en exclusie, connectie en disconnectie. Migranten hebben aan de ene kant te maken met groeiende migratieaspiraties, terwijl zij zich aan de andere kant geconfronteerd zien met sluitende grenzen (Collyer 2007; Alioua 2003; Schapendonk 2010). Als gevolg van deze tegengestelde trends neemt de verblijfsduur van migranten in grensgebieden als Marokko toe, en lopen migranten fysiek en sociaal vast in een wereldorde die zich eerder lijkt te kenmerken door stratificatie dan door interconnectie (*cf.* Vigh 2009a).

Migratie werd binnen het wetenschappelijk debat lange tijd beschouwd als een relatief onproblematische en lineaire transitie van het land van herkomst naar het land van vestiging,

eventueel via een transitland (zie Collyer 2007; Schapendonk 2008, 2010). De aandacht ging vooral naar het land van herkomst, het land van vestiging, en naar de inbedding van migrantenlevens in transnationale netwerken (Glick Schiller & Basch 1995; Levitt & Jaworsky 2007). Door de recente focus op transitmigratie en transitmigranten binnen politieke en academische discoursen, komt er meer aandacht voor het migratieproces zelf. Hoewel transitmigratie – gezien als tijdelijke migratie naar een land, met de intentie tot permanente migratie naar een ander land – op het eerste oog een bruikbare benadering lijkt om migratieprocessen in de Euro-Afrikaanse grensgebieden te onderzoeken, zijn diverse wetenschappers kritisch over het gebruik ervan (Schapendonk 2008, 2010; Düvell 2010; Collyer & De Haas 2010; Bredeloup 2010).

In de eerste plaats is het belangrijk om te onderkennen dat transitmigratie een politiek construct is, dat voornamelijk gebruikt wordt in het kader van ongewenste migratie via zogenoemde transitlanden naar de EU. Transitmigratie heeft daarmee een negatieve connotatie, en vindt haar inbedding in discoursen over de dreiging van illegale migratie. Als zodanig staat transitmigratie sinds de jaren '90 hoog op de politieke agenda van de EU en speelt het een belangrijke rol in de externalisering van het Europese migratiebeleid (Düvell 2010). Transitmigratie als politiek proces van categorisering (*cf.* De Haas & Collyer 2010), heeft serieuze consequenties voor zowel de relaties tussen transitlanden en de EU als voor migranten, en kan als zodanig binnen migratiestudies niet genegeerd worden. Echter, wanneer antropologen transitmigratie als een gegeven zien, zonder dit per situatie kritisch te bevragen, bevestigen zij mijns inziens de claims van politieke en publieke migratiediscoursen die beweren dat alle migranten in de Euro-Afrikaanse grensgebieden op weg zijn naar Europa.

Ten tweede veronderstelt de term transitmigratie dat migranten een vaststaand plan hebben, en de gewenste eindbestemming ook daadwerkelijk bereiken. De mogelijkheid dat verbeelde plaatsen van transit eindbestemming worden en omgekeerd, blijft hierdoor onderbelicht. Sociaal geograaf Joris Schapendonk (2010) beargumenteert dat dit paradoxaal genoeg geen recht doet aan zowel de barrières tot migratie als aan de eigen *agency* van migranten. Hoewel transitmigratie als sociologisch concept door toevoeging van een derde ruimte innovatief lijkt, impliceert het een lineaire benadering van migratie die niet overeenkomt met de dynamiek van migratie in de Euro-Afrikaanse grensgebieden (Schapendonk 2010; De Haas & Collyer 2010). Om conceptuele misvattingen te voorkomen, worden ook wel alternatieve concepten gebruikt die het *open-ended* karakter van migratie meer benadrukken, zoals '*fragmented migration*' (Collyer 2010) en '*stepward migration*'



(Schapendonk 2010). In aansluiting hierop zal ik in mijn scriptie niet uitgaan van vaststaande plannen, routes en bestemmingen, maar geef ik ruimte aan de complexiteit, veranderlijkheid en ambiguïteit van individuele migratieprojecten.

Uit voorgaande volgt dat migranten zowel hun migratieproject *en route* kunnen veranderen, als op barrières kunnen stuiten die de realisatie van hun migratieproject belemmeren. In Rabat zijn duidelijk meer migranten die de wens hebben om verder te migreren (in lijn met het oorspronkelijke migratieplan of als aanpassing hierop), dan het aantal dat in staat is om dit te verwerklijken. De wens tot migratie, maar de onmogelijkheid om dit te doen wordt door Carling (2002:12) omschreven als *involuntary immobility*. De *involuntary non-migrants* verschillen hierin van de *voluntary non-migrants*, die blijven waar ze zijn omdat ze non-migratie verkiezen boven migratie. Hoewel mijn informanten reeds een periode van mobiliteit hebben gekend (en als zodanig geen *non-migrants* zijn), beschrijft de conditie van *involuntary immobility* – in dit geval de wens tot *on-migration*, maar de onmogelijkheid om dit vooralsnog te realiseren – in brede zin de huidige situatie van veel migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat. De spanning tussen mobiliteit en immobiliteit heeft niet alleen consequenties voor het ruimtelijke, politieke en sociale landschap van de Euro-Afrikaanse grensgebieden (Schapendonk 2010), maar ook voor de betrokken migranten.

Wat doet de spanning tussen mobiliteit en immobiliteit met de betrokken migranten en wat zijn de sociale implicaties van onvrijwillige immobiliteit? Door migratieaspiraties in een brede sociaal-culturele context te plaatsen, is een beter begrip mogelijk van de betekenis van migratie en onvrijwillige immobiliteit voor migranten. De vraag waarom mensen migreren wordt in veel migratiestudies beantwoord op basis van economische *push-pull* theorieën, waarbij men zich focust op de economische verschillen tussen gebieden van herkomst en bestemming (zie Espiritu 2003; Carling 2002; Vigh 2009a). Binnen deze benaderingen zijn migranten berekenende actoren die, op zoek naar maximaal profijt, een rationele afweging maken. Het instrumentalisme in deze benaderingen van migratie is echter problematisch om de complexiteit van sociale motivaties en acties analytisch te duiden. Migratie, inclusief eventuele economische overwegingen, vindt haar inbedding in sociale en culturele structuren en discoursen (Jónsson 2008). Mobiliteit in het algemeen, en migratie in het bijzonder, zijn sociaal-culturele constructen met belangrijke imaginaire en discursieve dimensies (Carling 2002). Aandacht voor de sociale en culturele inbedding van migratie maakt dat analyses voorbij kunnen gaan aan structurele en economische benaderingen, en op die manier een

diepgaander begrip produceren over de betekenis van migratieaspiraties en de sociale implicaties van immobiliteit.

## 1.2 (IM)MOBILITEIT, SUBJECTIVITY EN IMAGINED FUTURES

The subjects of ethnography are rarely offered the depth of personhood as vulnerable, failing and aspiring human beings – people who demonstrate the same qualities that we ourselves display in relationships. [Biehl, Good & Kleinman 2007:14]

Discoursen over transitmigratie en illegaliteit hebben vaak een emotioneel en gepolariseerd karakter, waarbij de nadruk afwisselend op criminalisering of victimisering ligt. In beide gevallen verwordt de migrant echter tot een object, ofwel als illegale gelukszoeker ofwel als stemloos slachtoffer van restrictief migratiebeleid. Van Liempt (2008:9) waarschuwt dat onderzoekers die etnografisch onderzoek doen, gemakkelijk ‘*overprotective*’ zijn voor hun informanten en een slachtofferdiscours kunnen versterken. De uitdaging is dus om de migrant werkelijk als persoon te benaderen, of met de woorden van bovenstaand citaat als ‘*vulnerable, failing and aspiring human beings*’. Het onzekere en veranderlijke karakter van migratieprocessen in Marokko roept letterlijk antropologische vragen (*cf.* Agier 2008:4) op, in die zin dat ze ons bevragen op de betekenis van mens-zijn in de huidige wereldorde.

Er is relatief weinig bekend over de meer subjectieve en existentiële dimensies van migratie en non-migratie (Willen 2007; Jónsson 2008). Ik vraag mij dan ook af wat de spanning tussen mobiliteit en immobiliteit doet met de migrant als persoon, en welke contouren van macht en *agency* hierin zichtbaar zijn. Wat zijn de sociale implicaties van geografische en sociaaleconomische (im)mobiliteit, en wat betekent dit voor het leven en zelfbeeld van migranten? En welke hoop en verlangens articuleren zij in een sociale ruimte die getekend wordt door machtsrelaties? De nadruk ligt hierbij op het *emic* perspectief van mijn onderzoeksgroep, oftewel de manier waarop migranten over hun leven en migratieproject praten en hier vanuit hun eigen referentiekaders betekenis aan geven.

Voor het onderzoeken van de subjectieve, emotionele en existentiële dimensies van (im)mobiliteit voor migranten uit Sub-Sahara Afrika, binnen de context van Marokko als Euro-Afrikaans grensgebied, heeft bovenstaande tot de volgende onderzoeksvraag geleid: *Hoe vormen subjectiviteiten en toekomstbeelden van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat zich in relatie tot ervaringen van (im)mobiliteit, en wat betekent dit voor de verbeelding van*

*Marokko als transitruimte?* Deze vraagstelling zal ik beantwoorden door allereerst vanuit migratieaspiraties te kijken naar betekenis van migratie voor mijn informanten. Vervolgens wordt gekeken hoe betekenissen die migranten aan zichzelf en hun leven toekennen in relatie staan tot ervaringen van mobiliteit en immobiliteit binnen de specifieke sociale en politieke context van Marokko, en welke contouren van macht en *agency* hierin zichtbaar zijn. Na deze analyses kan ingegaan worden op de betekenis hiervan voor de verbeelding van Marokko als transitruimte.

Voordat ik inga op mijn onderzoek, zal ik kort toelichten hoe ik het concept *subjectivities* in deze scriptie zal gebruiken. Het voert te ver om hier een volledig beeld te geven van alle denklijnen en benaderingen van macht en *subjectivity*. Ik zal mij daarom beperken tot enkele hoofdpunten en benaderingen die relevant zijn in het kader van dit onderzoek. De articulatie van '*subjectivity in excess of structural determination*' is inmiddels een klassiek, maar nog altijd onvoltooid debat (Geary in Biehl & Lock 2010:340). *Subjectivity* wordt door Tom Boellstorff omschreven als '*senses of the self*' die men verkrijgt door het bezetten van een bepaalde subjectpositie. *Subjectivity* is dan te omschrijven als de gewaarwording van jezelf als persoon, het eigen zelfbegrip en de manier waarop mensen hun eigen plek in de wereld zien. Het zelf wordt binnen het huidig antropologisch debat over het algemeen gezien als *embodied* en is door middel van het lichaam verbonden aan een lokaliteit in haar ervaarbare en waarneembare kenmerken (Casey 2001; Van Wolputte 2004; Biehl, Good & Kleinman 2007).

Hoewel deze scriptie zich niet primair richt op de vraag wat een subject is, dient dit wel als startpunt voor de uitlijning van mijn benadering van *subjectivity*. Het subject als universeel, eenduidige en oorspronkelijk gegeven, is vanuit het poststructuralisme, postkolonialisme en feminisme gedeconstrueerd als een product van het Verlichtingsdenken (Biehl, Good & Kleinman 2007; McLaren 2002; Sökefeld 1999). Deze benaderingen, die ook wel gekenschetst worden als antihumanistisch, schrijven het ontstaan en de vorming van subjecten volledig toe aan cultuurspecifieke, discursieve regimes (Ortner 2005; Biehl, Good & Kleinman 2007). De bekendste denker op dit punt is wellicht de Franse filosoof Michel Foucault, die stelt dat subjecten het effect van macht zijn, en *agency* en *subjectivity* derhalve alleen bestaan binnen machtsrelaties. Het sterke punt van deze benaderingen is de manier waarop ze de werking van machtsprocessen en hegemonie inzichtelijk maken.

Volgens Ortner (2005:39) zijn antihumanistische benaderingen echter problematisch om goed begrip te krijgen van '*the attempts of subalterns (in the Gramscian sense) to attain*

*to the privilege of becoming subjects in the first place*'. Deze kritiek sluit aan bij het commentaar van Sökefeld (1999) over de conceptualisering van het zelf. Sökefeld (1999:418) stelt dat het niet-Westerse zelf vaak gekarakteriseerd wordt als het tegenover van het vaste, autonome, reflexieve en onafhankelijke Westerse zelf. Door nadruk te leggen op structurele invloeden ontkent de antropologie in feite de mogelijkheid van een zelf in de Ander en loopt zij het risico om in cultureel determinisme te vervallen. Sökefeld (1999:431) stelt daarom '*a paradigm of more similarity*' voor, en promoot een dynamisch en interactief perspectief op het zelf waarin zowel structuur als *agency* gevat worden. Dit perspectief kent *agency* en zelfreflexiviteit toe aan sociale subjecten, zonder daarbij terug te keren naar een notie van *subjectivity* als oorspronkelijk of presociaal.

Beide denklijnen bieden bepaalde voor- en nadelen. Hoewel de benaderingen elkaar op sommige punten tegenspreken, zijn ze op andere punten complementair aan elkaar. In het vervolg van mijn scriptie wil ik zowel machtsstructuren als de eigen veerkracht en *agency* van migranten betrekken bij mijn analyses van het zelfbeeld van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat. *Subjectivity* is dan niet zozeer de uitkomst of bron van bepaald gedrag of activiteiten, maar aan analytisch middel om begrip te krijgen van het zelfbeeld van migranten in relatie tot ervaringen van (im)mobiliteit. Om dit te doen maak ik gebruik van een meerdimensionale benadering van *subjectivity* waarin deze aspecten verweven zijn. '*Subjectivity*', zo stellen Biehl & Moran-Thomas (2009:270) '*continually forms and returns in the complex play of bodily, linguistic, political, and psychological dimensions of human experience, within and against new infrastructures and the afflictions and injustices of the present*'. Deze conceptualisering van *subjectivities* maakt mogelijk om te kijken hoe verschillende registers van *subjectivity* samenkomen en elkaar kruisen, en wat de contouren van macht en *agency* daarin zijn.

In de eerste plaats laten marginalisering, exclusie en immobiliteit zien dat er sprake is van *subjectivation* in relatie tot sociale en politieke processen. Ervaringen van marginalisering, exclusie en immobiliteit hebben niet alleen hun weerslag op de externe structuren van de leefwerelden van migranten, maar ook in de lichamelijke ervaringen en het zelfbeeld van migranten (Chavez 2007; Willen 2007). Door de subjectieve percepties van tijd, ruimte, *embodiment*, sociale positie en zelf in relatie tot immobiliteit en illegaliteit – als zijnde dimensies van de sociale realiteit van het migrantenbestaan in Rabat – te onderzoeken, is het mogelijk om te laten zien dat sociale en politieke formaties niet alleen invloed hebben op de migrant als politiek subject, maar ook op de migrant als persoon. De focus ligt niet zozeer op

de subjectpositie zelf, maar op het geheel van gevoelens, denkstructuren, reflecties en angsten die samenhangen met *migrant selfhood* in Marokko (cf. Ortner 2005; Biehl, Good & Kleinman 2007).

Tegelijkertijd is er een tweede beweging zichtbaar die veerkracht, positieve betekenisgeving en creativiteit laat zien aan de kant van de migrant. Dit wil ik in het vervolg van mijn scriptie duiden aan de hand van de hoopvolle beweging tussen *being* en *becoming* (zie Vigh 2009; Biehl & Locke 2010). João Biehl en Peter Locke (2010) introduceren binnen de antropologie de idee van *becoming* (gebaseerd op het gedachtegoed van de filosoof Gilles Deleuze) als een cartografische benadering voor *subjectivity*. De idee van *becoming* gaat uit van beweging, verlangen en onafheid, van een leven in de maak. Er is ruimte voor mogelijkheden, voor datgene wat worden kan als een cruciale dimensie van wat is. Het zijn individuele en collectieve pogingen van mensen om in het reine te komen met gebeurtenissen en ondraaglijke situaties, en zich te ontdoen van determinanten en definities (Biehl & Locke 2010:317). De idee van *becoming* veronderstelt derhalve een zekere mate van onafheid, verbeelding, creativiteit en *agency* (Biehl & Moran-Thomas 2009; Biehl & Locke 2010). In navolging van Patrice Schuch (in Biehl & Locke 2010:344) vind ik het niet vruchtbaar om verlangen te zien als de opponent van macht, maar heeft de dimensie van verlangen vooral waarde als mogelijksvoorwaarde voor nieuwe ervaringen. Op die manier maakt de idee van *becoming* het naar mijn mening mogelijk om niet alleen de articulatie van stagnatie en marginalisering te beschrijven, maar ook de hoop en het verlangen waaraan migranten vanuit hun eigen '*universes of reference*' stem geven (cf. Biehl & Locke 2010:319). Gedurende mijn veldwerk kwamen met name de *imaginary of religion* (Gaonkar 2002; Mbembe 2002) en *imagined futures* (Vigh 2009a) naar voren als kaders waaraan migranten zich oriënteren en positieve betekenis ontleen op het moment dat ze te maken krijgen met ervaringen van immobiliteit.

Met *subjectivity* als etnografisch en conceptueel uitgangspunt, kon ik zowel kijken naar de leefwerelden, percepties, verbeelding en *agency* van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, als naar de sociale en politieke processen die hiermee interacteren. De implicaties van grote verhalen over mondialisering, mobiliteit en immobiliteit, migratie en soevereiniteit worden daarmee onderzocht in de concrete context van een kleine groep migranten in Rabat. Dit werpt licht op de onzekerheid en *open-endedness* van het migrantenbestaan, en laat zien hoe migranten hoop en verlangen articuleren in een sociale ruimte die getekend wordt door machtsrelaties. De dialectiek tussen subjectieve ervaringen van macht en de idee van

*becoming*, zorgt dat de verbeelding van Marokko als *l'entre-chambre*<sup>3</sup>, de tussenkamer, voor migranten van essentieel belang wordt. Dit maakt dat de notie van transit vanuit het *emic* perspectief van de migrant een discours wordt dat een belangrijke rol speelt in de betekenis die migranten aan zichzelf en hun leven toekennen.

### 1.3 'NOUS LES MIGRANTS' – INFORMANTEN EN LOCATIES

In mijn scriptie belicht ik het *emic* perspectief van migranten. Mijn informanten zijn afkomstig uit landen ten zuiden van de Sahara – Mali, Senegal, Liberia, Ivoorkust, Kameroen, Congo RDC, Congo-Brazzaville, Guinee-Conakry, Togo en Nigeria<sup>4</sup>. Het zijn mannen en vrouwen tussen de 18 en 43 jaar oud, en hun verblijfsduur in Marokko varieert van een maand tot meer dan 5 jaar. Allemaal zien ze hun verblijf in Marokko als tijdelijk, en de meerderheid zou op dit moment liever ergens anders zijn. Sommige informanten verlangen ernaar om terug te keren naar het land van herkomst. De meesten kijken echter uit naar de dag dat ze Europa bereiken, om daar hun dromen te verwezenlijken. De helft van mijn informanten heeft één of meerdere periodes in informele kampen gewoond bij Tanger, of rond de Spaanse enclaves Ceuta en/of Melilla. Zij deden veelal vergeefse pogingen om Europees grondgebied te betreden. Tenminste vier informanten slaagden in hun poging, maar werden na enkele maanden verblijf opgepakt en uitgezet.

In deze thesis gebruik ik de term 'migranten' om mijn onderzoeksgroep aan te duiden. Zij zijn allemaal transnationale migranten, in de zin dat ze voor een minimum tijdsperiode nationale grenzen overschrijden. Media en politiek benoemen mijn informanten vaak als transitmigranten, maar in paragraaf 1.1 werd al duidelijk dat hieraan epistemologische en conceptuele problemen kleven. Mijn informanten hebben geen geldige verblijfsdocumenten, en zouden daarom ook als illegale of clandestiene migranten geduid kunnen worden (cf. Düvell 2008:486). Ook hieraan kleven epistemologische en conceptuele bezwaren (De Genova 2002; Dauvergne 2008), en daarom geef ik de voorkeur aan de neutralere term migranten. Daarnaast is er nog een tweede reden om van migranten te spreken. Zoals de titel van deze paragraaf al suggereert, is het tevens een *emic* term waarmee mijn informanten

---

<sup>3</sup> *L'Entre-chambre* is een term die Adam (interview 24.04.2010), afkomstig uit Senegal, gebruikt om Marokko te beschrijven als een liminale ruimte tussen sociaal succes en sociale mislukking. Zie paragraaf 4.2 voor een verdere uitwerking van deze gedachte in het kader van de verbeelde toekomst.

<sup>4</sup> Bijlage 3 bevat een overzicht van enkele gegevens van mijn belangrijkste informanten (land van herkomst, leeftijd, tijd in Marokko, juridische status, gewenste bestemmingen)

zichzelf en hun gemeenschap aanduiden. Naast *migrant* gebruiken mijn informanten benamingen met betrekking tot hun huidskleur, zoals *noir* of *black*. Deze termen gebruiken informanten vooral als ze hun ondergeschikte status en positie binnen de Marokkaanse samenleving beschrijven. Ook de termen *subsaharien* en *clandestin* worden door informanten gebruikt, maar minder frequent. Ik gebruik deze termen alleen wanneer het vanuit het discours van mijn informanten relevant is voor deze scriptie.

Studenten, diplomaten en andere migranten met een geldige verblijfsvergunning vielen buiten mijn onderzoeksgroep. Toch omvat mijn onderzoeksgroep verschillende typen migranten, onder wie vluchtelingen, asielzoekers en *sans-papiers*. De grenzen tussen deze verschillende categorieën migranten zijn echter niet vast, eenduidig en rigide (De Genova 2002; Schapendonk 2008; Van Liempt 2008). Bovendien maken deze categorieën in de dagelijkse context van mijn informanten weinig verschil. Zo worden vluchtelingen in Marokko weliswaar erkend door de UNHCR, maar niet door de Marokkaanse overheid. Dit betekent dat de positie van vluchtelingen en migranten in het dagelijks leven weinig verschilt, en zij daarin allebei geconfronteerd worden met de gevolgen van illegaliteit als juridische en sociaal-politieke conditie.

Als onderzoekslocatie heb ik gekozen voor Marokko in het noorden van Afrika. Marokko heeft van oudsher te maken met diverse emigratie- en immigratiestromen (De Haas 2007). Vanwege haar geografische ligging – nabij het Spaanse vasteland en direct grenzend aan de Spaanse enclaves Ceuta en Melilla – is Marokko van oudsher een aantrekkelijk land van migranten uit Sub-Sahara Afrika op weg naar Europa. In Marokko zijn dan ook de consequenties zichtbaar van de externalisering van het Europese migratiebeleid.

De onderzoekslocatie was Rabat, hoofdstad van Marokko en belangrijke '*migrant hub*' (Schapendonk 2010). Het aantal migranten dat 'in transit' is in Marokko, wordt geschat op 10.000 tot 15.000 en naar schatting verblijven 3.000 tot 5.000 migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat (AMERM 2008; Vanbrabant 2007). Rabat kent daarmee de grootste migrantengemeenschap van Marokko (groter als bijvoorbeeld Casablanca). Mehdi Aliou (2003:14) zegt over Rabat dat het een bepaalde aantrekkelijkheid heeft voor migranten die (tijdelijk) in Marokko verblijven. Rabat is een plaats waar veel migranten de volgende stap in hun migratieproject regelen, en wordt daarnaast gezien als een relatief veilige plek om te leven (Schapendonk 2008; Vanbrabant 2007; Alioua 2003). Het risico op deportatie is volgens mijn informanten in Rabat minder groot dan in de gebieden rond de Algerijnse grens

en de Spaanse enclaves. Bovendien zorgt de aanwezigheid van media en NGO's voor een zekere controle op de behandeling van migranten door de Marokkaanse overheid. Ook het kantoor van de UNHCR is in Rabat gevestigd. Migranten kunnen hier een asiolverzoek indienen, en hopen zodoende aanspraak te maken op een vluchtelingenstatus.

Mijn onderzoek speelde zich daar af waar migranten waren. Dit betekent dat ik binnen Rabat mijn onderzoekslocatie niet strikt heb afgebakend, maar dezelfde activiteitslijnen volgde als migranten. Dit deed mijns inziens het meest recht aan hun leefsituatie, dat zich als het ware middels een netwerk van knooppunten uitstrekt over de stad. De hulporganisatie waar ik als vrijwilliger participeerde, is gevestigd in het centrum. Ook bedelaars en straatverkopers bevonden zich vaak in het centrum en bij de entree van de *medina*.<sup>5</sup> Daarnaast speelt een groot deel van het dagelijks leven van migranten zich af in de buitenwijken van Rabat. Dit zijn de *quartiers populaires*, de volkswijken waar, naast migranten, de onderlaag van de Marokkaanse bevolking woont. Meestal was ik te vinden in de wijken Takadoum en Hay An Nahda I, die aan de oostkant van de stad liggen. Maar ik ben ook met regelmaat in wijken aan de zuidwestkant van de stad geweest, zoals J5, J3 en Douar Kora.

De enige onderzoekslocatie buiten Rabat, waren de informele kampen in de bossen bij Oujda, een Marokkaanse stad nabij de Algerijnse grens. Het grootste deel van mijn informanten is hier de grens over gestoken. Ook bij een *refoulement* worden migranten vaak naar Oujda gebracht. In de verhalen, angsten en verbeelding van mijn informanten speelde Oujda een belangrijke rol. Door Oujda te bezoeken kon ik enerzijds deze verhalen beter plaatsen, en zag ik anderzijds het verschil in omstandigheden tussen Oujda en Rabat.

#### **1.4 METHODEN EN REFLECTIE**

Deze scriptie is gebaseerd op kwalitatief veldonderzoek onder migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, Marokko dat uitgevoerd is van 1 februari tot 4 mei 2010. De belangrijkste methoden waren participerende observatie, informele gesprekken en interviews, aangevuld met bronnenanalyse en contact met informanten via internet. Door triangulatie van data en methoden (zie Boeije 2005; DeWalt & DeWalt 2002) heb ik vanuit verschillende invalshoeken informatie kunnen verzamelen, vergelijken en contrasteren.

Één van de belangrijkste onderzoeksmethoden bij antropologisch onderzoek is participerende observatie, waarbij directe waarneming mogelijk is door deelname van de

---

<sup>5</sup> De term *medina* wordt gebruikt om het oude, ommuurde deel van Marokkaanse steden aan te duiden.



onderzoeker aan het sociale leven van de onderzoeksgroep (Boeije 2005:55). Ik heb gestreefd naar actieve participatie, door tijdens mijn veldwerkperiode 1-2 dagen per week als vrijwilliger te werken bij het *Comité d' Entraide Internationale* (CEI), een christelijke organisatie<sup>6</sup> die praktische hulp biedt op het gebied van voedsel, medicatie, dekens, huisvesting en kleding. Op spreekuurdagen (eens per week) bestond mijn taak uit het uitdelen van knuffels en verzorgingsproducten, uitleg geven over de werkwijze van het CEI en het maken van een praatje met wachtende migranten. Daarnaast waren er teambijeenkomsten, waarin plaats was voor evaluatie, nieuwe ideeën en training. Omdat bijna alle teamleden zelf migrant waren, boden deze bijeenkomsten een interessant *emic* perspectief op de leefsituatie van migranten in Rabat. Via het CEI woonde ik eveneens een training in Casablanca bij over psychosociale hulpverlening aan migranten. Daarnaast kreeg ik door *being there* en *hanging around* in migrantenwijken en bij migranten thuis inzicht in zowel de expliciete als impliciete aspecten van de migrantencultuur in Rabat (zie DeWalt & DeWalt 2002; Boeije 2005). Ik heb met hen geleefd, gegeten, boodschappen gedaan, televisie gekeken, gediscussieerd en gelachen. Ik ben met hen mee geweest naar de kerk en de markt, en ik heb bij hen rondgehangen als ze aan het wachten of bedelen waren. Mijn status als ook-een-buitenstaander in de Marokkaanse samenleving zorgde voor het ontstaan van een soort derde ruimte die zich kenmerkte door acceptatie en solidariteit.

Naast participerende observatie en talloze informele gesprekken, vormen open interviews, een belangrijke pijler van mijn onderzoek. Deze interviews, gehouden met ongeveer 20 migranten, hadden meestal het karakter van een levensgeschiedenis die zich toespitste op het migratieproject. Naast individuele migranten, heb ik gesproken met vertegenwoordigers van informele migrantenorganisaties in Rabat, het *Conseil des Migrants Subsahariens au Maroc*, twee mensenrechtenorganisaties en een hulporganisatie. Om de waarborging van anonimiteit te benadrukken, liet ik mijn informanten zelf een pseudoniem kiezen. Alleen als een informant er op stond, is in deze thesis de echte naam gebruikt. Vanwege hun kwetsbare positie gaf bijna de helft van de informanten geen toestemming om het interview op te nemen. Ik maakte altijd – ongeacht of ik het interview opnam – zoveel mogelijk notities. Dit hielp mij om het interview achteraf gemakkelijker naar boven te halen. Bovendien was de kwaliteit van de geluidsopname niet altijd even goed vanwege

---

<sup>6</sup> Het CEI is een christelijke organisatie, gelieerd aan de *Eglise Evangelique au Maroc* (EEAM), die ten tijde van mijn veldwerk werkzaam was in Rabat, Casablanca en Oujda. In Rabat wordt directe hulpverlening aan migranten vooral verleend door christelijke organisaties als Caritas (een rooms-katholieke organisatie) en het CEI. Het religieuze aspect speelt verder geen rol in de hulpverleningspraktijk.

omgevingsgeluiden. De interviews zijn afgenomen in het Frans of Engels. Om de betekenis optimaal te behouden, zijn citaten van informanten weergegeven in de door hen gesproken taal. Van de gebruikte Franstalige citaten is een vertaling opgenomen in bijlage 1.

Wat betreft bronnenanalyse, heb ik mij onder andere gericht op de *Loi 02-03*, de belangrijkste wet van Marokko betreffende de regulering van migratie. Mijn opzet was om ook actuele berichtgeving uit Marokkaanse kranten en media mee te nemen in mijn analyse. Echter, migratie bleek tijdens deze periode geen prominente plek te hebben. Wel draaide er tijdens mijn veldwerkperiode in Rabat een bioscoopfilm over het onderwerp migratie: *'les oubliés de l'histoire'*. Deze speelfilm belichtte de schaduwzijden van het leven als clandestiene migrant in Europa. Voor de studenten van het Nederlands Instituut Marokko (NIMAR) was een lezing bij de UNHCR georganiseerd. Deze lezing heb ik bijgewoond, en aansluitend heb ik de documentaire *'le parcours des réfugiés'* bekeken. Deze documentaire gaat in op de specifieke situatie van vluchtelingen en asielzoekers in Marokko. Tot slot vertelde één van mijn informanten dat hij een boek geschreven had over zijn migratie-ervaringen. Ook dit boek, *Migrant au pied du mur* van Fabien Didier Yene (2010), heeft mijn begrip over de leefsituatie van migranten verdiept.

Van Liempt (2008:5) noemt transitmigranten een *'so-called 'hidden' population'*, waarbij toegang en vertrouwen een probleem kunnen zijn voor onderzoekers. Om dit probleem zo goed mogelijk te ondervangen, ben ik flexibel en dynamisch te werk gegaan bij het opzetten van een informantennetwerk. In Nederland had ik al contact gezocht met de eerder genoemde hulporganisatie CEI. Na een kennismakingsgesprek was ik welkom om als vrijwilliger mee te draaien, en dit bleek een enorme katalysator voor mijn toegang tot de doelgroep. Aliou, een migrant uit Guinee-Conakry en tevens teamlid van het CEI, werd een sleutelinformant en via hem leerde ik veel migranten in de wijk Takadoum kennen. Andere informanten ontmoette ik via informele migrantenorganisaties, in de kerk, de bus of op straat. Opvallend was dat ik veel van mijn informanten op meerdere plekken tegenkwam. Dit bevestigde mijn gevoel dat ik er in geslaagd was om breed door te dringen tot de migrantengemeenschap(en) van Rabat.

Het onderzoeken van migranten in precare en vaak 'illegale' situaties, kan ethische kwesties met zich mee brengen (Van Liempt 2008). Van Liempt stelt dat een rigide richtlijn hiervoor geen oplossing is en pleit voor *'something like a good 'feel' and involvement on the side of researchers'*. Het opbouwen van *rappport* (DeWalt & DeWalt 2002) was een belangrijk onderdeel van mijn onderzoek, zeker omdat een deel van de migranten in Rabat achterdochtig

is ten opzichte van buitenstaanders. Men is vooral bang voor journalisten die op zoek zijn naar een sensationeel verhaal. Door een lange periode in het veld te zijn, raakten migranten aan mij gewend en verdween de achterdocht. Ook heeft het mij geholpen om veel bij contactpersonen te zijn die het vertrouwen van de gemeenschap hebben. Voor verschillende informanten was het de eerste keer dat ze bepaalde gebeurtenissen en emoties uit hun leven met iemand deelden. En het raakte mij om te zien hoe zeer zij hun verhaal als iets intiem zagen, als iets wat heel erg van hun was. Het voelde voor hen, en daardoor ook voor mij, alsof ze iets van zichzelf weggaven. Ik mocht hun verhalen gebruiken, maar men vroeg expliciet om voorzichtigheid. Tegelijk gaven sommigen aan dat praten met mij hen goed deed en soulage gaf.

Tevens was het belangrijk om te reflecteren op de redenen waarom informanten meewerkten aan mijn onderzoek, aangezien zij daarbij hun eigen agenda kunnen hebben (Van Liempt 2008; Schapendonk 2010). Wanneer informanten hopen op een specifiek voordeel, kan deelname aan een onderzoek onderdeel zijn van een overlevingsstrategie. Dit kan zorgen voor ‘*overdramatization*’ of het benadrukken van positieve eigenschappen, en daarmee de betrouwbaarheid van de verzamelde data beïnvloeden (Van Liempt 2008:5). Door bij herhaling aan te geven dat deelname aan mijn onderzoek hen geen direct voordeel op zou leveren, heb ik geprobeerd dramatisering te voorkomen. Bij enkele informanten kreeg ik het gevoel dat ze desondanks hoopten op materieel voordeel of bruikbare contacten voor hun migratieproject. De meeste informanten hadden echter geen (merkbare) bijbedoelingen en vonden het gewoon leuk om met mij op te trekken.

## **1.5 LEESWIJZER**

In deze scriptie belicht ik de dynamische relatie tussen sociale en politieke processen enerzijds, en de *subjectivities* en toekomstverbeelding van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat anderzijds. Het volgende hoofdstuk, hoofdstuk twee, geeft allereerst inzicht in de betekenis van migratie voor mijn informanten. Dit gebeurt door te kijken naar de sociaal-culturele inbedding van migratie en vormt de basis om ervaringen van immobiliteit te begrijpen. Daarnaast wordt een korte schets gegeven van de manieren waarop mondiale, internationale en nationale machtsstructuren invloed hebben op de juridische en sociaal-politieke positie van migranten in Marokko. Vervolgens staat in hoofdstuk drie de relatie tussen *migrant subjectivities* en machtsprocessen centraal. Ik belicht hier hoe sociale en

politieke processen van marginalisering, exclusie en disconnectie interacteren met subjectieve percepties van migranten in Rabat op het gebied van tijd, ruimte, *embodiment*, sociale relaties en zelfbeeld. Duidelijk zal worden dat de situatie van migranten in Rabat niet alleen gedefinieerd wordt door een specifieke juridische, politieke en sociale positie, maar ook door een complex geheel van gevoelens, gedachten, reflecties, angsten en zorgen die hiermee samenhangen. Hoofdstuk vier geeft vervolgens aandacht aan de manier waarop migranten zelf hun positie vormgeven en hoe zij hoop en verlangen articuleren binnen een sociale ruimte die getekend wordt door machtsrelaties. Hier belicht ik de relatie tussen *migrant subjectivities* en de idee van *becoming*, met speciale aandacht voor de rol van religie en de verbeelde toekomst. Van hieruit wordt duidelijk hoe de notie van transit, als discours en praktijk, van centraal belang wordt voor mijn informanten. In het laatste hoofdstuk van deze thesis presenteer ik mijn conclusies.

## 2. MIGRANT AU PIED DU MUR<sup>7</sup>

Gedreven door individuele afwegingen, sociale structuren en mondiale factoren, bewegen mensen zich over de wereld. Dit landschap van mensen in beweging, wordt door Appadurai (1996) ook wel aangeduid met de term *ethnoscapes*. Deze *ethnoscapes* bestaan uit diverse groepen of individuen die zich over de grenzen van de natiestaat bewegen, waaronder toeristen, migranten, gastarbeiders en vluchtelingen. Ook de *migrant au pied du mur* – de migrant die letterlijk en figuurlijk tegen muren en grenzen is opgelopen – maakt onderdeel uit van deze *ethnoscapes*. In dit hoofdstuk zal ik de migratieprojecten van deze migranten plaatsten binnen een bredere context, om zo te belichten wat de betekenis van migratie voor deze informanten is en hoe de conditie van onvrijwillige mobiliteit geconstrueerd wordt. Allereerst kijk ik naar de betekenis van migratie voor deze migranten. Vervolgens kijk ik naar de flexibiliteit van individuele migratietrajecten van migranten, en in welk opzicht deze projecten een wisselwerking zijn tussen de mogelijkheden en onmogelijkheden van mondiale en nationale structuren en de autonomie van de migrant. Tot slot geef ik inzicht in de sociale realiteit van het migrantenbestaan

### 2.1 TU VAS CHERCHER TA VIE

Je cherche ma vie. Mais je cherche, je cherche et je cherche. Le problème de Karine, c'est un problème de chercher. Ca, c'est tout mon problème.

[Karine, afkomstig uit Congo-Brazzaville, 20.04.2010]

Om de *subjectivity* en toekomstbeelden van migranten in Rabat te begrijpen in relatie tot ervaringen van (im)mobiliteit, is het belangrijk om te kijken naar de betekenis die migratie voor hen heeft. Want waarom zijn deze migranten bereid geweest zich in een moeizaam en onzeker migratieproject te storten? In deze paragraaf belicht ik de betekenis van migratie voor mijn informanten aan de hand van hun migratieaspiraties. De aspiratie tot migratie definieert zich door het geloof dat migratie verkieslijker is dan non-migratie, en kan daarbij verschillen in de balans tussen keuze en dwang (Carling 2002). Vanuit een constructivistische benadering, ontstaan migratieaspiraties doordat mensen een bepaalde betekenis toekennen aan migratie.

---

<sup>7</sup> De hoofdstuktitel is ontleend aan het gelijknamige boek van informant Fabien Didier Yene over zijn migratie-ervaringen (Yene 2010). De uitdrukking *au pied du mur* betekent tegen een muur oplopen, in letterlijke en figuurlijke zin niet meer verder kunnen.

Migratie is dan meer dan alleen een beweging, maar moet gezien worden als een sociaal-cultureel construct met belangrijke imaginaire en discursieve dimensies. Carling (2002:17) stelt dat door over migratie en non-migratie te denken als een ideaaltypen, het duidelijk wordt hoe de keuze voor migratie of non-migratie een morele dimensie krijgt. Door betekenissen toe te kennen aan migratie, evalueren potentiële migranten migratie en non-migratie niet alleen in relatie tot persoonlijk gewin maar ook op basis van morele dimensies.

Mijn informanten motiveren hun migratieproject met omschrijvingen als *chercher ta vie*, ‘op zoek naar je leven’, *te chercher*, ‘op zoek naar jezelf’ en *devenir quelqu’un*, ‘iemand worden’. Sommigen voegen hier aan toe dat ze zoeken naar een *beter* leven of een *betere* toekomst, maar de meesten geven aan simpelweg op zoek te zijn naar *hun* leven. Carling (2002) en Vigh (2009) beschrijven eveneens het gebruik van soortgelijke bewoordingen onder *would-be* migranten in respectievelijke Kaapverdië en Guinee-Bissau. De terminologie die gebruikt wordt indiceert zowel de moeilijkheid om zich een betekenisvolle toekomst in eigen land voor te stellen, als de constante verbeelding van eigen mogelijkheden in andere tijden en plaatsen (Appadurai 1996; Vigh 2009a). Omdat zoeken naar je leven zich niet noodzakelijkerwijs beperkt tot sociale mobiliteit, zijn de migratieprojecten van mijn informanten te duiden als *life-making projects* (Carling 2002). Bij een benadering van migratie als *life-making project* gaat het om migratie als mogelijke strategie om de eigen toekomst veilig te stellen. Alhoewel sociale mobiliteit hier vaak deel vanuit maakt, stelt het concept van *life-making* in staat om migratieaspiraties breder te trekken dan dat. Zo bestaat *life-making* voor migranten uit gebieden waar politiek onrust is, primair uit het vinden van een plek waar vrede is.

Wanneer migranten vertellen over de leefsituatie voorafgaand aan hun migratie, besluiten ze dit vaak met een retorische vraag die ze zelf beantwoorden: ‘*Qu’est-ce que tu vas faire? Tu vas chercher ta vie!*’. Dit reflecteert een zekere noodzaak tot migratie, die voortvloeit uit de leefcondities in het land van herkomst. De noodzaak komt ook in andere uitspraken van migranten naar voren. Zo merkt Balzac tijdens een informeel gesprek op dat: *Il n’y a personne qui quite le bonheur, pour aller à l’enfer*<sup>8</sup>. En als ik Bosick vraag of hij nog iets toe wilde voegen aan ons interview, zegt hij met nadruk: *quand tu est bien chez toi, tu n’as pas besoin d’aller ailleurs*<sup>9</sup>. Deze uitspraken wijzen erop mijn informanten een element van *necessity* (Carling 2002) toe te kennen aan migratie. Tegelijkertijd benadrukt een deel van

---

<sup>8</sup> Informeel gesprek met Balzac, migrant uit Guinee-Conakry, 12.04.2010

<sup>9</sup> Interview Bosick, migrant uit Guinee-Conakry, 22.04.2010

diezelfde migranten dat niemand hen gedwongen heeft tot migratie, maar dat ze op basis van overwegingen zelf voor deze strategie van *life-making* hebben gekozen. Migratie wordt niet alleen beleefd als een mogelijkheid maar ook als een noodzakelijke stap om eigen leven en toekomst veilig te stellen.

Vanuit de levensverhalen van migranten krijgen de abstracte omschrijvingen meer diepte. De antropologe Yen Le Espiritu (2003:45) wijst erop dat migratie, ook al staat dit in een context van dezelfde economische en politieke transformaties, zelden een coherent en eenduidig proces is. Zij stelt dan ook terecht dat een perspectief van louter macrostructuren ‘*cannot account for the unexpected, the unforeseen, the unintended – the part and parcel of the human experience*’. Aandacht voor individuele migratieprojecten maakt het mogelijk om voorbij te gaan aan essentialistische benaderingen die mensen categoriseren als economische ‘gelukzoekers’ of politieke ‘slachtoffers’. Het relaas van Victoria is hierin illustratief:

One day, a man came to the village. He said he wanted to take me to Europe. He told me that in Europe they have a lot of work for people like me, that you can work there as a maid...That they will pay you good money, so that I can help my family... I was very, very happy at that time. I said to myself: I want to go to Europe to help my family. I was very happy at that time. I told my mother that I wanted to go...I was very happy to go. We were suffering in the village, you know. And that man gave me the opportunity to go away. At that time I was very naïve. I didn't know that there were bad people in the world. I just thought that we were suffering and he could help us.

[Victoria, afkomstig uit Nigeria, 09.03.2010]<sup>10</sup>

Vanuit macrostructureel perspectief speelt mondiale economische ongelijkheid een belangrijke rol in de beslissing van Victoria om in te gaan op het aanbod van de man. Toch doet een categorisering als economische migrant mijns inziens te kort aan haar complexe verhaal. Kijkend naar de wil en wensen van Victoria, blijkt haar migratie gemotiveerd te zijn door de wens om haar familie te helpen. Vanuit dit gezichtspunt is Victoria niet in de eerste plaats een economische actor, die berekenend de voor- en nadelen van migratie afweegt, maar een verlangend subject met complexe behoeften, wensen en dromen.

Een ander voorbeeld van hoe migratiebeslissingen tot stand komen binnen een context van sociale en culturele verwachtingen, blijkt uit het verhaal van Moussa, een 29-jarige Malinees. Als zijn ouders ouder worden, komt de zorg voor het gezin op Moussa's schouders

---

<sup>10</sup> Interview met Victoria, migrant uit Nigeria. 09.03.2010

te liggen. Maar het leven is hard, en het lukt Moussa niet om aan de behoeften van zijn familie te voldoen. Voldoen aan die behoeften, in Mali of elders, is binnen zijn gemeenschap één van de hoogste waarden. Wie naar Europa gaat om zijn familie te helpen geniet aanzien, en wordt gezien als een zegen en een held. Henrik Vigh (2009:98) omschrijft dit fenomeen als het verwerven van een sociale status door de *meta-presence* van migrant. Men is sociaal aanwezig vanwege de *remittances* en mogelijkheden die achterblijvers door de fysieke afwezigheid verkrijgen. Moussa besluit het erop te wagen, want ‘*chez nous ce n’est pas facile pour réussir*’.

Hoe sterk de druk van deze sociale en culturele verwachtingen kan zijn, blijkt uit het feit dat Moussa zijn migratiebeslissing tegelijkertijd ervaart als keuze en als dwang.

Je peux dire que j’ai choisi. C’était aussi une obligation, c’est-à-dire, une obligation, j’étais forcé de sortir, parce que pourquoi je dis que je suis forcé de sortir? Parce que pour continuer les conditions de ma famille, je ne pourrais pas les soutenir. Donc, vraiment je dois faire quelque chose pour que je puisse aider ma famille. (...) Le choix c’est quoi, parce que des fois...Parce que je me suis dit, là où j’ étais, je ne peux pas avoir. J’ai choisi pour réussir, pour subvenir au besoin de ma famille. Je me suis dit là-bas aussi, au niveau de là-bas, si je reste, je peux aussi devenir vieux sans constituer aussi ma famille, sans fonder une famille, avoir une femme, des enfants.

[Moussa, afkomstig uit Mali, 01.05.2010]

Hoewel er geen sprake is van dwang door fysieke levensbedreiging, zou je kunnen stellen dat Moussa zich gedwongen voelt tot migratie door de dreiging van een sociale dood. Hij ziet geen mogelijkheden om binnen de lokaliteit van zijn gemeenschap te voldoen aan gestelde culturele verwachtingen die hem sociale status geven, namelijk voorzien in de levensbehoeften van zijn familie en het stichten van een gezin. Moussa kiest voor een escape uit de situatie van sociale inertie waarin hij zich bevindt.

De complexe en non-essentialistische verwevenheid tussen politieke, economische, sociale en persoonlijke behoeften en verlangens komt ook in de verhalen van andere informanten naar voren. Discrepancie tussen culturele verwachtingen en persoonlijke verlangens enerzijds en de sociale mogelijkheden in eigen land anderzijds doet hen besluiten om weg te gaan (*cf.* Vigh 2009a). Mijn informanten besloten te migreren omdat ze hun familie of hun kinderen willen helpen, of een druk voelen om dat te doen. Ze dromen van studeren en zelfontwikkeling om op termijn een bijdrage aan de ontwikkeling van hun land te leveren. Anderen reizen een geliefde na, hebben een droom om voetballer te worden of



zoeken een plek op de wereld waar ze een bestaan op kunnen bouwen zonder oorlog of honger. Soms hebben ze grootse dromen, zoals Abdullah, die president van Liberia wil worden. En soms zijn het kleine verlangens, zoals bij Aisha, die graag bij haar verloofde in Spanje wil zijn. Veel van deze complexe verlangens zijn te plaatsen in kaders van ongelijke mondiale machtsverhoudingen, economische verschillen en politieke onrust, toch zijn ze hier niet toe te reduceren (Carling 2002; Vigh 2009a; Espiritu 2003).

Migratie en non-migratie gaan niet alleen over intenties en beslissingen, maar ook over toevalligheden, mogelijkheden en pech hebben (Espiritu 2003; Schapendonk 2010). Dit geldt niet alleen voor de stap van migratie als technologie van de verbeelding tot migratie als praktijk, maar ook voor de individuele migratietrajecten die migranten afleggen.

## 2.2 TUSSEN MOBILITEIT EN IMMOBILITEIT

Wat de hoofdpersonen uit de drie onderstaande migratieverhalen delen, is dat ze allemaal op één of andere manier zijn vastgelopen in hun migratieproject. Hoewel er initieel sprake was van mobiliteit, verliezen zij gedurende het migratieproject, tijdelijk of permanent, hun mobiliteit.

### *Grace, afkomstig uit Kameroen*

Wanneer haar huwelijk strandt en ze haar baan verliest, gaat Grace, een 31-jarige vrouw uit Kameroen, op zoek naar een nieuwe toekomst. Ze schrijft zich in voor een opleiding tot verpleegster in Marseille, maar het lukt niet om het benodigde visum te bemachtigen. Een familielid adviseert Grace om via Marokko naar Europa te gaan en zo begint Grace in oktober 2006 aan haar migratieproject. Eenmaal in Benin vraagt ze opnieuw een visum voor Frankrijk aan, maar ook ditmaal tevergeefs. Ze vindt een klein baantje als verzorgster en laat haar *rêve européen* voorlopig rusten. Een paar jaar later kriebelt het echter opnieuw en in januari 2009 trekt Grace verder, met in haar hoofd de idee om in Marokko over te steken naar Spanje en daar werk te zoeken. Via Mali en Mauritanië reist ze legaal naar Marokko, waar ze in mei 2009 aankomt. Eenmaal in Rabat wacht Grace echter een onaangename verrassing, en ontwaakt ze naar eigen zeggen uit haar droom. Uit gesprekken met landgenoten begrijpt Grace als snel dat de idee van een legale overtocht van Tanger naar Tarifa voor 100 euro een illusie is. Voor een visum naar Europa heeft Grace een *carte de séjour* nodig, en om die te

krijgen moet ze in elk geval een huurcontract hebben en aan kunnen tonen dat ze voldoende inkomsten heeft of ingeschreven staat voor een opleiding. Een onmogelijkheid in haar situatie. Grace is platzak, en er zit niets anders op dan opnieuw werk te zoeken. Grace is nu een jaar in Rabat, en woont zoals veel migranten uit Kameroen, in de wijk Douar Kora.

*Frank, afkomstig uit Nigeria*

De 26-jarige Frank is geboren en getogen in Edo State, Nigeria. Na het afronden van de basisschool en de middelbare school, vindt hij een baan als *lorrydriver*. Frank doet goede zaken als *lorrydriver*, totdat hij betrokken raakt bij een dodelijk ongeluk. *From that, everything is getting bad*, zo vertelt Frank. Frank is zijn *lorry* kwijt. En om alles met de nabestaanden van de overledene te regelen, geeft hij zijn vader 800.000 naira<sup>11</sup>. Kort daarna komt zijn moeders zus uit Italië op bezoek, en zij moedigt Frank om via Marokko illegaal naar Europa te reizen. De realiteit van honger, dorst, ziekte en dood maken Frank duidelijk dat zijn leven als migrant niet veel waard is: *'If you loose your life, nobody will ask'*. Na een moeilijke en gevaarlijke reis van zeven maanden, arriveert Frank in oktober 2007 eindelijk in Marokko. Hoewel zijn tante tot driemaal toe een bedrag tussen de 1400 en 1900 euro stuurt voor de overtocht naar Europa, slaagt Frank er niet in om Marokko te verlaten. De eerste keer geeft hij zijn geld aan een onbetrouwbare tussenpersoon, die het gebruikt om eigen vrienden naar Europa te helpen. De tweede keer lijkt het beter te gaan en betaalt Frank zijn overtocht. Maar terwijl hij en zijn medepassagiers wachten op het moment van uitvaren, worden ze opgepakt door de Marokkaanse politie uitgezet bij Oujda. Zijn tante stuurt nog eenmaal geld, en om voor mij onduidelijke reden gebruikt Frank dit geld niet voor zichzelf maar voor een goede vriendin. Haar bootreis naar het Spaanse Tarifa<sup>12</sup> eindigt echter in een verdrinkingsdrama, dat slechts zes van de veertig opvarenden overleven. Frank moet het nu alleen zien te redden. Iedere dag komt hij vanuit *Sidi Moussa*, een volkswijk in Salé, naar *Tour Hassan* om te bedelen voor zijn kamerhuur en voedsel.

*Bosick, afkomstig uit Guinee-Conakry*

In Guinee kan Bosick niet de studie van zijn keus volgen, dus vertrekt hij in 2003 naar Dakar om een studie te vervolgen. In 2007 rond hij zijn studie af, en een oom in Guinee biedt hem een bijbaan als docent aan de universiteit van Conakry. Maar Bosick betwijfelt of het kleine

---

<sup>11</sup> De naira is een Nigeriaanse munteenheid. Volgens de huidige wisselkoers is 1 euro gelijk aan 206 naira

<sup>12</sup> Tussen Tanger, in het noorden van Marokko en Tarifa, een Spaanse kustplaats, is de Straat van Gibraltar op zijn smalst.

salaris dat hij daar verdient voldoende zal zijn om te voorzien in de zakelijke projecten die hij wil starten. Bovendien is Bosick de oudste zoon, en verwacht ook zijn familie op financieel gebied een bijdrage van hem. En dus besluit Bosick zijn geluk te beproeven in Marokko. In februari 2008 komt hij met het vliegtuig aan op *Aeroporto Mohammed V* in Casablanca. Eenmaal in Marokko, blijkt het leven echter anders dan Bosick had verwacht. Het lukt hem niet om zijn dromen te realiseren. Aangestoken door de Europese droom van andere migranten in Rabat, past hij zijn plannen aan. Met vervalste papieren probeert Bosick tevergeefs de Spaanse enclave Ceuta binnen te komen. Van andere migranten hoort Bosick verhalen over succesvolle pogingen, maar ook over migranten die op zee de dood vinden. Bosick besluit om Europa voor even te laten voor wat het is, en richt zich nu op diverse opties

Vanuit antropologisch perspectief zijn dit niet zomaar verhalen. In het vervolg van deze paragraaf zal ik deze verhalen plaatsen binnen een kader van mobiliteit en immobiliteit, en laten zien hoe zij de complexiteit en diversiteit van migratie-ervaringen in Marokko, als Euro-Afrikaans grensgebied, weergeven.

### **Mobiliteit als stratificerende factor**

Wat opvalt aan de bovenstaande migratieverhalen van mijn informanten, is dat ze, in al hun diversiteit, allemaal een spanning laten zien tussen mobiliteit en immobiliteit. De socioloog Zygmunt Bauman (1998: 85-102) stelt dat mobiliteit, of beter de vrijheid in mobiliteit, de nieuwe stratificerende factor is in de huidige wereldorde. Dit betekent dat niet iedereen in dezelfde mate zeggenschap heeft over de eigen mobiliteit. Bauman maakt een polariserend onderscheid tussen *tourists*, degenen die gekozen en vrijwillig mobiel zijn, en *vagabonds*, degenen die vastzitten in hun lokaliteit of gedwongen mobiel zijn omdat ze *'no other bearable choice'* hebben (Bauman 1998:93). Wanneer we kijken naar de situatie van migranten in Rabat blijkt een dergelijke polarisering echter problematisch. De moeilijkheden die Grace ondervindt om een visum voor Frankrijk te bemachtigen, laten zien dat zij niet behoort tot de categorie toeristen voor wie ruimte en grenzen in een mondiaal vervlochten wereld geen belemmering zijn. Aan de andere kant miskent een categorisering als vagebond de eigen *agency* en verbeelding die Grace in haar migratietraject laat zien. Zij laveert tussen, en onderhandelt over, de mogelijkheden en onmogelijkheden die zij voor zichzelf ziet binnen een sociaal veld van machtsrelaties.

Wat Bauman's polarisatie echter wel duidelijk maakt, is dat mondiale stromen zodanig zijn gestructureerd en gereguleerd dat bepaalde subjecten meer vrijheid en mogelijkheden hebben om zich over de aarde te bewegen dan anderen. De antropologe Anna Tsing (2001/2008) pleit in lijn hiermee voor onderzoek naar de '*material and institutional infrastructure of movement*'. Het gaat hierbij om factoren – van een juridisch en institutioneel kader tot de toegang tot communicatie en transportmiddelen. Tsianos & Karakayali (2010:377) geven aan dat migratieregimes te maken hebben met een asymmetrische machtsverhouding. In termen van een '*power econometrics*' zijn degenen die het migratie- en grensbeleid bepalen, zonder twijfel superieur aan migranten. Het feit dat migranten deze structuren niet kunnen controleren, en zich in die zin niet van stabiliteit kunnen verzekeren, betekent echter niet dat zij hierin niet voor veranderingen kunnen zorgen of hierop zouden kunnen anticiperen.

### **Flexibele migratieprojecten**

Terug naar de verhalen van Grace, Frank en Bosick aan het begin van deze paragraaf. Allereerst kan *fragmented migration* (Collyer & De Haas 2010) gezien worden als een strategie, als onderdeel van de complexe interactie tussen de autonomie van de migrant en soevereiniteit van staten (cf. Duvell 2010). De beperkingen voor legale migratie naar Frankrijk, zorgen ervoor dat Grace niet rechtstreeks en legaal naar haar gewenste bestemming kan migreren. Het migratiebeleid van het gewenste land van bestemming kan als zodanig bijdragen aan de constructie van stapsgewijze migratie. De visumafwijzing betekent namelijk niet dat Grace gevangen zit in haar immobiliteit. Door gebruik te maken van grenzen die voor haar wel poreus zijn, geeft zij een strategisch antwoord op de restricties waarmee zij geconfronteerd wordt. Zij maakt gebruik van de voor haar meer liberale visumregimes in West-Afrika en kan zo op legale wijze Marokko bereiken. Ook Frank maakt gebruik van stapsgewijze migratie als strategie om op zijn gewenste bestemming te komen. In tegenstelling tot Grace, die gebruik maakte van beschikbare legale mogelijkheden, kiest hij er echter voor om controleregimes volledig te omzeilen. Deze strategieën hebben in het licht van het Europese migratiebeleid echter hun eigen prijs.

Echter, niet voor alle migranten is stapsgewijze migratie vanaf het begin een strategie die ingezet wordt om een gewenste eindbestemming te bereiken (Schapendonk 2010; Duvell 2010; Collyer & De Haas 2010). De droom tot verder migreren kan ook onderweg geboren worden, of ontstaan in antwoord op omstandigheden in het land waar men op dat moment

verblijft. Dit blijkt uit het verhaal van Bosick, wiens primaire bestemming Marokko was. Vanwege de beperkte economische, sociale en wettelijke mogelijkheden in Marokko, lukt het Bosick niet om zijn plannen te realiseren en ontstaat alsnog de wens om verder te migreren:

Donc, je me retrouve dans une condition qui ne me permettra pas d' obtenir mon objectif. Avec des personnes qui n'ont pas le même objectif surtout. Donc je me retrouve dans la condition des difficultés. Jusqu'à un certain temps je viens à faire comme eux, les immigrés. Comme mon rêve au Maroc n'est pas réalisé, je pense à immigrer en Europe, à tenter de passer en Europe (...) J'ai tenté pour aller à Sebta avec un papier falsifié, mais je n'ai pas réussi.

[Bosick, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

In dit geval is stapsgewijze migratie eerder een antwoord op de leefomstandigheden waarmee migranten geconfronteerd worden, dan een strategie om een vooraf bedachte eindbestemming te bereiken.

Omgekeerd kunnen migranten de strategie van stapsgewijze migratie ook los laten. Dit kan gebeuren als blijkt dat hun strategie niet succesvol is, of wanneer de omstandigheden in het land waar men op dat moment verblijft zodanig zijn dan men besluit te blijven. In dit geval wordt het verbeelde transitland een eindbestemming (Collyer & De Haas 2010). Bij mijn informanten was deze beweging, als vrijwillige optie, beperkt aanwezig. Wel werd duidelijk dat de intensiteit van migratieaspiraties over tijd en ruimte kunnen veranderen. Voor Bosick heeft Europa op dit moment niet de prioriteit die het een aantal jaar terug wel had:

À un moment donné, comme le passage de l'Europe n'est plus favorable, je me suis décidé de collaborer avec un ami, à fin de prendre un logement pour vivre tranquille, pour me permettre de bien réfléchir et de sortir de cette crise.

[Bosick, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

Als Bosick de mogelijkheid krijgt, wil hij gaan. Dat zeker. Maar niet de urgentie is minder hoog: *je ne me casse pas la tête pour ça*. Dit betekent dat Bosick ook actief zoekt naar andere mogelijkheden om zijn dromen te realiseren. Ook in het verhaal van Grace zijn momenten zichtbaar waarin de idee van Europa tijdelijk meer op de achtergrond staat. Een duidelijk moment is als haar visumaanvraag in Benin wordt afgewezen en Grace een baantje vindt als verzorgster. Grace vestigt zich een aantal maanden in Benin, maar besluit dan toch dat ze niet voor Benin gekomen, en dus door moet met haar project.

Uit voorgaande volgt dat de migratieprojecten van mijn migranten divers en flexibel zijn. Vaak zijn het geen lineaire projecten van het land van herkomst naar het land van bestemming, maar is er sprake van etappes van mobiliteit en (vrijwillige) immobiliteit. De *agency* van migranten is hierin niet ongelimiteerd, maar afhankelijk van de mogelijkheden en onmogelijkheden in een bepaalde situatie.

### **Infrastructuren van uitsluiting**

Uit voorgaande komt naar voren dat zowel het Europese als Marokkaanse migratiebeleid speciale aandacht vragen als het gaat om het creëren van een conditie van immobiliteit. Staten hebben door mondialiseringprocessen te maken met tegengestelde krachten, die enerzijds vragen om grensvervaging en anderzijds om grensverscherping. Staten willen zoveel mogelijk profiteren van kapitaal- en kennisstromen, maar zien de ongecontroleerde migratiestromen die hiermee gepaard gaan, als een bedreiging voor stabiliteit, veiligheid en nationale identiteit. De antropologe Aiwā Ong (2002:174) stelt dat *'State regimes are constantly adjusting to the influx of different kinds of immigrants and to ways of engaging global capitalism, so that it will benefit the country while minimizing the costs'*.

Inda & Rosaldo (2008) wijzen er op dat het migratiebeleid van landen in de Eerste Wereld strikter is geworden, waardoor het voor migranten uit andere delen van de wereld moeilijker is geworden om legaal te migreren. Waar de 20e eeuw zich kenmerkt door legalisering van migratie, staat de 21<sup>e</sup> eeuw volgens Catherine Dauvergne (2008:2) in het teken van 'illegalisering'. Illegalisering van migratie leidt vanuit staatsperspectief idealiter tot afname van migratie van ongewenste vreemdelingen. Een impliciet gevolg is echter dat migranten strategieën inzetten om controle- en grensregimes te omzeilen. In publieke en politieke discoursen van veel Westerse landen worden deze illegale vormen van migratie gedefinieerd als een groot probleem. Deze probleemperceptie heeft een nieuwe set aan metaforen gecreëerd, waarbij illegale migratie gepresenteerd wordt als *'a flow, a tide, a wave, an influx, a stream, a tsunami'* (Christenfeld geciteerd door Löfgren 2002) die omwille van de veiligheid, stabiliteit en sociale cohesie van Westerse natiestaten gestopt moet worden.

Veel beleid rond migratie wordt gemaakt op Europees niveau. Zo zorgt het Schengenakkoord voor vrije circulatie tussen landen van de Europese Unie. Grenscontroles vinden daarom niet meer plaats tussen landen van de EU, maar zijn aan de buitengrenzen des te strenger geworden. Door externalisering van het migratie- en asielbeleid probeert de EU te voorkomen dat ongewenste migranten Europees grondgebied op irreguliere wijze bereiken.

De hekken rond de Spaanse enclaves Ceuta en Melilla, de oprichting van Frontex, de strengere kustpatrouilles en het Spaanse *Sistema Integrado de Vigilancia Exterior* (SIVE) laten zien dat Europa haar grenzen letterlijk minder poreus probeert te maken. Deze ontwikkelingen ondersteunen de metafoor van Fort Europa voor de nieuwe realiteit van migratie- en grenscontroles in Europa (Tsianos & Karakayali 2010).

Ook probeert de EU landen van herkomst en transit actief te betrekken bij ‘de strijd tegen clandestiene migratie’ door druk op de Maghreblanden uit te oefenen voor restrictievere wetgeving en het sluiten van terugplaatsingakkoorden voor migranten die via de Maghreb naar Europa komen (Kachani 2007). De categorisering van Marokko als transitland, en meer specifiek als springplank naar Europa heeft politieke consequenties (Düvell 2010). De aanmerking als transitland zorgt voor onderhandelingsruimte in de betrekkingen van Marokko met Europa. Zo meldde *Le Matin du Sahara* onlangs dat Brussel en Rabat zich opmaken om een akkoord te tekenen over de ‘*réadmission des clandestins subsahariens ayant transité par le territoire national*<sup>13</sup>’. Als tegenprestatie voor deze medewerking van Marokko, zal de EU zich beijveren om de verlening van langdurige visa aan Marokkanen te vergemakkelijken.

Maar Europa is niet de enige partij waar Marokko rekening mee moet houden. In juli 2008 schrijft *Le Matin du Sahara*, een Marokkaans dagblad, dat Marokko in de strijd tegen clandestiene migratie ‘*contraint de répondre aux exigences des voisins du Nord, tout en restant fidèle à ceux du Sud*<sup>14</sup>’. Marokko balanceert wat betreft migratie tussen diverse bi- en transnationale geopolitieke regimes, zowel in relatie tot de Europese Unie als tot landen in de Maghreb en Sub-Sahara Afrika. Tegelijkertijd krijgt de transitfase vorm door bi- en transnationale geopolitieke regimes tussen Marokko en landen uit Sub-Sahara Afrika. Vanwege strategische belangen richting het zuiden, kan Marokko niet simpelweg Europese posities overnemen (Kreienbrink 2005). Grootschalige uitzettingen kunnen de historische en politieke relaties met landen uit Sub-Sahara Afrika onder druk zetten. De exacte invloed van dergelijke relaties op de deportatiepraktijken van Marokko is lastig aan te geven.

De houding van de Marokkaanse staat ten aanzien van migranten uit Sub-Sahara Afrika is ambivalent. In de beginfase (jaren '90) zag men migratie vanuit Sub-Sahara Afrika, juist vanwege het transitoire karakter, niet als een probleem. Vanaf 2003 verscherpte de aanpak van Marokko zich echter (Elmadmad 2004; Khachani 2007). Enerzijds wordt dit

---

<sup>13</sup> Les enjeux de la réadmission des Subsahariens. *Le Matin du Sahara*, 24.06.2010

<sup>14</sup> Au-delà des soucis...les transferts de fonds. *Le Matin du Sahara*, 10.07.2008

gezien als een reactie op de terroristische aanslagen in Casablanca op 16 mei 2003, anderzijds oefende de Europese Unie druk uit op Marokko om een partner te worden in de strijd tegen clandestiene migratie. Het verscherpte beleid uitte zich in massale arrestatiecampagnes en een nieuwe migratiewet. In de laatste dagen van december 2006 vonden er grootschalige uitzettingen plaats, waarbij mensenrechten en internationale verdragen geschonden werden. Hier is door nationale en internationale mensenrechtenorganisaties fel op gereageerd.

### **Uitsluiting op nationaal niveau: de *loi N° 02-03***

Om ervoor te zorgen dat de legale ruimte van de natiestaat slechts door legale subjecten wordt bewoond, moeten staten ongeautoriseerde binnenkomst en illegaal verblijf verbieden (Coutin 2005). Dit kan men doen door migranten fysiek of sociaal buiten de normale orde te plaatsen. Het belangrijkste instrument van Marokko om dit te doen is de *Loi N° 02-03 relative à l'entrée et du séjour des étrangers au Royaume du Maroc, à l'emigration et l'immigration irrégulieres*, meestal aangeduid als de *Loi N° 02-03*.<sup>15</sup> Deze wet is in werking gesteld op 20 november 2003, en reguleert zowel emigratie als immigratie. Er wordt algemeen erkend dat Marokko met deze wet tegemoet komt aan de druk van Europa om te participeren in de strijd tegen clandestiene migratie (Elmadmad 2004; Khachani 2007).

De *Loi N° 02-03* doet wat bij de Marokkaanse grens niet lukt, namelijk het uitsluiten van ongewenste migranten door hen in een uitzonderingstoestand te plaatsen en te labelen als 'illegaal' (Dauvergne 2008). Dit is wat De Genova (2002:440) '*the legal production of migrant illegality*' noemt. Illegaliteit is daarmee een juridische status die, evenals formeel burgerschap, een sociale relatie met de staat impliceert. Waar formeel burgerschap van een sociaal contract (Wimmer 2002) uitgaat, en de staat in ruil voor loyaliteit toegang tot bepaalde collectieve goederen biedt, worden anderen uitgesloten van deze faciliteiten door ze te labelen als 'illegaal'. Migrant die volgens de wet clandestien in Marokko verblijven, krijgen geen erkenning of bescherming van de Marokkaanse staat. *L'administration* krijgt de mogelijkheid om migranten zonder geldige verblijfsdocumenten uit te zetten of een boete op te leggen. Het accent ligt vooral op repressie, terwijl de mogelijkheden om bezwaar in te dienen beperkt zijn.

In verhouding tot internationale verdragen stelt het eerste wetsartikel van de *Loi N° 02-03* het volgende: *Sous réserve de l'effet des conventions internationales dûment publiées, l'entrée et le séjour des étrangers au Royaume de Maroc sont régis par les dispositions de la*

---

<sup>15</sup> De volledige wettekst is te vinden op de website van het Marokkaanse ministerie van Justitie: [www.justice.gov.ma/fr/legislation/legislation.aspx?ty=2&id\\_l=140](http://www.justice.gov.ma/fr/legislation/legislation.aspx?ty=2&id_l=140) (voor het laatst geconsulteerd op 4 dec 2010)



*présente loi*. Marokko heeft verschillende internationale verdragen ondertekent die voor migranten van belang kunnen zijn, waarvan het Vluchtelingenverdrag van Geneve uit 1951 is hiervan wellicht één van de belangrijkste. In theorie zou het *Bureau des Réfugiés et Apatrides* (BRA), het bureau voor vluchtelingen en staatloze mensen, dat valt onder het ministerie van buitenlandse zaken de vluchtelingenstatus moeten toekennen aan iedereen die door de UNHCR als vluchteling is aangemerkt, of die beantwoord aan de definitie van een vluchteling zoals die door het Vluchtelingenverdrag van Geneve is opgesteld (Elmadmad 2004). Sinds 2004 is dit bureau echter niet langer in werking. De huidige situatie is dat migranten wel door de UNHCR erkend kunnen worden als vluchteling, maar niet door de Marokkaanse overheid<sup>16</sup>. Deze migranten krijgen een klein pas, die hen zou moeten beschermen tegen uitzetting en die ervoor zorgt dat de overheid sneller een oogje dichtknijpt als iemand een klein bedrijfje wil starten. Onder mijn informanten werd deze pas wisselend gewaardeerd. Hoewel sommigen zich hierdoor vrijer bewogen, gaven veel migranten aan dat alles afhangt van de welwillendheid van een politieagent.

De positie van migranten in Rabat wordt in belangrijke mate getekend door hun juridische status van illegaliteit. Het gebrek aan bescherming van de staat, maakt migranten kwetsbaar voor uitbuiting, criminaliteit, verwonding en dood (Coutin 2005). In de volgende paragraaf wordt uiteengezet onder welke omstandigheden migranten in Rabat leven, en welke consequenties illegaliteit heeft als dimensie van de sociale realiteit van het migrantenbestaan in Rabat.

### **2.3 DE SOCIALE REALITEIT IN MAROKKO**

De sociale realiteit van het migrantenbestaan in Rabat laat zich het beste vatten door een citaat uit het boek van Fabien Didier Yene, als hij zijn leven in bossen van Noord-Marokko verruilt voor de anonimiteit van Rabat:

C' était une nouvelle aventure, bien différente de celles vécues dans les forêts. En plein cœur de la grande métropole marocaine, sans papiers, sans protection, sans travail, sans argent, mais dans l'obligation de participer chaque fin de mois au paiement de loyer.

[Yene 2010 : 259]

---

<sup>16</sup> Bij de UNHCR in Rabat zijn volgens de meest recente cijfers momenteel 768 mensen geregistreerd als vluchteling. De meesten van hen komen uit Ivoorkust (35%) en Congo RDC (27%).

Volgens De Genova (2002) materialiseert illegaliteit zich als het ware rondom de migrant, waar hij ook heen gaat. Het ontbreken van *'legal personhood'* zorgt volgens hem voor een ruimte van geforceerde onzichtbaarheid, exclusie, onderwerping en repressie. Hoewel het onmogelijk is om alle details van de sociale realiteit van het migrantenbestaan in Rabat te schetsen, zal ik in deze paragraaf een indruk proberen te geven van hun leefsituatie en de manier waarop dit door de conditie van illegaliteit beïnvloedt is.

Allereerst is het belangrijk om op te merken dat hoewel de Marokkaanse wetgeving veel ruimte laat voor repressie, het dagelijks leven van migranten in Rabat niet zozeer in het teken staat van directe repressie. Het is meer de dreiging van een staat die repressief kan handelen en de doorwerking van de juridische status van illegaliteit in het dagelijks leven. Marokko heeft veel kritiek van mensenrechtenorganisaties gekregen op de massale arrestatiecampagnes in 2006. In Noord-Marokko en rond Oujda treedt de staat nog steeds repressief op. Ook in Rabat gaan de arrestaties door, maar in kleinere omvang en op subtielere wijze.

In Rabat verblijven migranten voornamelijk in de perifere volkswijken – door henzelf wisselend aangeduid als *quartier populaires*, *quartier des clochards*, *quartier des pauvres* of *bidonvilles* – volkswijken, vagebondenwijken, armenwijken of bidonvilles. Het zijn de slechtere wijken aan de flanken van de stad, waar, naast migranten, vooral de onderlaag van de Marokkaanse bevolking woont. De Marokkanen die hier wonen zijn – *malgré eux*, ‘ondanks henzelf’ volgens mijn informanten – bereid om kamers te verhuren aan migranten. Deze kamers worden verhuurd zonder huurcontract en kennen over het algemeen geen beperkingen in het aantal bewoners. De kamers, die in oppervlakte variëren van zes tot twaalf vierkante meter, worden meestal gedeeld door twee tot zes migranten. Aan de oostkant wonen migranten voornamelijk in Takadoum, Hay An Nahda I en in mindere mate in Youssoufia. Takadoum wordt door Marokkanen en andere migranten gezien als de slechtste wijk van Rabat. De bewoners zelf geven echter aan dat de situatie erg verbeterd is sinds de politie, weliswaar in gekleed in burger, de wijk controleert. De kamers in Takadoum zijn erg klein, vaak ging het om kale betonnen muren zonder ramen, en beschikken over slechte sanitaire voorzieningen. Een keuken ontbreekt in deze appartementen vaak geheel, en migranten koken vaak op een klein gaspitje. In het armste deel van Takadoum, waar de straatjes steegjes zijn en geen lucht zichtbaar is als je door de straten loopt.

Aan de zuidwestkant wonen migranten van Hay Al Fath tot aan Ocean. Deze kamers bevinden zich veelal in een *foyer*, waarbij 3 tot 4 kamers een toilet delen. Andere onderzoeken

spreken van een duidelijke etnische segregatie in de wijken (Schapendonk 2010; Vanbrabant 2007). Migranten uit Kameroen wonen vooral in Douar Kora, terwijl in Hay An Nahda I en J5 veel migranten uit Congo wonen. Daarnaast wonen in J5 behoorlijk wat Nigerianen. Ook in Sidi Moussa, dat aan de overzijde van de Ouad Bou Regreg wonen met name Congolezen en Nigerianen. Opvallend is verder de vrijwel totale afwezigheid van Congolezen in Takadoum. Migranten uit Congo benoemden ook keer op keer het criminele en gewelddadige karakter van Takadoum, en waarschuwden mij voor deze wijk.

Voor migranten in Rabat impliceert hun illegale status onder andere beperking in de mogelijkheden op de arbeidsmarkt, huisvesting en onderwijs. Voor migranten is het vrijwel onmogelijk om regulier werk te krijgen. Werkgevers kunnen een boete krijgen als bij controle blijkt dat men migranten in dienst heeft. Alleen voor migranten uit Senegal is de politie, vanwege de goede verhoudingen tussen Senegal en Marokko, geneigd om een oogje dicht te knijpen. Alle andere migranten zijn aangewezen op de informele arbeidsmarkt, maar omdat ook Marokkanen zich op deze markt begeven is het echt zoeken naar een baantje. Veel van mijn informanten gaan dagelijks naar plaatsen in de wijk waar werkgevers migranten oppikken. Over het algemeen gaat het hier om werk in de bouwsector, waarbij migranten ongeveer tweederde krijgen van het salaris dat Marokkanen voor hetzelfde werk krijgen. Andere migranten starten, eventueel geholpen door een hulporganisatie, een microproject in de *cordonnerie*, de schoenmakerij, of als verkooppunt voor Afrikaanse verzorgingsproducten, sierraden, stoffen, specerijen of voedsel.

De gezondheidszorg is een van de weinige terreinen waar de omstandigheden van migranten zijn verbeterd. Door lobby van onder andere MSF, gelden voor migranten nu dezelfde regels als voor de lokale bevolking. Een consult bij een arts in openbare klinieken is in principe gratis, maar voor onderzoeken en medicatie moet men betalen. Dit laatste blijft voor migranten lastig, omdat zij niet zoals de lokale bevolking terug kunnen vallen op sociale netwerken of familie die dit voor hen betalen. Migranten die door de UNHCR erkent zijn als vluchteling, kunnen door de UNHCR worden geholpen met deze kosten. Andere migranten kunnen voor de vergoeding van

Daarnaast worden migranten belemmerd in allerlei ogenschijnlijk kleine dingen. Ze kunnen geen rekening openen, geen hotelkamer boeken, als er een kind geboren wordt krijgt men geen geboorteakte. Bovendien zorgt juridische marginaliteit ervoor dat migranten makkelijker slachtoffer worden van uitbuiting of criminele acties. Als Miriam, een jonge

vrouw uit Congo RDC, in de wijk Hay An Nahda I overvallen, mishandeld en beroofd wordt van haar sierraden, besluit ze aangifte te doen bij de Marokkaanse politie. Iets waar veel migranten uit angst niet eens aan beginnen. Wanneer bij het politiebureau blijkt dat Miriam geen *carte de sejour* heeft, krijgt ze echter te horen dat de politie haar helaas niet kan helpen. Hoewel de grens Miriam niet heeft tegen kunnen houden, plaatst het label van illegaliteit haar alsnog buiten de normale orde in Marokko

### **Reflectie**

De migratieverhalen van migranten in Rabat kenmerken zich door een spanning tussen mobiliteit en immobiliteit, in zowel sociaaleconomisch als geografisch opzicht. De verhalen van mijn migranten maken de complexiteit, diversiteit, en flexibiliteit van individuele migratieprojecten zichtbaar. Migratieprocessen in Marokko kennen geen vast patroon en de conditie van onvrijwillige immobiliteit komt op verschillende manieren tot stand. In fysiek opzicht is het voor migranten moeilijk, gevaarlijk en duur om Europa binnen te komen, terwijl het hen in Marokko ontbreekt aan voldoende mogelijkheden tot sociale mobiliteit. De migratieregimes waarmee migranten in Rabat te maken hebben, zijn niet terug te voeren op één actor, maar komt tot stand door een samenspel van mondiale, nationale en lokale processen die met elkaar interacteren, elkaar overlappen, tegenspreken of versterken.

Op nationaal niveau zorgt de Marokkaanse migratiewet, de *Loi 02-03*, dat migranten buiten de normale orde staan. Voor migranten in Rabat heeft dit onder andere consequenties op het gebied van gezondheidszorg, onderwijs, huisvesting en arbeid. Het volgende hoofdstuk laat zien hoe deze migratieregimes doorwerken in het leven en zelfbegrip van individuele migranten. Hiermee wordt kleur gegeven aan ervaringen van immobiliteit en illegaliteit binnen de lokaliteit van Marokko in bredere zin, en Rabat in specifieke zin. Duidelijk zal worden hoe de sociaal-politieke positie van migranten van invloed is op de subjectieve perceptie en verbeelding van tijd, ruimte, sociale positie en zelfbeeld.

### 3. ERVARINGEN VAN IMMOBILITEIT

In het voorgaande hoofdstuk is belicht hoe de conditie van onvrijwillige immobiliteit in Marokko tot stand komt door de complexe interactie tussen diverse geopolitieke machtsregimes en de eigen autonomie van de migrant. In dit hoofdstuk staat centraal staat hoe de conditie van onvrijwillige immobiliteit door migranten geïncorporeerd en beleefd wordt. De aandacht gaat in dit hoofdstuk uit naar de subjectieve constructie en beleving van de ‘*condition of subjection*’ (Ortner 2005) door migranten, terwijl ik in het volgende hoofdstuk kijk in hoeverre migranten in staat zijn hieraan voorbij te denken en voorbij te gaan.

Zoals in de inleiding reeds geschreven, worden *subjectivities* door Boellstorff (2008) gedefinieerd als *senses of the self* die men verkrijgt wanneer men een bepaalde subjectpositie bezet, hetzij helemaal of gedeeltelijk, hetzij tijdelijk of permanent. Iets ruimer gezien gaat het om denkpatronen en structuren van gevoelens en reflectie, die per cultuur en tijdperk kunnen verschillen, en die gekoppeld zijn aan politieke locaties en economische posities (Ortner 2005; Van Wolputte 2004; Kleinman 2007). Mensen die zich in de marges van de samenleving bevinden hebben immers totaal andere zorgen, culturele representaties en collectieve processen, dan mensen die zich in het centrum van de politieke of economische macht bevinden en ervan verzekerd zijn dat hun belangen behartigd worden (Kleinman 2007).

Het gebruik van *subjectivities* als analytische categorie komt voort uit onvrede met het identiteitsbegrip. Door het gebruik van de concepten subjectposities en *subjectivities* is het mogelijk om voorbij te gaan de dichotomie tussen identiteit en gedrag (Boellstorff 2008). De dichotomie tussen deze laatste twee begrippen is immers onhoudbaar. Identiteit is niet alleen een cognitieve categorie, maar tevens een set aan *embodied* praktijken, en gedrag is altijd cultureel bepaald door zelfverhaling. Wanneer ik in deze thesis spreek over *subjectivity*, gaat het over innerlijke processen die gekoppeld zijn aan het lichaam in haar historische, sociale, politieke en culturele gesitueerdheid, het gaat dus om een *embodied subjectivity*.

De focus ligt in dit hoofdstuk op de vorming van *migrant subjectivities* in relatie tot ervaringen van onvrijwillige immobiliteit, en hoe dit doordrongen is van machtswerking en hegemonie. Om die reden maak ik gebruik van het conceptueel kader van de Franse filosoof Michel Foucault (1988) over de doorwerking van *technologies of power* in de lichamelijke ervaring en zelfperceptie van migranten in Rabat. Foucault (ibid) spreekt zelf over

*governmentalities* als het gaat om de disciplinerende en normaliserende werking van verschillende machtsregimes op het lichaam en zelf van migranten. Migratieregimes omvatten meer dan juridische codes, overheidsbeleid en nationale instituten (De Genova 2002; Tsianos & Karakayali 2010). Coutin (geciteerd door De Genova 2002:426) zegt het volgende over de werking van regimes: *a myriad of practices, usually carried out by people who have no connection to the government, produce knowledge that constitutes individuals as citizens, illegal aliens, legal residents, asylees, and so forth.*

De invloed van sociale, politieke en juridische processen stopt niet bij de externe leefstructuren, maar dringt ook door in de *'inward parts'* (Willen 2007) van migranten. Sarah Willen ontleent dit beeld aan het bijbelboek Jeremia<sup>17</sup>, waar God zegt dat hij zijn wetten wil schrijven in het binnenste van mensen, met andere woorden in de meest intieme dimensies van menselijke activiteiten en ervaringen. In dit hoofdstuk gaat het om de *embodied effects* (McLoughin & Warin 2004) van Marokko als plaats van immobiliteit, illegaliteit en onzekerheid op migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat. Hoe ervaart de migrant als *body-self* deze onzekere spatio-temporele dimensies van immobiliteit in Marokko? En hoe interacteren machtsprocessen met subjectieve percepties van migranten in Rabat betreffende tijd, ruimte, *embodiment*, sociale relaties en zelfbeeld? Ik belicht allereerst hoe de onzekere omstandigheden van het dagelijks leven doorwerken in de lichamelijke ervaringen en het zelfbeeld van migranten. Vervolgens ga ik in op de ervaring van het zelf in de sociale context van de Marokkaanse samenleving. En tot slot kijk ik naar tijdsbeleving en, daaraan gekoppeld, het uitzicht op een betekenisvol leven.

### **3.1 OVERLEVEN IN HET HEDEN**

Migranten hebben niet alleen een lichaam, maar zijn ook een lichaam. Het lichaam is zowel fysiek gegeven als betekenisdrager, zowel object als subject. Het lichaam verbindt het zelf aan een specifieke context in haar ervaarbare en waarneembare kenmerken (Casey 2001). Hiermee wordt afstand genomen van het dualisme tussen lichaam en geest dat het Verlichtingsdenken kenmerkte. Concepten als *'mindful body'* (Hahn & Kleinman 1983; Scheper-Hughes & Lock 1987) *'embodied subjectivity'* (McLaren 2002) en *'body-self'* (Van Wolputte 2004) geven taal aan de idee dat lichaam en zelf geen geïsoleerde entiteiten zijn.

Wanneer migranten zich in de Marokkaanse samenleving manifesteren als *bare life* (Agamben 1998), wordt de vervulling van lichamelijke behoeften van primair belang. Door

---

<sup>17</sup> Jeremia 31:31-34

mondiale, nationale en lokale regimes ontstaan condities die ervoor zorgen dat migranten in Rabat moeite hebben om in hierin te voorzien. De politieke en lichamelijke dimensies van de menselijke ervaring zijn hier met elkaar verweven, en zijn als zodanig constitutief voor de *subjectivity* van migranten in Marokko (zie Van Wolputte 2004, Biehl & Moran-Thomas 2008). In de lichamelijke sensaties van honger, kou, ziekte en gevaar voelen migranten dat hun positie in de Marokkaanse samenleving onzeker en marginaal is.

Allereerst kenmerkt het dagelijks leven zich door onzekerheid, zoals Bamba Abo stelt: *a chaque moment tout peut arriver* – op elk moment kan er van alles gebeuren. En ook Adam stelt dat hij vanwege zijn illegale status een *sentiment d'insécurité permanente*, een gevoel van permanente onveiligheid, heeft. Verschillende informanten vertellen dat het belangrijk is om een bepaalde mate van gereserveerdheid te hebben, bezoeken aan andere migranten te beperken, je afzijdig te houden van potentiële problemen. Problemen betekenen vaak interventie van de politie, en interventie van de politie kan zomaar eindigen in uitzetting naar Oujda. Tijdens een van mijn laatste dagen in het veld, kom ik Grace tegen<sup>18</sup>. Ik heb Grace leren kennen als een kordate vrouw, die geen blad voor de mond neemt en prima haar weg weet te vinden in de Marokkaanse samenleving. Dit keer ziet Grace echter bleek en lijkt ze behoorlijk uit het lood geslagen. Op haar oor heeft ze een grote witte pleister. Grace vertelt dat er de vorige avond een gevecht ontstond tussen de huisbaas en enkele huisgenoten. Om interventie van de Marokkaanse politie te voorkomen is Grace tussen beide partijen gesprongen.

Dagelijks voedsel, huisvesting, kleding, verzorging en medicatie zijn voor migranten in Rabat niet vanzelfsprekend. De zoektocht naar vervulling van lichamelijke behoeften, structureert in belangrijke mate het dagelijks leven van migranten in Rabat. Omdat mijn informanten niet beschikken over een geldige verblijfsvergunning, zijn ze voor hun levensonderhoud afhankelijk van de informele arbeidsmarkt en van hulp van derden (familie, hulporganisaties). Het werk dat migranten doen is doorgaans zwaar, slecht betaald en onregelmatig van aard. Werkzoekende migranten worden door de politie regelmatig verjaagd van plaatsen waar werkgevers migranten ophalen, zoals *Place Diād* in de wijk Takadoum. Deze plaatsen bevinden zich aan de randen van de wijk, en werkzoekende migranten lopen dus ook meer risico om bij controles en *razzia's* opgepakt te worden. De meeste migranten nemen de risico's van werk echter voor lief, om zo geld te verdienen voor eten en huisvesting.

---

<sup>18</sup> Veldwerknootie 04.05.2010

Want, zoals één van mijn informanten stelt, *sans travail, tu es mort*<sup>19</sup>. Het gebrek aan regulier en goed betaald werk is binnen de perceptie van migranten, het grootste probleem van Marokko.

Ook zorgen lichamelijke behoeften ervoor dat migranten aan kloppen bij hulporganisaties, gaan bedelen of zichzelf prostitueren. De 23-jarige Karine uit Congo Brazzaville, is één van de migranten die vanuit een dergelijke, *embodied motivation* (Hastrup 1995) in de prostitutie terecht is gekomen. Tijdens haar reis naar Marokko zet Karine haar lichaam in als *marchandise*. Ze gaat kortdurende relaties aan met mannelijke migranten, die, in ruil voor seks, haar reis betalen en haar veiligheid en bescherming bieden. Eenmaal in Marokko, verwacht Karine dat het beter zal gaan. Maar dit valt tegen:

Pour le manger c'est difficile, pour le loyer c'est difficile. Je suis avec une autre femme dans une chambre, on doit payer 400 dirham<sup>20</sup> par personne. Comment je vais payer ça? C'est impossible, donc je suis obligée de sacrifier mon corps. J'ai seulement mon corps. Qu'est-ce que je vais faire? Pour le manger je peux aller à la mosquée et je demande. (...) Mais pour le loyer c'est beaucoup. Je peux pas payer ça avec 1 ou 2 dirham. Donc je suis obligée, je sacrifie mon corps. (...) Je n'ai pas de choix, parce qu'où vais-je mettre ma tête?

[Karine, afkomstig uit Congo-Brazzaville, 20.04.2010]

Uit het verhaal van Karine blijkt een constante afweging tussen het belang van huisvesting en veiligheid enerzijds, en het bewaren van haar lichamelijke integriteit anderzijds. Karine zegt dat ze geen keus heeft en gedwongen wordt door de omstandigheden. Toch is haar handelen bewust en geeft het haar mogelijkheden die ze anders niet zou hebben. Het is haar beslissing om haar lichaam te 'offeren' en tijdens een informeel gesprek eerder in mijn veldwerkperiode benadrukte Karine dat het ook een manier was om zich staande te houden, *se débrouiller*<sup>21</sup>. Karine handelt zogezegd als een *agent* temidden van machtsvelden die haar mogelijke posities en bewegingen beïnvloeden (cf. Vigh 2009b).

### Lichamelijke zelfwaardering

De manier waarop Karine in haar levensonderhoud moet voorzien, is niet zonder gevolgen voor de manier waarop zij zichzelf ziet en waardeert:

---

<sup>19</sup> Interview met Balzac, afkomstig uit Guinee-Conakry, 12.04.2010

<sup>20</sup> Karine heeft het hier over de maandelijkse huur. 400 dirham komt overeen met ongeveer 36 euro.

<sup>21</sup> Informeel gesprek met Karine (Congo-Brazzaville) en Yolande (Congo-RDC), veldwerknootie 13.02.2010



Je n'ai pas de valeur. Je suis une femme. Une femme qui a perdu tout, qui a perdu ses parents, qui sacrifie son corps pour tout le monde... C'est pour tout le monde que je sacrifie mon corps. Pour les Marocains, pour les Camerounais, pour tous... Une femme comme ça a quelle valeur? Je ne suis rien. Je n'ai pas de valeur ici en Maroc, pas de valeur, pas de valeur...

[Karine, migrante uit Congo-Brazzaville, 20.04.2010]

De manier waarop de geleefde ervaring van het migrantenbestaan raakt aan Karine's maatstaven voor een betekenisvol leven, maakt dat zij zichzelf ervaart als iemand die geen waarde heeft. Een lage zelfwaardering gekoppeld aan de praktijk van prostitutie geldt vooral voor vrouwen<sup>22</sup>. Er zijn echter ook punten waarop lichamelijke ervaringen een rol spelen in zowel de zelfwaardering van mannen als van vrouwen. Het gaat hierbij niet alleen om de manier waarop je in je levensonderhoud voorziet, maar ook om de vraag of dat überhaupt gaat lukken:

Moussa: J'ai vu beaucoup de souffrances ici... qui m'ont beaucoup marqué... Parce que j'ai trouvé ici que j'ai perdu vraiment ma dignité...

Trijnke: Tu peux expliquer ça?

Moussa: C'est à dire, parce que si tous les jours... je me réveille tous les jours avec des problèmes dans ma tête : comment manger? comment payer ma maison? Et des fois je suis obligé de m'arrêter devant les gens ou de demander de quoi manger, ou bien même de courir derrière les gens d'avoir quoi manger. Donc, ça touche ta tête.

Trijnke: Donc tu as perdu ta dignité à cause des problèmes dans ta tête sur le manger et la maison...

Moussa: Problème de manger, problème de maison, je suis rejeté par la société. Je suis considéré comme eh... comme vraiment une pourriture, c'est à dire comme un bon-à-rien par remarque.

[Moussa, afkomstig uit Mali, 01.05.2010]

De voorbeelden van Karine en Moussa laten zien dat de notie van een *disengaged self* (cf. Hastrup 1995) voor migranten in Rabat geen hout snijdt. Zelfperceptie en eigenwaarde zijn gekoppeld aan het lichaam. Migranten in Rabat bevinden zich niet in de geprivilegieerde positie om zichzelf zonder hun lichaam te kunnen denken. Het zich bewust zijn van uitbuiting en marginaliteit is geïncorporeerd, en onderdeel van de migrantencultuur geworden (cf. Vigh 2009b). Het zelf van migranten kan zich niet mengen in rationele discoursen van

---

<sup>22</sup> Prostitutie door vrouwelijke migranten is welbekend in Rabat, of en op welke schaal er sprake is van mannelijke prostitutie is onbekend. Tijdens het vrijwilligerswerk vertelde een jonge, mannelijke Nigeriaanse migrant zonder huisvesting dat hij '*stayed the night with a Moroccan man*'. Door de manier waarop hij dit vertelde hadden mijn collega en ik het vermoeden dat het hier om prostitutie zou kunnen gaan, maar zeker weten we dit niet.

bruikbaarheid en nut, maar is gebonden aan het lichaam en haar ervaringen. Het citaat van Moussa laat bovendien zien dat zelfperceptie niet alleen samenhangt met de directe lichamelijke ervaringen, maar ook met de manier waarop de Marokkaanse samenleving tegen migrantenlichamen aankijkt.

### 3.2 ZWARTE MIGRANTENLICHAMEN

Binnen publieke ruimtes worden migrantenlichamen constant ‘gelezen’ door leden van de ontvangende samenleving. Sarah Willen (2007:23) stelt dat migranten door de houding van de ontvangende samenleving constant met de spanning moeten dealen tussen het lichaam als subject en het lichaam als object, tussen hun eigen ‘*embodied experiences of self in social context*’ en familiariteit met de symbolische code waardoor zij, middels hun lichamen, gelezen worden. Tegelijkertijd blijft deze spanning mijns inziens niet zonder consequenties. Familiariteit met de symbolische code beïnvloedt de ‘*embodied experiences of self in social context*’, waardoor de grenzen tussen het lichaam als object en subject verder vervagen. Tegelijkertijd zijn individuele migranten in staat om, door inzet van hun lichaam, te onderhandelen over hun sociale positie.

#### Een geracialiceerde positie?!

Migranten in Marokko zien hun zwarte huidskleur als basis voor de ‘*othering gaze of the host society*’ (Willen 2007), als een marker die hen identificeert als de Ander. Binnen de sociale structuur van Rabat dragen deze zwarte migrantenlichamen de betekenis van inferioriteit. Migranten noemen tal van negatieve aspecten die Marokkanen zouden associëren met een zwarte huidskleur: slechte leefomstandigheden, armoede, achterstand, intellectueel analfabetisme en leven in de jungle. Informanten maakten opmerkingen in de trant dat Marokko geen makkelijk land is voor zwarte mensen. Het gebrek aan werk, de hoge huurprijzen voor hun kamer, afzetterij in winkels en op de markt, en de vijandige blikken op straat wijt men dan ook vooral aan hun huidskleur. Migranten hebben het idee dat de Marokkaanse samenleving hen verwerpt en marginaliseert. ‘*Nous sommes à la bassesse de la classe*’, zo legt Balzac mij uit<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Interview met Balzac, afkomstig uit Guinee-Conakry, 12.04.2010

Fabien Didier Yene, voorzitter van een organisatie voor migranten uit Kameroen in Marokko en één van mijn informanten, heeft een boek geschreven over zijn ervaringen als migrant in de Maghreb. Hierin schrijft hij over de houding van de Marokkaanse samenleving in relatie tot de huidskleur van migranten het volgende:

Pour être vrai, l'expérience acquise dans ces pays d'Afrique du Nord, c'est-à-dire en Libye, en Algérie ou en Maroc, ont laissé l'amertume de constater que les migrants, et à plus forte raison les Noirs, ne bénéficiaient d'aucune considération

[*Migrant au pied du mur*, Yene 2010: 251]

Fabien's perceptie wordt breed gedeeld onder mijn informanten. Zo laat Aliou mij weten dat hij weinig aanzien geniet, en dat dit ervoor zorgt dat hij zich niet op zijn gemak voelt, dat hij zich schaamt, en dat dit pijn doet<sup>24</sup>. Het zwarte lichaam van de migrant zorgt voor een toegeschreven sociale identiteit met een negatieve waarde. Sommige informanten stellen zelfs dat hun huidskleur en het daarmee gepaard gaande racisme zorgen dat de positie van migranten in de Maghreb '*le plus difficile du monde*' is. De perceptie van migranten suggereert dat er sprake is van een geracialiseerde migrantenpositie waarbij huidskleur en juridische status elkaar veronderstellen, en elkaars negatieve aspecten verzwaren. Tegelijkertijd zorgt de gemeenschappelijke juridische, sociaaleconomische en raciale positie van migranten vis-à-vis de Marokkaanse samenleving voor een discours van gemeenschappelijkheid, homogeniteit en '*nous vivons tous la même vie*' onder migranten met verschillende achtergronden.

De conceptie van racisme in Marokko is ambigue (zie o.a. AMERM 2009). Veel Marokkanen ontkennen zelfs dat Marokko racisme kent. Migrant spreken echter over een *racisme exagéré*, en geven aan dat ze nageroepen worden met scheldwoorden als '*azzi*' en '*sudania*', die volgens mijn gesprekspartners respectievelijk voor 'slaaf' en 'zwarte' staan. Volgens Marokkanen hebben deze woorden echter geen racistische lading, maar geven ze slechts een beschrijving van bepaalde etnische kenmerken. Volgens publicaties van de *L'Association Marocaine d'Etudes et de Recherches sur les Migrations* (AMERM), zien Marokkanen hun eigen houding als ongastvrij, maar niet als racistisch en uitbuitend ten opzichte van Subsaharianen. Dit zou een discrepantie kunnen betekenen tussen de houding van Marokkanen richting migranten, en de manier waarop migranten deze houding zien en beleven. Een andere mogelijkheid is dat Marokkanen zichzelf niet graag zien als racistisch,

---

<sup>24</sup> Interview met Aliou (deel II), afkomstig uit Guinee-Conakry, 12.04.2010

iets wat gezien de religieuze connotaties van racisme niet verwonderlijk zou zijn. Wanneer je tegen iemand zegt dat hij racistisch is, zeg je feitelijk dat iemand geen goede moslim is.

Waar de negatieve betekenis van bepaalde scheldwoorden door Marokkanen geneutraliseerd worden, ervaren migranten bepaalde woorden die normaalgesproken een neutrale of positieve lading hebben als negatief. Adam en Aliou vertellen mij dat ze het gebruik van *'mon ami'*, mijn vriend, dat Marokkaanse volwassenen en kinderen veelvuldig gebruiken om migranten aan te spreken, als neerbuigend ervaren.<sup>25</sup> In hun eigen land staat *'mon ami'* voor een gelijkwaardige vriendschapsrelatie, en heeft het dus een positieve betekenis. In Marokko betekent het volgens Adam en Aliou *'mon esclavage'*, mijn slaaf, en mogen Marokkanen wel *'mon ami'* gebruiken voor Subsaharianen, maar is het omgekeerde niet de bedoeling. Adam vertelt dat hij eens een Marokkaan *'mon ami'* noemde, waarop de bewuste man in woede ontvlamde en liet weten dat Adam dit niet mocht zeggen omdat hij geen *'mon ami'* van Adam was, maar dat Adam zijn *'mon ami'* is.

### **Pour tromper un peu l'image**

They [migrants] have no position, no visa. There is no place for them. The police can always catch you. People are begging for money, you see. The way they dress themselves looks bad. I try to dress better, so that the police cannot embarrass me anywhere I go.

[Frank, afkomstig uit Nigeria, 19.04.2010]

In publieke ruimtes aangemerkt worden als een migrant is niet alleen stigmatiserend, maar kan in Marokko ook gevaarlijk zijn. Wanneer je eruit ziet als een migrant, loop je meer risico om aangehouden te worden door de politie met alle gevolgen van dien. Hoewel een zwarte huidskleur moeilijk te negeren is, zijn lichamelijke en verbale zelfrepresentatie voor migranten belangrijke middelen *'pour tromper un peu l' image'*, om het beeld wat te misleiden. Veel migranten gaan bijvoorbeeld niet naar buiten in hun werkkleding, maar nemen deze kleding mee in een tas. En door zich te kleden als een student of een diplomaat, door *passing* als iemand die men niet *is*, krijgen migranten meer vertrouwen en (gevoelsmatig) meer respect, en kunnen zij zich vrijer bewegen door de stad.

Sommige migranten zijn zeer succesvol in hun presentatie als student. Ik ontmoet Junior voor het eerst in bus 44, op weg naar Takadoum. Junior is gekleed in een colbertje,

---

<sup>25</sup> Informeel gesprek met Aliou (Guinee-Conakry) en Adam (Senegal), 24.04.2010

draagt een hippe, geruite pet en heeft onder zijn arm een rood cahier. Als de kaartjesverkoper langs komt, staat Junior erop om ook mijn buskaartje te betalen. Ik ben verward, is Junior een migrant of een student? In een later gesprek, verteld Junior vol trots waarom hij zich zo presenteert:

J'ai adopté un système qui me permettra de me mouvoir dans la ville sans être dérangé. C'est cela qui m'a poussé à adopter un système étudiant, un système propre, pour être une personne responsable et présentable (...) Quand on voit une personne qui souffre, il faut le frapper. C'est comme ça les marocains pensent. S'ils voient une personne qui n'a rien, qui souffre ici, ils le refoulent à la frontière. Ma présence physique me donne la liberté de circuler, et puis la confiance entre les gens et le respect. C'est ma présence, mais aussi la manière de dialoguer, le comportement, la politesse, la courtoisie, le sens d'écouter la personne, de faire leur comprendre ce que je veux exactement. Je cherche toujours à garder cette personnalité.

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

Door zijn uiterlijk en gedrag is Junior in staat om de grenzen van sociale categorieën tijdelijk te overstijgen, en hierdoor voelt hij zich vrijer in zijn doen en laten. Wanneer Junior aangehouden wordt, zal hij openbaar komen als illegale migrant. Dit is een punt wat hij niet volledig kan controleren, maar waar hij door middel van zijn uiterlijk wel op probeert te anticiperen.

Ook op subtielere wijze zetten migranten hun uiterlijke presentatie in om bepaalde kanten van zichzelf meer of minder zichtbaar te maken. Zo knoopte een Nigeriaanse migrante op vrijdagen (vanwege het vrijdaggebed de beste dag om te bedelen) een hoofddoek om, in de stellige overtuiging dat Marokkanen haar vanwege haar moslimuiterlijk eerder geld zouden geven. En bij Aisha viel het mij op dat ze in Takadoum altijd een hoofddoek droeg, terwijl ze die meestal achterwege liet als we in het centrum afspraken. Toen ik haar ernaar vroeg vertelde ze dat ze in Takadoum altijd een *djellaba*<sup>26</sup> en een hoofddoek draagt, omdat ze merkte dat Marokkaanse mannen haar dan minder nakijken en lastigvallen. Ook was ik erg verbaasd toen Miriam mij op een keer naar de bus zou brengen en ze één voor één al haar sierraden begon af te doen. Ook al waren haar sierraden van nepgoud, volgens Miriam wekte het de indruk dat je rijk was en daarmee was je een gevoelige prooi voor een gewelddadige overval.

---

<sup>26</sup> Een *djellaba* is een lang, losvallend gewaad dat veel Marokkaanse mannen en vrouwen dragen. Met name in de perifere volkswijken is dit traditionele gewaad de standaard kleding die mensen op straat dragen.

### 3.3 EEN GESTAGNEERD LEVEN

Vanuit de spanning tussen mobiliteit en immobiliteit in zowel fysiek als sociaal opzicht, beïnvloed de transitfase de tijdsbeleving van migranten. De combinatie van immobiliteit, illegaliteit en onzekerheid zorgen voor de beleving van een geblokkeerd en gestagneerd leven. Het gaat hierbij niet alleen over de *social immediate*, maar ook over de *social imagined* (Vigh 2009b). Het leven in Rabat bemoeilijkt enerzijds het dagelijks leven in het heden, maar heeft ook zijn impact op de constructie van een betekenisvol leven en een positieve toekomst.

Tijdens mijn veldwerkperiode bezoek ik regelmatig Victor en Miriam in hun kamer in de wijk *Hay an Nahda 1*. Zittend op hun tweepersoonsbed of een krukje aan de kleine witte tafel, hebben we veel discussies. Terwijl Miriam in de keuken rommelt, uit Victor zijn zorgen en frustraties:

Et dans toutes les années rien n'a avancé, rien à changé. Ca me met en colère, ca m'énerve beaucoup. Qu'est-ce que tu vas faire? Je suis toujours bloqué. Je ne veux pas cette vie comme ma vie. Je ne peux pas rester dans un pays qui est comme une prison. C'est vraiment une prison ici. Et je n'aime pas d'être emprisonné. Ici, tu ne peux pas entrée, tu peux pas sortir. C'est quelle vie? C'est comme une prison, ce n'est pas une vie. (...) La vie ici tourne sur le même point. Il n'y a pas de progrès.

[Victor, afkomstig uit Congo RDC, 10.04.2010]

Veel migranten die ik tijdens mijn veldwerk gesproken heb, vergelijken hun leven in Marokko met gevangenschap of met *un trou*, een kuil waar je niet zelf uit kunt komen. Het leven dat Victor noodgedwongen leidt, is niet het leven dat hij hebben wil. Zijn fysieke mobiliteit is ingeperkt omdat hij Marokko niet legaal kan verlaten, en hij sommige delen van Marokko vermijdt om deportatie te voorkomen. Ook in sociaal opzicht blijft Victor's leven op hetzelfde niveau. Ook na vijf jaar in Marokko is het iedere keer opnieuw een klus om voldoende inkomen te genereren om de kamerhuur, voedsel en kleding te betalen. Victor voelt zich geblokkeerd in zowel zijn opwaartse sociale mobiliteit als in zijn fysieke mobiliteit. Deze vastzetting zorgt voor onzekerheid over de toekomst en vergroot het gevoel van verloren vrijheid en connectie, een observatie die overeenkomt met de beschrijving van McLoughin & Warin (2008:260) voor asielzoekers in detentiecentra.

Victor vergelijkt zijn leven met een gevangenis. Echter, in tegenstelling tot gevangen criminelen die weten hoe lang hun straf duurt, hebben migranten in Rabat geen idee wanneer hun 'gevangenschap' zal eindigen. Tijd is ongedefinieerd in haar duur en schrijdt voort

zonder significante veranderingen, en kan daarom gezien worden als *'frozen time'* (Beneduce 2008:512). Op dit punt is het mijns inziens zinvol om opnieuw te kijken naar de polarisering van de socioloog Zygmunt Bauman (1998:85-89) tussen *globals* en *locals*. Één van de dimensies die Bauman in deze tegenstelling uitwerkt is die van tijdbeleving. *Time-space compression* (Harvey 1989) zorgt ervoor dat *globals* in tijd leven. Ruimte doet er voor hen niet toe, omdat iedere afstand voor hen in een oogwenk overbrugbaar is. Tegelijkertijd blijft het leven van *locals* zich markeren door ruimte. Zij kunnen deze ruimte niet zomaar, in welke tijdspanne dan ook, verlaten. Tijd heeft daarmee geen macht over de ruimte waartoe *locals* veroordeeld zijn. Zij gaan volgens Bauman (1998:88) gebukt onder een last van *'abundant, redundant and useless time'*, tijd die voorbij trekt zonder dat er iets gebeurt. *Locals* kunnen dan ook alleen de tijd doden, zoals zij zelf langzaam door de tijd gedood zullen worden.

De tijdspereceptie zoals Bauman die beschrijft voor *locals*, uit zich onder mijn informanten als eerste in de perceptie van dagbestedingen en activiteiten. Het leven van mijn informanten bestaat uit wachten, televisie kijken, koken, eten en slapen. Zoals Rose uit Kameroen verwoordt: *'Ici c'est manger, dormir, manger dormir. C'est tout. On a d'ennui, parce que on ne fait rien.'*<sup>27</sup>. Men verveelt zich, men doodt de tijd. Dagen en weken glijden in een monotoon ritme voorbij, zonder dat men vooruitgang boekt. Tijd wordt, ondanks dat de dagen van migranten vaak gevuld zijn met allerhande activiteiten, als leeg ervaren, omdat het niet bijdraagt aan de constructie van een betekenisvol leven en een positieve toekomst. Het gebrek aan regelmatig, regulier en goedbetaald werk speelt hierin een grote rol. Omdat migranten het als onmogelijk zien om in Marokko regelmatig en regulier werk te vinden, is er weinig perspectief op structurele verandering of verbetering. Hierdoor wordt lange tijd in Marokko blijven gezien als *'perdre ton temps'*, als je tijd verliezen.

Stagnatie heeft consequenties voor de manier waarop migranten hun migratieproject evalueren. Stagnatie ondermijnt het de realisatie van persoonlijke, sociale en culturele verwachtingen van migranten, en zorgt voor twijfel over de toekomst.

Dans la maison, j'ai peur. C'est le même peur qui inhabité tous les migrants... C'est le peur de savoir que...c'est pas ici ma destination final. Le peur de savoir que ici c'est pas ma destination final, mais est-ce que un jour je vais partir ? J'ai pas quitter mon pays pour être ici.... Si je avais le moyen je suis en France (...) Mais il n'y a pas de moyen. Est-ce qu' un jour on va quitter d'ici ?

[Adam, afkomstig uit Senegal, 24.04.2010]

---

<sup>27</sup> Informeel gesprek met Rose, afkomstig uit Kameroen, 23.04.2010

De perceptie van een gestagneerd leven komen ook tot uiting in de onmogelijkheid die migranten ervaren om te trouwen en een gezin te stichten. Vooral voor veel mannelijke migranten komen deze (cultureel geconstitueerde) verwachtingen ten aanzien van de eigen levensloop onder druk te staan door de realiteit van hun migratieproject.

Ce n'est pas facile, la vie que je mène ici. C'est tout à fait absurde... Et même des fois... Imaginez quelqu'un qui a presque l'âge ...qui a l'âge de se marier, dépasser même [cet âge]. Il n'est pas marié, il n'a pas d'enfants. Et puis, il cherche toujours ma vie...eh, je cherche toujours ma vie... Je n'ai pas encore trouvé comment subvenir à mes propres besoins, [comment] arriver à subvenir au besoin de mes parents. Mais je me dis... Je me sens faible, je me sens faible. Ah, mais qu'est-ce que j'arrive à faire encore pour eux ? Comment je fais pour voir m'en sortir ?

[Moussa, afkomstig uit Mali, 01.05.2010]

J'ai beaucoup de soucis, beaucoup, beaucoup... ça finit pas. Avoir un travail, se marier, faire des enfants... C'est très, très difficile. Comment tu peux te marier avec cette situation, cette vie comme ça ? Oh ! Jamais !

[Touré Dao, afkomstig uit Ivoorkust, 15.04.2010]

Het verstrijken van de tijd zonder te trouwen zorgt ervoor dat migranten zichzelf zwak voelen. Bovendien komen bestaande huwelijken onder druk te staan wanneer men zonder partner migreert. De twee informanten die getrouwd waren, gaven aan dat hun vrouwen in eerste instantie toegestemd hadden in het migratieproject, maar dat het uitblijven van vooruitgang en succes het huwelijk ondermijnden.

### **3.4 POUR NE PAS PERDRE LE TEMPS**

Hoewel het gevoel van verloren, onnuttige tijd duidelijk aanwezig is onder migranten in Rabat, laat niet iedereen de tijd willoos aan zich voorbij gaan. Migranten zoeken naar mogelijkheden om de tijd in Marokko waardevol te maken, of zoals Biehl en Locke (2010:333) opmerken: *people curve around impasses or push through anyway, carving out small life chances against the odds.*

Als ik voor onze interviewafspraken naar Junior bel, blijkt hij in één van de *cybers* in Takadoum te zijn. Ik haal hem op, en wanneer we even later samen op één van de dunne matrasjes in de kamer van Bosick zitten, vraagt Junior of ik naar zijn *curriculum vitae* wil



kijken. Uit zijn rode documentenmap haalt hij een keurig C.V. zojuist gemaakt en compleet met alle opleidingen, cursussen en werkervaring die hij in Marokko heeft opgedaan. Wie niet weet dat Junior bijna twee jaar in een informeel kamp in de bossen bij Ceuta heeft geleefd, zal het waarschijnlijk niet eens opvallen dat er een klein gat in zijn C.V. zit. Wachten betekent voor Junior tijdverlies, en hij zet zijn *agency* in om dit verlies zoveel mogelijk te beperken:

La plupart des migrants qui sont là, ils attendent seulement pour le voyage. Pour ne pas perdre le temps à attendre l'opportunité, il faut chercher à faire parallèlement autre chose en attendant. C'est ça qui m'a permis de chercher des cours, à faire de marketing et d'informatique. Le diplôme, ça peut m'aider pour l'avenir. Et en même temps je cherche aussi le voyage. C'est les deux.

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

Ook voor Aliou is het belangrijk om tijd goed te gebruiken.<sup>28</sup> Aliou komt in 2007 naar Marokko met het idee om zijn studie te vervolgen, maar deze droom kan hij niet realiseren. Toch heeft Aliou geen spijt: *Je ne regrette pas, parce que je ne suis pas retardé*. Aliou heeft stage gelopen in een laboratorium en kreeg daarvoor een attestatie. Ook is hij actief binnen het *militarisme*, komt hij op voor de rechten van migranten in Marokko. Zaken die volgens hem aantonen dat hij waardevolle kennis en vaardigheden opdoet in Marokko. Toch is het voor Aliou belangrijk om niet zijn toekomst te verliezen. Hij heeft zichzelf daarom een limiet gesteld: *Dans l'année de 2010 je veux sortir de cette souffrance, autrement je rentre au pays*. En Aliou heeft een arsenaal aan activiteiten uitgezet om dit te bereiken. Hij heeft verschillende Europese universiteiten aangeschreven, een asiolverzoek ingediend bij de UNHCR in Rabat en is actief voor de Marokkaanse afdeling van een politieke partij in Guinee. Bij zijn partijkeuze heeft hij niet alleen zorgvuldig gekeken naar het partijprogramma, maar ook naar de kansen van de partij om de verkiezingen te winnen. En hoewel Aliou de triballistische politiek van Afrika eerder flink bekritiseerd heeft, zal hij er zelf graag van profiteren als de mogelijkheid zich aandient. Volgens Aliou zal de politieke leider zorgen dat hij eerst een studie in Europa kan volgen, alvorens actief te worden in de regering zelf. Aliou is er van overtuigd dat één van deze opties zeker resultaat zal afwerpen.

Waar Victor (in paragraaf 3.3) de nadruk legt op het heden als blokkade naar de toekomst, lijken Aliou en Junior vanuit hun toekomstplannen het heden in te vullen en te waarderen. Voor alledrie lijken de beleefde mogelijkheden en onmogelijkheden voor *upward social mobility* daarbij een belangrijke rol te spelen. Deze maatstaf van opwaartse sociale

---

<sup>28</sup> Interview (12.04.2010) en informeel gesprek (19.04.2010) met Aliou, afkomstig uit Guinee-Conakry.

mobilité lijkt echter niet voor iedereen een rol te spelen. Hoewel sociale mobiliteit voor Balzac ook een belangrijke drijfveer tot migratie was, hangt zijn waardering van de tijd die hij in Marokko heeft doorgebracht hier niet (meer) vanaf. Balzac heeft de verwachte sociale mobiliteit niet kunnen realiseren en verlangt om terug te gaan naar Guinee-Conakry. Toch ziet hij zijn 5 jaar Marokko niet als verloren tijd: *Je ne regrette pas beaucoup. C'est une expérience de vie. Je suis devenu un homme*. Balzac's tijdsperceptie mist de frustratie van Victor, maar ook de positiviteit van Junior en Aliou.

De vraag blijft natuurlijk wanneer tijd nuttig is, en met welke criteria we dat bepalen. Is tijd nuttig als het iets oplevert, of als men van bovenaf bepaalt dat tijd nuttig is? Of is tijd nuttig als men dit van onderaf zelf zo duidt en beleeft, daarbij terugvallend op eigen maatstaven? Tijd die geen waarde meer in en voor de samenleving heeft, betekent niet automatisch dat deze tijd ook geen waarde heeft voor de persoon zelf (cf. Biehl & Moran-Thomas 2009). Uit bovenstaande voorbeelden blijkt mijns inziens dat migranten hun eigen maatstaven hebben om tijd te waarderen, maar dat deze maatstaven voor een belangrijk deel gerelateerd zijn aan de eigen opvattingen over een waardevol leven in relatie tot de sociale context.

### **Geduld is een schone zaak**

Henrik Vigh (2009b:424) stelt dat de beweging van de sociale omgeving '*is taken into consideration at every stage of action*'. Dit betekent dat de manier waarop migranten zich bewegen door een sociale omgeving constant aangepast wordt aan veranderingen van die omgeving en het effect dat dit heeft op mogelijke posities en trajecten (ibid:425). Dit impliceert dat migratiediscoursen en tijdswaardering onder migranten niet vast en statisch zijn, maar fluïde en in beweging. Toen Junior in een informeel kamp in de bossen bij Ceuta woonde, was hij klaar voor een snelle en illegale oversteek naar Europa. Nu praat hij over legale migratie naar Europa, om daar als een waardig en verantwoordelijk man te kunnen leven:

Donc, il faut chercher d'atteindre l'objectif, malgré tout. L'Europe existe avant nous, et même après nous ça va exister. Donc, il faut d'abord chercher une stabilité, un stabilité financier et un stabilité moral pour pouvoir entre en Europe. Quand tu n'a pas une stabilité, tu vas souffrir beaucoup. Il faut garder, stocker une réserve derrière. Tu dois faire doucement ce que tu veux (...) Dans la forêt tu es isolé, tu es dépouillé de contact. Ici dans la ville tu peux avoir les propres documents. Tu peux essayer de sortir

légalement pour être un homme digne et responsable. Et pas pour entrer en Europe et vivre en cachette, c'est-à-dire en clandestinité.

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

Voor Junior is het nu belangrijk om geduld te hebben en zachtjes aan te koersen op zijn doel. Hij heeft de verschillende stappen van zijn plan zorgvuldig uitgestippeld. Via contacten bij de ambassade heeft hij een nieuw paspoort kunnen kopen, waarmee hij illegaal de grens bij Mauritanië wil oversteken. Vervolgens zal hij zich met zijn nieuwe paspoort aan de grens presenteren, om een *cachet d'entrée* te krijgen, een primaire voorwaarde om een *carte de sejour* aan te vragen. En daarna moet het volgens hem mogelijk zijn om Europese reisdocumenten te verkrijgen. Of het hem ooit gaat lukken? Ik weet het niet. Wat Juniors verhaal echter duidelijk maakt, is dat hij zichzelf niet ziet als een persoon die gevangen is door immobiliteit en stagnatie. Hij richt zich op nieuwe mogelijkheden om zijn doel te bereiken, en kan zichzelf daardoor verbeelden als een mobiel persoon.

Geduld en zorgvuldigheid zijn gewaardeerde eigenschappen in de transitzone. *It is not good to be faster than your shadow*, zo benadrukt Frank uit ervaring <sup>29</sup>. Er is een besef dat de voortgang van het migratieproject binnen de huidige omstandigheden tijd vraagt, en dit wordt door migranten geïncorporeerd in hun ervaringen, verwachtingen en handelen. De tijd in transit wordt daarmee onderdeel gemaakt van het normale. Vanuit *emic* perspectief is het verstrijken van tijd dan geen teken van immobiliteit meer, maar een noodzakelijke voorwaarde voor mobiliteit. In Marokko is tijd nodig om vervolgstappen zorgvuldig te regelen – of het nu gaat om het vinden van een betrouwbare *connection man*, het aanschrijven van universiteiten of het verkrijgen van documenten. Door geduld te incorporeren in het normale, houdt men tevens de verwachting overeind dat men in de toekomst dromen zal kunnen realiseren.

### **Reflectie**

Subjectieve ervaringen van tijd, ruimte, *embodiment* en zelf onder migranten worden in belangrijke mate gevormd worden door kenmerken en beperkingen van Marokko als Euro-Afrikaans grensgebied. Migrantten bekleden in zowel juridisch, ruimtelijk, politiek en sociaaleconomisch opzicht een marginale positie in de Marokkaanse samenleving. Deze positie weerspiegelt zich in subjectieve en intersubjectieve ervaringen van marginalisering,

---

<sup>29</sup> Interview met Frank, afkomstig uit Nigeria, 19.04.2010

racisme en stagnatie. Aan de hand van de begrippen *social immediate* en *social imagined* is getoond dat zowel de onzekerheid van het dagelijks leven invloed heeft op de lichamelijke ervaringen en het zelfbeeld van migranten, maar ook de onzekerheid in de zoektocht naar een betekenisvol leven. Met de woorden van Henrik Vigh (2009b:421): *Their everyday lives are set between an immediate struggle to secure themselves the next meal, find the next job and survive the present, and an unceasing attempt to figure out a way of gaining viable life chances, social worth and recognition*'. Waar sommigen de nadruk leggen op stagnatie en immobiliteit, geven anderen een meer positieve betekenis aan de tijd die zij in Marokko doorbrengen. Zij wijzen op activiteiten die ze hebben gedaan in Marokko en leggen nadruk op het belang van geduld en zorgvuldigheid in het migratieproces. De heterogeniteit in percepties, zelfverhaling en handelen laat zien dat de *condition of subjection* subjectief geconstrueerd en beleefd wordt. Het volgende hoofdstuk beschrijft de relatie tussen creatief actorschap en *subjectivities* van migranten in Rabat, waarbij de aandacht vooral uitgaat naar de aspecten religie en verbeelde toekomst.

## 4. TUSSEN PRESENTIA EN POTENTIA

HI am Abdullah a liberian and a  
footballer presently in rabat morocco  
out of contract am looking for a  
sponsor and a maneger I know  
someone out there can help me on  
this is my number [XXX]  
[afkomstig van Abdullah's facebook-profiel]

Het levensverhaal van de 18-jarige Abdullah uit Liberia is summier, en het kost me moeite om iets te weten te komen over het verloop van zijn migratietraject. Abdullah praat namelijk liever over de toekomst. *I want to forget the past. What is going to happen tomorrow? What will tomorrow be alike? You always pray that it will be better than best. That's why I left my country. I want a brighter future.* Gedetailleerd zet hij zijn plannen uiteen om voetballer te worden, en vertelt hij over zijn ambities om politicologie te studeren in de Verenigde Staten, over hoe hij de presidentsverkiezingen van Liberia gaat winnen en welke veranderingen hij dan in zal voeren. Abdullah is overtuigt van zijn succes. *I am not a loser, I am always a winner. You know why I am a winner? One day I will be president of my nation. I will work to make my dreams come true.* Vanuit een perspectief van macht en repressie, zijn Abdullah's kansen en zeggenschap over zijn eigen leven onmiskenbaar ingeperkt door diverse mondiale, nationale en lokale machtsregimes. Toch getuigen zijn verhaal en zijn zelfpresentatie op *facebook* van creatief actorschap, betekenisgeving en een *idea of becoming* (Biehl & Locke 2010).

Tot nu toe heeft de nadruk gelegen op de invloed van machtsstructuren, middels ervaringen van immobiliteit en illegaliteit, op percepties en het zelfbeeld van migranten. In het vorige hoofdstuk bleek echter al dat dit geen eenrichtingsverkeer is, maar een dialectiek tussen machtsinscripties van boven en de manier waarop migranten van onderaf betekenis geven aan hun leven. Op dit punt in mijn thesis wil ik de focus verschuiven van *being made* naar *selfmaking* (Espiritu 2003), van *being defined* naar *to define* (Ghorasi 2001). Dit proces van *selfmaking* behelst echter meer dan macht, onderwerping en weerstand. Door nadruk op het incomplete, ambigue en immanente, laat dit hoofdstuk zien hoe de migrant als *unit of agency* (Tsing 2008/2000) voorbij gaat aan totaliserende aspecten van biopolitieke machtsregimes (cf. De Genova 2002; Biehl & Locke 2010).

## **De idee van *becoming***

João Biehl en Peter Locke (2010) beschrijven, geïnspireerd door het gedachtegoed van de filosoof Gilles Deleuze, een antropologie van *becoming*. In het vorige hoofdstuk heb ik aangetoond dat geografische en sociaaleconomische immobiliteit leidt tot een sociale en persoonlijke crisis in het leven van migranten. Bij de idee van *becoming* gaat het om individuele en collectieve pogingen om in het reine te komen met gebeurtenissen en moeilijke omstandigheden. Verlangen speelt hierbij een belangrijke rol vanwege de manieren – *humble, marginal, minor* – waarop het schijnbaar rigide sociale velden weet te doorbreken en vanwege de manieren waarop het dient als een *engine of becoming* (Biehl & Locke 2010:323). Volgens Henrik Vigh (2009) beweegt de sociale verbeelding van migranten zich voortdurend tussen *presentia* en *potentia*, waardoor dat wat is, zich uitstrekt naar dat wat worden kan. De eigen positionering van migranten vormt zich daarmee niet alleen in relatie tot macht of geschiedenis, maar ook in relatie tot *becoming*, tot iets nieuws dat komen kan (Biehl & Moran-Thomas 2009; Vigh 2009a/2009b). Dit maakt de transitfase tot een immanent veld dat beïnvloed wordt door macht en kennis, maar ook gemotiveerd wordt door mogelijkheden en verlangens (cf. Biehl & Locke 2010). Anders gesteld, welke hoop en verlangens articuleren migranten in een sociaal veld van machtsrelaties dat zich kenmerkt door *impermanence* en *uncertainty* (Düvell 2008)? In dit hoofdstuk kijk ik specifiek naar de rol die religieuze denkkaders en verbeelde toekomst hierin spelen.

### **4.1 RELIGIE ALS EEN ‘CARTOGRAPHY OF SUBJECTIVITY’**

Het loopt tegen het eind van de ochtend, als ik samen met Victoria door de smalle straatjes van Takadoum loop. Het is een drukte van belang. De straatjes liggen vol koopwaar, een houten kar vol groenten wordt gelost en Marokkaanse vrouwen brengen vanuit hun huis schalen met broden en koekjes. Een Afrikaanse schoenmaker zit slapend tegen de muur. Vanuit verschillende deuropeningen staren donkere, Marokkaanse kinderoogjes ons nieuwsgierig na. Een zwarte Afrikaanse en een blanke Europese, dat is hier een zeldzame combinatie. Ik ga vandaag met Victoria mee naar ‘haar’ kerk, een Nigeriaanse huiskerk aan de rand van Takadoum. Hoe verder we komen, hoe nauwer de straatjes worden. Een Marokkaanse jongen joelt ons in het Engels ‘*pray for me*’ na, waarop Victoria zich lachend omdraait en met haar zware Nigeriaanse accent terugroept ‘*okay I’ll pray for you*’. De buurt is duidelijk op de hoogte van deze ‘illegale’ migrantenkerk.

De laatste straatjes zijn uitgebikt uit de rotsen en lopen steil naar beneden. De kerk bevindt zich aan de rand van Takadoum, in het meest arme gedeelte van de wijk. Via een smalle trap bereiken we de

eerste verdieping, waar de kerkruimte is gelegen. Deze is verdeeld over twee kleine kamers, die via een raam en een deuropening met elkaar in verbinding staan. Victoria en ik nemen plaats in de achterste kamer, een ruimte van ruim 2 bij 3,5 meter. De muren en het plafond zijn bedekt met witte vitrages, waarop kleurige kunststofbloemen en donkerrood lint zijn bevestigd. De kleine kamer staat vol met maar liefst 36 witte en blauwe plastic krukjes. Ik zit letterlijk heen aan heen met mijn buurvrouwen, en mijn knieën prikken in de rug van de vrouw die voor mij zit. Ook de andere ruimte, de gang en het trapgat zitten helemaal vol.

Een gezette Afrikaan in een rood shirt, en met een goudkleurige ketting om zijn nek, pakt de microfoon. *'The Lord is good'* roept hij, terwijl hij met opgeheven hand van het ene vertrek naar het andere loopt. *'All the time!'* antwoorden de ruim 70 aanwezigen als uit één mond. *'The Lord is good!'* roept de man opnieuw, en nog harder klinkt het *'all the time!'*. De kerkdienst is begonnen.

[Veldwerknootie 25.04.2010]

Religieuze praktijken en discoursen zijn een integraal onderdeel van het leven van mijn informanten. Tijdens een bezoek aan de informele kampen in de bossen van Oujda – waar migranten leven in zelfgemaakte hutjes van zeil en takken – betoogt de leider van het Ivoriaanse kampement vol vuur dat ongelovigen in de bossen van Oujda zeker gelovig zullen worden<sup>30</sup>. In Oujda hebben migranten immers van niemand wat te verwachten; God is de enige die bescherming kan geven. Kort daarna zitten we in het kampement van de Nigerianen op een, schone, open plek die afgezet is met takken. Trots vertellen ze dat dit een kerk is, waar zo'n twintig Nigeriaanse migranten iedere zondag een dienst houden – compleet met dominee en muziekband. Ook in Rabat zijn migranten religieus actief. Bij het vrijdagmiddaggebed rond de *Mosquée As Souna* maken Marokkaanse mannen bereidwillig plaats voor hun Subsahariaanse medebroers. En op zondagen zie je kleine groepjes migranten lachend en pratend lopen of op de bus wachten. Zij zijn stuk voor stuk keurig gekleed. Sommige mannen dragen een pak of een pantalon, en veel van hen hebben een notitieblok en een grote, zwarte bijbel onder de arm. Sommigen bezoeken kerken die door de Marokkaanse overheid erkent zijn, maar ook de kleinere, illegale huiskerken – die zich vaak op afgelegen punten in de wijk bevinden – kennen een bloeiend bestaan.

Hoewel religie in de retoriek van sommige migranten boven verandering verheven is, stelt Gerd Baumann (1999:78) dat dit in de praktijk anders ligt: *the bearings of religious conviction and action will change as the users themselves change positions, or see them changed in their new context*. Dit pleit voor een benadering van religie die open, flexibel en dynamisch is. Religie kan op verschillende momenten en plaatsen voor verschillende mensen

---

<sup>30</sup> Informeel gesprek tijdens bezoek aan Oujda, 31.03.2010

een andere betekenis en rol vervullen (Baumann 1999; Levitt 2003). In deze paragraaf kijk ik naar de rol van religie in relatie tot de leefsituatie van migranten in Rabat. In de literatuur over de transitfase ligt de nadruk vooral op de sociale functie die religieuze gemeenschappen vervullen voor migranten (o.a. Vanbrabant 2007; Suter 2009). Ook in Rabat zijn belangrijke netwerken, zeker in het geval van christelijke migranten, gesitueerd rondom religieuze gemeenschappen. Binnen deze netwerken wordt informatie gedeeld, en krijgen migranten toegang tot sociaal kapitaal en, in beperktere mate, tot financieel kapitaal. In deze paragraaf laat ik echter zien dat religie voor migranten nog een functie heeft, namelijk die van betekenisstructuur.

### **In Jesus name, I am a winner**

De antropologe Peggy Levitt (2003) beargumenteert dat religie kan dienen als een *alternative cartography of belonging* voor migranten. Zij bedoelt hiermee dat migranten voor hun gevoelens van verbondenheid ijkpunten zoeken die buiten nationale of etnische kaders liggen. Levitt (2003:861) zegt over deze verbeelde ruimtes en gemeenschappen waarmee migranten zich verbonden weten, dat *'religious icons and shrines, rather than national flags, mark these spaces'*. Hierop voortbordurend vormt religie naar mijn mening een *cartography of subjectivity* voor mijn informanten, die betekenis geeft aan het zelf in relatie tot de sociale context buiten staatsinscripties om. Dit sluit aan bij wat Achille Mbembe (2002) opmerkt over *subjectivities* in Afrika. In een interessant artikel, getiteld *African Modes of Self-writing*, stelt Mbembe (2002:270) onder andere dat *'in contemporary Africa, it is the subject's relation to divine sovereignty that serves as the main provider of meanings for most people'*. Hoewel de discursieve formaties verre van homogeen zijn en betekenisgeving als gevolg daarvan kan verschillen, is religie voor zowel mijn islamitische als christelijke informanten een belangrijk kader van betekenisgeving.

Religie voorziet in betekenisstructuren die migranten kunnen inzetten voor psychische onderhandeling, *self-styling* en engagement met de wereld (Mbembe 2002). Onderstaande weergave van een dienst in de Nigeriaanse huiskerk illustreert het gebruik van religieuze betekenisstructuren om tot positieve zelfconcepties te komen:

Een vals keyboard zet de eerste tonen in van een nieuw lied. Iemand deelt trommels en blauwe tamboerijnen uit. Er wordt hard meegeklapt en tussen de krukjes proberen we een plek te vinden om te staan en te dansen. Een man in een groene trui neemt het smalle gangpad in beslag en danst met grote



sprongen heen en weer. De man in het rode shirt schreeuwt door de microfoon: *'In whatever situation you are, don't bow to circumstances! For in JESUS' name, we are WINNERS!* Luid en vol overtuiging zingt iedereen *'I am a winner'*. De aanwezigen klappen en dansen uitziend. Ik zie blijde gezichten, opgeheven armen, en één en al beweging. Victoria steekt haar beide handen in de lucht, en draait een half rondje. Het is warm en zweterig in de kleine ruimte, en verschillende mensen deppen hun gezicht met een doekje. Het refrein van het lied wordt eindeloos herhaald, en al snel zing ik mee:

*I am a winner*

*I am a winner, not a loser*

*I am the winner*

*In Jesus' name, I am the winner*

Af en toe versta ik flarden van de overige coupletten, *'I am a victor, not a victim'* en *'I am the head, not a tail'*. Dan volgt een soort tussenzang:

*Let the weak say I am strong*

*Let the poor say I am rich*

*Your confession will lead you to your projection*

*For I am sure my God cannot lie*

En iedereen valt weer in met *'In Jesus' name, I am the winner'*. De sfeer zit er goed in. Victoria straalt.

[Veldwerknootie 25.04.2010]

Dit fragment laat een religieus discours van superioriteit, succes en overwinning zien, waarin een collectief zelfbegrip als 'winnaars' gepresenteerd wordt. Dit staat in schril contrast met het beeld van migranten als gemarginaliseerde *vagabonds* in een wereldorde die gebaseerd lijkt op stratificatie. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, is het beeld van gemarginaliseerde *vagabonds* een beeld dat van buitenaf opgelegd wordt, maar ook zijn weerklank vindt in de ervaringen van migranten. In deze veldwerknootie is het kader waaraan men het zelf spiegelt echter geen gemarginaliseerde juridische of sociaal-politieke positie, maar een religieus discours waarin het zelf gerepresenteerd wordt als sterk en succesvol. Het bijbehorende beeld van *wINNERS* staat naast het beeld van *vagabonds*, maar is daar ook mee in onderhandeling. De concepties van het zelf binnen dit religieuze denkkader, komen dus tot stand door een interactie tussen de empirische wereld en datgene wat niet tot die empirische realiteit gereduceerd kan worden (Mbembe 2002:270). Hoewel de empirische realiteit een beeld geeft van marginalisering, wordt men vanuit het religieuze denkkader opgeroepen om niet voor feitelijke omstandigheden te buigen.

## **De wil van God**

Tijdens mijn veldwerk werd duidelijk dat religie als betekenisstructuur maakt dat migranten de gebeurtenissen in hun leven kunnen duiden als in overeenstemming met de wil van God:

Tout ce qui m'arrive c'est la volonté de Dieu, soit le bonheur ou le malheur. Je m'en donne a Dieu, il est le tout puissant. Actuellement, je traverse une vie très difficile, très dure ici au Maroc (...) Actuellement des fois je reste sans nourriture, parce que je n'ai pas eu un travail ici au Maroc. Je souffre énormément, mais c'est la volonté de Dieu. C'est l'islam qui m'aide à surpasser tout cette souffrance que je traverse. Dieu a prévu ça, c'est écrit sur mon front donc je n'échapperai pas. Dans ma religion je sais [que] le destin est inévitable, donc je m'en donne à Dieu (...) Ainsi c'est l'islam qui m'aide toujours a surmonter cette souffrance ainsi que beaucoup de mes compatriotes croyants. Quand je pense trop, il suffit que j'ouvre le saint coran. Je reste toujours optimiste. Je suis sur [que] un jour cette souffrance va finir. S'il plait a Dieu, je vais fonder une famille et avoir un bon travail et réaliser mes rêves.

[Aliou, afkomstig uit Guinee-Conakry, e-mail 05.07.2010]

Door gebeurtenissen en situaties in het teken van Gods wil te plaatsen, als iets wat door God op je geschreven is en waar je niet aan kunt ontkomen, krijgen situaties een andere betekenis. De religieuze betekenisstructuren van de islam helpen Aliou om moeilijke situaties te accepteren en te relativiseren. Deze religieuze betekenisstructuren vormen voor hem een basis om zijn situatie te doordenken en contradicties te doorvoelen, en door dit te doen, ervaringen te verdragen die anders onverdraaglijk zouden zijn (cf. Biehl, Good & Kleinman 2007). Het citaat van Aliou laat bovendien zien dat niet alleen religieuze discoursen een rol spelen, maar ook religieuze praktijken. Als Aliou teveel nadenkt over zijn situatie, dan is het voor hem voldoende om in de koran te lezen. Ook andere informanten geven aan dat handelingen als bidden, het lezen van de bijbel of koran, het zingen of luisteren van religieuze liederen, het bekijken van religieuze video's en het bezoeken van de moskee of kerk hen steun geven en bemoedigen. Zo vertelt Rose dat zij zich beter voelt door te bidden: *On prie beaucoup. C'est la prière qui est mon soutien, eh, je prie Dieu tous les jours. La prière, les passages bibliques, les chansons de louange, ça me remonte, ça me réconforte.*

Acceptatie van moeilijke omstandigheden als zijnde conform Gods wil, maakt het voor migranten mogelijk om erop te vertrouwen dat God ook zal zorgen dat alles goed komt. Een van de domeinen die hierbij belangrijke rol speelt is die van het wonderbaarlijke. Dit domein tekent zich door een geloof dat voor God alles mogelijk is (Mbembe 2002). Dit geloof in wonderen, dat zowel in de verhalen van islamitische als christelijke informanten een rol speelt, baseert zich niet op rationele calculaties van kansen en mogelijkheden, maar op de

machten van God. Junior legt mij uit hoe het meemaken van een wonder bijdraagt aan het geloof dat God je uit een moeilijke situatie kan helpen:

Pour être croyant, il faut reconnaître les pouvoirs et les miracles de Dieu. Il suffit d'être victime d'un événement très dur, par exemple un accident où tu vas subir une opération, tu passe un mois couché, tu ne bois pas, mange pas. En fin de compte Dieu te redonne la santé et que tu es bien portant, tu fais tout comme si tu n'avais pas subi un accident pareille. C'est là où vous devenez plus croyant que quelqu'un qui n'a pas subi aucun miracle de Dieu. Et quelque soit la difficulté de la vie, vous avez toujours la bonne volonté que Dieu va vous faire sortir de cette misère, car vous croyez à ses miracles.

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 23.04.2010]

De zware en gevaarlijke tocht door de Sahara is voor migranten zo'n moeilijke situatie, waarin zij de macht van God herkennen. De verhalen zijn getekend door ervaringen en beelden van honger, dorst, ziekte, stress, angst, gevaar en dood. Mijn informanten zijn zich ervan bewust dat overleving van deze tocht niet vanzelfsprekend is. Voor een aantal informanten is het feit dat ze nog steeds in leven zijn, dan ook de bevestiging bij uitstek van de wonderen waartoe God in staat is. Zo vertelt Victoria over haar aankomst in Maghnia: *'I was almost death by that time. I felt like dying. I really thought that I would die there. It is God who helped me through, who kept me alive.'* Deze ervaring van Gods bescherming bemoedigt migranten en geeft hen het gevoel dat er een zegen op hun plan rust. Zo vertelt Abdullah: *'I thank God that I did make it. We are blessed to be here. I feel encouraged by that. There are a lot of people who did not make it'*.

Het beeld van een almachtige God die buitengewone dingen kan doen, speelt niet alleen een rol in individuele ervaringen en verhalen, maar ook in collectieve religieuze praktijken, zoals religieuze bijeenkomsten, getuigenissen en liederen. Een voorbeeld hiervan is de kerkdienst die ik in Takadoum bijwoonde, en die het thema droeg *'l'ouvre de Dieu qui fait tout'*. De preek zat vol met boodschappen en voorbeelden die het miraculeuze ondersteunen: *Dieu peut changer la stratégie; Dieu peut faire quelque chose extraordinaire; Dieu est multi-optionnel, il a beaucoup des options; Dieu a sa façon de faire, peut-être une autre façon que nous; Dieu est souverain; Dieu est dynamique.* Interessant zijn vervolgens de twee conclusies die de dominee uit deze boodschappen trekt. In de eerste plaats noemt hij zekerheid en vertrouwen voor de toekomst: *Quand Dieu a prévu quelque chose pour moi, il n'y a quelque chose qui peut m'arrêter.* In de tweede plaats wordt echter opgeroepen tot onderwerping en berusting bij obstakels: *Il faut se conformer à un obstacle pour ta propre*

*bénédiction*. Het uitdragen van deze beelden over de relatie tussen goddelijke soevereiniteit en de empirische realiteit kan gezien worden als een sociale praktijk, waarbij migranten zowel degenen zijn die de betekenisstructuur versterken en in stand houden, als degenen die de betekenisstructuur consumeren.

### **Goddelijke soevereiniteit en menselijke *agency***

Kenmerkend voor het religieuze discours van overwinning en succes, is dat de sleutel voor het ‘winnaarschap’ zich buiten de eigen *agency* van migranten lijkt te bevinden. Door zich in afhankelijkheid van God te plaatsen, beleven migranten zichzelf niet als slachtoffers en hun leven niet als uitzichtloos. Overgave aan Gods wil en macht wordt zo, paradoxaal genoeg, het middel om grip te houden op het eigen leven (zie Van Wolputte 2004: 262). Dit maakt de conceptualisering van *agency* in relatie tot religieuze betekenisstructuren paradoxaal en complex. De westerse conceptie van *agency* hangt samen met noties van individuele vrijheid en autonomie, en staat daarmee op gespannen voet met religieuze betekenisstructuren die in het leven van migranten een belangrijke rol spelen. Zo legt Victoria de controle over haar leven niet bij zichzelf:

I do not control my life. God is in control. If I need something I just call for him. I say: You own me, You know my situation. Please do something. I am not in control, it is God who is in control.

[Victoria, afkomstig uit Nigeria, 20.03.2010]

Betekent dit dan dat Victoria’s leven zich kenmerkt door passiviteit en onderwerping? Of dat haar religieuze verbeelding een vlucht uit de werkelijkheid is? Mijns inziens is dat niet het geval. Vanuit *emic* perspectief is de religieuze betekenisstructuur namelijk een fundamenteel onderdeel van die werkelijkheid. Dit komt dichtbij het argument van Saba Mahmood (2004:16) die terecht stelt dat ‘*the terms people use to organize their lives are not simply a gloss for universally shared assumptions about the world and one’s place in it, but are actually constitutive of different forms of personhood, knowledge and experience*’. Volgens Mahmood is de hang naar vrijheid van normen niet een ingeboren verlangen dat alle mensen drijft, maar het resultaat van historische en cultureel specifieke discourses. Wanneer we dit serieus nemen, en daarmee de betekenis van *agency* afhankelijk maken van de historische en culturele context, kunnen handelingen die vanuit een liberaal perspectief van passiviteit en onderwerping getuigen, in werkelijkheid een vorm van *agency* zijn (Mahmood 2004:14-15).

Het zelf in afhankelijkheid van God plaatsen, zoals Victoria door middel van bidden doet, kan gezien worden als een vorm van *agency* die begrepen moet worden vanuit de context waarin zij gevormd is. Deze religieuze context promoot geen vrij en autonoom zelf, maar een zelf dat afhankelijk is van een goddelijke soevereiniteit en zich in het dagelijks leven onder andere spiegelt aan een ethiek van heiligheid en moraliteit (zie Mbembe 2002; Mahmood 2004).

De promotie van een afhankelijk zelf gaat in de praktijk bovendien niet samen met de promotie van een modus van passiviteit, afwachten en apathie. De Nigeriaanse kerk die ik bezocht, communiceerde zelfs expliciet een ethos van welvaart, waarbij *smart thinking* en *creative ability* zijn vereist<sup>31</sup>. Ook Victoria is voortdurend op zoek naar oplossingen voor haar situatie. Om bij te dragen aan het gezinsinkomen zou zij bijvoorbeeld graag een oven hebben. De Afrikaanse gerechten die ze hierin wil bereiden, kan ze aan andere migranten verkopen. Victoria heeft bij het CEI een aanvraag ingediend voor een microproject, om zo haar oven te verkrijgen.<sup>32</sup> Parallel aan, en gestimuleerd door, het religieuze discours, zoeken migranten actief naar mogelijkheden om te voorzien in hun dagelijkse behoeften en vorm te geven aan hun migratieproject. Vanuit hun perspectief zijn menselijk handelen en goddelijk handelen niet in oppositie, maar wordt het goddelijk handelen zichtbaar in het menselijk handelen. Vanuit het perspectief van mijn informanten openbaart de welwillendheid van een hogere macht zich zagezegd niet per definitie in het extraordinaire, maar juist in een succesvol resultaat van gewone handelingen.

In deze paragraaf is duidelijk geworden in welk opzicht de relatie met een goddelijke soevereiniteit, migranten voorziet in structuren van betekenisgeving. Migranteng gebruiken deze structuren om betekenis te geven aan zichzelf en hun leven. De geschetste religieuze betekenisstructuren vormen tevens een achtergrond om de verbeelde toekomst en de verwachtingen van migranten hieromtrent te begrijpen.

## 4.2 VERBEELDE TOEKOMSTEN

Zoals eerder geschreven, zoeken mijn informanten ieder op hun eigen manier een beter leven voor zichzelf, hun familie en/of hun land. Marokko brengt migranten echter niet wat ze

---

<sup>31</sup> Het thema van de preek in de Nigeriaanse kerk was *thinking out of the box* en richtte zich op de vraag hoe men als migrant in Marokko zoveel mogelijk welvaart en (materiële) vooruitgang kon bereiken. Veldwerknootitie 25.04.2010

<sup>32</sup> Participerende observatie bij het CEI. Veldwerknootitie 10.03.2010

verwachten – hetzij in de vorm van opwaartse sociale mobiliteit ter plaatse hetzij in de vorm van een soepele doorgang naar Europa. Zij bevinden zich in een situatie waarin het perspectief op een waardig bestaan afneemt, en existentiële onzekerheid toeneemt door de ontregeling van bestaande sociale relaties en verplichtingen (Vigh 2009a). Wat doet dit met de articulatie van hoop en verlangen? En hoe wordt de transitfase een technologie van de verbeelding (Appadurai 2002; Vigh 2009), als een middel dat migranten in staat stelt om een beter leven te verbeelden op andere tijden en plaatsen?

De Deense antropoloog Henrik Vigh (2009a:99) stelt dat *'our social imaginary oscillates between presentia and potentia, thereby prolonging being into possible becoming'*. De sociale verbeelding definieert verwachtingen over onze levensloop en horizon. Wie kunnen wij zijn op welke plek? En wat zijn de verwachte mogelijkheden en onmogelijkheden in de sociale omgeving waarin we ons bevinden? Op basis van de verbeelding van mogelijke toekomsten, kunnen mensen zich bewegen en positioneren in het heden. Op die manier maakt de sociale verbeelding mogelijk dat mensen grip houden op de wereld en handelen op basis van de mogelijkheden die zij voor zichzelf zien (Vigh 2009a).

### **Terugkeer**

Een eerste mogelijke toekomst die in de verbeelding van migranten een rol speelt is terugkeer naar het land van herkomst. De meeste informanten hopen ooit terug te keren naar hun land van herkomst. Maar niet voordat ze hun migratieproject tot een succes hebben gemaakt. Hoewel terugkeer een gewenste verbeelde toekomst op lange termijn is, zien migranten hier op korte termijn weinig heil in. Men ervaart tal van belemmeringen om nu terug te keren, waaronder politieke onrust, beperkte sociale en economische mogelijkheden in het land van herkomst, geen plek of familie om naar terug te keren, angst voor onbegrip van familie, de wetenschap niets mee te brengen en het leven weer bij nul te moeten beginnen.

Hoe komen migranten dan toch tot een gewenste verbeelde toekomst in het land van herkomst? Balzac is één van de weinige informanten die serieus overweegt om terug te keren naar zijn land van herkomst, Guinee-Conakry. Na een jaar in de bossen geleefd te hebben, doet Balzac in 2005 mee aan de bestormingen bij Ceuta. Voor het eerst in zijn leven voelt hij het lichaam van een dode, en daarmee begint zijn migratieproject te wankelen. Balzac reflecteert op zijn situatie en hij vraagt zich af of Europa hem dit lijden waard is. Op dat moment beslist hij dat hij zijn leven niet wil geven voor Europa. Langzaam verandert zijn verbeelding van een mogelijke toekomst in Guinee-Conakry. Waar hij eerst geen

mogelijkheid zag om in te voldoen aan de sociale en culturele verwachtingen van zijn familie, is dat nu verandert: *Je peux aider ma famille sans émigrer*. En na 5 jaar in Marokko, vindt hij het nu tijd om terug te gaan. Guinee-Conakry mag dan misschien niet het paradijs zijn, hij kan er gelukkig worden.

De beslissing om terug te keren is voor migranten niet gemakkelijk. Ook Balzac heeft zo zijn twijfels: *Mes amis sont évolués, mais moi, je n'ai rien. Qu'est-ce que ils vont penser de moi?* Een aantal weken later vertrouwt Balzac mij toe dat hij eerst wil kijken of hij in Guinee-Conakry een bestaan op kan bouwen<sup>33</sup>. Een buurmeisje uit zijn geboortedorp wil graag met hem trouwen, maar hij vraagt zich af of ze zijn situatie wel begrijpt en hem zal kunnen respecteren. Immers, zelfs zijn familie begrijpt niet dat hij na een lange periode in Marokko, nog minder heeft dan bij vertrek. Er ligt druk op Balzac's terugkeer: *Je suis obligé de faire quelque chose, que les gens ne vont pas parler devant moi*. Hij geeft zichzelf een paar maanden tijd om een klein landbouwproject te starten. Als dat lukt, blijft hij in Guinee-Conakry. En anders zal hij opnieuw zijn geluk elders beproeven.

## Marokko

Een tweede mogelijkheid betreft een verbeelde toekomst in Marokko. Deze verbeelde toekomst is voor migranten lijkt voor migranten echter niet verkieslijk:

Rester ici au Maroc, je n'aime pas. Ce n'est même pas dans mes rêves. Mon rêve c'est toujours de quitter. Donc, je n'aime pas de rester ici. Je ne peux pas faire mes rêves ici, dans un endroit qui n'est pas bon. Les conditions de vie ici, elles ne sont pas bonnes, elles ne sont pas bien. Donc je ne peux pas faire un rêve déjà par rapport à un endroit où je ne suis pas à l'aise.

[Grace, afkomstig uit Kameroen, 23.04.2010]

Je ne peux pas réaliser mes rêves au Maroc. Parce qu'il y a un manque de travail. Et même, le peu de travail que nous faisons ici, le salaire c'est insuffisant pour réaliser mes rêves, pour aider les parents et pour fonder une famille. Comme un proverbe dit: Pour gagner beaucoup de moyen il faut être dans un milieu où il y a beaucoup de moyen. Au Maroc, ici il y a beaucoup de chômage. C'est juste pour vivre, pour payer le loyer et manger. Donc il faut chercher un pays avec un salaire qui est bien, qui permettra d'économiser pour réaliser mes rêves.

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 17.04.2010]

---

<sup>33</sup> Informeel gesprek met Balzac, afkomstig uit Guinee-Conakry, veldwerknootie 01.05.2010

Met andere woorden, migranten zien Marokko als een plek die hen geen perspectief biedt op een betekenisvol leven. De lage salarissen en het gebrek aan werk zijn onvoldoende om de dromen van migranten te verwezenlijken en, gecombineerd met percepties van marginalisering en racisme, creëren of bevestigen ze daarmee de wens om verder te migreren. Dat blijven in Marokko geen gewenste toekomst is, weerklinkt ook in de woorden van Moussa.

En vérité, au Maroc on n'a pas d'espoir. Rester au Maroc, je peux dire, pour moi c'est casser de ma vie. C'est retarder, pas évoluer, rester des années dans l'espoir sans résultat (...) Rester beaucoup de temps au Maroc, c'est perdre ton temps.

[Moussa, afkomstig uit Mali, 01.05.2010]

## Europa

Voor het gros van de migranten lokaliseert de hoop op een betere toekomst zich in Europa. De omstandigheden in Marokko doen hen niet de hoop opgeven. Integendeel voor hen geldt: *'hope in such situations does not necessarily die out but migrates – ahead of the migrants that follow it'* (Vigh 2009a:105). De mogelijkheden die migranten in Europa zien, staan in scherp contrast met de onmogelijkheden in Marokko. Bamba Abo is vertrokken met Europa als doel, en ziet dat nog steeds als dé plek voor zijn *life-making* project:

Bon, tout ce que... moi, je souhaite un jour rentrer en Europe. Un jour rentrer en Europe pour subvenir aux besoins de mes enfants. C'est tout. Tout problème que j'ai, c'est ça. C'est moi que je cherche, c'est là-bas que je peux trouver. Mais pas ici.

[Bamba Abo, afkomstig uit Ivoorkust, 17.04.2010]

Maar ook Karine, die vertrok met de idee van een betere toekomst in Marokko, heeft haar hoop verlegd naar Europa:

Ici le pays est bon, mais les marocains n'aiment pas les africains. Donc, il faut chercher là, en Europe. Il faut voir ton cas. Là je peux faire ma vie, je peux me marier. Ici, c'est pas possible.

[Karine, afkomstig uit Congo-Brazzaville, 20.04.2010]

De verbeelde toekomst in Europa wordt hier de tegenhanger van de beleefde werkelijkheid in Marokko. Europa krijgt zodoende het karakter van een concept (*cf.* Suter 2009), dat gepaard gaat met de verbeelding van een beter leven, succes en de vervulling van dromen.



Discoursen over mogelijkheden en onmogelijkheden voor sociale mobiliteit en *life-making* laten zien dat migranten deze (on)mogelijkheden niet in de eerste plaats aan hun persoon relateren, maar aan de plaats waar zij verblijven. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat migranten zichzelf zien en begrijpen als mensen die veroordeeld zijn tot de marges van de samenleving. Men denkt over marginalisering en het daarmee gepaard gaande gebrek aan sociale mobiliteit, echter als plaatsgebonden. Carling (2002:12) noemt dit de ervaring van *'place-bound limits on social mobility'*. Marokko wordt gepresenteerd als een plaats met weinig sociale, economische en wettelijke mogelijkheden voor migranten. Europa, daarentegen, wordt gepresenteerd als de plaats waar dit wel mogelijk is, en behoudt daardoor haar functie als ideaaltype migratieproject. Voor zover Marokko ook deze ideaaltypische connotatie had, is dit door de eigen ervaring van migranten inmiddels achterhaald. De uitweg uit marginalisering en sociale inertie is binnen de denkkaders van mijn informanten dan ook eerst en vooral een ruimtelijke escape.

#### **4.3 DE TUSSENKAMER ALS DISCOURS**

De moeilijke omstandigheden in de transitzone van Marokko, betekenen dus niet dat migranten uit Sub-Sahara Afrika zichzelf zien als mensen zonder mogelijkheden, niet capabel om een positief leven voor zichzelf te creëren. In de verbeelding van het gros van mijn informanten is een positief leven echter alleen mogelijk buiten Marokko. Voortzetting van het migratieproject is noodzakelijk in de nastreving van een waardevol bestaan (*cf.* Vigh 2009a:103). Om *un échec*, een mislukking, te voorkomen, is het vanuit het gezichtspunt van mijn informanten van belang om op zijn minst een latente vorm van mentale transit (*cf.* Düvell 2006) te beoefenen. Wie de idee van een volgende migratiestap los laat, kan zich in het heden immers niet meer positioneren op basis van een verbeelde toekomst in Europa.

Om hoop te houden op een verbeelde toekomst, is het voor migranten van belang dat Marokko gepresenteerd wordt als *l'entre-chambre*, de tussenkamer. De notie van transit krijgt naar mijn mening voor migranten de functie van een discours, in de zin dat het een ruimte creëert waarin alleen bepaalde dingen gezegd en verbeeld kunnen worden. Nadat Adam zijn levensverhaal aan mij heeft verteld, geeft hij een analyse die treffend weergeeft waar het hier om draait:

Dieu n'a pas encore quitté l'Afrique. Tu as compris ? Toujours tu vois quelqu'un qui est sorti, c'est-à-dire on a l'espoir donc. Chaque fois tu vois des gens qui rentrent, qui rentrent, qui rentrent pour aller en Europe, on a l'espoir pour avoir un jour que les choses changent. Chaque fois tu vois une personne qui a quitté et réussi pour aller vers l'Europe, ça donne l'espoir, l'espoir que ça peut changer. Si tout le monde dit 'ah mais il faut pas la peine d'aller', tout le monde a perdu l'espoir. Actuellement, depuis que je suis ici, je sais que les gens sont l'espoir. Ici c'est l'entre-chambre, de la réussite. C'est l'entre-chambre entre le vieil ordre social là-bas et la réussite sociale, la réussite de la vie sociale. Si tu continues, tu es ici. Si tu retournes, ah, ferme les yeux. Pourquoi? Ici c'est l'entre-chambre entre la réussite et l'échec.

[Adam, afkomstig uit Senegal, 24.04.2010]

Adam's woorden laten zien dat Marokko voor migranten niet alleen een spatio-temporele tussenkamer is, maar tevens de tussenkamer tussen sociaal succes en sociale mislukking. Zolang dit sociale succes niet gerealiseerd is moet het migratieproject een zekere onafheid behouden. Als teruggaan geen optie is, en Marokko weinig mogelijkheden biedt, dan is het transitdiscours voor migranten de enige uitweg.

De verbeelding van de toekomst is een fluïde en ambigue aspect van het sociale leven, en kan deels door migranten gemanipuleerd worden. Net zoals identiteitsaspecten over- en ondergecommuniceerd kunnen worden (*cf.* Eriksen 2002:32), zo vindt de instandhouding van hoop plaats door over- en ondercommunicatie van respectievelijk succesverhalen en mislukkingen, optimisme en pessimisme. Voor de mislukkingen sluit men de ogen, aldus Adam. Beelden en gedachten zijn tot op zekere hoogte manipuleerbaar. Zo vertelt Sekou dat teruggaan voor hem een mislukking zou zijn, en dat zijn familie hem niet zal begrijpen.<sup>34</sup> Hij wil daarom ook maar aan één ding denken:

Il faut continuer, il faut continuer. L'Europe, l'Europe, l'Europe, ça c'est la chose qui est toujours dans ma tête. Tu ne peux pas penser à te retourner, parce que retourner c'est presque impossible. Donc tu ne penses pas beaucoup à ça. Il faut seulement penser à passer en Europe.

[Sekou, afkomstig uit Ivoorkust, 12.03.2010]

Essentieel voor de instandhouding van het beeld van Marokko als tussenkamer, en de daarmee gepaard gaande hoop op een betere toekomst, zijn ook de verhalen en bewegingen van andere migranten. Brigitte Suter (2009), die onderzoek deed naar de mobiliteit en immobiliteit van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Istanbul, noemt het discours over de

---

<sup>34</sup> Informeel gesprek met Sekou, afkomstig uit Ivoorkust, veldwerknootitie 12.03.2010

binnenkomst en het vertrek van migranten een typisch kenmerk van de transitzone. Dergelijke verhalen dragen volgens Suter (2009:6) bij aan een ‘*awareness of being in transit*’, en versterken als zodanig de mentale onrust. Door verhalen over anderen is migratie als mogelijkheid alomtegenwoordig. In de Nigeriaanse huiskerk krijgen succesverhalen zelfs een plek in de dienst:

Dan [na het zingen van een aantal liederen] krijgen aanwezigen de gelegenheid om een getuigenis te geven. Verschillende mensen steken hun hand op. Twee meisjes van een jaar of 20 zingen om de beurt een lied. Dan staat een man in een groene trui op. Hij vertelt dat twee van zijn jongens veilig in Europa zijn aangekomen. De één heeft 3 weken vastgezeten in een Spaans opvangcentrum, maar is inmiddels weer vrij. De ander kon veilig doorreizen naar Frankrijk. *So, glory be to God!* De aanwezigen applaudisseren enthousiast. Een andere man gaat staan en zegt dat hij wil bidden voor iedereen die op weg is naar Europa of terug wil gaan naar Nigeria. Terwijl verschillende mensen hun instemming betuigen met een luid *amen*, bidt de man of God wil zorgen dat men veilig aankomt op de gewenste bestemming.

[Veldwerknootie Nigeriaanse kerkdienst, 25.04.2010]

De geslaagde oversteek van de twee jongens wordt toegeschreven aan God en bevestigt in die zin de opvatting van migranten dat bij God niets onmogelijk is. Daarnaast toont het verhaal van de man een zekere porositeit van grenzen, en laat het in die zin zien dat de metafoor van Fort Europa in de praktijk minder hegemonisch is dan gesuggereerd wordt (zie Tsianos & Karakayali 2010). Hoewel het moeilijker en duurder is geworden om Europa binnen te komen, blijven migranten vanuit Marokko de oversteek wagen. En hoewel mijn informanten zichzelf, in meerdere of mindere mate, ervaren als gestrand of geblokkeerd, zien zij stuk voor stuk de grenzen van Europa niet als hermetisch gesloten. Het gaat er volgens hen om dat je voldoende geld hebt, de juiste personen kent en geluk hebt. Vanuit dat perspectief is het niet zozeer de porositeit van grenzen waar het migranten aan ontbreekt, maar eerder een gebrek aan middelen om zichzelf door deze grensperiën te navigeren.

## **Hoop**

Wanneer ik met informanten over de toekomst praat, is één van de terugkerende symbolen hoop. Hoop lijkt soms zo vanzelfsprekend, dat vergeten wordt dat het een sociaal en cultureel construct is dat gebaseerd is op culturele ideeën over de relaties van individuen met anderen, en het leven van een menselijk leven (Van Dongen 1998; Crapanzano 2003). Hoop op een verbeelde toekomst in Europa is noodzakelijk vanwege de discrepantie tussen de

mogelijkheden in Marokko en de sociale, culturele en persoonlijke verwachtingen van migranten. Mijn informanten benoemen als grond voor de vervulling van hun hoop het feit dat ze nog leven, de geografische nabijheid van Europa, gedane inspanningen en succesverhalen van anderen. Daarnaast geeft het domein van het miraculeuze (zie paragraaf 4.1) migranten veel ruimte voor hoop, zelfs als de kans op vervulling van die hoop in termen van sociale mogelijkheden en eigen *agency* klein lijkt.

Echter, hoe sterk is de hoop van mijn informanten en waar ligt de limiet? Wanneer gaat hoop over in wanhoop? Het feit dat articulaties van hoop soms al binnen één gesprek veranderden, laat zien dat hoop ambigue is en voortdurend onderhevig is aan beweging en herdefiniëring. Ik vond het intrigerend hoe migranten gedurende één gesprek hun hoop nu eens opbouwden en dan weer afbraken of nuanceerden. Als ik Bamba Abo vraag in hoeverre hij verwacht dat hij zijn dromen zal kunnen realiseren, legt hij de nadruk niet op de drie jaar die hij zonder resultaat in Marokko is, maar op de dag van morgen die verandering kan brengen:

Trijnke : Tu penses que tu peux réaliser tes rêves ?

Bamba Abo : Oui, parce qu'il faut avoir l'espoir, parce que le jour de demain ça peut changer.

Trijnke : Et tu penses que ça va se passer ?

Bamba Abo : L'homme d'abord, il faut souhaiter le bon, c'est quoi. Le reste, c'est Dieu qui voit ça. J'ai quitté le Cote d'Ivoire en 2006, il y a très longtemps. Bon, je suis combien de kilomètres de l'Europe? Ce n'est pas trop loin. Tu vois ? Peut-être un jour, un jour je peux avoir ma chance. Parce que si j'ai l'argent, l'argent peut t'assister (...)

Trijnke : Ca va durer longtemps avant que tu peux réussir ?

Bamba Abo : Ça dépend, ça dépend...ça dépend...[verzinkt in gedachten]

Trijnke : Ça dépend de quoi ?

Bamba Abo : Ça dépend... Moi-même je ne connais pas le moment que je vais réussir, je ne connais pas. Il n'y a que Dieu qui a un temps. Le jour va arriver, ça c'est mon jour [overtuigt]... ma chance [zachtjes].

Trijnke : Donc tu ne connais pas le moment exact, mais tu es *sur* que ce moment va venir ?

Bamba Abo : Oui, j'ai le courage de ça. C'est le destin, parce que Dieu...Dieu il avait écrit sur moi : il va faire comme ça, comme ça, comme ça. Moi, je me dis 'un jour ça va aller'. C'est ça toujours [quel] je dis.

[Bamba Abo, afkomstig uit Ivoorkust, 17.04.2010]

De hoop die Bamba Abo hier articuleert, is te zien als een speculatieve hoop, vol verlangen maar zonder volledige zekerheid over de uitkomst. Veel andere migranten articuleren juist een

verzekerde hoop (Crapanzano 2003:8) waarvan de uitkomst vast lijkt te staan. Van Dongen (1998:169) relateert hoop aan verschillende thema's, die ook terugkomen in de economie van hoop zoals die zichtbaar is in de verhalen van migranten: verwachting (dat men een beter leven kan krijgen), vertrouwen (dat men een beter leven zal krijgen), verlangen (naar een beter leven), geduld (om vol te houden) en de idee van martelaarschap. Omdat hoop dus verschillende betekenissen kan hebben, uiten niet alle migranten die hoop articuleren dezelfde zekerheid betreffende de verwezenlijking van een verbeelde toekomst. De betekenissen van hoop komen in wisselende combinaties terug in de verhalen van mijn informanten. Bij Bamba Abo is sprake van een mengeling van verwachting, verlangen en geduld, maar het element van vertrouwen lijkt minimaal aanwezig.

Hoop houden kan ook iets van *moeten* in zich hebben. Hoop krijgt dan het karakter van een moreel imperatief (Van Dongen 1998). Deze connotatie van *moeten* is het sterkst bij migranten die al ruime tijd in Marokko verblijven en geen directe aanknopingspunten hebben voor verandering. Het idee van moeten hopen ontstaat door overweging van verbeelde toekomst zonder hoop. Zo geeft Touré Dao het volgende antwoord op mijn vraag waarom migranten, ook als ze vier of vijf jaar in Marokko zijn, blijven hopen op een leven in Europa: *Quand tu perds l'espoir pour reussir, c'est fini avec toi. Donc il faut que tu gardes l'espoir*<sup>35</sup>. In zijn opmerking ligt besloten dat de hoop opgeven, het einde betekent. Hoop houden wordt een act van de wil, wellicht tegen alle logica in, omdat dit verkieslijker is dan hoop verliezen. Ook Grace geeft aan dat het belangrijk is om je moraal te verzorgen en vertrouwen te hebben, want *une fois que tu es folle, tu arrêtes de vivre*.<sup>36</sup>

Crapanzano (2003:6) stelt dat de vervulling van hoop uiteindelijk afhankelijk is van 'some other agency – a god, fate, chance, an other'. Een stelling die door mijn informanten grif gedeeld wordt. Men kan zich inspinnen voor de vervulling van hoop, maar er is een limiet aan wat men kan doen. De handeling van het hopen zelf vraagt in de context van de transitfase echter op cruciale ogenblikken *agency* en reflectie van migranten zelf, zo illustreren ook de woorden van Junior:

Je suis optimiste dans ma vie. Je prends toujours les choses à la bonne côté. Parce que nous sommes dans un pays où des fois tu peux perdre le courage, mais il faut résister, se pourvoir même de persévérance. C'est la clé de la réussite à l'aventure. La vie ici c'est plein de difficulté. Tu peux facilement perdre l'espoir. Mais il faut continuer le combat.

<sup>35</sup> Informeel gesprek met Touré Dao, afkomstig uit Ivoorkust, veldwerknootitie 15.04.2010

<sup>36</sup> Interview met Grace, afkomstig uit Kameroen, 23.04.2010

[Junior, afkomstig uit Guinee-Conakry, 22.04.2010]

De betekenis en werking van hoop in de transitzone is meervoudig en complex, en met recht kan gezegd worden dat hoop zich ontwikkelt in het spanningsveld tussen heden en toekomst, tussen positieve en negatieve waarden, tussen mysterie en rationele berekeningen (zie Van Dongen 1998; Crapanzano 2003). Hoop heeft verschillende gezichten in de transitzone, en migranten vertonen een bepaalde mate van actorschap om hoop in stand te houden.

### Religie en de verbeelde toekomst

*You don't have to worry  
And don't you be afraid  
Joy comes in the morning  
Troubles they don't last always  
For there's a friend named Jesus  
Who will wipe your tears away  
And if your heart is broken  
Just lift your hands and say*

*Oh  
I know that I can make it  
I know that I can stand  
No matter what may come my way  
My life is in your hands*

[Veldwerknootie Nigeriaanse kerkdienst, 25.04.2010]

De kracht van de hoopvolle bewegingen tussen *presentia* en *potentia*, krijgt vorm tegen de achtergrond van religieuze betekenisstructuren, zoals bovenstaand lied. Wanneer migranten praten over de slagingskans van hun toekomstplannen, refereren ze vrijwel altijd aan God. Hij is degene die kan, moet en zal helpen. Geloof in God zorgt ervoor dat, ook al zijn er (nog) geen aanknopingspunten voor succes zichtbaar, er toch verwachting en vertrouwen is. Karine en Frank hebben beiden niet het vooruitzicht dat hun situatie op korte termijn zal veranderen. Toch vertellen ze vol overtuiging over hun toekomstverwachtingen:

Non, je n'ai pas perdu l'espoir. Un jour, je serai bien. Quand je trouve une personne qui peut me soutenir. Pour perdre l'espoir...je ne suis pas encore morte, je suis toujours en vie. C'est grâce à Dieu. Il

garde la vie, notre espoir est avec lui. Ici, c'est seulement le Dieu qui nous garde. Un jour il va envoyer un soutien pour moi. Il donne l'espoir pour continuer, pour te battre.

[Karine, afkomstig uit Congo-Brazzaville, 20.04.2010]

I need a better life for my future, and for my family. I cannot be alone in the world, you know... I cannot be just like this. But I believe God will do everything for me. I believe one day I will be fine (...)  
As for my condition, I still pray God to hear my prayer one day. My hope is never lost. I believe my dreams will come true, for everything is in the hands of God.

[Frank, afkomstig uit Nigeria, 19.04.2010]

De woorden van Frank en Karine laten zien dat migranten uit Sub-Sahara Afrika religieuze betekenisstructuren inzetten bij de articulatie van hun hoop op een beter leven. De macht om dit leven te realiseren ligt buiten de eigen handelingsruimte, maar bevindt zich in de handen van God. Tegelijk presenteren migranten dit als de ultieme verzekering dat hun verbeelde toekomst ooit werkelijkheid zal worden. Religieuze betekenisstructuren geven daarmee extra legitimatie en kracht aan de verbeelding van een betekenisvol bestaan in andere tijden en plaatsen. Dit impliceert overigens niet dat religieuze kaders en een verbeelde toekomst elkaar automatisch veronderstellen, en verlies van het één per definitie gepaard gaat met verlies van het ander. Wel kunnen ze ook op dit laatste punt complex verweven zijn. Tijdens mijn gesprek met Bamba Abo zweefde de twijfel over het verwezenlijken van zijn verbeelde toekomst naar mijn gevoel steeds al onder de oppervlakte. Maar pas aan het eind komt dit expliciet naar voren: *Si j'étais venu pour partir au Maroc, j'avais plein des rêves. Maintenant pas, déjà ma vie a rien changé... Bon, j'ai peur que Dieu ne m'accepte pas. C'est ça mon rêve, quoi.* Bamba Abo zegt dit laatste op een manier alsof het hoge woord er nu uit is en er verder niets meer te zeggen valt.

#### **4.4 DE POTENTIE VAN VERLANGEN: CREATIEF OF DESTRUCTIEF**

De hoop en het discours van Marokko als tussenkamer, zoals geduid aan de hand van religie en de verbeelde toekomst, heeft een positieve invloed op de moraal en *mindset* van migranten. Het helpt om te verdragen wat anders onverdraaglijk zou zijn, en voorziet in tools om een positieve betekenis te geven aan het zelf en de eigen toekomst. Biehl & Moran-Thomas (2009:282) merken terecht op dat ook al falen momenten van verbeelding en verlangen om daadwerkelijke en duurzame veranderingen te bewerkstelligen, dit niet af doet aan de

intrinsieke kracht van pogingen om aansluiting te vinden, de menselijke veerkracht die het laat zien, of de wijze waarop dit het theoretisch debat compliceert over hoe de eigen toekomstverbeelding van migranten beïnvloed worden door de sociale structuren waarin zij zich bevinden.

Voor een genuanceerd begrip van de transitfase wil ik echter toch kort het creatieve en destructieve potentieel van de idee van *becoming* te belichten. Hoe staan verbeelding en verlangen in relatie tot concreet handelen? En wat zijn de sociale gevolgen? Verbeelding en verlangen kunnen ruimte maken voor nieuwe mogelijkheden (Appadurai 1996), maar ook een teken zijn van onmacht en beperking (Gaonkar 2002; Biehl & Locke 2010). In dit laatste geval wordt hoop een vlucht uit een ongewenste situatie, zonder dat men werkt aan de vervulling van die hoop (Crapanzano 2003). Verbeelding en verlangen kunnen leiden tot creativiteit, maar ook tot destructie. Als de idee van *becoming* een zekere openheid impliceert, dan betekent dit ook dat het op niets uit kan lopen of destructieve bijwerkingen kan hebben. Biehl en Locke (2010:336) verwoorden dit als volgt:

This tentativeness, this receptivity to different temporalities, is not always easily borne: with an eye to the possibilities and noninevitability of people's lives, we must recognize the thresholds where liberating flights and creative actions can become deadly rather than vital forms of experimentation, opening up not to new webs of care and empathy but to systematic disconnection [Biehl & Locke 2010:336]

Het gaat hier om de mogelijkheid dat de idee van *becoming* niet heroïsch is en tot verbetering leidt, maar uitmondt in systematische disconnectie. Anders gesteld, de hoop op een verbeelde toekomst houdt migranten op de been, maar waar brengt het hen feitelijk? Een sluitend antwoord op deze vragen is vanuit mijn onderzoeksbevindingen niet te geven. Toch wil ik in brede zin iets zeggen over de creatieve en destructieve werking van verlangen.

### **Social navigation**

Kijkend naar de *agency* van migranten in Rabat, kun je stellen dat zij handelen te midden van moeilijke en onzekere omstandigheden. Henrik Vigh (2009b) gebruikt de term *social navigation* om te beschrijven hoe mensen zich bewegen in een omgeving die eveneens in beweging is. Het gaat hierbij zowel om de manier waarop mensen zich een wegbanen door moeilijkheden in het heden, alsook de manier waarop men zijn leven positief richting probeert te geven. Migranten proberen een sociaal bestaan op te bouwen in een context waarin



positieve toekomsten niet vanzelfsprekend zijn en ook niet met zekerheid gepland kunnen worden (cf. Vigh 2009b:423). Migranten kunnen hun toekomst dus niet controleren, maar men kan wel anticiperen op de mogelijkheden en onmogelijkheden die men ziet. Als zodanig activeert de idee van *becoming* het creatief actorschap van mensen. Hoe dit vorm krijgt komt bijvoorbeeld naar voren in het verhaal van Ima.

Ima is een goedlachse, soms wat brutale, vrouwelijke migrant uit Nigeria. Ik ontmoet haar voor het eerst bij het CEI, waar ze samen met andere Nigeriaanse vrouwen zoveel mogelijk haarborstels, lipbalsem en verzorgingsproducten probeert te krijgen. In de weken die volgen kom ik Ima een paar keer tegen, terwijl ze aan het bedelen is. Als ik haar te lang stoor, stuurt ze me lachend weg met woorden als *'you are disturbing us with our work'*. In maart is Ima opnieuw bij het CEI:

Ima begroet mij ook nu weer zeer enthousiast. Ik geef haar een knuffelbeer voor haar dochter. Maar Ima wil er twee en wijst op haar buik. Ze zegt dat ze daar nog een kind heeft zitten, dat ze zwanger is. Ik vraag me af of ik haar moet geloven. Blijkbaar spreekt mijn gezicht boekdelen, want Ima verzekert me met klem dat het echt zo is. Acht weken is ze nu. En zo vertelt ze erbij, ze is zwanger geworden om naar Europa te gaan. *My first baby is for Nigeria. He is not here, he is in Nigeria. But I have one in Nigeria too. Is not here. My second baby is for here, for Morocco.* Ima grijnst, en vervolgt: *My third baby will be for Europe. After, I will take the boat to Spain. And if I am there in Spain, in Europe, they have to take care of me very well, for I am a pregnant woman. They will not send me back. They cannot. They have the obligation to take care of me. Europe has laws for that. And then I will have my baby there and after it I will stay*. Ima wrijft lachend en tevreden over haar buik. *'It's my strategy'*, zegt ze zelfverzekerd.

[Veldwerknootie 09.03.2010]

Ima heeft het verlangen naar een betere toekomst niet opgegeven. Gedesillusioneerd door het leven in Marokko, lokaliseert al haar hoop zich nu in Europa. De zwangerschap van Ima is in lijn met haar sociale verbeelding en de mogelijkheden die zij voor zichzelf ziet. Hoewel zwangerschap vaak geassocieerd is met immobiliteit, ziet Ima haar zwangerschap juist als een strategie om dit te overwinnen en haar overstek naar Europa tot een succes te maken.<sup>37</sup> Ze positioneert zich hierbij tactisch in een sociaal veld dat getekend wordt door machtsrelaties, door in te spelen op Marokkaanse en Europese wetgeving rond zwangere migranten.

Ook bij andere migranten is zichtbaar dat zij zichzelf uit hun situatie kunnen denken, en werken aan de realisatie van hun verbeelde toekomst. In paragraaf 3.4 beschreef ik hoe

---

<sup>37</sup> De idee van zwangerschap als visum is niet ongewoon onder Nigeriaanse migranten, zie Kastner 2010:22

Junior en Aliou hiermee bezig zijn. Sommige migranten hebben een concreet plan van aanpak, anderen houden meerdere ijzers in het vuur. Niet alle plannen hebben evenveel kans van slagen. De kans dat iemand reageert op Abdullah's facebook-profiel is klein (inleiding hoofdstuk 4), maar Fiston maakt daarentegen wellicht een goede kans om zijn plan te volbrengen. Hij heeft connecties met een organisatie die hem financieel helpt in zijn pogingen om legaal naar Europa te migreren. Voor verschillende informanten betekent het verkrijgen van een *carte de sejour* niet een opstap naar een beter leven in Marokko, maar een stap dichterbij migratie naar Europa.

De werking van hoop is echter niet altijd positief. Hoewel vaak het optimisme van hoop wordt benadrukt, stelt Vincent Crapanzano (2003:18) dat hoop ook kan leiden tot verlamming. In dat geval wacht men passief tot hetgeen waarop men hoopt vervuld wordt, terwijl dit realistisch gesproken onwaarschijnlijk is, te meer daar men niets doet om de vervulling van die hoop voor te bereiden. Crapanzano (2003:18) spreekt in dit verband over *paralizing hope* en *waiting-induced paralysis*. Crapanzano bedoelt hiermee dat mensen zichzelf niet uit de situatie kunnen denken waarin ze zich bevinden. Zelfs als er een oplossing zou zijn, dan zou men daar niet naar kunnen handelen vanwege gevangenschap in de structuur van wachten. Het zou echter een te snelle conclusie zijn om te stellen dat bij iedereen die hoopt op een verbeelde toekomst in Europa, maar op dit moment geen concrete acties heeft lopen sprake is van *waiting-induced paralysis*. Vaak zijn handelingen in het kader van de oversteek naar Europa, een kwestie van vallen en opstaan (Schapendonk 2008). Zo zijn Frank en Amoroso op dit moment met niets bezig, maar hebben zij het afgelopen jaar wel geprobeerd om de oversteek te maken. Zij beschrijven hun huidige situatie als een periode van rust en reflectie, van nadenken over de volgende stap.

### **Potentiële destructie?**

Als migranten blijven hopen op een verbeelde toekomst in Europa, zonder dat zij hierin succesvol zijn kan de idee van transit een mythe worden. En dit zou de integratie van migranten in de Marokkaanse samenleving kunnen belemmeren. Uit mijn onderzoeksbevindingen heb ik kunnen concluderen dat het leven van migranten weliswaar een zekere inbedding en territorialisatie in Marokko kent, maar dat integratie in de Marokkaanse samenleving beperkt is. Migrantengemeenschap als geheel, en in hun eigen etnische, nationale en religieuze netwerken in het bijzonder. Contact met Marokkanen beperkt zich veelal tot de huisbaas en zijn gezin, potentiële werkgevers en

medewerkers van mensenrechtenorganisaties. Uit kleine dingen blijkt daarnaast dat het discours van de tussenkamer ervoor zorgt dat integratie in de Marokkaanse samenleving voor veel migranten geen prioriteit heeft. Een moeder van vier kinderen geeft aan dat ze het onzin vindt dat haar oudste zoon Arabisch leert. Ze zijn immers niet van plan om lang in Marokko te blijven, en in Europa zal hij er niets aan hebben.

Een andere potentieel destructieve werking van de idee van *becoming* wordt juist zichtbaar bij actieve transit. In de eerste plaats betekent de oversteek naar Europa vaak een laatste gevaarlijke etappe. Mijn informanten praten over de zee als een concept, dat enerzijds een magische klank heeft, maar anderzijds gepaard gaat met gevaar, huivering en angst. De zee eindigt immers maar al te vaak in de dood. Frank gebruikt bijvoorbeeld een deel van zijn geld om een vriendin te helpen, maar tevergeefs: *Unfortunately, she lost her life from the sea. Only six people survived. The remaining were death bodies. I was watching the news, and then I start calling. But if I call, nobody respond...* Ook de mislukte pogingen zijn legio, en de geldbedragen die hierbij verloren gaan zijn enorm. Dit is een destructieve keerzijde van *becoming*, die migranten letterlijk fataal kan worden of hen terug bij af brengt.

Daarnaast is het de vraag of migranten, als zij eenmaal in Europa zijn, in staat zijn om het sociale succes te realiseren dat in hun verbeelde toekomst besloten ligt. Henrik Vigh (2009:105) is hier negatief over, en stelt dat hoewel migranten uit Sub-Sahara Afrika zich fysiek verplaatsen, men vaak in sociaal opzicht geblokkeerd blijft. Migrantenvinden zich, aldus Vigh, in een marginaal stratum waarin ze steeds geconfronteerd worden met een gevoel van *'being cast outward and downward'* (2009:105). Vooralsnog is Europa voor mijn informanten een ideaaltype migratieproject, maar het is niet ondenkbaar dat hun eigen ervaringen af zullen wijken van dit ideaaltype.

## **Reflectie**

Dit hoofdstuk laat zien hoe migranten, binnen de specifieke omstandigheden van de transitfase in Marokko, zelf vorm geven aan hun plek in de wereld en technologieën inzetten om tot een positief zelfbegrip te komen. Analyse van de eigen logica van migranten is hierbij belangrijk, niet om discoursen en praktijken te rechtvaardigen, maar als noodzakelijke stap om hun kracht te begrijpen. Vanuit religieuze denkbeelden en verbeelde toekomsten geven migranten betekenis aan hun leven en de situatie waarin zij zich bevinden. Marokko is in de perceptie van migranten *l'entre-chambre* tussen succes en mislukking in relatie tot sociale, culturele en persoonlijke verwachtingen. Door hun verblijf in Marokko te zien als tijdelijk,

kan men hoop houden op de verwezenlijking van deze verwachtingen in een verbeelde toekomst. Dit discours van tijdelijkheid en onvoltooidheid steunt op verhalen over migranten die succesvol Europees grondgebied bereiken, maar krijgt extra kracht en legitimiteit vanuit de religieuze referentiekaders waaraan migranten zich spiegelen. De idee van *becoming* zoals die zichtbaar wordt onder migranten in Rabat, omvat zowel creatieve als destructieve werkingen. Enerzijds informeert dit het strategisch handelen van migranten, dat zich richt om de verbeelde toekomst te verwerkelijken. Ook zonder feitelijk verandering van de situatie, kan de presentatie van Marokko als tussenkamer succesvol zijn, in die zin dat ze migranten voorziet van een basisattitude van hoop en vertrouwen richting de toekomst. De structuur van wachten kan echter ook een gevangenschap worden, waardoor migranten verlamd raken en integratie van migranten in de Marokkaanse samenleving belemmerd wordt. Daarnaast is het de vraag in hoeverre Europa het sociaal succes kan bieden dat in de verbeelde toekomst van migranten besloten ligt.

## 5. CONCLUSIE

In the end, the figure of the clandestine immigrant is this intolerable buzzing that ‘ the government of the world’ (Bayart, 2004) tries to repress, a buzzing telling of plans, dreams and needs stubbornly thrown against symbolic and real borders.

[Beneduce 2008:520]

In deze scriptie zijn de complexiteit en verwevenheid belicht van sociale en politieke processen enerzijds en de percepties, verbeelding en *agency* van migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat, Marokko anderzijds. Centraal stond de vraag hoe zelfpercepties en toekomstverbeeldingen tot stand komen binnen een context waarin migranten geografisch en sociaaleconomisch immobiel raken. Zoals Roberto Beneduce in bovenstaand citaat tot uitdrukking brengt, worden deze migranten vanuit het perspectief van de wereldpolitiek en de Marokkaanse staat gezien als een probleem dat onder controle gehouden moet worden. Door de normaliserende en disciplinerende werking van lokale, nationale en internationale regimes wordt de zeggenschap van migranten over hun leven ernstig ingeperkt. Tegelijk hebben migranten hun eigen plannen, dromen, behoeften en *subjectivities*, en zoeken ze op creatieve manieren naar mogelijkheden om daar vorm aan te geven. Deze twee aspecten genereren een wisselwerking tussen sociale en politieke formaties op mondiaal, nationaal en lokaal niveau enerzijds, en de *subjectivities* van migranten uit Sub-Sahara Afrika anderzijds.

De situatie van migranten in Rabat wordt in belangrijke mate bepaald door mondiale en nationale machtsregimes. Vanwege het restrictieve asiel- en migratiebeleid van de Europese Unie is legale migratie voor mijn informanten vrijwel onmogelijk, maar door verscherping van grenscontroles en de externalisering van het beleid is ook illegale migratie duurder en gevaarlijker geworden. Daarnaast plaatst de Marokkaanse wetgeving migranten buiten de normale orde, en dit heeft zijn uitwerking op de sociaaleconomische positie van migranten. Migranten die geconfronteerd worden met fysieke immobiliteit, worden vanwege de beperkte sociale mogelijkheden voor illegale migranten ook geconfronteerd met sociaaleconomische immobiliteit. En migranten die als primaire bestemming Marokko hebben, krijgen als gevolg van de sociaaleconomische immobiliteit in Marokko vaak alsnog de wens om verder te migreren. Dit kan in beide gevallen leiden tot een conditie van onvrijwillige immobiliteit, waarbij migranten de wens hebben om verder te migreren maar niet in staat zijn om hier vooralsnog gevolg aan te geven.

De marginale juridische en sociaaleconomische positie van migranten, werkt als het ware door in de subjectieve ervaringen van migranten. Dit maakt de definitie van migrant-zijn tot meer dan een abstracte subjectpositie. De onzekerheid van het migrantenbestaan zorgt er zowel voor dat migranten moeite hebben om in het heden te overleven. De juridische en sociaal-politieke ruimte van migranten is in Marokko zodanig beperkt, dat de vervulling van lichamelijke behoeften niet vanzelfsprekend is. De onzekerheid om in basale levensbehoeften te voorzien en de activiteiten die men als gevolg hiervan ontplooit, hebben een negatieve invloed op de eigenwaarde van migranten. Daarnaast is er sprake van ervaringen van racisme en marginalisering, zoals die voortvloeien uit de ervaring van de *'othering gaze of the host society'* ten aanzien van zwarte migrantenlichamen.

Wanneer de verblijfsduur in Marokko toeneemt en sociale mobiliteit uitblijft, komt de realisering van persoonlijke, sociale en culturele verwachtingen onder druk te staan. Veel informanten ervaren een gevoel van verloren vrijheid en stagnatie. De onzekerheid over de toekomst, heeft een negatieve invloed op de constructie van een betekenisvol leven en de sociale identiteit. Tegelijk proberen migranten een waardevolle betekenis aan tijd te geven, door te zoeken naar alternatieve invullingen en activiteiten die waardevol zijn en door het incorporeren van geduld en voorzichtigheid in het migratienarratief.

Aan de hand van de idee van *becoming* (cf. Biehl & Locke 2010) heb ik het verlangen en de verbeelding van migranten geduid. Hierdoor wordt de transitfase zichtbaar als een immanent veld, dat getekend is door machtsprocessen, maar ook vol is van verlangen en verbeelding. Hierbij heb ik mij in het bijzonder gericht op de *imaginary of religion* (Gaonkar 2002; Mbembe 2002) en *imagined futures* (Vigh 2009), en de manier waarop deze twee betekenisstructuren met elkaar verweven zijn. Deze twee betekenisstructuren zetten migranten in om tot positieve zelfconcepties en betekenisgeving aan het eigen leven te komen. Religie biedt migranten handvaten voor psychische onderhandeling, *self-styling* en engagement met de wereld (Mbembe 2002). Dit maakt, naast een discours van marginalisering, illegaliteit en onderdrukking, een discours mogelijk van hoop en overwinning. Door alles in het leven te zien als in overeenstemming met de wil van God, is het voor migranten makkelijker om moeilijke omstandigheden in Marokko te verdragen. Bovendien zorgen het domein van het miraculeuze en het beeld van een almachtige God, voor vertrouwen op een positieve wending in het migratieproject. Aandacht voor de *imaginary of religion* is cruciaal om te begrijpen waarom migranten, ondanks het feit dat er weinig aanknopingspunten zijn voor verandering, overtuigd zijn dat hun migratieproject zeker sociaal succes zal brengen.

Een klein deel van mijn informanten geeft uiting aan de wens om terug te keren naar het land van herkomst, en ziet daar hernieuwde mogelijkheden om een bestaan op te bouwen en een sociale status te verwerven. Het merendeel van de migranten ziet terugkeer pas als optie, nadat het migratieproject een sociaal succes is geworden. Binnen de huidige omstandigheden ziet geen van mijn informanten mogelijkheden om dit sociale succes in Marokko te realiseren. Voor het overgrote deel van mijn informanten lokaliseert de verbeelde toekomst zich in Europa. Dit kan zowel in lijn zijn met het oorspronkelijke plan van de migrant, als een reactie op de omstandigheden in Marokko. De verbeelde toekomst maakt daarmee duidelijk dat migranten over hun marginalisering en stagnatie denken als plaatsgebonden.

De dialectiek tussen subjectieve ervaring van macht en de idee van *becoming*, maakt de verbeelding van Marokko als *l'entre-chambre* van essentieel belang voor migranten. De meeste informanten zien weinig mogelijkheden voor positieve '*social being and becoming*' (Vigh 2009a) in Marokko en voor hen is het daarom belangrijk om tenminste een latente vorm van mentale transit te beoefenen. Op die manier hoeven zij de waarde en betekenis van hun leven niet uitsluitend te ontleen aan de misère van het heden. De verwachting dat dromen en verlangens in een verbeelde toekomst gerealiseerd zullen worden, houdt hen staande in het heden. Wanneer migranten de hoop op een succesvol vervolg van hun migratieproject opgeven, is dit vanuit *emic* perspectief niet alleen het einde van hun avontuur, maar ook van de kans op een waardevol bestaan. De dreiging van sociale en persoonlijke mislukking zorgt ervoor dat hoop niet sterft, maar voor migranten uit migreert (*cf.* Vigh 2009a). Voor een deel van mijn informanten is de verbeelde toekomst vooral een discours, anderen handelen op basis van de verbeelde toekomst en de mogelijkheden die ze voor zichzelf zien. Ook zonder concrete handelingen, vervult dit discours echter succesvol een functie in de zin dat het migranten helpt om situaties te verdragen die anders wellicht onverdraaglijk zouden zijn.

Op basis van de analyses in deze scriptie, kom ik tot twee overkoepelende conclusies. In de eerste plaats leidt het feit dat migranten uit Sub-Sahara Afrika tijdelijk of permanent immobiel raken, tot een persoonlijke en sociale crisis in het leven van migranten. Migranten komen terecht in een situatie die hen, zowel in het land van herkomst als in Marokko, weinig perspectief biedt op erkenning of een waardig leven. De gebrekkige mogelijkheden tot sociaaleconomische mobiliteit in Marokko en de barrières voor transnationale migratie richting Europa, ondermijnen de realisatie van persoonlijke, sociale en culturele

verwachtingen van migranten, en compliceren de constructie van een betekenisvol leven en een positieve sociale identiteit. Vanuit hun sociale verbeelding anticiperen migranten op de mogelijkheden en onmogelijkheden die zij binnen deze context voor zichzelf zien. Slechts een klein deel van de migranten ziet mogelijkheden tot *social being and becoming* in Marokko of door terugkeer naar het land van herkomst. Voor verreweg de meeste migranten lokaliseert de hoop op sociaal succes zich des te sterker in Europa. Migranten in Marokko beleven zichzelf als gestagneerde en gemarginaliseerde personen. Tegelijkertijd denken zij over deze stagnatie en marginalisering als plaatsgebonden. Het is daarom niet verwonderlijk dat men de uitweg uit deze situatie in de eerste plaats zoekt in een ruimtelijke escape.

Dit brengt mij vervolgens bij de tweede conclusie, namelijk dat de notie van transit een centrale rol krijgt in de verbeelding van migranten. Ik zeg hier bewust 'krijgt', omdat niet alle migranten met het idee van transit in hun hoofd naar Marokko komen, maar ook in Marokko kan ontstaan. Migranten zien transit als één van de weinige uitwegen uit de situatie van sociale inertie en stagnatie waarmee zij in Marokko te maken hebben. Ondanks het feit dat migranten in technisch opzicht tijdelijk of permanent immobiel zijn, zijn zij in staat zichzelf in te denken en te verbeelden als mobiele subjecten. De notie van transit krijgt hierbij de functie van een discours, dat vanuit religieuze betekenisstructuren extra kracht en legitimiteit krijgt. Vanuit *emic* perspectief is de notie van transit daarmee strategie, hoop en werkelijkheid tegelijk. Als zodanig informeert zij het strategisch handelen van migranten. Vanuit politiek oogpunt zou dit deels kunnen verklaren waarom een restrictief migratiebeleid er niet in slaagt om migratie te stoppen, maar ertoe leidt dat migratie risicovoller wordt, en daardoor hogere menselijke en economische kosten met zich mee brengt. Anderzijds heeft de notie van transit in de verbeelding en hoop van migranten niet altijd succesvol strategisch handelen tot gevolg. In dat geval kan een *myth of transit* ontstaan. Deze mythe geeft migranten een positieve basisattitude van hoop, maar de vraag is of deze *myth of transit* op lange termijn geen negatieve invloed heeft op de integratie van deze migranten in de Marokkaanse samenleving.

Deze scriptie draagt tevens bij aan antropologische theorievorming op het gebied van mondialisering en migratie. Ten eerste heb ik een aspect van migratieprocessen en – dynamieken belicht dat door antropologen nog weinig onderzocht is, namelijk transitmigratie en de implicaties van onvrijwillige immobiliteit. Deze scriptie problematiseert het begrip transitmigratie, en met name de veronderstellingen dat migranten met een eenduidig en



vaststaand plan vertrekken en dat zij altijd de gewenste bestemming bereiken. Dergelijke veronderstellingen doen te kort aan zowel de barrières waarmee migranten te maken krijgen als aan hun creativiteit en *agency* (cf. Schapendonk 2010). In plaats daarvan ondersteunt deze scriptie een benadering die meer ruimte laat voor ambiguïteit, onzekerheid, flexibiliteit en *open-endedness*. Ten tweede, toont deze scriptie de moeilijkheden die migranten in Rabat ondervinden om, binnen de context van de huidige wereldorde, vorm te geven aan hun fysieke en sociaaleconomische mobiliteit. Dit laat zien dat de huidige wereldorde zich niet alleen kenmerkt door interconnectie en ongelimiteerde mogelijkheden, maar ook door stratificatie en disconnectie. Deze dimensies stellen de internationale verhoudingen en ongelijke toegang tot welvaart en sociale mogelijkheden ter discussie, en vergroten ons begrip van wat sociaal mogelijk en wenselijk is. Ten derde, heb ik aandacht gevestigd op de ideeën en praktijken die het mogelijk maken dat de notie van transit voor migranten een discursieve functie krijgt. Hoewel migranten uit Sub-Sahara Afrika in technisch opzicht tijdelijk of permanent immobiel raken, articuleren zij middels hun verbeelding en *agency* wel degelijk mobiliteit. De spanning tussen mobiliteit en immobiliteit die hierdoor zichtbaar wordt, maakt het mogelijk om de *myth of controllability of migration* (cf. Tsianos & Karakayali 2010) te nuanceren.

Tot slot, deze scriptie illustreert de verwevenheid en interactie tussen mondiale processen en de concrete leefwerelden van mensen. De spanning tussen mobiliteit en immobiliteit die migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat ervaren, laat zien hoe zij op meervoudige wijze deel uit maken van de contradicties van mondialiseringprocessen. De stem van migranten is van groot belang om de complexiteit van illegale migratie in een mondiaal vervlochten wereld te duiden. Migranten bevinden zich weliswaar in een sociale ruimte die zich kenmerkt door ongelijke machtsrelaties, maar in die ruimte bewegen zij zich als subjecten met complexe verlangens, verbeeldingskracht en handelende capaciteiten. Hoewel de voorwaarden waarop mensen in deze mondiale wereld participeren niet gelijk zijn, blijven migranten uit Sub-Sahara Afrika in Rabat optimistisch over de eigen toekomst en over die van Afrika. Morgen kunnen de dingen veranderen. *Dieu n'a pas encore quitté l'Afrique.*<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Interview met Adam, afkomstig uit Senegal, 24.04.2010

## BIBLIOGRAFIE

Agamben, G.

1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press

Agier, M.

2008 *On the Margins of the World. The Refugee Experience Today*. Cambridge: Polity Press

Alioua, M.

2003 *Réseaux, Etapes, Passages. Les Négociations des Subsahariens en Situations de Migration Transnationale. Approche Phénoménologique à Travers les Relations Qui Ont Cours*. Toulouse : UFR Université Toulouse le Mirail

Appadurai, A.

1996 *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota

AMERM

2009 *Les Marocains et Les Migrants Subsahariens: Quelles Relations?* Rabat: El Maârif Al Jadida

Bauman, Z.

1998 *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press

Biehl, J., Good, B. & Kleinman, A.

2007 *Subjectivity. Ethnographic investigations*. Berkeley: University of California Press

Biehl, J. & Moran-Thomas, A.

2009 *Symptom: Subjectivity, Social Ills, Technologies*. *Annual Review of Anthropology* 38:267-288

Biehl, J. & Locke, P.

2010 *Deleuze and the Anthropology of Becoming*. *Current Anthropology* 51:317-351

Beneduce, R.

- 2008 Undocumented bodies, burned identities: refugees, sans papiers, harraga – when things fall apart. *Social Science Information* 47:505-527
- Boeijs, H.  
2005 *Analyseren in kwalitatief onderzoek. Denken en doen.* Boom Onderwijs
- Carling, J  
2002 Migration in the age of involuntary immobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28:5-42
- Casey, E.S.  
2001 Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? *Annals of the Association of American Geographers* 91:683-693
- Chavez, L.R.  
2007 The Condition of Illegality. *International Migration* 45:192-196
- Collyer, M.  
2007 In-Between Places: Trans-Saharan Transit Migrants in Morocco and the Fragmented Journey to Europe. *Antipode* 39: 668-690
- Collyer, M. & Haas, H. de  
2010 Developing Dynamic Categorizations of Transit Migration. *Population, Space and Place*. DOI: 10.1002 / psp.635 (early view)
- Coutin, S.B.  
2005 Being En Route. *American Anthropologist* 107:195-206
- Crapanzano, V.  
2003 Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. *Cultural Anthropology* 18:3-32
- Dauvergne, C.  
2008 *Making People Illegal. What Globalization Means for Migration and Law.* Cambridge: Cambridge University Press

De Genova, N.P.

2002 Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology* 31:419-447

De Haas, H.

2007 Morocco's Migration Experience: A Transitional Perspective. *International Migration* 45: 39-70

2008 The Myth of Invasion. Inconvenient realities of African migration to Europe. *Third World Quarterly* 29:1305-1322

DeWalt, K.M. & DeWalt, B.R.

2002 *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek: AltaMira Press

Düvell, F.

2006 Crossing the fringes of Europe: Transit migration in the EU's neighbourhood. COMPAS Working Paper WP 06-33). Oxford: University of Oxford

2010 Transit Migration : A Blurred and Politicized Concept. *Population, Space and Place*  
DOI: 10.1002 / psp.631 (early view)

Elmadmad, K.

2004 *Les Migrants et leur droits au Maghreb*. Casablanca: La Croisee des Chemins

Espiritu, Y.L.

2003 *Home Bound. Filipino American lives across cultures, communities and countries*. Berkeley: University of California Press

Foucault, M.

1988 Technologies of the Self. In: Martin, L.H. & Gutman, H. & Hutton, P.H. (eds) *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press

Gaonkar, P.

2002 Toward New Imaginaries: An Introduction. *Public Culture* 14: 1-19

Ghorashi, H.

- 2001            *Ways to Survive, Battles to Win. Iranian Women Exiles in the Netherlands and the US.*  
 Proefschrift, Katholieke Universiteit Nijmegen
- Glick Schiller, N. & Basch, L.
- 1995            From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration. *Anthropological Quarterly* 68:48
- Hastrup, K.
- 1995            *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory.* London: Routledge
- Inda, J.X. & Rosaldo, R.
- 2008            Tracking Global Flows. In: Inda, J.X. & Rosaldo, R. (eds) *The Anthropology of Globalization. A reader. Second edition.* Malden: Blackwell Publishing
- Jónsson, G.
- 2008            Migration Aspirations and Immobility in a Malian Soninke Village. *International Migration Institute, Working Papers*, nr 10.
- Kastner, K.
- 2010            Moving Relationships: Family ties of Nigerian migrants on their way to Europe. *African and Black Diaspora: An International Journal* 1:17-34
- Kearny, M.
- 1995            The Global and the Local: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24:547-565
- Khachani, M.
- 2006            *L' Emigration Subsaharienne: Le Maroc comme espace de transit.* Rabat: Dar Al Qalam
- Kreienbrink, A.
- 2005            Country of emigration and new country of immigration? Challenges for Moroccan migration policy between Africa and Europe. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 8:193-219
- Levitt, P.

- 2003 'You Know, Abraham Was Really the First Immigrant': Religion and Transnational Migration. *International Migration Review* 37: 847-873
- Levitt, P & Jaworsky, B.N.
- 2007 Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. *Annual Review of Sociology* 33:129-156
- Löfgren, O.
- 2002 The Nationalization of Anxiety: A History of Border Crossings. In: Hedetoft, U & Hjort, M. (eds.) *The Postnational Self. Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Mamood, S.
- 2004 The Subject of Freedom. In: Mamood, S. *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press, 1-39
- Mbembe, A.
- 2002 African Modes of Self-writing. *Public Culture* 14: 239-273
- McLoughin, P. & Warin, M.
- 2008 Corrossive places, inhuman spaces: Mental health in Australian immigration detention. *Health & Place* 14: 254-264
- McLaren, M.A.
- 2002 *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. Albany: State University of New York Press
- Meyer, B.
- 2004 Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33: 447-474
- Ong, A.
- 2002 The Pacific Shuttle: Family, Citizenship, and Capital Circuits. In J.X. Inda and R. Rosaldo (Eds.). *The Anthropology of Globalization*, 172-197. Oxford: Blackwell Publishing

- Ortner, S.B.  
2005 Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory* 5: 31-52
- Schapendonk, J.  
2008 Stuck between the Desert and the Sea: The Immobility of Sub-Saharan African 'Transit Migrants' in Morocco. In: Rittersberger-Tilic et al. (eds), *Rethinking Global Migration: Practices, Policies and Discourses in the European Neighbourhood*. Ankara: Metu, Kora  
2010 Staying put in moving sands. The stepwise migration process of Sub-Saharan African migrants heading north. In: Engel, U. & Nugent, P. (eds), *Respacing Africa*. Leiden: Koninklijke Brill NV
- Sökefeld, M.  
1999 Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40: 417-447
- Suter, B.  
2009 Should I stay or should I go? Decision making processes of African transit migrants in Istanbul. Paper for the 3<sup>rd</sup> European Conference on African Studies, Leipzig 2009.
- Tsianos, V. & Karakayali, S.  
2010 Transnational Migration and the Emergence of the European Border Regime: An Ethnographic Analysis. *European Journal of Social Theory* 13: 373;387
- Tsing, A.  
2008 The Global Situation. In: Inda, J.X. & Rosaldo, R. (eds) *The Anthropology of Globalization. A reader. Second edition*. Malden: Blackwell Publishing
- Vanbrabant, I.  
2007 *Vrouwelijke migranten in transit. Veldonderzoek naar de strategieën van Subsahariaanse vrouwelijke transit migranten in Rabat (Marokko)*. Politieke Wetenschappen. Gent: Universiteit van Gent.
- Van Dongen, E.  
1998 'I wish a happy end'. Hope in the lives of chronic schizophrenic patients. *Anthropology & Medicine* 5: 169 - 192

- Van Liempt, I.  
2008 Methodological and ethical issues surrounding research on transit migration. Working Paper for the IMISCOE conference in Istanbul
- Van Wolputte, S.  
2004 Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves. *Annual Review of Anthropology* 33:251-269
- Vigh, H  
2009a Wayward Migration: On Imagined Futures and Technological Voids. *Ethnos* 74:91-109  
2009b Motion Squared: A second look at the concept of social navigation. *Anthropological Theory* 9: 419-438
- Willen, S.  
2007 Toward a Critical Phenomenology of ‘Illegality’: State Power, Criminalization and Abjectivity among Undocumented Migrant Workers in Tel Aviv, Israel. *International Migration* 45:8-38
- Wimmer, A.  
2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Yene, F.D.  
2010 *Migrant au pied du mur*. Biarritz: Atlantica Segquier



## BIJLAGE I: Vertaling van de Franstalige veldwerkcitaten

De veldwerkcitaten zijn vrij vertaald door de auteur.

[pag. 6]

Migratie is geen fenomeen, het is een realiteit

[pag. 21]

Karine: Ik zoek mijn leven. Maar ik zoek, ik zoek en ik zoek. Het probleem van Karine is een probleem van zoeken. Dat is heel mijn probleem.

[pag.22]

Wat ga je doen? Je gaat op zoek naar je leven !

Balzac: Niemand verlaat het geluk om naar de hel te gaan

Bosick: Als je het thuis goed hebt, heb je geen noodzaak om ergens anders heen te gaan.

[pag. 24]

Moussa: bij ons is het niet makkelijk om te slagen.

Moussa : Ik kan zeggen dat ik gekozen heb. Maar het was ook een verplichting, dat wil zeggen, een verplichting, ik was gedwongen om weg te gaan, en waarom zeg ik dat ik gedwongen ben om weg te gaan ? Omdat wat betreft het in stand houden van de (leef)omstandigheden van mijn familie, ik kon hen niet meer onderhouden. Dus, echt ik moest iets doen zodat ik mijn familie kon helpen (..) Wat is de keuze, omdat ik soms... Omdat ik tegen mezelf heb gezegd dat, daar waar ik was, ik dat niet kon krijgen. Ik heb ervoor gekozen om te slagen, om ondersteuning te geven aan de noden van mijn familie. Ik heb ook tegen mezelf gezegd, met het niveau van het leven daarginds, als ik blijf, ik kan ook oud worden zonder een familie te krijgen, zonder een gezin te stichten, een vrouw te krijgen en kinderen.

[pag.29]

Bosick: Dus, ik bevond mij in omstandigheden die mij niet toelieten om mijn doel te bereiken. Met mensen omheen die niet hetzelfde doel hadden bovendien. Dus ik bevond mij in een moeilijkheden. Tot op een zeker ogenblik ik ging doen zoals zij, de immigranten. Omdat mijn droom in Marokko niet gerealiseerd was, dacht ik om te immigreren naar Europa, om te proberen te passeren naar Europa (...) Ik heb een poging gedaan om naar Ceuta te gaan met een vervalst document, maar ik ben niet geslaagd.

Bosick: Op een zeker moment, aangezien de passage naar Europa niet meer gunstig was, heb ik besloten om samen te werken met een vriend, om een logement te nemen zodat we rustig konden leven, om me in staat te stellen goed te reflecteren en uit deze crisis te komen.

Ik breek mijn hoofd er niet over.

[pag. 33]

Het was een nieuw avontuur, anders dan die geleefd in de bossen. En het hart van de grote Marokkaanse metropool, zonder papieren, zonder bescherming, zonder werk, zonder geld, maar in de verplichting om iedere maand te delen in het betalen van de huur.

[pag. 39]

Zonder werk ben je dood

[pag. 40]

Karine: Voor het eten is het moeilijk, voor de huur is het moeilijk. Ik woon met een andere vrouw in een kamer, we moeten 400 dirham per persoon betalen. Hoe ga ik dat betalen? Dat is onmogelijk, dus ben ik gedwongen om mijn lichaam te offeren. Ik heb alleen mijn lichaam. Wat is het dat ik ga doen? Voor het eten kan ik naar de moskee gaan en bedel ik (...) Maar voor de huur is het veel [geld]. Dat kan ik niet betalen met 1 of 2 dirham. Dus ben ik gedwongen, ik offer mijn lichaam (...) Ik heb geen keus, want waar zal ik mijn hoofd neerleggen [slapen]?

Karine: Ik heb geen waarde. Ik ben een vrouw, een vrouw die alles verloren heeft, die haar ouders verloren heeft, die haar lichaam offert voor iedereen... Het is voor iedereen dat ik mijn lichaam offer, voor Marokkanen, voor mensen uit Kameroen, voor iedereen... Welke waarde heeft zo'n vrouw? Ik ben niets. Ik heb geen waarde hier in Marokko, geen waarde, geen waarde...

[pag. 41]

Moussa: Ik heb hier veel lijden gezien... dat heeft me in belangrijke mate getekend... Want ik heb hier gevonden dat ik echt mijn eigenwaarde heb verloren...

Trijnke: Kun je dat uitleggen?

Moussa: Het is te zeggen, want als alle dagen... Ik sta iedere dag op met problemen in mijn hoofd: hoe [kan ik] eten? Hoe [kan ik] mijn huis betalen? En soms ben ik gedwongen om te stoppen voor de mensen om iets te eten te vragen, of zelfs achter mensen aan te rennen om iets te eten te krijgen. Dat raakt me.

Trijnke: Dus je hebt je eigenwaarde verloren vanwege de problemen in je hoofd over voedsel en huisvesting...

Moussa: Probleem van voedsel, probleem van huisvesting, ik ben verworpen door de samenleving. Ik word beschouwd als, eh... als een rotting, het is te zeggen als iemand die goed is voor niets bij uitstek

[pag. 42]

Wij zijn aan de onderkant van de klassen

[pag. 43]

Om eerlijk te zijn, de ervaring verkregen in de landen van Noord-Afrika, dat is in Libie, Algerije of in Marokko, laat de bitterheid te constateren dat migranten, en in sterkere mate zwarten, geen enkel aanzien genieten.

[pag.45]

Junior: Ik heb een systeem overgenomen dat me in staat stelt om door de stad te bewegen zonder gehinderd te worden. Het is dat wat mij gedreven heeft om een gedragstelsel (systeem) aan te nemen van een student, een net systeem, om een verantwoordelijk en toonbaar iemand te zijn. Als men een persoon ziet die lijdt, zal (moet) men die slaan. Zo denken de Marokkanen. Als ze iemand zien die niet heeft, die hier lijdt, dan zetten ze die uit naar de grens. Mijn fysieke verschijning geeft me de vrijheid om te circuleren, en verder het vertrouwen onder de mensen en respect. Het is mijn verschijning, maar ook de manier van gesprekken voeren, het gedrag, de beleefdheid, de hoffelijkheid, het gevoel naar iemand te luisteren, hen doen begrijpen wat ik precies wil. Ik ben altijd bezig om deze persoonlijkheid te bewaren.

[pag. 46]

Victor: En in al die jaren is er niets vooruitgegaan, is er niets verandert. Dat maakt me boos, dat me heel erg kwaad. Wat ga je doen? Ik ben steeds geblokkeerd. Ik wil dit leven niet als mijn leven. Ik kan niet in een land blijven dat als een gevangenis is. Het is hier echt een gevangenis. En ik hou er niet van om gevangen te zijn. Hier kun je niet binnenkomen en niet weggaan. Wat voor leven is dat? Het is als een gevangenis, het is geen leven. (...) Het leven hier draait steeds om hetzelfde punt. Er is geen vooruitgang.

[pag. 47]

Rose: Hier is het eten, slapen, eten, slapen. Dat is alles. We vervelen ons, want we doen niets.

Adam: In huis ben ik bang. Het is dezelfde angst die in alle migranten huist... Het is de angst te weten dat... het is hier niet mijn eindbestemming. De angst om te weten dat het hier niet mijn eindbestemming is, maar komt er een dag dat ik weg kan gaan? Ik heb mijn land niet verlaten om hier te zijn... Als ik de middelen had zou ik nu in Frankrijk zijn (...) Maar er zijn geen middelen. Gaat er een dag komen dat we weg kunnen gaan van hier?

[pag. 48]

Moussa: Het is niet gemakkelijk, het leven dat ik hier leidt. In feite is het absurd... En soms zelfs... Stel je eens iemand voor die bijna de leeftijd heeft... die de leeftijd heeft om te trouwen, voorbij is zelfs. Hij is niet getrouwd, hij heeft geen kinderen. En daarnaast, hij is nog steeds op zoek naar mijn leven..eh, ik ben nog steeds op zoek naar mijn leven... Ik heb nog niet gevonden hoe ik kan voldoen aan mijn eigen behoeften, [of] hoe ik ertoe kan komen om te voldoen aan de behoeften van mijn ouders. Maar ik zeg tegen mezelf... Ik voel me zwak, ik voel me zwak. Ah, maar wat kan ik nog meer voor hen doen? Wat kan ik doen om hier uit te komen?

Toure Dao: Ik heb veel zorgen, heel veel, heel veel... dat houdt niet op. Werk krijgen, trouwen, kinderen maken.... Het is heel, heel moeilijk. Hoe kun je trouwen met deze situatie, dit leven zoals het nu is? Oh! Nooit!

[pag. 49]

Junior: Het merendeel van de migranten die daar zijn, wachten alleen maar op de reis. Om geen tijd te verliezen met het wachten op de gelegenheid, moet je ernaar zoeken om tegelijkertijd iets anders te doen terwijl je wacht.

Het is dat wat me in staat gesteld heeft om een opleiding te zoeken, om marketing en informatica te doen. Het diploma dat kan me helpen voor de toekomst. En op hetzelfde moment, zoek ik ook naar de reis. Het is alle twee.

Aliou: Ik heb geen spijt, want ik ben niet achterop geraakt.

In het jaar 2010 wil ik uit deze miserie wegkomen, anders ga ik terug naar mijn land.

Balzac:Ik heb niet van veel dingen spijt. Het was een levenservaring. Ik ben een man geworden.

[pag. 50]

Junior: Dus je moet proberen om je doel te bereiken, ondanks alles. Europa bestond voor ons, en zal ook na ons bestaan. Dus moet je allereerst een stabiliteit zoeken, een financiële stabiliteit en een morele stabiliteit voordat je Europa binnen kunt gaan. Als je geen stabiliteit hebt, zul je veel gaan lijden. Je moet een reserve bewaren, achteruit leggen. Je moet langzaam toewerken naar dat wat je wilt. (...) In het bos ben je geïsoleerd, heb je geen mogelijkheden tot contact. Hier in de stad kun je de juiste documenten krijgen. Je kunt proberen om legaal weg te gaan om een waardig en verantwoordelijk man te zijn. En niet om Europa binnen te komen en te leven in de verborgenheid, dat wil zeggen in clandestiniteit.

[pag. 58]

Aliou: Alles wat me overkomt is de wil van God, of het nu geluk of ongeluk is(...) Ik geef me aan God, hij is de almachtige. Momenteel ga ik door een zeer moeilijk, zeer zwaar leven hier in Marokko(...) Nu blijf ik soms zonder eten, omdat ik geen werk heb hier in Marokko. Ik lijd enorm, maar het is de wil van God. Het is de islam die mij helpt om het al het lijden dat ik meemaak te doorstaan. God heeft het voorzien, het is geschreven op mijn voorhoofd dus ik zal er niet aan ontsnappen. In mijn religie weet ik dat het lot onvermijdelijk is, dus ik geef me aan God (...) Evenzeer is het de islam die mij helpt om dit lijden te overwinnen, alsook mijn gelovige lotgenoten. Als ik teveel nadenk, volstaat het als ik de heilige koran open. Ik blijf altijd optimistisch.

Rose: We bidden veel. Het is het gebed dat mijn steun is, eh, ik bid alle dagen tot God. Het gebed, de passages uit de bijbel, de lofprijzingliederen, dat geeft me nieuwe kracht, dat geeft me moed.

[pag. 59]

Junior: Om gelovig te zijn, moet je de machten en wonderen van God herkennen. Het volstaat om een slachtoffer te zijn van een zeer zware gebeurtenis, bijvoorbeeld een ongeluk waarbij je een operatie ondergaat. Je brengt een maand in bed door, je drinkt niet, eet niet. Tenslotte geeft God je de gezondheid weer terug en gaat het weer goed met je, je doet alles, alsof je niet een vergelijkbaar ongeluk hebt ondergaan. Het is op dat punt dat je meer gelovig wordt dan iemand die niet een vergelijkbaar wonder van God heeft ondergaan. En wanneer er moeilijkheden in het leven komen, heb je altijd de goede hoop dat God je zal helpen om uit deze misère te komen, want je gelooft in zijn wonderen.

God kan de strategie veranderen; God kan iets buitengewoons doen; God is multi-optioneel, hij heeft veel opties; God heeft zijn manier van doen, misschien een andere manier dan de onze; God is soeverein; God is dynamisch.

Als God iets voor mij voorzien heeft, is er niets wat mij kan tegenhouden  
Men moet zich onderwerpen aan een obstakel, voor zijn eigen bestwil

[pag. 62]

Balzac: Ik kan mijn familie helpen zonder te emigreren.

Mijn vrienden hebben zich ontwikkeld, maar ik, ik heb niets. Wat zullen ze van mij denken?

Ik ben verplicht om iets te doen, zodat de mensen niet over mij zullen praten.

[pag. 63]

Grace: Hier in Marokko blijven, daar heb ik geen zin in. Het is zelfs niet in mijn dromen. Mijn droom is altijd om weg te gaan. Dus, ik heb geen zin om hier te blijven. Ik kan hier niet mijn dromen waarmaken, op een plek die niet goed is. De condities van het leven hier zijn niet goed, ze zijn niet goed. Dus ik kan geen droom realiseren op een plek waar ik niet op mijn gemak ben.

Junior: Ik mijn dromen niet realiseren in Marokko. Want er is een gebrek en werk. En zelfs, het kleine beetje werk dat wij hier doen geeft te weinig salaris om mijn dromen te realiseren, om de ouders te helpen en een gezin te stichten. Zoals een spreuk zegt: Om veel middelen te verwerven, moet ik in een omgeving zijn waar veel middelen zijn. In Marokko, hier is veel werkloosheid. Het is net goed om te leven, om de huur te betalen en eten. Dus ik moet een land zoeken met een goed inkomen, dat me in staat stelt om te sparen zodat ik mijn dromen kan realiseren.

[pag. 64]

Moussa: In waarheid, in Marokko hebben we geen hoop (...) Blijven in Marokko, kan ik zeggen, is voor mij het opbergen van mijn leven. Het is achterlopen, niet ontwikkelen, jaren in hoop blijven zonder resultaat (...) Veel tijd in Marokko blijven, is je tijd verdoen.

Bamba Abo: Goed, alles wat... Ik, ik wens dat ik op een dag in Europa ben. Een dag Europa binnengaan om tegemoet te komen aan de behoeften van mijn kinderen. Dat is alles. Dat is heel mijn probleem. Ik zoek mezelf (mijn ware persoonlijkheid, mijn identiteit), het is daarginds dat ik kan vinden. Maar niet hier.

Karine: Het land hier is goed, maar de Marokkanen houden niet van Afrikanen. Dus, men moet daar zoeken, in Europa. Je moet reflecteren op je situatie. Daar kan ik mijn leven maken, kan ik trouwen. Hier is dat niet mogelijk.

[pag. 65]

Adam: God heeft Afrika nog niet verlaten. Heb je het begrepen? Steeds zie je iemand die is weggegaan, dat wil zeggen dat men hoop heeft. Iedere keer als je mensen ziet die komen, die komen, die komen om naar Europa te gaan, dan hebben we de hoop om een dag te krijgen waarop de dingen veranderen. Iedere keer als je iemand ziet die weggegaan is en geslaagd is om naar Europa te gaan, dat geeft hoop, hoop dat het kan veranderen. Als

iedereen zegt 'ah, maar bespaar jezelf de pijniging van het gaan', dan heeft iedereen de hoop verloren. In feite, sinds ik hier ben, weet ik dat de mensen de hoop zijn. Hier is het de tussenkamer, van het succes. Het is de tussenkamer tussen de oude sociale orde daarginds, en sociaal succes, het succes van het sociale leven. Als je doorgaat, ben je hier. Als je teruggaat, ah, sluit je ogen. Waarom? Hier is de tussenkamer tussen succes en mislukking.

[pag.66]

Sekou: Je moet doorgaan, je moet doorgaan. Europa, Europa, Europa, dat is altijd het ding dat in mijn hoofd is. Je kunt niet denken aan teruggaan, want teruggaan is bijna onmogelijk. Dus je denkt daar niet veel aan. Je moet alleen denken aan naar Europa gaan.

[pag.68]

Trijnke: Denk je dat je je dromen ooit kunt realiseren?

Bamba Abo: Men moet hoop hebben, want op de dag van morgen kan het veranderen.

Trijnke: En denk je dat dat zal gebeuren?

Bamba Abo: De mens moet als eerste het goede wensen, dat is iets. De rest, daarvan is God degene die het ziet. Ik heb Ivoorkust in 2006 verlaten, dat is al lang geleden. Goed, ik ben hoeveel kilometer van Europa? Het is niet té ver. Zie je? Misschien op een dag, op een dag kan ik mijn kans krijgen. Want als ik geld heb, het geld kan je helpen(...)

Trijnke: Gaat het nog lang duren voordat je zult slagen?

Bamba Abo: Dat hangt ervan af, dat hangt ervan af... dat hangt ervan af

Trijnke: Dat hangt af van wat?

Bamba Abo: Dat hangt ervan af... Ik zelf weet niet het moment waarop ik ga slagen. Slechts God heeft een tijd. De dag zal komen, dat is mijn dag...mijn kans.

Trijnke: Dus je weet niet het exacte moment, maar ben je er *zeker* van dat dit moment zal komen?

Bamba Abo: Ja daar heb ik moed op. Het is mijn bestemming, want God...God heeft op mij geschreven: hij zal zo doen, en zo doen, en zo doen. Ik, ik zeg tegen mezelf 'Op een dag zal het beter gaan'. Het is dat wat ik altijd zeg.

[pag.69]

Toure Dao: Als je de hoop verliest om te slagen, is het afgelopen met je. Dus je moet hoop houden.

Grace: Als je eenmaal gek bent, dan hou je op met leven

Junior: Ik ben optimistisch in mijn leven. Ik neem de dingen altijd van de goede kant. Want wij zijn in een land waar je de moed soms kunt verliezen, maar je moet weerstand bieden, je moet je zelfs voorzien van volharding. Het is de sleutel tot succes van het avontuur. Het leven hier is vol van moeilijkheden. Je kunt gemakkelijk de hoop verliezen. Maar je moet doorgaan met de strijd.

[pag.70]

Karine: Nee, ik heb de hoop niet verloren. Op een dag komt het goed met mij. Als ik iemand vindt die voor me kan zorgen. Om de hoop te verliezen... ik ben nog niet dood, ik ben nog steeds in leven. Dat is dankzij God. Hij bewaart het leven, onze hoop is met hem. Hier is het alleen God die ons bewaart. Op een dag gaat hij een steun voor mij sturen. Hij geeft de hoop om door te gaan, om je te weren.

[pag.71]

Bamba Abo: Toen ik zover was om naar Marokko te gaan, was ik vol met dromen. Nu niet, mijn leven is niets verandert.... Goed, ik ben bang dat God me niet accepteert...Dat is mijn droom, zoiets.

## BIJLAGE II: Kaarten van Marokko en Rabat

### 1. Marokko



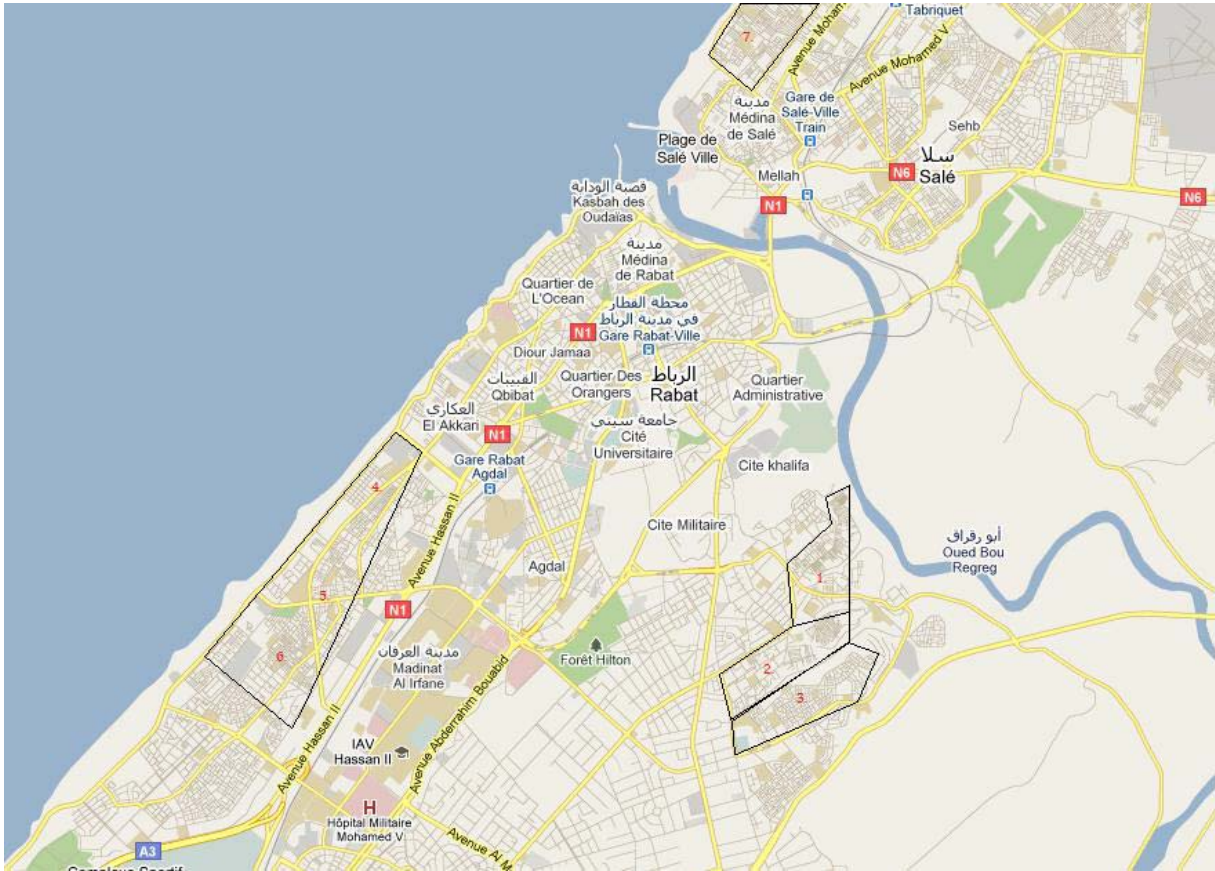
Bron: Google Maps; bewerkt door Trijnie van Dijk

#### Belangrijke plaatsen voor migranten uit Sub-Sahara Afrika in Marokko:

1. Maghnia – Algerijnse grensplaats van waaruit migranten de grens met Marokko oversteken
2. Oujda – Marokkaanse stad; plek waar migranten Marokko irregulier binnen komen; plek waar migranten uitgezet worden
3. Rabat – Hoofdstad van Marokko, grootste migrantengemeenschap
4. Tanger – Belangrijke vertrekplaats voor boten naar het Spaanse vasteland
5. Ceuta – Spaanse enclave
6. Al Hoceima – Belangrijke vertrekplaats voor boten naar het Spaanse vaste land, bekend van verdrinkingsdrama bij Al Hoceima in 2008
7. Melilla – Spaanse enclave
8. Laayoune – Vertrekplaats voor boten naar de Canarische eilanden
9. Fuerteventura – Belangrijke aankomstplaats op Canarische eilanden
10. Tarifa – Belangrijke aankomstplaats op het Spaanse vasteland; tussen Tanger en Tarifa is de Straat van Gibraltar op z'n smalst
11. Casablanca – Grootste stad van Marokko, vliegveld Mohammed V



## 2. Rabat



Bron: Google Maps; bewerkt door Trijnke van Dijk

### Belangrijke 'migrantenwijken':

Ten zuidwesten van het stadscentrum:

1. Yousoufia
2. Takadoum
3. Hay An Nahda I

Ten zuidoosten van het stadscentrum Cité Yacoub el Mansour met:

4. Douar el Kora
5. J5
6. J3

Aan de andere kant van de rivier Oued Bou Regreg ligt Salé met:

7. Sidi Moussa

### **BIJLAGE III: Lijst met informanten<sup>39</sup>**

---

<sup>39</sup> Deze lijst bevat de gegevens van informanten met wie ik uitgebreide gesprekken/interviews heb gehad. Naast de informatie van deze informanten, is in mijn scriptie ook gebruik gemaakt van korte informele gesprekken en ontmoetingen.