

**ISLAM NEGROAFRICANO. AFRICA OCCIDENTAL Y
CATALUÑA**

Albert Farré Ventura,
CEA-ISCTE de Lisboa.

PRIMERA PARTE

El Islam en África occidental: una larga historia y un reformismo incipiente

Albert Farré Ventura,
CEA-ISCTE de Lisboa.

Hace más de diez siglos que el Islam emprendió, desde la costa sur del Mediterráneo, el rumbo hacia el sur, a través del Sahara. En todo este tiempo los musulmanes han ido consolidando, en las diversas sociedades que allí encontraron, una posición en tanto que comerciantes, en tanto que especialistas rituales y en tanto que maestros de un libro sagrado escrito en árabe, el Corán. Durante la mayor parte de estos siglos los musulmanes ha vivido en África como una minoría, y sin demasiados problemas de convivencia con las poblaciones no musulmanas. Sin embargo, los recientes acontecimientos mundiales vinculados al reformismo musulmán radical y antioccidental han teñido a todo el Islam de un estigma de peligrosidad, como si todos los musulmanes fueran homogéneos. Este artículo pretende, en primer lugar, familiarizar brevemente al lector con algunas características de la historia del Islam en África occidental, delimitando los momentos puntuales en que el Islam ha adquirido un componente agresivo. En segundo lugar, introduciremos las hipótesis para un pequeño estudio del papel del Islam entre los inmigrantes musulmanes de África occidental (Senegal y Gambia principalmente) en Cataluña.

1. El Islam en África del oeste:

A grandes rasgos, la historia del Islam en África del oeste se puede dividir en cuatro fases:

1.1. Primera fase: siglos IX-XVIII:

Si hacemos la excepción de la llegada de los imperios almorávide y almohade en los siglos XII y XIII, en estos nueve siglos la penetración del Islam hacia el sur del Sahara fue hecha de forma paulatina, a través de grupos muy reducidos dedicados al comercio y/o al proselitismo a pequeña escala. Los musulmanes venidos del norte se fueron asentando en las ciudades y en las zonas rurales para dedicarse eminentemente al comercio. Las sociedades del África del oeste, en general, se han caracterizado por estar jerarquizadas y estratificadas según el oficio, lo que en lenguas europeas se ha llamado "castas", aunque hay que decir que en África Occidental no son grupos totalmente endogámicos. En este contexto social de "castas", los musulmanes fueron considerados un grupo más dentro del conjunto de los comerciantes y/o los especialistas rituales. (Levtzion, 1994). Con el pasar de los siglos, el especialista ritual musulmán fue convirtiéndose en un habitual de las sociedades africanas. El santón popular (*wali*), que lleva una vida retirada y se dedica a rezar y a comerciar, tomará el nombre de *marabout* en muchas sociedades del oeste africano.

El Islam que se va expandiendo a lo largo de estos siglos es muy poco letrado, y se va acomodando a las prácticas rituales locales, tales como la adivinación, los amuletos, la interpretación de los sueños. La lengua árabe va cogiendo una áurea mágica que, en general, acabará siendo más relevante que el contenido doctrinario del libro sagrado del Islam. Sin embargo, también hubo grupos de musulmanes eruditos que vivían

una vida retirada en ciudades como Timbuktu, que mantenían centros de enseñanza y grandes bibliotecas. La intención de estos grupos era vivir una vida de estudio y oración a cierta distancia del poder.

Los reyes y jefes locales africanos aceptaron acoger el Islam en sus sociedades, tanto por el elemento de prestigio que suponía su comercio, como porque en ningún caso aspiran a ocupar las posiciones de poder. En algunos casos los grandes reinos se islamizaron, como por ejemplo en el caso de la dinastía Askia de Gao, a finales del siglo XV. Pero incluso en estos casos el poder continúa basándose principalmente en valores, instituciones y ritos ajenos al Islam (Levtzion, 1994). La adopción generalizada o no del calendario lunar musulmán a costa del calendario basado en los ritos agrícolas preislámicos acostumbra a ser un buen marcador del nivel de islamización de una sociedad.

El Islam y los musulmanes mantuvieron en el oeste de África una importante relación con el esclavismo como institución social: los esclavos ejercían ya como domésticos, ya como fuerza de trabajo en el campo. A medida que la trata negrera se generaliza, a partir del siglo XVII, en algún caso también participaron en ella. A pesar de todo, los principales negreros del África occidental no fueron los musulmanes.

Por último, hay que decir que el Islam mantiene en África del oeste un importante factor étnico, habiendo étnias islamizadas -como los manding, los fula, los haussa, los wolof, etcétera- y otras reacias al Islam -como los bambara, los mossi, los dogon, los samo, etcetera-. Esto no quiere decir que no pueda haber linajes de esas étnias que rompan la norma.

1.2. Segunda fase: de la segunda mitad del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX.

Esta segunda fase se caracteriza por el apareamiento de dos fenómenos que darán una nueva dinámica al Islam en el oeste africano. En primer lugar, la llegada y extensión por las zonas rurales de las cofradías musulmanas de base eminentemente rural y de origen sufí. En segundo lugar, y en conexión con la expansión de las cofradías, el Islam aparece por primera vez en África del oeste como un catalizador político, liderando la protesta y la reforma política a partir de la *yihaad*, esto es, el último escalafón del esfuerzo por la fe, que justifica la guerra para defender el Islam contra sus enemigos. Estos dos elementos hay que entenderlos en el contexto de profunda transformación social e inestabilidad política provocada, entre otras cosas, por los efectos de la captura y la trata de esclavos, así como por la progresiva intensificación de la presión de los imperios europeos desde la costa hacia el interior.

En este contexto de inestabilidad generalizada, las cofradías sufíes ofrecieron la posibilidad de establecer una red de entreayuda e intercambio entre grupos dispersos. Estas cofradías se expandieron gracias a la facilidad de compartir con los nuevos miembros una serie de ritos superogatorios propios (*wird*) eminentemente exotéricos. Estas cofradías, en general, tenían poco que ver con la tradición cenobítica del Islam sufí más vinculado con la espiritualidad esotérica (Sanneh, 2001).

Si bien es cierto que la cofradías sufíes pasaron a ser una institución habitual del paisaje social

oesteafriano, también es cierto que estas cofradías se adaptaron a la realidad local africana en aspectos fundamentales. Por ejemplo, la transmisión del conocimiento del Islam de maestro a discípulo continuó siendo mayoritariamente oral, y con gran tendencia a usar símbolos y narraciones procedentes de la tradición africana, aunque islamizados. El aprendizaje del Corán continuó siendo eminentemente memorístico, y la comprensión del árabe muy escasa entre la gran mayoría de imams y marabouts. Por otro lado, la transmisión de la *baraka*, que en el Islam sufí depende de la capacidad de recepción espiritual del discípulo, independientemente del parentesco, se adaptó a la estructura de linaje local, siendo común que algún descendiente del marabout heredara su *baraka* y le sucediera en la cúspide de la jerarquía de la cofradía.

De estas cofradías salieron líderes musulmanes que, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, adoptaron una actitud beligerante en la defensa del Islam. De los más eminentes fueron Usman dan Fodio, perteneciente a la Qadiriyya, y El Haj Omar Tall, perteneciente a la Tidjaniyya. Aunque ambos fueron fervientes musulmanes, lo cierto es que las guerras que emprendieron estaban teñidas por conflictos sociales que no sólo tenían que ver con la defensa del Islam, como lo demuestra el hecho que se enfrentaron a sociedades que, como los haussa, los manding, y el reino de Kanem-Bornu, se habían convertido al Islam desde antiguo. Las tensiones entre pastores y agricultores por el uso de la tierra, y la reconversión de todo el sistema productivo y comercial basado en la esclavitud, así como las rivalidades políticas dentro del propio grupo étnico -por ejemplo las guerras entre fula y tucolor-, estaban por detrás del fervor militar de este primer reformismo islámico.

La principal consecuencia de estas *yihad* una tanto adulteradas -pues no siempre se dirigieron contra enemigos del Islam - fue la reformulación de toda la geopolítica del África occidental. A pesar de todos los cambios, sin embargo, las características del Islam continuaron siendo como anteriormente: dependiente tanto de las técnicas de transmisión oral locales, como también de las solidaridades étnica y de linaje africanas. Además, el Islam también continuó vinculado a ritos muy enraizados en las religiones africanas, como la adivinación, los amuletos, la interpretación de los sueños, etcétera.

1.3. Tercera fase: de inicios del siglo XX hasta la década de los 70.

La progresiva penetración militar de los imperios europeos consiguió derrotar a aquellos sectores de las sociedades africanas que plantearon batalla. Tras la derrota militar africana, el período colonial se caracterizó, tanto en el caso francés, como en el británico y el portugués, se fue produciendo una lenta acomodación de las cofradías a los estados coloniales. Aún así, La variabilidad de itinerarios fue grande, como lo demuestran los casos de Ahmadou Bamba, fundador de la cofradía mouride, y de Al Hajj Malik Sy, impulsor de la cofradía tiyan en Senegal (Robinson & Triaud, 1997), el caso de Tierno Aliou en el Futa Yalon (Guinea Conakry), o del reino de Gabú en Guinea Bissau (Dias, 2006), .

Sea por su capacidad de liderar revueltas, sea por su orientación productiva y comercial, o por las dos

razones simultáneamente, lo cierto es que, tanto en el caso francés, británico y portugués, los musulmanes acabaron siendo los interlocutores preferidos por el colonialismo. En el caso concreto del Senegal, por ejemplo, las autoridades francesas, tras comprobar que el doble exilio de Amadou Bamba, sólo sirvió para aumentar su prestigio y aura de santo, decidieron fortalecer el apoyo a líderes de cofradías que garantizaran fidelidad a Francia, a cambio de reconocimiento y privilegios por parte del estado colonial. Así, a finales de la década de los veinte, el estado colonial reforzó abiertamente la figura de Seydou Nourou Tall -sucesor de Al Hajj Malik Sy al frente de la sección senegalesa de la Tiyan- como líder musulmán de todos los territorios franceses de África del oeste. Como era de esperar tras esta alianza con el estado colonial, dentro de la propia cofradía tiyan aparecieron figuras que marcaron distancias con la línea oficialista. La más relevante fue el líder mauritano Cheikh Hammallah. El Hammallismo fue el movimiento de oposición pasiva al colonialismo más importante del periodo de entreguerras (Robinson & Triaud, 1997).

Uno de los objetivos principales del colonialismo era el de integrar la economía africana en los circuitos de producción de los respectivos imperios. Como el trabajo esclavo estaba en la base de gran parte de la producción africana, el colonialismo vio en la erradicación del trabajo esclavo una forma de insertar una primera cuña en la hegemonía comercial de los musulmanes. Así, el colonialismo impulsó las escuelas coránicas como una forma de debilitar a aquellos *marabouts* cuyo poder económico descansaba en el trabajo esclavo de sus discípulos -*talibé*-. Sin embargo, el principio humanitario era débil comparado con la necesidad de ingresos económicos que necesitaban las colonias y la realidad fue que, como en la mayoría de África, el espacio que antes ocupaba la esclavitud lo ocupó el trabajo forzado, es decir, un régimen jurídico diferente al de la esclavitud aunque muy similar a él en lo cotidiano. En este contexto de ambigüedad moral tan característico del colonialismo -en el que se pronuncian grandes principios sólo como fachada para disimular grandes ambiciones- muchos de los *marabouts* consiguieron, simplemente siguiendo las orientaciones de la administración colonial, reconvertir sus grupos de esclavos en escuelas coránicas, escuelas en las que los jóvenes aprendices estaban sometidos a un régimen de trabajo, y obediencia al *marabout* (Sanneh, 2001).

Esta sintonía de intereses en lo económico ayudó a la administración a considerar el Islam como elemento de orden y laboriosidad. La producción de cacahuate garantizado por las cofradías en Senegal es el mejor ejemplo de esta buena sintonía económica entre cofradías y colonialismo. De hecho, el colonialismo francés encaminó el proselitismo cristiano de las misiones sólo a aquellas sociedades no islamizadas, generalmente situadas en las zonas de selva situadas al sur del Sahel. Estas sociedades fueron llamadas "acéfalas" por la etnografía colonial, por contraposición a la fuerte jerarquía de "castas" que presentaban las sociedades islamizadas de la sabana. El caso de la presencia de las misiones católicas en la Baja Casamance es un claro ejemplo de ello. Todas estas políticas tuvieron como consecuencia que durante el colonialismo se produjera un fuerte crecimiento del Islam en África occidental, llegando a penetrar en sociedades que hasta entonces se habían resistido a la conversión.

Ahora bien, reducir el Islam de África de oeste a su elemento de pragmatismo económico sería

demasiado simplista. El Islam había adquirido también una fuerte connotación identitaria, principalmente frente al europeo blanco. Esta ambigüedad del Islam entre fe, identidad y pragmatismo ha generado muchas incomprensiones y muchas angustias. La novela de Cheikh Hamidou Kane *L'aventure ambiguë*, escrita en 1961, expone un ejemplo paradigmático del brutal vértigo identitario que implicaba recibir un tipo de educación u otra. Por otro lado, las memorias de Amadou Hampaté Bâ -escritas ya en los años noventa y, por tanto, tras un período de sedimentación de la experiencia mucho más largo-, reflejan un paso menos problemático del paso por el doble sistema escolar: el musulmana y el colonial. Sin embargo, en ambos casos queda claro cómo las escuelas coloniales se convirtieron en un lugar fundamental para acceder a posiciones de influencia dentro del estado colonial¹.

Por contraste con la educación musulmana, la educación moderna, proporcionada tanto en las escuelas del estado colonial como en las de las misiones, era mucho más eficaz para preparar a la juventud para ocupar cargos administrativos. Tras la segunda guerra mundial se empezó a notar la desventaja que suponía la distancia que separaba, en cuanto a la formación académica, a las generaciones formadas en las escuelas coránicas bajo la supervisión de los marabouts, y las generaciones formadas en las otras escuelas. A medida que las movilizaciones por la independencia se iban haciendo cada vez más evidentes, esta distancia tan desfavorable a los musulmanes se percibió, en determinados sectores musulmanes urbanos, como un peligro evidente de quedar arrinconados en un estado liderado por cristianos (Sanneh, 2001).

Así, la ineficacia de la educación tradicional musulmana para formar cuadros para el estado dio espacio social a una primera oleada de reformismo *wahhabista* en las filas musulmanas. Los *wahhabitas*, partidarios de la arabización profunda (aprendizaje de la lengua árabe) y de un seguimiento estricto del libro, propugnaban un corte con las impurezas que, según ellos, empañan la vida cotidiana del Islam en África debido a los demasiados vínculos con la estructura social y con las prácticas religiosas preislámicas. Esta ola reformista unió en su seno a dos inercias del momento: las ansias de independencia y el celo modernizador típico de las elites que proclamaron las independencias. Sin embargo, a pesar del faccionalismo y la tensión que promovieron entre un núcleo muy determinado de seguidores urbanos, los reformistas no consiguieron arrinconar a los dirigentes de las cofradías, y no hubo ningún régimen islamista tras las independencias (Kane & Traud, 1998).

Por su lado, durante los años de tránsito a la independencia, y también en las décadas posteriores, uno de los logros de las cofradías fue conseguir implantarse en las ciudades con igual fuerza de seguidores como la tenían en el campo, su lugar de formación. Por lo demás, las cofradías musulmanas se acomodaron a los partidos políticos africanos tal como antes lo habían hecho con el estado colonial, y viceversa.

¹ La polémica generada entre fe musulmana e identidad política también salió a relucir en el dossier dedicado al Islam en Nigeria en la revista *Studia Africana*, (Ortuño, 2003; López Bargados, 2003; Bosch 2003).

1.4. Cuarta fase: desde fines de los setenta hasta la actualidad.

A pesar de la ampliación de la hegemonía de las cofradías al ámbito urbano, en la década de los setenta tomó cuerpo otro sector emergente dentro de la comunidad islámica: el islamismo reformista proselitista o *da'wa*. En 1973, tanto la crisis del petróleo como la nueva victoria militar de Israel sobre los países árabes alentaron una cierta efervescencia en los movimientos islamistas. Esta efervescencia tomó consistencia gracias al uso de los llamados petrodólares -procedentes, principalmente, del Golfo Pérsico- en estrategias de proselitismo agresivo para extender el Islam en el mundo. En este contexto, los países del oeste africano recibieron gran cantidad de becas para que sus estudiantes fueran a universidades musulmanas de prestigio, así como para la construcción de nuevas mezquitas y demás ayudas técnicas. Por último, la revolución islamista en Irán, en 1979, contribuyó a consolidar una euforia que iba a repercutir también en los países africanos. Durante la década de los ochenta el islamismo como opción política se hizo fuerte en Sudán (Domínguez, 2007) y en el norte de Nigeria (Ortuño, 2006), mientras en Senegal sectores de la cofradía tiyan se autodenominaron como movimiento Mustarshidin y, cambiando la práctica habitual de las cofradías, pidieron por primera vez el voto contra el gobierno (Kane & Traiud, 1998).

El programa de estos movimientos reformistas postula que el estado musulmán es la única opción de conseguir una sociedad musulmana de acuerdo con los preceptos del Corán. Se pone el acento en la crítica contra el laicismo occidental, al mismo tiempo que se afirma la posibilidad de una modernización anti-occidental. La identidad musulmana global de la *umma* se idealiza por oposición a Occidente, considerado anti-musulmán. Sin embargo, no hay que caer en la tentación simplista de identificar las tendencias más localistas con el Islam iletrado y las más universalistas con el Islam reformista. Sólo una pequeña parte de los musulmanes letrados son reformistas, mientras que, por otro lado, la masa social de los reformistas se compone de sectores urbanos sin especial conocimiento del árabe. En este sentido es importante subrayar que el discurso reformista radical se levanta sobre una gran ambigüedad en lo referente a las relaciones entre universalismo islámico y estatismo islámico. Veamos.

El Islam en tanto que religión universal tiene lo que podríamos llamar una vocación policéntrica, que viene dada por el hecho de que no contempla la existencia de una institución social central que pretenda representar a todos los musulmanes. La *umma* en tanto que referente universal de la comunidad de musulmanes se concreta tan sólo en la aceptación del Corán como libro sagrado revelado al profeta Mahoma, y en la obligación de todo creyente de peregrinar a La Meca una vez en la vida (*Hadji*). Por el contrario, el reformismo musulmán pone especial énfasis en el estado como instrumento normativo esencial para conseguir la sociedad musulmana. Como el estado es, por definición, una institución que requiere unos límites geográficos y unas leyes específicas, nos encontramos que el reformismo musulmán esconde siempre, tras un universalismo anti-occidental más o menos militante, un componente local vinculado a la acción de un estado concreto. De hecho, el reformismo musulmán podría considerarse, en parte, una

estrategia política para cohesionar un estado, con el objetivo último de mejorar su papel internacional, es decir, su fortaleza negociadora en la comunidad internacional.

Esta opción de tomar el estado como instrumento político a costa de la diversidad social -e incluso a costa de la diversidad del propio Islam-, acercaría la estrategia del reformismo musulmán más radical a la estrategia seguida por los estados totalitarios en Europa a lo largo del siglo XX. En el fondo, pues, el contenido sapiencial del Islam sería lo más prescindible para la opción del reformismo radical, dándose la paradoja de que mientras se intenta islamizar el estado instaurando la *sharia* como ley fundamental, se avanzaría también en la vía de secularizar el Islam a nivel supraestatal, convirtiéndolo en simple estrategia política.

Por último, y a un nivel más interno, la crítica del reformismo también se dirige contra el sector más conservador de los dirigentes de las cofradías, un sector en general poco arabizado, poco interesado en cambiar el sistema educativo para competir con el tipo de conocimiento que ofrecen las escuelas y universidades de tipo occidental, y muy apegada a prácticas vistas como supersticiosas que proceden, por una parte, de las religiones locales africanas y, por la otra, de la costumbre de un cierto pactismo distante con el estado, sea este colonial o nacional. En este sentido, se puede decir que la rivalidad entre las cofradías tradicionales y el movimiento *da'wa* panmusulmán ilustra, con toda la gama de matices y complejidades que se puede suponer, una cierta confrontación generacional entre unos jóvenes ansiosos por mostrar su celo modernizador tomando el control del estado, y unos ancianos poco amantes de cambios demasiado drásticos, y que prefieren relacionarse con el estado tan sólo como interlocutores influyentes y, cuando es necesario, como potenciales peticionarios de favores y recursos.

2. Los colectivos de inmigrantes musulmanes oeste-africanos.

Tras esta breve síntesis a través de la historia del Islam en África del oeste, pasamos ahora a enunciar nuestro tema de interés y las hipótesis que planteamos. La pregunta inicial que nos hacemos es si las comunidades musulmanas procedentes de países del oeste africano que residen en Cataluña practican un Islam más cercano a la tradición de las cofradías o si, por el contrario, predominan los sectores reformistas. Para plantear nuestras hipótesis no basaremos en un estudio similar al que recientemente ha sido llevado a cabo entre la comunidad musulmana de Guinea Bissau que reside en Lisboa (Dias, 2007).

2.1. Los musulmanes guineanos en Lisboa.

Una de las conclusiones del estudio realizado por Eduardo Costa Dias, a partir de 52 entrevistas, es que entre los musulmanes originarios de Guinea Bissau que viven en Lisboa, el *marabout* -o *mouro*, tal y como son conocidos en Guinea Bissau- es la institución central a partir de la cual se aglutinan los diversos

grupos de creyentes guineanos, y que lo es muy por encima de las mezquitas. Esto quiere decir que los pisos donde los *mouros* habitan y reciben visitas -situados en su mayor parte en cuatro barrios céntricos de Lisboa: *Intendente*, *Colónias*, *Anjos* y *Estafânia*- es el lugar donde los musulmanes guineanos acuden para mantener y recrear sus lazos identitarios y culturales en tanto que musulmanes. También acuden allí cuando necesitan ayuda económica, consejos prácticos, o recibir y mandar noticias a sus familiares en Guinea. Esta particularidad genera una cierta ambigüedad en relación a la comunidad de musulmanes en Portugal, y particularmente en Lisboa, que se organiza alrededor de la mezquita central de Lisboa. La existencia de *mouros* en Lisboa posibilita, pues, una cierta tendencia al *ghetto* por parte de los musulmanes guineanos, que sólo asisten a las mezquitas para rezar a título individual.

Por contraposición al Islam predicado por el *imam* de la mezquita central de Lisboa, los *mouros* tienen tres características peculiares: la *baraka*, la geomancia y la oralidad. La *baraka* hace referencia al vínculo personal entre maestro y discípulo y, en términos más generales, al hecho de cada creyente estar insertado en una cadena de transmisión del conocimiento que remonta hasta los fundadores de la cofradía y, en casos muy especiales, hasta el propio profeta Mahoma. La geomancia hace referencia al rol de mediador del marabout, es decir, al reconocimiento de su capacidad técnica para establecer una cierta comunicación con dimensiones de la realidad no perceptibles por los simples sentidos. Esta capacidad les hace objeto de consultas cotidianas ante problemas y conflictos que se incluirían dentro del ámbito que, en Europa, está regulado por el derecho civil. Por último, ante un Islam que se vive casi completamente al margen de la lengua árabe, la oralidad que caracteriza a la relación entre un *mouro* y su círculo de allegados nos sitúa en un tipo de transmisión del conocimiento diferente al del libro escrito². Aunque en las escuelas coránicas se memorizan las suras, el contenido sapiencial que de ellas se desprende no viene de la comprensión lectora, sino de la interpretación y explicación que sobre ellas proporciona el maestro musulmán.

Todas estas diferencias nos dan una comunidad de musulmanes originarios de Guinea donde los vínculos de parentesco y etnicidad -son principalmente mandinga y fulbé- priman por encima de la comunidad estrictamente religiosa con otros musulmanes procedentes, por ejemplo, del mundo árabe o asiático. Por otro lado, el Islam es un factor de identidad fundamental, sin el cual su condición de mandinga o fulbé perdería gran parte de su sentido. En cierto modo, puede decirse que hay toda una serie de valores centrales de la sociedad que, a pesar de haberse islamizado, tienen un peso específico muy anterior a la conversión al Islam. En el proceso de profunda transformación social de los últimos dos siglos, el Islam los ha reformulado y les ha dado un prestigio institucional por el hecho de vincularlos a los conocimientos transmitidos por libro sagrado. Por esta razón el Islam que practican los africanos de base rural es, en la práctica, bastante diferente al Islam de vocación más universalista, aunque no incompatible. Nada impide que se puede compartir un mismo ideal religioso entre un abanico de sociedades con realidades concretas

² Para profundizar en las implicaciones que tiene en la estructura de una sociedad la transmisión oral o escrita del conocimiento es muy recomendable el libro de Goody (1986)

bastante diferentes entre sí. De hecho, esta característica es la que otorga al Islam un gran potencial de expansión a lo largo y ancho del mundo.

2.2. Musulmanes oeste-africanos en Cataluña.

En los últimos quince años, como consecuencia de la inmigración, la comunidad musulmana se ha incrementado mucho en Cataluña, tanto en las grandes ciudades como en municipios más pequeños. Tomando como referencia el estudio efectuado en Lisboa con la comunidad de musulmanes originarios de Guinea Bissau, nos planteamos un estudio similar en Cataluña. Tomaremos como hipótesis de partida la siguiente afirmación: en un Islam pasado por el tamiz de la oralidad, los ritos tienen más peso que los dogmas, y las relaciones de proximidad tienen más peso que la *umma* en la toma de decisiones cotidianas del musulmán procedente del África del oeste que vive en Cataluña.

Contrastaremos esta hipótesis a partir de una serie de entrevistas con musulmanes originarios, principalmente, de Senegal y Gambia que residen en Cataluña. En primer lugar, dilucidaremos si se produce en Cataluña una dualidad de espacios de sociabilidad musulmana entre las mezquitas, por un lado, y, por el otro, las visitas y/o consultas a determinados líderes a los que se reconoce tanto un cierto saber hacer en lo religioso como un prestigio de integridad moral, y que, por tanto, ostentan una posición de autoridad social. Intentaremos ver si esta división, en caso de existir, se corresponde a una división de funciones parecidas a la de los musulmanes de Guinea Bissau que habitan en Lisboa. Por último, preguntaremos qué papel tienen los lazos con las cofradías del país de origen en la integración a la sociedad de acogida en general, y a la comunidad transnacional y multicontinental de musulmanes que existe en Cataluña, en particular.

SEGUNDA PARTE: ENTREVISTAS

El Islam senegambiano en Cataluña

Albert Farré Ventura,
CEA-ISCTE de Lisboa.

Tras repasar el recorrido histórico por el Islam en África occidental³, hemos entrevistado a dos musulmanes senegaleses –Ahmed Thioye y Shariff Samsidine Aidara⁴- que residen en Cataluña desde hace muchos años, acompañados de parte de su familia.

Como la gran mayoría de musulmanes del África del oeste, Thioye y Aidara practican un Islam de tradición sufí enmarcado dentro de las cofradías. Las cofradías se basan en la adhesión al liderazgo personal de un sabio musulmán que se postula, más o menos explícitamente según el caso, como un líder político, es decir, como alguien que se erige como impulsor de reformas sociales. Así, la cofradía establece un grupo social que se define tanto por una acción religiosa conjunta -normalmente siguiendo el conjunto de oraciones y ritos (llamado *wird*), que estableció el fundador-, como también por una unidad de acción política. Sin embargo, tras la muerte de fundador, la unidad de acción política tiende a disgregarse en diferentes liderazgos que, aunque mantengan en común la práctica del *wird*, actúan de forma muy autónoma..

Las cofradías se expandieron por África durante el siglo XVIII en un contexto de gran transformación social producido por profundos cambios en la economía y en la política. Aunque no fue el único factor, como telón de fondo de estos cambios está la trata negrera, y las importantes fracturas sociales que comportó.

Las cofradías iniciaron su expansión en África occidental por el medio rural. Aunque mantuvieron en alguna medida la tradición cenobítica del sufismo -caracterizada por la voluntad más o menos radical de aislamiento del mundo-, la verdad es que el apabullante éxito social de las cofradías fue debido a que se erigieron en movimientos con voluntad de acción en la sociedad, proponiendo reformas a diferentes niveles: morales, económicas, educativas, políticas...

Tanto Thioye como Aidara pertenecen a la *Tijaniya*, una de las cofradías más populares de Senegal y Gambia, que se remonta a finales del siglo XVIII, cuando fue fundada en Marruecos por Ahmed al-Tijani. La propagación de la cofradía en Senegal fue realizada a manos de El Hadj Omar Tall, un Tukolor del Futa Toro que, tras una peregrinación a La Meca, fue nombrado *Muqaddam*, uno de los títulos más prestigiosos del Islam. Tanto Thioye como Aidara han accedido también al nivel de *Muqaddam* dentro de la *Tijaniya*.

Creemos que sus respectivos puntos de vista sobre la práctica del Islam en Cataluña nos ofrecen una buena ilustración tanto de la actitud abierta y conciliadora de la mayoría del Islam, como del pluralismo de sensibilidades existente dentro de una misma cofradía musulmana. En primer lugar vamos a ofrecer al lector

³ Ver el primer informe “El Islam en África occidental: una larga historia y un reformista incipiente”, (Julio 2008), CEA-Barcelona.

⁴ Agradezco a Mawa Ndiaye el haberme ayudado a contactar con ellos. Agradezco también a Armonia Pérez Crosas la ayuda prestada en las dos entrevistas, especialmente en la de Ahmed Thioye, que hicimos conjuntamente. Sus contribuciones a la redacción de este documento también han sido notables, siendo el autor el único responsable de los errores que pueda contener.

una breve síntesis de los temas que se trataron en las entrevistas. Ambas fueron entrevistas semidirigidas, de aproximadamente dos horas de duración cada una, en las que se dejó al entrevistado gran parte de la iniciativa para escoger los temas de los que quería hablar. Tras estas breves síntesis vamos a intentar profundizar en algunas de las principales características de las cofradías sufíes existentes en África sudsahariana, intentando poner en relación nuestro análisis con la información histórica presentada en el artículo ya citado. Por último, haremos una valoración sobre el Islam de procedencia oesteafriicana - principalmente de senegaleses y gambianos- en Cataluña.

Entrevista a Ahmed Thioye (Sabadell)

Ahmed Thioye es un tukolor originario de la región del Siin Saloum (Senegal), y lleva más de treinta años instalado en Sabadell.

Es miembro y cofundador de la Comunidad Islámica *Insha'Allah*, con sede en Barcelona, que integra a musulmanes catalanes, magrebíes y sudsaharianos, entre otros. La asociación sirve como centro aglutinador de musulmanes iniciados o interesados en la iniciación a una *tariqa*, y se dedica básicamente a la oración como práctica esencial del Islam, ya que, según Thioye, “si uno no reza se convierte en *cafir* - pagano-”.

Por otro lado, Thioye considera que no es necesario vivir en un Estado musulmán para practicar adecuadamente su religión. Como otras tradiciones religiosas, el Islam profesa la obra de la justicia, la paciencia, la Verdad y la vía pacífica. Considera también que el buen conocimiento del árabe es indispensable para cualquier musulmán, ya que es la lengua sagrada de El Corán. Ya en la primera Sura de este Libro revelado se explica cómo el Arcángel Gabriel instruyó al profeta Muhammad sobre la importancia de la lectura. Thioye considera que es imprescindible saber leer y escribir las Suras en lengua árabe, pero no se posiciona en contra de la traducción a otras lenguas del libro sagrado. El Corán tiene diferentes niveles de lectura e interpretación, y no es malo dar a conocer el mensaje más básico en otras lenguas.

Para Thioye, el libro sagrado incluye o preludia todos los descubrimientos científicos que se han producido, ya que todo está en él. Dice que muchas de las personas que se convierten al Islam lo hacen porque descubren cosas y aspectos del Corán que nunca hubieran imaginado. Así, El Corán no está reñido con la ciencia, ni tampoco con la modernidad.

Como *Muqaddam*, a Thioye le está permitido iniciar a la gente en la *tariqa* o vía, siendo indiferente la edad del que pretende integrarse a ella, aunque no todos están preparados para iniciarse en el momento en

que lo solicitan. La vía del sufismo representa para muchos una limpieza y un conocimiento interior, y Thioye acompaña a sus discípulos en este proceso de crecimiento y fortalecimiento interior. Para llegar a ser un buen musulmán se ha de ser suficientemente fuerte para controlar la propia alma. Thioye posee alumnos -*talibés*- tanto en Cataluña como en Senegal.

La *Baraka* o bendición se transmite de maestro a alumno. Sin *Baraka* no hay nada, y para tenerla hay que tener fe en Dios. Cada *Cheikh* ha recibido a la vez la iniciación de otro maestro a través de una cadena iniciática llamada *silsila* que se remonta hasta el mismo profeta Muhammad. La persona que ha recibido la *silsila* está acreditada para hacer uso de la *Baraka* que se le transmite, así como de la *Baraka* que puede haber en los objetos. En el caso de Thioye, sin embargo, no se ocupa ni de la adivinación ni de la confección de amuletos o *gri-gri*. Él está más orientado a una dimensión más espiritual o esotérica del Islam.

Para llegar a ser *Muqaddam*, Thioye ha recibido la *silsila* por dos vías. En primer lugar, por vía familiar, pues su bisabuelo, su abuelo y su padre contaban ya con el título de *Muqaddan*. Ellos le enseñaron lo que es el Islam. Más tarde, también recibió la *silsila* del maestro principal de la *Tijaniyya*, que reside en Fez, ciudad donde se encuentra la tumba del fundador de la cofradía, Ahmed al-Tijani.

Además de acompañar a los talibés en la oración y ayudarlos en su proceso de purificación interior, sus funciones, como autoridad musulmana, también incluyen dirigir las oraciones y officiar los ritos preceptivos en las bodas, los nacimientos y los funerales de los musulmanes que residen en Cataluña. Para participar en estas celebraciones acostumbran a llamarle familias de toda Cataluña. También escucha y aconseja a los musulmanes que le consultan cómo solucionar sus problemas, y siempre que sea posible lo hace ofreciéndoles ejemplos e interpretaciones del Corán que sean útiles al caso en cuestión. Por último, cuando se lo piden, también arbitra en aquellos conflictos domésticos o familiares entre musulmanes.

Entrevista a Shariff Samsidine Aidara (Arbúcies)

Shariff Samsidine procede de Velingara, capital de la alta Casamance, y reside en el municipio de Arbúcies, en la provincia de Girona. Tal como el nombre *Shariff* indica, procede de una familia de *Muqaddam* que desciende directamente del profeta *Muhammad*. Como Thioye, también ha recibido la *simsila* por dos vías: por vía familiar -de su padre- y también por vía de la máxima autoridad islámica de Medina Gounass, importante centro religioso de la *Tijaniyya* situado también en la alta Casamance.

Como *muqaddam*, su principal interés es difundir que el Islam es una religión de paz, y que los musulmanes pueden convivir perfectamente con otras religiones, e incluso tener buenas relaciones con las instituciones de un estado no musulmán. Para confirmar con hechos sus propias palabras, Samsidine colabora habitualmente con el ayuntamiento de Arbúcies siempre que es requerido, tanto en sesiones multiconfesionales de divulgación, como en encuentros de oración multiconfesional. También acude a las invitaciones que le hacen diferentes organismos de la Generalitat de Catalunya para contribuir a la divulgación del Islam. En estos casos incide sobretodo en deshacer los equívocos existentes sobre prácticas que, como los diversos tipos de circuncisión femenina, no son prácticas propiamente musulmanas. Le parece mal que no le paguen por participar en estos actos, pues él les dedica un tiempo importante, y necesita muchos ingresos para criar a sus hijos. Actualmente, Aidara está escribiendo un libro en el que se propone explicar a los profanos las diferencias que hay entre el Islam y las tradiciones de las religiones africanas.

Su trabajo en pro de la paz y la convivencia en Senegal le ha valido un reconocimiento por parte del presidente del Senegal, Abdulay Wade, que le concedió la medalla de la Orden del León. Aidara considera que este honor lo convierte en la principal autoridad islámica senegalesa en Cataluña. Cuando preguntado por conflicto existente entre las comunidades fulbé y tukolor de Medina Gounass, Samsidine argumenta que se conflicto no tiene nada que ver con el Islam, pues se trata de un conflicto étnico entre dos comunidades diferentes, aunque ambas sean musulmanas y ambas pertenezcan a la misma *tariqa* tidjan. Los líderes musulmanes de la región intentan reconciliar a estas dos comunidades a través del Islam, pero desgraciadamente no lo consiguen. Se ha llegado al punto de que fulbe y tucolor viven segregados en Medina Gounass: no comparten mezquitas, ni tiendas ni transporte público. Ante la pregunta de si él es de etnia fulbe o tucolor, Aidara afirma que prefiere definirse simplemente como musulmán, pues como musulmán encuentra lazos en común con todos los demás musulmanes.

Samsidine se esfuerza en que toda la comunidad islámica de Arbúcies participe en las actividades de divulgación del Islam y de la convivencia interreligiosa organizadas conjuntamente con el Ayuntamiento de Arbúcies, pero se queja de que la comunidad marroquí se niega a participar en estos eventos, y miran a los musulmanes "morenos" por encima del hombro, como si no les reconocieran como musulmanes de pleno derecho.

Hasta ahora marroquíes, senegaleses y gambianos han compartido la misma mezquita (oratorio) en Arbúcies, en la que actualmente dirige la oración un imam marroquí. Pero Aidara reconoce que debido a las crecientes tensiones en el seno de la comunidad musulmana de Arbúcies, los senegaleses y gambianos se

están planteando escindirse y crear su propia mezquita con su propio imam, como ya ha pasado en Olot y en Banyoles, otros municipios de la provincia de Girona.

Como Thioye, también Aidara es requerido por las familias musulmanas para oficiar los ritos de casamiento, nacimientos y funerales, así como para arbitrar en los conflictos que pueda haber en el seno de familias musulmanas. Le llaman desde toda Catalunya, principalmente familias que ya le conocen y que confían en él, aunque siempre son senegaleses y nunca musulmanes marroquíes o de otros orígenes.

Aidara mantiene mucho contacto con las autoridades musulmanas de la alta y media Casamance, y cuando estas vienen invitadas a Catalunya siempre van a visitarle a Arbúcies, y se alojan en su casa.

Análisis de las entrevistas

Estas dos entrevistas nos han permitido ejemplificar algunas características importantes del funcionamiento de las cofradías musulmanas en el África del oeste.

Por un lado hemos podido constatar la imbricación entre linaje y Baraka, siendo común que a un líder musulmán le suceda uno de sus hijos, hasta el punto que la cofradía *tijan* se subdivide en diferentes familias importantes.

Esta imbricación entre linaje y liderazgo religioso es una de las características que nos permite avanzar una explicación al importante papel de las cofradías en África del oeste. Las sociedades saharianas (beidan, bereber, tuareg...), de organización política segmentaria y economía eminentemente ganadera y comercial, han ejercido, desde la primera expansión del Islam, un papel fundamental en la expansión del Islam al sur del Sahara. Estas sociedades diferencian dos tipos de instituciones diferentes: el *sheick*, con una función eminentemente política de jefe de linaje, y el *marabout*, con una función de especialista ritual islamizado. Como ya hemos avanzado con anterioridad, la tensión social latente a lo largo del siglo XVIII condujo a la aparición de cofradías como la *Tijaniyya*, entre otras. El modelo organizativo de la cofradía dio a las sociedades saharianas la posibilidad de fundir en una persona las funciones y el capital simbólico del *Sheick* y del *marabout*. La eficacia reformadora y la fuerza militar de este combinado caló hondo también en las sociedades africanas, especialmente en aquellas de estructura social más próxima a las sociedades saharianas: los tukolor y los fulbé. Así, las cofradías supusieron una innovación que permitía una reacción ante los problemas que se estaban viviendo en la zona saheliana, y de ahí el éxito de su expansión.

Tal vez el caso más paradigmático de este proceso sea el del tukolor El Hajj Omar Tall. Era miembro de una familia importante con aspiraciones de liderazgo político. Tras la peregrinación a La Meca, recibió la

simsila de un discípulo de Ahmed el Tijan. De vuelta a su lugar de origen, El Hajj Omar aprovechó toda la fuerza simbólica que su condición de *muqaddam* le otorgaba para movilizar militarmente a sus seguidores. En relativo poco tiempo consiguió fundar un imperio que llegó a incorporar territorios que hoy forman parte de Mali, Mauritania y Senegal.

Sin embargo, a pesar de la importancia de El Hajj Omar en la expansión de la *Tijaniyya*, no todos los liderazgos que le sucedieron pusieron el acento en el aspecto militar. La mayoría aprovechó el potencial organizativo de las cofradías para la proliferación de escuelas musulmanas y el incremento de la producción agrícola, como fue el caso del Malik Sy, wolof de origen humilde del Futa Toro, que se convirtió en el primer gran interlocutor *tijan* de la administración colonial francesa. De hecho, la principal expansión y consolidación de la *Tijaniyya* en todo el África occidental fue durante el periodo colonial, y no en la fase previa de confrontación militar.

También entre los wolof, que habían visto como sus reinos más poderosos fueron derrotados por los franceses a los largo del siglo XIX, cundió con fuerza este modelo organizativo que reforzaba la autoridad de la estructura de linaje invistiéndola con la fuerza simbólica de la iniciación musulmana.

Por otro lado, estas dos entrevistas nos han permitido diferenciar dos sensibilidades diferentes en la vivencia del Islam: un Islam que se vive más de puertas hacia dentro, como un proceso interior de realización de la persona (Thioye); y un Islam que se vive más de puertas hacia fuera, como un palco que da una cierta relevancia y visibilidad social (Aidara).

En ambos casos el Islam puede vivirse plenamente en un contexto de minoría religiosa, como es el caso de Cataluña, si bien es cierto que la segunda sensibilidad, por su necesidad de ser visible de alguna forma en la esfera pública, necesita más de las atenciones del Estado que la primera.

De hecho estas dos sensibilidades que hemos podido apreciar en Cataluña mantienen entre si, históricamente, una cierta rivalidad o tensión interna dentro de la *Tijaniyya*. Durante la década de los años 20 y 30 esta rivalidad se hizo especialmente explícita en África occidental, en un contexto de progresiva instauración del estado colonial francés. Sheick Hamallah y Seydou Nourou Tall -nieto de El Hajj Omar Tall- fueron los respectivos representantes de las dos sensibilidades. Es curioso que, aunque el tema de fondo en esta rivalidad era la forma como las autoridades musulmanas debían relacionarse con el estado colonial, el debate abierto tomó la forma de una discusión sobre la mejor manera de rezar una de las oraciones preferidas del fundador de la *Tijaniyya*. Concretamente el debate era si había que repetir la oración 11 o 12 veces la oración, en función de la diferente simbología de estos dos respectivos números⁵.

⁵ El simbolismo de los números está muy desarrollado en el esoterismo musulmán.

Notas finales: el Islam senegambiano en Cataluña

A partir de los ejemplos analizados se puede concluir que el Islam procedente del África del oeste cumple un función muy importante para la cohesión y la ayuda mutua entre los musulmanes que habitan en Cataluña. Las autoridades musulmanas africanas ejercen, por un lado, de punto de referencia social para presidir los ritos sociales más relevantes (bodas, nacimientos y fallecimientos). Por otro lado, estas mismas autoridades, gracias a su experiencia y a su voluntad de diálogo con el resto de la sociedad en la que habitan, garantizan un mejor encaje de los musulmanes en las instituciones del estado.

Por otro lado hemos visto que la comunidad islámica está muy fragmentada, principalmente según grupos de musulmanes de origen diverso. También dentro de la propia comunidad de senegaleses vemos que hay diferentes tipos de liderazgo. El liderazgo de Aidara está más vinculado a reproducir en Cataluña las redes que ya existen en Senegal, y a intentar ganar visibilidad pública también en Cataluña enfatizando su voluntad de diálogo con las instituciones del estado y con las demás religiones. El liderazgo de Thioye está más orientado a la dimensión menos localista del Islam, a un Islam entendido como vía espiritual accesible a cualquier persona que se esfuerce en ser un buen musulmán, sin importar su origen o procedencia. Así, las relaciones de Thioye con otros musulmanes tienden a ser más circunscritas a un ámbito más intelectual y, en general, más cosmopolitas que las de Aidara, que están más restringidas a los senegaleses. Por el contrario, Thioye es mucho menos conocido que Aidara por las instituciones públicas, pues su forma más recogida de practicar el Islam requiere principalmente de la oración y del estudio.

A pesar de las diferencias entre sí, en ninguno de los dos casos encontramos simpatías por el reformismo musulmán que aboga por una confrontación con Occidente, y que afirma la necesidad perentoria que tienen los musulmanes de vivir en un estado musulmán para poder llegar a ser buenos musulmanes.

Aunque de formas diferentes, tanto Thioye como Aidara se esfuerzan en que se reconozca al Islam como un pozo de sabiduría y de progreso para la humanidad, situándose en las antípodas de la posición laicista y/o progresista que considera a las religiones como algo retrógrado y que debe ser superado.

Bibliografia

Bâ, Amadou Hampâté, 1991, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Actes Sud.

Bâ, Amadou Hampâté, 1994, *Oui Mon Commandant!*, Paris, Actes Sud.

Bosch, Alfred, 2003, "Islam 10, Identitat 0. Réplica a «Islam e identidat en Nigéria»", *Studia Africana* nº 14, pp. 63-64.

Brenner, Louis, 1997, "Becoming muslim in Soudan français", in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 467-492.

Cruise O'Brien, D. & Coulon, C., 1988, "Introduction" in *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-31.

Dias, Eduardo Costa, 2006, "Regulado do Gabú (1900-1930): A difícil compatibilização entre legitimidades tradicionais e a reorganização do espaço colonial", *Africana Studia* nº 9, Porto, CEAUP, 99-125.

Dias, Eduardo Costa, en prensa, "Confrarias Muçulmanas e Movimentos de *Da'wa*: duas concepções de islão no Oeste Africano", ponencia presentada en el curso sobre Islam en África Negra organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo-Institut Ernest Lluch durante los días 2 y 3 de Julio de 2007.

Dias, Eduardo Costa, 2007, "Les musulmans guinéens immigrés de Lisbonne. Évitement et fascination ambiguë pour «l'autre musulman»", *Lusotopie* XIV (1), 181-203, Leiden, Brill.

Domínguez, Marta, 2007, "*Mahmoud Muhammad Taha's Second Message of Islam: some remarks for a reformist Islamic State in the Sudan late 70*", *Studia Africana* nº 18, 81-88, Barcelona.

Guèye, Sheikh, 2008, "Touba: Territorio ideal y lugar de retorno producido por los muridas", en *Nova África* 22, 59-76.

Goody, Jack, 1986, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge, CUP.

Kane, Cheick Hamidou, 1961, *L'aventure ambiguë*, Paris, domaine étranger 10/18.

Kane, O. & Triaud, J.L., 1998, "Un mouvement social islamique au sud du sahara" in *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris Karthala, pp. 21-30.

Last, Murray, 2006, "The Book in the Sokoto Caliphate", *Studia Africana*, nº 17, 39-52.

Levtzion, Nehemia, 1994, "Sociopolitical roles of Muslim Clerics and Scholars in West Africa" in *Islam in West Africa. Religion, Society and Politics to 1800*, Aldershot, Variorum, pàg 95-107.

López Bargados, Alberto, 2003, "Réplica a «Islam e identidat en Nigéria»", *Studia Africana* nº 14 pp. 61-62.

Ortuño, José María, 2003, "Islam e Identidat en Nigéria", *Studia Africana* nº 14, pp. 51-60.

Ortuño, José María, 2003, "Réplica a los comentarios", *Studia Africana* nº 14, pp. 65-68.

Robinson, D. & Triaud, J.L., 1997, "Conclusion: Muslim societies in a secular state", in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 559-575.

Sanneh, Lamin, 2001, *La Corona y el Turbante. El Islam en las sociedades del África Occidental*, Barcelona, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo/Temas.

Thiam, Alassane, 2001, *Contribution a l'étude des rapports entre El-Hadj Malick Sy et l'administration coloniale*, édition de l'auteur, Dakar.

Triaud, J.L., 1997, "Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956", in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 493-519.