

Susana Moreno Maestro
Universidad de Sevilla

Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades

Abstract: An analysis about the Sufi Senegalese brotherhoods that constitute a diaspora cannot be, in any way, the study of a community, but it must be framed and contextualised as part of the group of inter-ethnic relations that characterize the current multi-cultural societies, and Andalusia as one of them, with its process of assigning different meanings and functions, and that make of it a social agent of collective action of the greatest importance.

We will talk about the specific case of the Senegalese brotherhoods in Andalusia, their connections with Senegal and the diaspora, analyzing their role as generators and encourager of social networks, and like groups that dynamise the activity in other associative environments, connecting permanently the diaspora with the society of origin.

We will, in other words, show how a religion is a complex process of configuration of links amongst populations in different societies. In the case of the Senegalese we will make evident that through these transnational religious spaces, followers continue being part of the social and religious life in their country of origin, while they built a new society in their destination.

Palabras clave: diáspora senegalesa / religión/ identidad/ cofradías sufíes / espacios religiosos transnacionales

Introducción

En el debate actual sobre globalización y procesos de construcción y reafirmación de identidades, el papel de la religión es constantemente puesto sobre la mesa. Así, las transformaciones en lo religioso no han dejado indiferentes a las ciencias sociales, que han vuelto a dedicar una atención preferente a su estudio,¹ ya sea elaborando una revisión crítica del paradigma de la secularización, señalando el crecimiento del pluralismo religioso o elaborando análisis de realidades transnacionales muy determinadas por los procesos actuales de migración.

Con el presente análisis pretendemos contribuir a este debate en el que, sin duda, la relación entre etnicidad y religión es fundamental. Analizaremos las cofradías sufíes senegalesas —fundamentalmente la Muridiya, aunque también haremos referencia a la Tidjania— y cómo estas pueden suponer una activación de la dimensión pública, sociopolítica de la fe religiosa. Y esto, tanto en la sociedad de origen como en los distintos lugares de la diáspora.

Entendemos que un análisis sobre las cofradías sufíes senegalesas en la diáspora no puede ser, ni mucho menos, una suerte de *estudio de comunidad*, sino que debe enmarcarse en el conjunto de relaciones interétnicas que caracterizan las sociedades multiculturales actuales, incluida la andaluza, donde estas cofradías sufren resignificaciones y refuncionalizaciones que las convierten en agentes sociales de actuación colectiva de primer orden.

Plantearémos el caso específico de las cofradías senegalesas en Andalucía y su conexión con Senegal y la diáspora, analizando su papel como generadoras y propiciadoras de redes sociales, como agrupaciones dinamizadoras del resto de ámbitos asociativos del colectivo que conectan de manera permanente la diáspora con la sociedad de origen. Aportarémos ejemplos etnográficos que muestran cómo es un hecho que los senegaleses demandan *reconocimiento* de su identidad cultural a través del *reconocimiento* de sus creencias y prácticas religiosas.

En definitiva, mostraremos cómo las religiones son procesos complejos de configuración de vínculos entre poblaciones en distintas sociedades. En el caso de los senegaleses, evidenciaremos cómo a través de los *espacios religiosos transnacionales* los creyentes continúan formando parte de la vida social y religiosa de su país de origen, a la vez que construyen sociedad en destino.

La Globalización y el desarrollo como ideología hegemónica

Para adentrarnos en este contexto de relaciones interétnicas en el que debemos situar las cofradías senegalesas en la emigración, es necesario hacer referencia, antes de nada, al enfoque eurocéntrico que prevalece en el imaginario sobre África y sus pueblos y que tiene al *desarrollo* como uno de sus mitos incuestionables. Sin duda, este *mito del desarrollo*, unido a la idea de *modernización* como proceso unidireccional e irrenunciable, buscó, fundamentalmente desde la segunda mitad del siglo XX, imponer el modelo de vida “occidental” presentado como ideal de toda sociedad.

¹ En un artículo de la revista CIDOB Jordi Moreras recoge una interesante recopilación de las obras de referencia en el estudio de lo religioso que han sido editadas en los últimos años. MORERAS, J.: Dimensiones del pluralismo religioso, en CIDOB d'Afers Internacionals, núm.77, p. 197-202.

Desde la ideología hegemónica del globalismo, se toma como verdad incuestionable que para ser una sociedad moderna y desarrollada es necesario adquirir el *paquete cultural* occidental: capitalismo, industrialización, tecnología, democracia representativa, individualismo... De esta forma, el modelo hegemónico de desarrollo ha venido justificando hasta nuestros días la importación de formas culturales ajenas a la mayor parte de los pueblos y naciones del mundo, incluidos los africanos. Así, desde planteamientos eminentemente eurocéntricos, se publicita hasta la saciedad la idea de que fuera de los valores occidentales, presentados como universales, la vida no tiene sentido.

De este modo, según las instituciones financieras internacionales, aunque no solo, pues también discursos académicos y planteamientos de no pocas ONGs se mueven en el mismo marco ideológico, la situación de África se debe a la falta de "racionalidad económica" de sus sociedades, racionalidad típicamente occidental que forma parte de ese *paquete cultural* hacia el que se insta a los gobiernos a llevar a sus poblaciones.² El desarrollo se presenta como crecimiento económico, por lo que la occidentalización del mundo no es otra cosa que la transformación de todas las formas de existencia en mercancía.

Así, las sociedades africanas son presentadas como incapaces de organizarse y aferradas a unas tradiciones incompatibles con los valores occidentales, definidos como necesarios para ese *desarrollo*. La etnicidad de los pueblos africanos se presenta así como un lastre. Sus creencias religiosas, como atraso y signo de alienación. Sin embargo, es necesario señalar que una sociedad laica puede estar tan alienada como una sociedad religiosa, puesto que el ámbito de la sacralidad puede situarse más allá de lo religioso. Así lo demuestra la historia y los distintos sacros sociales que han actuado como motor y reproductor del orden social en las distintas épocas, llámese Razón, Estado o, actualmente, Mercado (Moreno, 2010).

Sin duda, esta problemática confusión entre lo religioso y lo sagrado es la que hace que quienes desde el ámbito religioso luchan contra las injusticias y desigualdades consecuencia de la globalización neoliberal, sean presentados por la ideología dominante como alienados, cuando no "simplemente" como atrasados e irracionales. Como afirma José M. Castillo (2005:19): "*las religiones son organizaciones que, ante grandes sectores de la opinión pública, se muestran como instituciones anacrónicas y, por tanto, inadaptadas, que no encajan ni en el modelo de sociedad, ni en el modelo de cultura en el que vivimos en la actualidad*". Este convencimiento parte de una ética occidental y una teología del mercado (Tamayo y Fariñas, 2007:208-214) que tienen a la libertad individual como valor absoluto. Desde esta ideología, la religión no es más que un elemento retardatario de los pueblos.³

Sin embargo, hoy, en paralelo a estos planteamientos dominantes, se afianza también una clara conciencia de la necesidad de reavivar tradiciones autóctonas arrinconadas por el imperialismo occidental, tradiciones que intentan dar respuesta a los desafíos de la Globalización neoliberal.⁴ La resistencia de los pueblos se está basando, en gran medida, en la reconstitución de formas básicas de interacción social que dan respuesta a las secuelas negativas del crecimiento económico. No deja de ser cierto que valores, creencias, organizaciones, fiestas, rituales y otras diversas manifestaciones de distintas culturas suponen un freno a la expansión de la lógica del mercado. En este sentido, el mantenimiento de rasgos culturales que obstaculicen la mercantilización de la vida su-

² Hasta hace muy poco, la mayoría de los occidentales identificaba el FMI y el BM con lejanas entidades que hacían negocios con los países del Sur. Con la actual crisis económica, parte de lo que hasta ahora ha sido considerado Norte está sufriendo estas instituciones en sus propias carnes, lo que está llevando a la pérdida del derecho de sus pueblos a decidir sobre su futuro. En el estado español, el movimiento de los indignados sale a la luz el 15 de mayo de 2011 como rechazo a esta pérdida de control de la sociedad sobre el propio destino.

³ Sin duda, es necesario mencionar también el papel que las religiones pueden tener como agentes al servicio del sacro-santo mercado —justificando ideológicamente la globalización neoliberal—, o como ámbito desde el que se intenta sustituir un fundamentalismo por otro: el del Mercado por el religioso, ya sea cristiano, islámico o judío.

⁴ Es en este contexto donde, en África, se crea el Foro Social Africano como sección local del Foro Social Mundial, cuyo primer objetivo es el fortalecimiento en el continente de un proyecto alternativo a la globalización neoliberal, de un proyecto contra las formas de dominación y de opresión del modelo. Desde el Foro se apuesta por la negación de la mercantilización de la vida, por el fomento de "un modelo de desarrollo autoperpetuado y autodefinido por mano de la

pone un acto de resistencia. Y es aquí donde situamos la revitalización de las cofradías sufíes senegalesas en la actualidad. Como afirma, entre otros, Ferrán Iniesta, ha sido el no respeto a los planteamientos africanos lo que ha llevado a África al atolladero.⁵

Cofradías islámicas en Senegal

Por lo tanto, hablar hoy de religiones y de grupos religiosos, incluidas las cofradías sufíes de Senegal, es hablar de qué papel juegan las distintas creencias y prácticas religiosas en la vida de individuos y colectivos concretos dentro de la globalización ultraliberal en la que las diferentes regiones y pueblos del mundo ocupan posiciones distintas en los ámbitos de poder económico y político. Por eso hablar de *exclusión* de África en referencia al sistema global oculta la verdadera cuestión, que no refiere tanto a *en qué grado* están integradas cada una de las regiones del planeta sino, fundamentalmente, a *de qué manera*. África está en la periferia de la economía y de las políticas globales, tanto en la división internacional del trabajo como en la configuración internacional del poder (Kabunda, 2008).

En lugares que sufrieron la colonización, caso de África, la religión continuó ocupando el lugar de lo sagrado en tanto que constituyó un ámbito de resistencia frente a Occidente. Y eso perdura hasta nuestros días en distintos sectores de la población, pudiendo funcionar también hoy como resistencia, esta vez a las consecuencias del dominio del Mercado como sacro social y a la homogeneización cultural que trata de imponer.

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

El Senegal actual —su sistema político, sus actividades económicas, las formas de participar en la vida política y social, el rol de las cofradías islámicas, las redes formales e informales, la emigración, etc.— es resultado de todo su proceso histórico: años de esclavitud, pasado colonial, división internacional del trabajo, Programas de Ajuste Estructural... Podemos afirmar que si el estado senegalés ha mantenido una posición central en el campo político, económico y social, se debe, en gran medida, a las alianzas con los líderes religiosos del país, que han canalizado desde la época de la colonización francesa las necesidades, deseos y demandas de su sociedad (O'Brien, Diop y Diouf, 2002). En la actualidad, parece admitido que las cofradías islámicas constituyen una verdadera sociedad civil cuyas interacciones con el Estado han asegurado largo tiempo a este último su estabilidad y su poder de reproducción. El resultado de todo este proceso es que, hoy, las cofradías islámicas se singularizan por su anclaje social, siendo referentes con mucha mayor fuerza movilizadora que el propio estado.

En Senegal, la práctica islámica toma la forma de cofradía religiosa. Los miembros de estas cofradías hacen voto de obediencia a sus marabús (fundadores y líderes espiri-

sociedad civil. (...) Con el afrocéntrismo consistente en el sometimiento de las relaciones externas a la racionalidad interna y a las exigencias de desarrollo interno, África tendrá una oportunidad de salir de su exclusión internacional y tendrá un cierto control sobre su propio destino, actualmente en manos de los demás" (Kabunda, 2008: 83-84).

⁵ Idea planteada en las Jornadas Repensando África, organizadas conjuntamente por Fundación Habitáfrica y la Universidad de Sevilla en marzo de 2012.

tales actuales), considerados administradores y herederos del *baraka* o tolerancia divina. El lazo de compromiso marabútico es personal entre dos individuos, el taalibe (discípulo) y el marabú, uno de sumisión y el otro de asistencia espiritual y material.

Las tres principales cofradías en Senegal son la cofradía Xaadir (Qadiriya), la cofradía Tidjane (Tidjania) y la única fundada en Senegal, la cofradía Mouride, actualmente, la más activa y de mayor crecimiento.⁶ Es importante señalar que su fundador, Cheikh Ahmadou Bamba, rechazó el orden social establecido y el complejo cultural haciendo algo inaudito para un musulmán negro: fundar su propia vía en tiempos en que se consideraba que los árabes eran los poseedores del verdadero conocimiento, y no los ulemas negros. En la actualidad, del mismo modo que ya hiciera Ahmadou Bamba, teóricos contemporáneos como Cheikhouna Mbacke Abdoul Xadoud (2011) siguen defendiendo desde el mouridismo la integración de los principios religiosos en sinergia con los usos y costumbres de cada pueblo.

Díaspóra senegalesa y pluralismo religioso en Andalucía

Los mourides constituyen hoy una buena parte de los emigrantes senegaleses internacionales, pudiéndose hablar de una verdadera diáspora⁷ constituida, principalmente, por pequeños comerciantes instalados en los mercados africanos, europeos y americanos. Indudablemente, el marco legal de los lugares donde se encuentran determina, en buena medida, su situación tanto individual como colectiva.

En el contexto andaluz, en sintonía con el resto del Estado español y de la UE, las minorías étnicas son discriminadas no solo a nivel jurídico y social, construyéndose como diferentes mediante leyes que niegan la igualdad de derechos, sino también a nivel cultural, deslegitimándose sus prácticas culturales. Por eso, buena parte de las políticas de *integración* son políticas de orden público, justificadas en la seguridad, una seguridad que se considera requisito para garantizar una sociedad marcada por la estabilidad (en el ámbito laboral, de orden público, de valores...), supuestamente perdida, o al menos amenazada, con la llegada de un número "excesivo" de inmigrantes económicos y culturalmente "otros". En el contexto de crisis económica actual, este discurso se abre paso convirtiendo a las personas inmigrantes en los principales chivos expiatorios.

En este contexto, nada más lejos que pensar que todas las creencias cuentan con la misma legitimidad porque tampoco todos los pueblos cuentan lo mismo. Así, hablamos de *ciencia* en oposición a *magia*, de *religiones* frente a *sectas*, de *creencias* en relación a *supersticiones*... En definitiva, de unos "otros" *atrasados, incivilizados y subdesarrollados* en relación a un "nosotros" *avanzado, moderno y desarrollado*.

En la actualidad, la visión mayoritaria del Islam por parte de la sociedad andaluza es la de una religión venida de la inmigración,⁸ lo que no es más que una de las consecuencias de la negación de la propia diversidad cultural interna. Sí es cierto que el Islam ha crecido en Andalucía de manera importante como resultado de los procesos migratorios actuales, pero también lo es que ya había comunidades islámicas andaluzas previas. Ocurre que, al poner en relación Islam e inmigración, se acentúa la visión de la religión como elemento retardatario e irracional y la visión de los inmigrantes como miembros de colectivos más atrasados e irracionales.

⁶ Nacida en el último cuarto del siglo XIX es, al igual que el resto de las cofradías musulmanas de Senegal, de inspiración sufi. Como afirma Cheikh Guèye (2002), es una respuesta religiosa y política que se preocupa de restaurar los equilibrios afectivos y simbólicos. El Islam aparece en el contexto senegalés como una ideología de la libertad para las masas de campesinos. Las comunidades religiosas, tomando la doctrina de la igualdad ante los particularismos de linajes de la jerarquía de la etnia wolof, de una parte, y ante el imperialismo francés de otra, fueron durante la segunda mitad del siglo XX los lugares de contestación de la contra-sociedad.

⁷ El término diáspora conlleva habitualmente la idea de identidad colectiva formada alrededor de una tierra natal que tiene un significado sentimental para la gente. Aunque es cierto que para algunas diásporas esta tierra pueda no existir, lo que sí incluye es la dispersión desde algún centro a dos o más territorios y un sentido de identidad cultural común.

⁸ Se obvian unos acuerdos firmados, en 1989, entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, que reconoce al Islam como religión de notorio arraigo en el Estado español.

Aquí, a veces, la gente tiene un pensamiento muy malo sobre el Islam. Piensa que el Islam es algo represivo, que no considera a las mujeres, que son gente de bombas. Están muy mal vistos. Esto alarma a mucha gente. Y es falso. Es completamente falso. Porque el Islam es una religión de paz. Por eso, cuando vino el Cheikh —un jefe religioso llegado de Senegal—, primero nosotros llamamos a la policía para informarle que va a venir, para que no haya algo que le parezca raro a la gente, nosotros vamos directamente a informar; porque si fuera algo de lo que tenemos que esconder... No, hemos ido a la policía a informar. A hacerle conocer que va a venir y va a estar. Yo mismo hasta rellené un papel con las personas con quien venía él, con su número de pasaporte y todo, para poder informar de la situación. Entonces, nosotros vamos claramente con todo lo que hacemos. Estamos dispuestos a informar sobre todo lo que estamos haciendo porque no tenemos nada que esconder (Presidente de una dahíra⁹ Mouride).

Esta declaración nos da una idea de cómo el colectivo senegalés, en su inmensa mayoría musulmán, es consciente de la imagen negativa del Islam en la sociedad andaluza y cómo, a la vez, interviene para contrarrestar esta imagen mediante una labor de información y sensibilización de la sociedad. De lo que no dudan, es de su derecho a ser visibles, a no esconderse, buscando el reconocimiento de sus prácticas religiosas.

Por lo tanto, es en unas relaciones interétnicas caracterizadas por la desigualdad construida mediante leyes y asentadas en el imaginario colectivo con la ayuda de los medios de comunicación de masas, donde debemos analizar las funciones de las creencias y prácticas religiosas de las minorías étnicas en la sociedad andaluza.

Los vínculos con la sociedad de origen y la integración en Andalucía

Sin embargo, no solo el contexto andaluz y las relaciones interétnicas en su territorio determinan el significado de las creencias y prácticas de los colectivos de inmigrantes, también la pluralidad de nexos con sociedad de origen y otros lugares de la diáspora influyen y determinan cada una de ellas. Las personas se encuentran en constante transitar —física y simbólicamente— entre diversas sociedades, actuando simultáneamente en todas ellas a través de la construcción y mantenimiento de redes. Es decir, se vive de manera simultánea en dos o más espacios territoriales, influyéndolos y alterándolos, generando nuevos valores y problemáticas en cada uno de ellos. Hablamos en estos casos de migración *transnacional* como “cruces imaginarios y físicos de fronteras nacionales en la formación de campos sociales de identidad y acción” (Escrivá y Ribas, 2004:39). Las relaciones sociales ya no pueden concebirse únicamente en términos locales, pues ya no dependen de la presencia física en un lugar determinado. En la ciudad santa de Touba, en Senegal, por poner un ejemplo, se vive y participa desde Andalucía, y esto solo es posible a través de la intensificación de redes que posibilitan la participación desde el exterior en los proyectos llevados a cabo por la cofradía mouride, reafirmando así la pertenencia a la comunidad de origen.

Touba, ciudad que cuenta con una de las mayores mezquitas de África y hoy segunda ciudad senegalesa en habitantes después de Dakar, fue fundada en 1887 por Ahmadou Bamba con la intención de rescatar a la sociedad de la alienación colonial; hoy, continúa administrada por la cofradía mouride bajo el reconocimiento legal de “comunidad rural autónoma”, lo que le hace tener una administración independiente del estado.

⁹ Las dahiras son agrupaciones religiosas donde con el objetivo explícito de ayudarse se realizan de forma conjunta las prácticas religiosas.



Fig. 1. Visita a Sevilla del Marabú Mouride Serigene Mame Mor Mbacke, año 2011.

Educación, sanidad, abastecimiento de agua, obras públicas, suelo... están bajo la jurisdicción del Jalfá General, no de funcionarios del estado. Y es a cubrir parte de estos servicios mediante su aportación económica desde el exterior a lo que contribuyen las cofradías desde la diáspora. De esta forma, al contribuir de manera periódica al crecimiento y mejora de esta ciudad *que vincula cielo y tierra* se reafirma la pertenencia a la propia cofradía y, por ende, a la comunidad musulmana y a Senegal. Estos vínculos se afianzan, además, mediante las visitas periódicas de los marabús, la participación en el Gran Magal,¹⁰ o mediante la mouridización de negocios y otros espacios en la emigración.¹¹

Como se afirma desde las propias dahiras, tanto mouride como tidjane, *“donde hay por lo menos 10 senegaleses, en cualquier rincón del mundo, vayas donde vayas. Si llegas a un sitio, pregunta dónde está la dahira, y allí encuentras a los senegaleses”*. De este modo, no solo las autoridades religiosas senegalesas, sino también las políticas, cuando pretenden contactar con el colectivo senegalés en Andalucía, se dirigen a las dahiras, *“porque saben que las dahiras funcionan más que las asociaciones”* (representante de una dahira tidjane).

Lo fundamental es lo que estas agrupaciones religiosas significan en cuanto a la dinamización del propio colectivo y de las sociedades en su conjunto pues, a través de ellas, el colectivo interviene no solo en la sociedad andaluza —mediante el tratamiento colectivo a los problemas que puedan surgir, la celebración de fiestas del calendario musulmán en general y del musulmán senegalés en particular—, sino también en la sociedad de origen, mediante el diseño y ejecución de proyectos que llevan a cabo desde la

¹⁰ Magal es un término wolof que significa rendir homenaje, celebrar. En la comunidad Mouride existen diferentes magals, pero el más importante es “El Gran Magal de Touba”, que puede reunir cada año a tres millones de fieles en Touba. Es un acto de reconocimiento a Alá que marca la partida al exilio de Cheikh Ahmadou Bamba.

¹¹ Es frecuente ponerle el nombre de Touba a restaurantes y locutorios, así como adornar los negocios con fotos del Cheikh y de la Gran Mezquita.



FIG. 2. Fotos de Cheikh Ahmadou Bamba en el Restaurante Casa Fatou, Barrio de San Jerónimo (Sevilla).

emigración. Son todas ellas iniciativas que llevan a la gente a asociarse y a implicarse en la vida pública en tanto que actores sociales colectivos, tanto en Andalucía como en Senegal.

Son necesarios, por tanto, nuevos conceptos, planteamientos y fórmulas jurídicas en torno a la identidad, —por supuesto, más allá de la obsoleta relación ciudadanía-nacionalidad— pues la evidencia de afiliaciones identitarias simultáneas se opone al principio de pertenencia exclusiva vigente en la mayor parte de los estados destino de emigración. Así, las interconexiones diáspora-origen hacen que, en no pocas ocasiones, aún teniendo residencia permanente y ciudadanía legal en el país *de acogida*, las personas sigan considerando su país al país de origen, incluso formando parte de la segunda o tercera generación de migrantes. Y existen también personas que se perciben como senegaleses andaluces, reafirmando su pertenencia a ambas sociedades mediante la participación en rituales y fiestas en ambos lugares (romerías andaluzas y Ramadán y Fiesta del Cordero en Senegal).

En este sentido, los senegaleses en la emigración pueden tener reservas en cuanto a los objetivos de la integración si se continúa con la idea de una ciudadanía y de una identidad que tenga la primacía sobre las lealtades o fidelidades hacia el país de origen. Las lealtades múltiples están crecientemente presentes y los deberes y obligaciones en relación a los países de origen son una realidad cotidiana. Se observa, además, que la persistencia de identidades múltiples después de varias generaciones no ha debilitado el apego ciudadano al país de establecimiento y que la adquisición de la ciudadanía no es un indicador válido de garantía de integración.

En el caso concreto de Andalucía, las políticas de *integración* tienen el objetivo de extender los derechos sociales a todos los individuos, sean ciudadanos nacionales o extranjeros. El problema es que se actúa sobre los individuos que "sufren" marcas sociales particulares y no sobre la situación de sus grupos de pertenencia, que no son reconocidos como sujetos de derechos (Moreno Maestro, 2010b). No se incluye, por tanto, el reconocimiento institucional de las formas de organización étnicas, incluidas las religiosas, ni la diversidad cultural como rasgo definitorio de la sociedad. En definitiva, se toman medidas directas dirigidas a la población inmigrante para terminar con la discriminación que sufren acabando con sus diferencias culturales. Son políticas que conducen, por tanto, a la asimilación. El objetivo es *integrar* individualmente a las personas en la sociedad andaluza mediante la adquisición de la cultura mayoritaria y la eliminación gradual de las diferencias.

Las cofradías como agentes de actuación colectiva

La integración se plantea, por tanto, en términos individuales y, sin embargo, la importancia del factor colectivo en la estructura las cofradías es incuestionable (A. Piga, 2002). Para el caso de la mouride, las escuelas coránicas, el trabajo colectivo en los campos de los marabús, la contribución voluntaria, las fiestas en general y el magal en particular, son lugares y ocasiones donde el lazo personal fiel-marabú desemboca en la exaltación comunitaria de una identidad mouride (Moreno Maestro, 2009).

En la emigración, el factor comunitario también está muy presente. En sus manifestaciones colectivas son exaltados los valores de solidaridad, sumisión y reciprocidad. Las dahiras en la emigración, tanto las mourides como las tidjanes, son lugares de relación para los senegaleses y las senegalesas, espacio y tiempo donde se refuerzan las relaciones de amistad, de parentesco, de solidaridad: "*somos musulmanes, somos senegaleses, somos hermanos*". Se participa de forma conjunta en prácticas religiosas y otras pautas culturales. Las reuniones en las dahiras estructuran en gran medida la vida social del colectivo senegalés en la emigración, dándole un carácter cíclico al tiempo mediante la celebración de rituales semanales y de eventos festivos de carácter anual.

Cada semana, en las dahiras, cada quien puede plantear problemas y dificultades particulares en busca del apoyo colectivo; también es la dahira el espacio elegido a la hora de hacer llegar una determinada información que se considere importante para la generalidad del colectivo. En las dahiras de Sevilla, por ejemplo, se han dado charlas sobre procesos de regularización, normativa respecto a la venta ambulante (actividad a la que se dedica gran parte del colectivo), sistemas de viviendas a inmigrantes o sobre posibilidades de compra de viviendas en Senegal (Moreno Maestro, 2010). Es decir, todo lo considerado de interés general para la comunidad y aquello que provoca inestabilidad y que, por tanto, constituye un obstáculo para una buena inserción en la sociedad receptora, se pone en manos del colectivo. Y esto supone una fuerte cohesión identitaria, pues es a través de las pautas culturales senegalesas como se afrontan.

La cohesión identitaria facilita, pues, una buena inserción en la sociedad receptora, y esta cohesión se consigue a través del uso de elementos culturales propios, con una importancia fundamental del ámbito religioso. La religión, a través de proyectos en Senegal con los que estar presentes en origen¹² y a través de reuniones semanales y fiestas anuales en la emigración, se convierte en un factor de estabilidad fundamental

¹² Para un análisis más amplio del carácter transnacional de los redes religiosas mouride, ver: Moreno, S., "La Cofradía Mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?" En Palenzuela, P. y Gimeno, J. C. (coord.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista. X Congreso de Antropología (199-216)*, Fundación El Monte, Sevilla, 2005; Moreno, S., "Le mouridisme ou sein de l'immigration sénégalaise: agent de développement. Le cas de l'Andalousie". *Diversité urbaine. Cahiers du Groupe de recherche ethnité et société* (93-110). Volume 6, num. 1, 93-110. Montreal, 2006.



FIG. 3. Momento del Mahomit o celebración del nacimiento del Profeta en la dahira.

para la persona que emigra, reafirmando la pertenencia a un colectivo con el que comparte gran parte de la visión del mundo y de los valores que lo rigen.

Por tanto, no se puede negar el papel que estas agrupaciones religiosas tienen como generadoras y propiciadoras de redes sociales: las reuniones y actividades de las dahiras sobrepasan el ámbito religioso y son fuente constante de creación y afianzamiento de formas de participación social. De este modo, cuando importantes marabús llegan de Senegal para encontrarse con las personas del colectivo, *"sí, por ejemplo, tenemos problemas con la policía, o tenemos problemas con el ayuntamiento o cualquier tipo de problemas que tenemos, ellos intentan tener una visita con esta gente y a ver lo que se puede solucionar"* (presidente de una dahíra mouride de Sevilla).

Estos problemas refieren, habitualmente, a los surgidos en el ejercicio de la venta ambulante. A los senegaleses y senegalesas los vemos en los mercadillos centrales de pueblos y ciudades, en los paseos marítimos de las playas durante el verano o en ferias y fiestas por todo el territorio andaluz a lo largo del año. En este sentido, al constituir la actividad mayoritaria desempeñada por el colectivo, su desarrollo marca enormemente la dinámica y los objetivos de las dahiras. Así, los días de reunión serán unos u otros dependiendo de los distintos periodos de venta y, lo que es más importante, las dahiras desempeñarán un papel como "mediadoras" —ya sea entre senegaleses y miembros de otros colectivos o entre senegaleses y las propias administraciones públicas— si surgen conflictos durante el desempeño de esta actividad.

Pero el papel de las dahiras como "mediadoras interculturales" sobrepasa el ámbito de la venta ambulante. Así, en ocasiones en las que surge algún conflicto en el que esté

implicada alguna persona senegalesa, se acude a figuras representativas de las dahiras para que ejerzan esta función de mediación. En estos casos, su actuación no solo se explica por lo que significa de ayuda directa a las personas implicadas desde una posición legitimada desde el propio grupo sino, también, y muy importante, por lo que un problema individual puede afectar a la totalidad del colectivo y a la imagen de este en la sociedad andaluza. Sin embargo, debemos señalar aquí que no todo problema que se plantee con algún senegalés o senegalesa pasa a tratarse en las dahiras. Así, este año 2012, cuando se llevó a una reunión el caso de un grupo de senegaleses de Sevilla implicado en actos violentos se decidió no tratarlo porque “no son de los senegaleses”. Es decir, no eran del grupo, no formaban parte de la vida en común de los senegaleses en Sevilla.

Reconocimiento de la identidad cultural a partir del reconocimiento a creencias y prácticas religiosas

Por ley, los diferentes servicios municipales deben dar igualdad de trato a las distintas confesiones religiosas, es decir, deben prestar asesoramiento, ceder suntuos municipales para la construcción de centros religiosos, acondicionar recintos dignos con capacidad para organizar eventos desde los que se fomente las relaciones intra e inter-comunitarias... Sin embargo, estos servicios no se cumplen para las comunidades islámicas, como ejemplifica el hecho de la paralización de la construcción de una mezquita en Sevilla, impulsada por la Comunidad Islámica de España, en terrenos para uso público como consecuencia de la islamofobia de numerosos vecinos. Desde las propias dahiras senegalesas se reconoce que, aunque puedan tener problemas a la hora de conseguir espacios donde reunirse, no hacen demandas a la Administración por miedo a la reacción de la gente ante cuestiones relacionadas con el Islam.

En este sentido, podemos preguntarnos por qué hay un creciente traslado de lugares de culto de colectivos inmigrantes desde el centro de determinados barrios hacia polígonos a las afueras de las ciudades.¹³ El colectivo senegalés desea hacer visibles sus prácticas religiosas para contrarrestar la imagen negativa que sobre el Islam hay en la población andaluza y, sin embargo, esta actitud que busca el encuentro no se favorece desde las instituciones. En este sentido, se hace necesario hacer ver que no solo la música, los bailes, el vestido y la gastronomía deben ser visibles, también la organización familiar, las creencias, los valores sociales... deben ser visibles en la sociedad andaluza, deben mostrarse y compartirse.

Estas cuestiones, al no ser tratadas por la Administración —imaginamos que a sabiendas del rechazo social que producen los encuentros colectivos de inmigrantes en los espacios públicos, percibidos como amenaza—, lo que se hace es fomentar la invisibilización de estas prácticas, generando guetos y levantando sospecha entre la población autóctona. Con la no actuación, muchas veces argumentada en evitar “choques culturales”, lo que realmente se genera es una situación contraria a la que debería ser, que no es otra que la de favorecer las relaciones sociales entre los distintos colectivos.

Junto a esto, es necesario señalar otra cuestión que, indudablemente, está en estrecha relación con el tema de la visibilidad/ocultamiento: gran parte de las dahiras están registradas como Asociaciones Culturales, argumentándose, en todos los casos, la difi-

¹³ El caso de las iglesias evangélicas nigerianas es muy representativo de este hecho.

cultad que tendrían para realizar sus actividades el hecho de que se hubiesen constituido directamente como Asociaciones Religiosas:

“Asociación cultural porque, el problema aquí, es que muchos temen lo de asociación religiosa”; “Me han dicho: tú vas ahí diciendo soy religioso y no te la admiten”; “Cultural, no religiosa. Sí, para no tener problemas, cultural”. Han sido las respuestas de varios responsables de dahiras.

En definitiva, al colectivo senegalés no se le está facilitando las cosas para su integración en la sociedad andaluza, aunque ellos insisten en formar parte de la misma con todas sus prácticas culturales y sin renunciar a seguir formando parte de su sociedad de origen.

Es fundamental, por tanto, que la realidad de las minorías étnicas tenga una presencia real en Andalucía, lo que implica la visibilización de su historia, su literatura, sus producciones artísticas y, por supuesto, sus creencias religiosas.

Para ello, es necesaria, por un lado, la eliminación de simplificaciones, sesgos y tergiversaciones acerca de otras culturas; y por otro lado, la introducción de contenidos que entren a valorar aportaciones de las culturas propias de las minorías existentes en nuestra sociedad. La historia, el arte, la literatura y otras dimensiones culturales de los diferentes colectivos deben ser introducidas en los programas educativos en todos los niveles: desde la educación básica a la Universidad. No es una cuestión baladí que los nuevos grados elaborados para el Espacio Europeo de Educación Superior —conocido como proceso de Bolonia— sigan sin incorporar la mayor parte del conocimiento elaborado en el denominado *Sur*. Este hecho hace que se continúe considerando a las sociedades africanas como carentes de producción de saberes y, por lo tanto, sin nada que aportar a la humanidad. En consecuencia, las producciones simbólicas de sus pueblos continúan siendo vistas como inferiores y atrasadas, reafirmando, aún más, el eurocentrismo y la prepotencia de Occidente.

Compartimos sociedad y, por lo tanto, todos y todas debemos tener derecho a desarrollar nuestras principales expresiones culturales, incluidas las religiosas. Para conseguir la interculturalidad es necesario el encuentro y para eso todos los colectivos deben ser visibles, pues cuando se les oculta, cuando no se les da presencia pública, cuando se debe camuflar lo religioso bajo el genérico de “cultural”, cuando se intenta llevar lugares de reunión a las afueras de la ciudad “para no molestar a nadie” o, por lo menos, no se facilita su instalación en lugares visibles, lo que realmente se genera es una sociedad segregada.

Entendemos que, hoy en día, la mejor forma de participar en la sociedad, y participar a todos los niveles —a nivel social, económico, político, cultural...— es a través del asociacionismo, ya esté formalmente constituido y registrado como asociaciones de inmigrantes, asociaciones culturales, religiosas, etc. o no esté inscrito como nada; la cuestión es no ser agentes pasivos, sino participar en la construcción de la sociedad de la que se forma parte, por muy difícil que se les ponga a determinados colectivos.

Nosotros, por ejemplo, cuando nos reunimos para cantar, pues vamos a cantar suavemente para no molestar a nadie. Entonces, ahí ya estamos toda la noche: cantando, haciendo nuestras oraciones, rezar y esto así. Ahí podemos hacer lo que queramos porque ahí no molestamos a nadie (Moussa).

Para concluir

Cheikh Ahmadou Bamba “tuvo éxito allí donde muchas comunidades y naciones fracasaron y todavía fracasas. De ahí la importancia para los africanos, tanto del continente como los de la diáspora, y los senegaleses (los murids en particular), de inspirarse en sus métodos para poder superar los obstáculos de la globalización y la modernidad”. Estas palabras de Cheikhouna Mbacke Abdoul Xadoud (2011:21) expresan la oportunidad de emplear elementos culturales tradicionales en el contexto actual como forma eficaz de plantar cara al sacro dominante, el Mercado.

Este planteamiento, que entendemos es compartido por gran parte de los senegaleses y senegalesas mediante sus formas de actuación concreta, es lo que hace que, a pesar de la enorme dificultad en cuanto al reconocimiento de los derechos culturales en la emigración, se realicen las prácticas religiosas como formas de resistencia a la homogeneización cultural. Indudablemente, la propia existencia de diásporas, con conciencia de identidad y un repertorio de significaciones culturales propio, es una muestra evidente del declive del asimilacionismo como lógica de inserción social.

Las cofradías sufíes senegalesas en la emigración, tanto la Muridiya como la Tidjania, son agentes sociales de actuación colectiva de primer orden, propiciando el afianzamiento de redes sociales y dinamizando otros ámbitos asociativos del colectivo desde elementos culturales propios.

Cheikh Ahmadou Bamba optaba por la resistencia en el terreno cultural e ideológico durante la ocupación colonial francesa.¹⁴ Hoy, las cofradías también se plantean su actuación en términos de resistencia a la asimilación cultural de Occidente, y ello a través de valores y prácticas tradicionales de su comunidad que les son totalmente funcionales en contextos migratorios. En definitiva, se trata de emplear los propios recursos culturales para participar allá donde se encuentren, incluidas las sociedades donde sufren todo tipo de discriminación. Tal y como aparece y se debate en los propios foros de la cofradía mouride, caso de la web *ajalis*, la propuesta hoy día es actuar desde el mouridismo adaptando los medios a los diferentes contextos.

Debemos tomar nuestras responsabilidades teniendo en cuenta las realidades de nuestro tiempo y empleando los medios actuales. Resistencia a la dominación cultural del Occidente materialista. El tríptico espiritualidad-cultura-ciencia constituye la única columna capaz de mantener una resistencia eficaz frente a los valores materialistas. Para hacerlo, conviene emplear medios apropiados entre los cuales están el arraigo a nuestros propios valores espirituales y morales, el aprendizaje de las lenguas occidentales y la apropiación de las ciencias y las técnicas modernas, patrimonio de la humanidad en su conjunto (Cheikhouna Mbacke Abdoul Xadoud, 2011: 36).

Bibliografía

CASTILLO, J. M. Y TAMAYO, J. J. (2005), *Iglesia y sociedad en España*. Madrid: Editorial Trotta.

¹⁴ Cheikh Ahmadou Bamba decía a sus discípulos que, tarde o temprano, los ocupantes se irían y la tierra continuaría proporcionando riquezas, pero que si el ocupante colonizaba mentes y corazones, serían ellos mismos los que se precipitarían hacia él, incluso para servirle sus riquezas en bandeja de plata.

ESCRIVÁ, ÁNGELES Y RIBAS, NATALIA (2004), "La investigación sobre migración, desarrollo y transnacionalismo: contribuciones para un debate desde España", en Escrivá y Ribas (coords), *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Sociales de Andalucía.

GUËYE, CH. (2002), *Touba. La capitale des mourides*. Paris: Kharthala.

INIESTA, F. (1998), *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Edicions bellaterra.

KABUNDA, MB. (2008), "África en la globalización neoliberal: las alternativas africanas", en *Revista THEOMAI. Estudios sobre sociedad y desarrollo*, n.º17, Buenos Aires.

MBACKE ABDOUL XADOUD, CH. (2011), "Cheikh Ahmadu Bamba, modelo de progreso y renovación", en *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, n.º8, 4.º trimestre.

MORENO, I. (2010), "Religiones, sacralidades laicas y Globalización: el papel de las religiones en tiempos de sacralización del mercado", en Juan José Tamayo (Director) *Religión, género y violencia*, pp. 16-41. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

MORENO MAESTRO, S. (2009), "Diversidad religiosa y cohesión social. Creencias y rituales del colectivo senegalés en el proceso de integración en Sevilla", en *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión*. Colección *Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas*. México D. F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORENO MAESTRO, S. (2010), "Musulmanes senegaleses en Andalucía. Reconocimiento de identidades colectivas y visibilización de prácticas religiosas", en XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad *Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos*, pp. 514-532. Granada: Universidad de Granada y Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER).

MORENO MAESTRO, S. (2010b), "Políticas de integración y derechos culturales. Los planes de inmigración de la Junta de Andalucía", en *Alteridades. Investigaciones antropológicas*. Año 20, Núm 40, pp. 35-48. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

O'BRIEN, DIOP Y DIOUF (2002), *La construction de l'État au Sénégal*. Paris: Éditions Karthala.

PIGA, A. (2002), *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris: L'Harmattan.

TAMAYO, J. J. Y FARIÑAS, M. J. (2007), *Culturas y religiones en diálogo*. Madrid: Editorial Síntesis.