

Sobre lógicas culturales, minorías nacionales y prácticas religiosas en contextos multiculturales. El caso de la cofradía mouride en la emigración senegalesa

Susana Moreno-Maestro
Universidad de Sevilla
susanamm@us.es

Resumen: El presente texto analiza, en el marco de la glocalización, cómo las creencias y prácticas religiosas sufíes de la comunidad senegalesa constituyen un ámbito de reafirmación identitaria fundamental en contextos multiculturales de emigración marcados por la desigualdad de derechos. Aportamos un análisis de la cofradía mouride senegalesa en Andalucía, donde el marco jurídico español y europeo en materia de extranjería condiciona la vida de una parte importante de su población y donde existe un imaginario colonial sobre los pueblos africanos fuertemente evolucionista y etnocéntrico.

Centrándonos en el papel que juegan las creencias y prácticas religiosas en la vida de la población senegalesa en Andalucía, prestaremos especial atención a dos aspectos: por un lado, a la dimensión pública de la fe religiosa mouride, analizando las continuidades y transformaciones que tienen lugar en este contexto migratorio —principalmente, en la ética del trabajo y la vinculación talibé-marabout—, y, por otro lado, al aspecto identitario, partiendo de la hipótesis de que, en el colectivo senegalés en Andalucía, hay una reafirmación de las identidades negroafricana y senegalesa a partir de la afirmación de la identidad mouride y de que solamente desde esta reafirmación cultural hay posibilidad de participación social.

Palabras clave: migración senegalesa, mouride, Andalucía, religión, identidad.

Cultural logic, national minorities and religious practices in multicultural contexts. The case of the Mouride brotherhood among Senegalese migrants

Abstract: The present text analyses, within the framework of glocalization, how the Sufi religious beliefs and practices of the Senegalese community constitute an area of fundamental identity reaffirmation in multicultural contexts of emigration marked by the inequality of rights. We provide an analysis of the Senegalese Mouride brotherhood in Andalusia, where the Spanish and European legal framework on immigration affects the lives of a significant part of the Senegalese population and where there is a strongly evolutionist and ethnocentric colonial attitude towards African peoples.

Focusing on the role that religious beliefs and practices play in the life of the Senegalese population in Andalusia, we will pay special attention to two aspects: on the one hand, the public dimension of the Mouride religious faith, analysing the continuities and transformations that take place in this migratory context – mainly, in the work ethic and the connection between talibé and marabout; and, on the other hand, the identity aspect and the hypothesis that among the Senegalese community in Andalusia there is a reaffirmation of Black African and Senegalese identities based on the affirmation of the Mouride identity and that only this cultural reaffirmation enables the possibility of social participation.

Keywords: Senegalese migration, Mouride, Andalusia, religion, identity

1. Introducción

Para el presente análisis sobre las cofradías sufíes senegalesas, principalmente la Muridiya, y su posibilidad de activación de la dimensión pública, sociopolítica, de la fe religiosa en lugares de emigración, consideramos prioritario partir de la constatación del no reconocimiento a la diversidad cultural y el consecuente menosprecio que existe en la mayor parte de las sociedades europeas, incluida la andaluza, respecto a otras lógicas culturales venidas de los países del sur global.

En este sentido, nos interesa resaltar cada uno de los calificativos que hoy acompañan el proceso de globalización —neoliberal, patriarcal y colonial— con el objetivo de incidir en esta última característica, pues nos permite enmarcar el modo en que son interpretadas otras lógicas culturales alternativas a la hegemónica en el contexto andaluz, lo que es fundamental para entender cómo se categorizan, entre otras realidades sociales, determinadas prácticas religiosas.

Se impone, a su vez, detenernos en el proceso que acompaña a esta globalización, el de la reafirmación de las identidades colectivas, pues es aquí donde enmarcamos la pertenencia a agrupaciones religiosas como ámbito de reafirmación identitaria en contextos migratorios (aunque no solo), identidades que pueden funcionar como «identidades resistencia» (Castells, 1998) a esta globalización etnocida (y ecocida) (Iniesta, 1998), lo que analizaremos para el caso de la *tariqa mouride* de la población senegalesa.

Si, como veremos más adelante, Cheikh Ahmadou Bamba (también denominado Serigne Touba), el fundador de la cofradía Mouride en Senegal en el último tercio del siglo XIX, optaba por la resistencia en el terreno cultural e ideológico a la ocupación colonial francesa, hoy la cofradía también se plantea su actuación en términos de resistencia a la asimilación cultural de Occidente, una asimilación que no trae igualdad de derechos sino que impone discriminación, marginación y exclusión tanto de sus países en una globalización que no les beneficia como de sus pueblos en la emigración. Defendemos la tesis de que, en la mayoría de los casos, esta reafirmación identitaria no sucede como proceso consciente *antiglobalización* sino como única respuesta posible a la situación de precariedad que viven los pueblos tanto en origen como en la emigración. Para el caso de Andalucía, como veremos más adelante, la situación de la población senegalesa se deriva, en gran parte —aunque no solo— del marco jurídico español y europeo en materia de extranjería y del imaginario colonial que interpreta las creencias y prácticas de los colectivos africanos desde planteamientos evolucionistas y etnocéntricos. Sin embargo, analizaremos cómo valores y prácticas tradicionales son totalmente funcionales en contextos migratorios donde las instituciones públicas, además, son eminentemente monoculturales.

Si, como acabamos de comentar, la mayor parte de los senegaleses y senegalesas no plantean sus prácticas religiosas como una contestación consciente contra la globalización, en el interior de la propia cofradía mouride algunos intelectuales sí están teorizando sobre esta necesidad de puesta en valor de la cultura propia para hacer frente a sus realidades económicas, políticas y sociales:

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: 36¹).

Hoy, con afirmaciones como esta, podemos preguntarnos si se está planteando la práctica religiosa islámica como contrapoder o forma de sociedad paralela tanto en origen, como ya sucedió en la época colonial, como en contextos migratorios. Y planteamos esto en la medida en que en las órdenes sufíes en Senegal (y todas las cofradías lo son) la fe debe mostrarse y la religión debe implicarse en la vida social, ¿es esto posible en Andalucía?

Centrándonos en el papel que juegan las creencias y prácticas religiosas en la vida de personas y colectivos en el contexto de glocalización (Robertson, 1994) en el que situamos las migraciones, prestaremos una especial atención a dos aspectos.

1. Por un lado, nos interesa analizar esta dimensión pública, sociopolítica, de la fe religiosa de la población senegalesa en Andalucía, centrándonos en nuestra etnografía llevada a cabo principalmente en Sevilla: cuáles son las continuidades y transformaciones teniendo en cuenta que se trata de un contexto muy diferente al de la sociedad de origen. Analizaremos cómo se ejerce esta dimensión pública de la religión en una sociedad en la que esta no ocupa la misma centralidad que en Senegal y en un contexto claramente discriminatorio y excluyente consecuencia del marco legal en lo referente a extranjería y del modo de gestionar la diversidad cultural por parte del Gobierno andaluz.

¹ Esta afirmación, sin duda, nos remite a otras propuestas opuestas al modelo hegemónico de desarrollo que trata de imponerse a escala global, como es el caso del etnodesarrollo sistematizado por Bonfil Batalla en la década de los ochenta del siglo xx en América Latina.

2. Por otro lado, nos interesa el aspecto identitario. Partimos de la hipótesis de que, en el colectivo senegalés en Andalucía, hay una reafirmación de las identidades negroafricana y senegalesa a partir de la afirmación de la identidad mouride.

2. ¿Existe un Islam negro?

Aunque no nos detengamos en la realidad del islam en los países del África negra, pues no es el objeto de este artículo, vemos necesario señalar la enorme influencia que está teniendo esta religión en la sociedad civil no solo en los países donde la población musulmana es la mayoritaria —caso de Senegal, Malí, Níger o Nigeria— sino, también, en otros Estados donde el islam es minoría, caso de Mozambique o Sudáfrica.

Parece constatable que el islam está cada vez más presente en el espacio público del continente, negociando con las instituciones del Estado desde la inclusión de fiestas en calendarios oficiales hasta la gestión de determinadas ciudades, como es el caso de la ciudad santa de Touba en Senegal. Se negocia con el Estado el lugar que debe ocupar cada actor en la sociedad hasta el punto que, como afirma Coulon, «en África negra, la gestión de una nueva ciudad no es forzosamente la que el Occidente secularizado esperaba ver instalarse en estos territorios, que deseaba civilizar y desarrollar según su propia visión del mundo» (Coulon, 2011: 127).

Entre las personas analistas y estudiosas del islam no existe unanimidad sobre la conveniencia o no de usar el concepto de *islam negro*. Esta falta de acuerdo no se debe tanto a discrepancias sobre qué se entiende por este como a la conveniencia o no de usarlo por cuanto pueda desplazarlo a nivel epistemológico a los márgenes del islam. Para autores como el propio Coulon (2011), la categoría no es adecuada, pues se construiría en oposición a un supuesto islam *auténtico* de los árabes, caracterizándose entonces al *islam negro* como superficial y animista.

Coulon niega, por tanto, esta denominación de *islam negro* por transmitir un carácter periférico, separándolo en cierta medida del mundo musulmán global; es por ello que aboga por definirlo como *branché* (conectado, moderno), reivindicando así la historicidad del islam en el continente. En este sentido, no podemos estar más de acuerdo con este autor por cuanto al África negra, en general, se le ha negado toda historicidad —no solo en el ámbito religioso, sino en todos los planos— para así invisibilizar o negar las aportaciones de sus culturas al conjunto de la humanidad y unir el destino de sus pueblos al de la esclavitud, la colonización y la injerencia continuada hasta día de hoy².

² En la reivindicación de la historicidad del continente negro es fundamental la figura del senegalés Cheikh Anta Diop, quien consideraba indispensables dos condiciones para que el «renacimiento africano» pudiera

En lo que sí parece existir unanimidad, tanto entre quienes emplean la categoría de *islam negro* como entre quienes no, es en la necesidad de contextualizar el islam en el África negra, de analizar cómo se reciben e instrumentalizan elementos globales según lógicas culturales locales. Es decir, y aunque parezca una obviedad: el islam en África negra se ha adaptado a los entornos culturales y sociales de dicha región. En este sentido, los planteamientos no difieren entre quienes sí emplean la categoría de islam negro, justamente para recalcar esta contextualización, y quienes no.

En la actualidad, desde el propio mouridismo, los *cheikh itinerantes* —tal y como analizaremos a continuación para el contexto migratorio senegalés— reivindican la integración de los principios religiosos en sinergia con los usos y costumbres de cada pueblo, tal y como ya hiciera Cheikh Ahmadou Bamba fundando una vía propia desde Senegal en tiempos en que se consideraba que los árabes eran los poseedores del verdadero conocimiento, y no los ulemas negros.

3. El Islam sufí en senegal

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 los 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).

Efectivamente, Senegal es un país laico, según se recoge en su Constitución, pero su sociedad es enormemente religiosa: más del 90% de la población practica el islam bajo la forma de tariqas o cofradías sufíes, principalmente la Qadiriya, la *Tidjania*, y la *Mouridiya*, fundada por Cheikh Amadou Bamba, con epicentro en Touba.

Estas cofradías sufíes aparecen en el contexto senegalés como una ideología de la libertad para las masas de campesinos, pues toman la doctrina de la igualdad ante los particularismos de linajes de la jerarquía de la etnia wolof de una

llevarse a cabo: la restauración de la conciencia histórica y el restablecimiento de cierta continuidad (Diop, 1948).

parte, y ante el imperialismo francés de otra, convirtiéndose en los lugares de contestación de la contrasociedad durante la segunda mitad del siglo XIX (Gueye, 2002). Así, rescatando esa historicidad del continente africano reivindicada en la introducción, se hace necesario señalar que, aunque el islam entró en África Occidental en el siglo XI, no será hasta el siglo XIX cuando en Senegal, a través de estas cofradías sufíes, pase a tener una verdadera base popular, sirviendo sobre todo de refugio al orden impuesto por la Administración colonial francesa. Así, si el Estado senegalés ha mantenido una posición central en el campo político, económico y social, se debe 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).

Todavía en la actualidad, las cofradías se singularizan por su anclaje social, siendo referentes con mucha mayor fuerza movilizadora que el propio estado. En Senegal, se es antes talibé, discípulo de un marabout³, que ciudadano de un Estado (Coulon, 1981). Es por ello que se habla de la existencia de una auténtica sociedad civil con base islámica o, incluso, de una sociedad paralela al propio Estado. En la emigración, como analizaremos a continuación, pensamos que se da una transformación en el sentido de que existe una reafirmación de ser senegalés a través de la práctica islámica sufí, no solo de la cofradía Mouride, sino también de la Tidjane, pues ambas están presentes en varias ciudades andaluzas.

El éxito en la adaptación de la práctica sufí a los contextos locales es lo que explica su enorme propagación en Senegal y lo que, afirmamos, también explica su éxito en la emigración⁴. El islam permitió la continuidad de prácticas culturales muy arraigadas en la sociedad senegalesa, ahora sobre la base de organizaciones religiosas. Tal y como analiza Fall (1995), existe una estrecha relación entre las creencias y ritos tradicionales africanos que marcaban el vínculo entre las personas y la tierra previamente a la llegada del islam y los mensajes musulmanes de exaltación del trabajo. Afirma este autor que la concepción del trabajo heredada de las sociedades tradicionales no se vio perturbada en los pueblos, pues la familia siguió siendo la unidad de producción, tomando las sociedades de trabajo un nuevo impulso con la constitución de las Daara, convertidas entonces en centros de formación religiosa, unidad de producción e instrumento de expansión de las cofradías y de las culturas comerciales. Fue entonces cuando el marabout ocupó

3 El término *marabout* es equivalente al de *cheikh*, designando ambos la figura del guía espiritual. Por ello, se utilizarán ambos términos de forma indiferente a lo largo del texto.

4 Sin duda, esto está en estrecha relación con lo expuesto por Ferrán Iniesta en su libro *El pensamiento tradicional africano. Regreso al planeta negro*, «un homenaje —como él mismo afirma— a africanos de antigua tradición, a musulmanes y a cristianos que mantienen despierto el pensamiento y siguen desafiando, desde la paz íntima, el torpor ecocida y etnocida de una modernidad decadente, pero globalizada» (2010: 13).

el lugar de jefe de la comunidad y el talibé se convirtió en un campesino como cualquier otro.

Sin embargo, numerosos estudios pasan por alto el análisis histórico del islam en el continente y la manera en que se insertó en las distintas culturas locales. El sesgo etnocéntrico que condiciona la mirada occidental hacia las experiencias mourides, fundamentalmente en relación con esta cuestión de la importancia del trabajo en el mouridismo —tema que retomaremos cuando analicemos la organización mouride en la emigración—, hace que se hayan hecho no pocas interpretaciones de este en términos calvinistas.

Lo cierto es que la doctrina del trabajo se ha convertido en el símbolo de la cofradía y hoy es una de las bases de la identidad mouride, habiendo a día de hoy autores senegaleses que interpretan esta doctrina del trabajo propuesta por el Cheikh como manera de recuperar la independencia y la libertad (Bava, 2004).

Por otro lado, hay otra cuestión tan fundamental o más que la doctrina del trabajo, y es la interpretación eurocéntrica acerca de la vinculación talibé-marabout en términos de ciega e irracional sumisión del primero respecto al segundo. Es cierto que la obediencia a un líder espiritual constituye un rasgo sufi del mouridismo, sin embargo, se invisibilizan los beneficios a nivel espiritual (y no solo) que obtiene el talibé porque no son interpretados como tales desde las concepciones individualistas propias del pensamiento occidental, incluidas las de ciertos académicos que interpretan esta relación como un sistema de explotación capitalista (Massó, 2013⁵).

Por lo tanto, nos interesa rescatar esta contextualización del islam en las culturas negras para mostrar no solo la historicidad del islam en África sino, sobre todo, para poder analizar dentro de estas lógicas culturales propias el funcionamiento y significación del mouridismo en la emigración: ¿Se mantiene la ética del trabajo? ¿Adquiere nuevos significados? ¿Existe una reformulación en la vinculación talibé-marabout?

4. El mouridismo en el contexto multicultural andaluz

La Unión Africana ha denominado a la diáspora⁶ la sexta región de África; si hablamos de Senegal, se calcula en torno a los 600.000 los senegaleses que se encuentran en el exterior (Naranjo, 2019).

5 Se pasa, además, por alto, la importancia de la relación maestro-discípulo en gran parte de los procesos de socialización africanos.

6 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.

En el contexto andaluz, en sintonía con el resto del Estado español y la Unión Europea, las personas inmigrantes son discriminadas tanto a nivel jurídico — construyéndoseles como diferentes mediante leyes y normativas que niegan la igualdad de derechos— como a nivel social y cultural, invisibilizándose o deslegitimando de manera muy notoria sus prácticas culturales, ya sea a través de discursos políticos y normativos, ya sea a través de la educación reglada o medios de comunicación. Un caso paradigmático de cómo las culturas de origen no son tenidas prácticamente en cuenta son los Planes Integrales de Integración de Inmigrantes en Andalucía, donde se plantea la igualdad solo en términos individuales, sin fomentar las culturas de los colectivos fuera de sus elementos más superficiales y folclóricos. En el tratamiento que da la Junta de Andalucía a la inmigración siguen sin tenerse suficientemente en cuenta las redes intracomunitarias, a la vez que se continúa entendiendo la integración desvinculada por completo de los lazos de las personas con sus sociedades y culturas de origen (Moreno-Maestro, 2010). Así, se plantea la integración de las personas migrantes en términos individuales, cuando la importancia del factor colectivo en la estructura de las cofradías sufíes es incuestionable (Piga, 2002).

Además, en Andalucía existe una serie de prejuicios creados desde el eurocentrismo acerca del continente y de los pueblos africanos que determinan el día a día de la población negra en Andalucía y las relaciones interétnicas. La imagen mayoritaria de África es la de unas sociedades incapaces de organizarse y aferradas a unas tradiciones incompatibles con los valores occidentales. En este sentido, sus pueblos son definidos como atrasados, incivilizados y subdesarrollados, en contraste con los occidentales, definidos como avanzados, modernos y desarrollados⁷. Por lo tanto, nada más lejos que pensar que todas las creencias cuentan con la misma legitimidad porque tampoco todos los pueblos son categorizados de la misma manera. Ni todas las religiones ni, sobre todo, todos los grupos religiosos son interpretados con una misma vara de medir, considerando ciertos patrones culturales mejores o peores según los grupos que los practican. En definitiva, son motivos extrarreligiosos los que categorizan una creencia o una práctica religiosa determinadas.

Hay que tener en cuenta, además, que en Andalucía, como en otros lugares de Europa, «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» (Castillo, 2005: 19). Este convencimiento parte de

⁷ Son interesantes, a este respecto, los planteamientos de Felwine Sarr en su libro *Afrotopía* (2018) en la medida en que establecen una crítica a cómo las sociedades occidentales se convierten en referente que descalifica cualquier otra trayectoria y forma de organización social.

una ética occidental y una teología del Mercado (Tamayo y Fariñas, 2007: 208-214) que tienen a la libertad individual como valor absoluto. Desde este posicionamiento, la religión no sería más que un elemento retardatario de los pueblos.

A esa imagen sobre África y las prácticas culturales de los pueblos africanos se une el conjunto de prejuicios y estereotipos asociados a la inmigración, al islam y a determinadas prácticas económicas, como es el caso de la venta ambulante en los senegaleses. Además de ser africanos y africanas, la población senegalesa es, en su inmensa mayoría, musulmana, por lo que también sufre las consecuencias de la islamofobia hoy generalizada en gran parte del mundo occidental, sintiéndose estigmatizada en los lugares de emigración. Por ello, en Andalucía, gran parte de las dahiras —agrupaciones religiosas que pasaremos a explicar enseguida— están registradas como asociaciones culturales, argumentándose en todos los casos la dificultad que tendrían para realizar sus actividades si se constituyesen 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. Una de las consecuencias de este contexto es la acentuación de la connotación emocional de la umma musulmana, reforzándose la solidaridad entre los creyentes más allá de otras pertenencias, como pueda ser la étnica o la nacional, lo que no niega la diversidad de lógicas culturales que conforman el islam.

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. Yo mismo rellené un papel con las personas con las que venía él, con su número de pasaporte y todo, para poder informar de la situación. Estamos dispuestos a informar sobre todo lo que estamos haciendo porque no tenemos nada que esconder (presidente de una dahira Mouride en Sevilla).

Por otro lado, además de ser africana y musulmana, aunque lleven buena parte de su vida en Andalucía o, incluso, hayan nacido aquí, la población senegalesa continúa siendo percibida y categorizada como inmigrante, soportando todos los estereotipos que existen sobre la inmigración y sufriendo los discursos criminalizadores que tratan de justificar dicha discriminación.

Jugando con estas tres categorías —africanos, musulmanes e inmigrantes— se lanzan mensajes como los del artículo de portada de *El Periódico* del pasado 24 de febrero de 2019 con el titular «Un grupo islámico controla el top manta en España». Dicho artículo, repleto de estereotipos, *errores e imprecisiones* sobre la cofradía Mouride, hace entender que la relación talibé-marabout es una relación de explotación del segundo sobre el primero, lo que denota una mirada claramente eurocéntrica⁸. Así, estrechando la vinculación entre islam e inmigración, se trata de acentuar, por un lado, la visión de la religión como elemento retardatario e irracional de los pueblos, y, por otro, la de las personas migrantes como miembros de colectivos más atrasados e irracionales.

En definitiva, es en un contexto caracterizado por la desigualdad construida mediante leyes y marcado por un imaginario colectivo creado siempre desde el eurocentrismo, donde debemos analizar las distintas estrategias que ponen en juego los colectivos de inmigrantes, incluidas las funciones de las creencias y prácticas religiosas de la población senegalesa en Andalucía.

4.1 Dinámicas de las dahiras senegalesas en la emigración

Hemos planteado en otros escritos (Moreno-Maestro, 2008; 2015), como consecuencia de nuestros análisis de la población senegalesa desde la primera década del 2000, que la mejor forma de participar en la sociedad, y participar a todos los niveles —social, económico, político, cultural— cuando no se tienen garantizados todos los derechos y existe un contexto de discriminación sistémica, es a través del asociacionismo, ya esté este formalmente constituido o no.

Sin embargo, algunos análisis, referidos al asociacionismo inmigrante africano en general y al senegalés en particular (Lacomba y Giner, 2013; Giró y Mata, 2013), afirman, haciéndose eco también de otros estudios previos, su debilidad. La causa de este diagnóstico es incluir casi de forma exclusiva a las denominadas «asociaciones de inmigrantes» como únicas agrupaciones que representarían al colectivo en cuestión y que actuarían de portavoz con la Administración⁹. Siguiendo a Giró y Mata (2013), las «asociaciones de inmigrantes», como organizaciones de representación social, actuarían como catalizadoras del proceso de integración social, tanto saliendo en defensa de la identidad cultural de sus

8 Dicho artículo fue contestado con una nota de prensa, «Els manters, un altre cop a l'ull de l'huracà», firmada por una veintena de organizaciones, entre ellas, la Federación de las Dahiras Sufis Muridiyya de España, la Federació de les Dahires Sufis de Catalunya (Bidayatul Xitma), la Associació Catalana de Residents Senegalesos o la Coordinadora de les Associacions Senegalesas de Catalunya.

9 El propio artículo de Lacomba y Giner (2013) cita como una de las posibles causas de la no participación en «asociaciones de inmigrantes» el papel sustitutivo que ejercen las redes informales como ámbito alternativo de acceso a los recursos que ofrecen las propias asociaciones, lo que nos reafirma en nuestro planteamiento de lo sesgado de todo análisis que no las tenga en cuenta.

miembros como demandando la adquisición plena de derechos ciudadanos, vertebrando de esta manera la iniciativa social, cultural y política (Giró y Mata, 2013: 97). Sin embargo, según nuestras investigaciones, en el caso senegalés estas asociaciones por sí mismas no podrían cumplir ninguna de estas funciones, pues la población senegalesa funciona poniendo en relación distintas redes y agrupaciones que solo conjuntamente consiguen cubrir dichos objetivos.

El problema es que, si la participación asociativa ha sido reconocida generalmente como un indicador de integración social y esta solo se ha vinculado a las «asociaciones de inmigrantes», la conclusión de la poca afiliación de los africanos en general y de los senegaleses en particular a este tipo de asociaciones no puede ser otra que un bajo deseo de integración, cosa que, en absoluto, compartimos. Como ejemplo de lo sesgada que puede estar una investigación que solo cubra a las «asociaciones de inmigrantes», traemos el caso de la reunión que tuvo lugar en Almería en el año 2010 convocada por ADESEAN (Asociación de Senegaleses de Andalucía) para discutir colectivamente sobre la situación y los problemas del movimiento asociativo senegalés en Andalucía. Desde los propios senegaleses, este mundo asociativo se ve mucho más amplio, de ahí que estuvieran presentes no solo las «asociaciones de inmigrantes senegaleses» de distintos pueblos y ciudades de la geografía andaluza, sino también *tontines* y, por supuesto, *dahiras*, entre otras redes y agrupaciones.

«Somos musulmanes, somos senegaleses, somos hermanos». Las *dahiras*, agrupaciones musulmanas en las que con el objetivo de estar juntos y ayudarse se realizan conjuntamente las prácticas religiosas, se convierten en la emigración en una respuesta a las necesidades específicas desde las propias lógicas culturales. Las reuniones semanales en las *dahiras* estructuran en gran medida la vida social del colectivo senegalés en la emigración; en ellas se plantean problemas y dificultades en busca del apoyo colectivo, se canaliza gran parte de la ayuda mutua, se da y recibe información de interés general para el colectivo (regularización, cursos de formación, alquileres, etc.), y se realizan proyectos comunes fundamentalmente en el país de origen. También en las *dahiras* se organizan las fiestas del calendario musulmán en general y del *mouride* en particular (Gran Magal de Touba, Gamu, etc.), lo que renueva periódicamente la pertenencia a la cofradía. En ciudades como Sevilla o Granada, donde no hay casas de Serigne Touba¹⁰, las festividades o los recibimientos a los *cheikhs* llegados de Senegal se llevan a cabo en los propios espacios de las *dahiras*, en negocios senegaleses de la ciudad o bien en espacios públicos solicitados a la Administración local, caso del edificio CREA de Sevilla, en el barrio de San Jerónimo, donde vive un importante número de

¹⁰ En España, existen casas de Serigne Touba en Madrid y en Cataluña, lo que da una idea del grado de institucionalización de la cofradía *mouride* en el país.

personas de la comunidad senegalesa de la ciudad. En este punto, nos parece importante señalar que solicitar espacios públicos al Ayuntamiento requiere sentirse parte de la sociedad local, por lo que es un ejemplo de cómo la diversidad de identidades e identificaciones es plenamente viable dentro de una comunidad multicultural donde se compartan espacios públicos.

El resultado de toda esta manera de funcionar es una fuerte cohesión identitaria y una reafirmación como mourides¹¹, como musulmanes¹² y como senegaleses. Cada reunión y cada celebración es fuente constante de creación y afianzamiento de formas de participación social en la vida cotidiana. Las dahiras, entre otras cuestiones, actúan como mediadoras ante posibles conflictos que puedan surgir en el ejercicio de la venta ambulante —a la que se dedica la mayor parte del colectivo¹³—, por eso, no podemos estar de acuerdo con quienes plantean el tema de la diversidad religiosa como una realidad que complica, de por sí, la convivencia entre distintos colectivos; al contrario, las agrupaciones religiosas pueden tener elementos que la faciliten.

Cuando importantes marabout llegan de Senegal: «Si, 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 dahira mouride de Sevilla). Esto nos muestra cómo las «asociaciones de inmigrantes» no son las únicas que interactúan con las Administraciones públicas andaluzas. El marabout cuenta con mayor legitimidad para representar al colectivo que cualquier representante de cualquier «asociación de inmigrantes» o incluso que representantes políticos que puedan venir de Senegal, quienes también preguntan por la dahira para reunirse con sus conciudadanos, «porque saben que funcionan más que las asociaciones». Hay que tener presente que no solo las Administraciones públicas andaluzas están interesadas en contar con interlocutores válidos entre los senegaleses —cuestión distinta es que las Administraciones andaluzas consideren interlocutores válidos a estos jefes religiosos—, también las autoridades políticas senegalesas lo están a sabiendas de las aportaciones que estos migrantes hacen al país de origen a través de las remesas y de su posibilidad de participar en las convocatorias electorales, como ha sido el caso de las pasadas elecciones de febrero de 2019, en las que ha participado un número significativo de senegaleses y senegalesas desde Andalucía.

11 La importancia de las redes sociales y las TIC en la dinámica mouride también contribuye a esta reafirmación comunitaria: páginas como mourideweb.com o cuentas de Facebook de numerosas dahiras y casas de Serigne Touba dan buena muestra de ello.

12 Miembros de otras cofradías senegalesas asisten a las celebraciones mourides y viceversa.

13 Para un mayor análisis de la actividad de la venta ambulante entre los senegaleses, ver Moreno-Maestro (2013).

Lo que es evidente es que las visitas de importantes marabout venidos de Senegal suponen una renovación para los talibés de la diáspora en su pertenencia a la comunidad mouride, haciéndoles más cercana la ciudad santa de Touba. A su vez, como afirma Cerrolaza Molina (2014), suponen una reafirmación de su identidad como africanos y como senegaleses, al relacionarse esta práctica de las visitas con la tradición cultural de visitar a los familiares para mantener los vínculos de la gran familia, recordarles lo que son y dar consejos. Así, hemos podido comprobar cómo en algunas de estas visitas por Andalucía los cheikhs lanzan mensajes aconsejando un buen comportamiento de los talibés a varios niveles: por un lado, como ciudadanos en las ciudades en las que viven —de ahí sus reuniones con la policía o autoridades locales que hemos mencionado anteriormente—, haciendo un llamamiento a respetar las normas de dicha sociedad con el objetivo de dar una buena imagen de la comunidad senegalesa en la emigración; por otro lado, recuerdan las normas que deben cumplir como musulmanes, a pesar de las dificultades y tentaciones que encuentren en un país donde son minoría, y, por último, aconsejan no olvidar a sus familias en el país de origen, no olvidar de dónde vienen y para qué han venido. Por tanto, la identidad negroafricana y senegalesa se reafirma a partir de la exaltación mouride en la emigración¹⁴.

Además, los cheikhs, en sus visitas, difunden la idea según la cual trabajar permite obrar para Serigne Touba y compensar así su alejamiento de la ciudad santa. Según afirma Bava (2004), este mensaje es traducido por los talibés como la necesidad de ganar dinero para la obra de Serigne Touba, ocupando así el dinero un lugar cada vez más importante, pues es la manera que tienen de acercarse a la ciudad santa de Touba. Creemos que estos planteamientos enlazan con los de Cerrolaza Molina (2014) cuando afirma que en la emigración hay un reacomodo de la ética del trabajo mouride, primando el *kasbu* (trabajo práctico) sobre el *amal* (trabajo espiritual) para poder colaborar tanto con la comunidad mouride como con la familia. La mejor prueba de que se es un buen *murid* es el trabajo y sus frutos. Así, es una realidad que son principalmente las personas migrantes quienes inyectan dinero a la cofradía, por eso nos parece interesante la afirmación de Bava de que se trata más de una recomposición de la identidad mouride que de una aculturación a causa de la emigración. De esta forma, desde Andalucía, se vive y participa en la ciudad santa de Touba a través de proyectos llevados a cabo por

14 Aprovechamos esta afirmación para exponer, aunque solo sea brevemente, la existencia también de vínculos entre las prácticas mourides y las tradiciones africanas en las dahiras femeninas o dahiras Mame Diarra, en las que se venera a la figura de Mame Diarra Bousso, madre de Ahmadou Bamba. En ellas se pone de manifiesto tanto el culto a la maternidad como el enorme poder de organización de las mujeres tan característico del continente africano. Estas dahiras de Mame Diarra han sido analizadas por Ester Masso en varios artículos (2013; 2014) donde se describen, además de las actividades que desarrollan, los proyectos que llevan a cabo en Senegal, etc., cómo con la creación de estas dahiras las mujeres ganan autonomía y prestigio frente a los hombres en la emigración.

la cofradía desde el exterior. Aportando para la ciudad de Touba se reafirma la pertenencia a la propia cofradía, lo que se afianza con la participación en el Gran Magal¹⁵ y con la mouridización de negocios y espacios en la emigración.

Pero además de aconsejar y transmitir enseñanzas del fundador, los *marabouts* en sus visitas tienen otra función fundamental que contribuye a la propagación del mouridismo fuera de las fronteras de Senegal: la transmisión de *baraka* a los talibés, lo que les dota de éxito material y espiritual, importantísimo en la trayectoria de todo migrante mouride.

Todo esto forma parte de los *deberes* del Cheikh dentro del especial vínculo (*jebelu*) entre este y el discípulo, vínculo que, junto con la ética de trabajo, constituye la principal seña de identidad de la cofradía mouride. Por su parte, los talibés, a cambio de los consejos, enseñanzas y transmisión de *baraka*, aseguran a día de hoy desde la emigración, tal y como estamos analizando, buena parte de la subsistencia económica del proyecto de Serigne Touba.

En definitiva, podemos ver a la cofradía mouride como dinamizadora del colectivo senegalés no solo en la sociedad andaluza, con el tratamiento y resolución de problemas que surgen en el contexto multicultural andaluz, sino también en la sociedad de origen, mediante el diseño y ejecución de proyectos llevados a cabo desde la emigración. Se trata de la activación pública de la fe religiosa de la que hablábamos anteriormente. Son todas ellas iniciativas que llevan a la gente a asociarse y a implicarse en la vida pública de ambos lugares. Por eso, 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. La persistencia de identidades múltiples después de varias generaciones no ha debilitado, sino todo lo contrario, el apego ciudadano de la población senegalesa al país de establecimiento, entre otros motivos porque, como afirmaba una mujer senegalesa mouride: «Yo quiero que España salga ya de esta crisis porque así a Senegal le irá mejor».

Por tanto, no solo el contexto al que se emigra y las relaciones interétnicas en su territorio determinan el significado y las funciones de las creencias y prácticas religiosas de los senegaleses, también la pluralidad de nexos con la sociedad de origen y otros lugares de la diáspora lo hacen (a pesar del sesgo que continúa primando en algunos análisis al considerar el marco normativo y las relaciones interétnicas que establecen las personas migrantes en las sociedades destino como única realidad que determina su situación).

¹⁵ *Magal* es un término wolof que significa rendir homenaje. En la comunidad mouride existen diferentes *magals*, siendo el más importante el Gran Magal de Touba. Es un acto de reconocimiento a Alá que marca la partida al exilio de Cheikh Ahmadou Bamba durante la colonización francesa.

5. A modo de conclusiones

Consideramos que es necesario analizar los modos de participación de los pueblos del África negra en Andalucía por dos motivos: porque forman parte de la realidad andaluza desde hace décadas y porque es necesario desterrar el prejuicio occidental que presenta una imagen de los africanos y africanas como personas pasivas que sufren la realidad más que participar de ella. Sabemos que las políticas instauran divisiones legales y sociales, y que las personas en condición de irregularidad son convertidas en «no sujetos» y creadas legalmente como «invisibles», negándoseles toda participación en el espacio público. Sin embargo, las personas senegalesas, incluidas aquellas que están en situación de irregularidad, sí participan en lo público, y lo hacen, justamente, a partir de sus identidades colectivas. Es decir, no solo sufren las consecuencias de lo que hacen otros, sino que son agentes activos en el devenir de las sociedades donde se encuentran, en este caso, Andalucía y Senegal, pues la migración transnacional permite formar parte de distintas sociedades de manera simultánea.

Es en este sentido en el que nos ha interesado analizar qué elementos culturales pone en juego y qué dinámicas sociales genera a nivel intraétnico e interétnico la población senegalesa para resolver las dificultades de su día a día en un contexto marcado por el racismo y la violencia institucional, y es aquí donde las creencias y prácticas de la cofradía mouride senegalesa se han situado en primer término. Nos ha interesado analizar en este artículo, por tanto, no el papel que juega la experiencia migratoria en la reconfiguración de la práctica religiosa mouride, lo que ha dado lugar a conceptos como el de «euro-sufismo» de Wasterlund (2004) o «sufismo migrado» de Raudvere y Stenberg (2009), sino el papel de la práctica religiosa mouride en la experiencia migratoria, lo que incluye, como no puede ser de otra manera, hablar de continuidades y cambios.

Sin duda una importante conclusión a la que podemos llegar a partir de nuestro análisis es que lógicas culturales diferentes a las del grupo hegemónico en la emigración pueden ser totalmente eficaces para la participación social de las minorías migrantes, creando y recreando cauces de participación no definidos por las políticas de integración de los países receptores. El caso de la cofradía mouride en el contexto andaluz y en gran parte de su diáspora es una muestra de ello.

Se trata de un ejemplo más de cómo hoy la resistencia de los pueblos se está basando en la reconstrucción de formas básicas de interacción social que dan respuesta a las secuelas negativas del sistema neoliberal, no significando, obligatoriamente, un cuestionamiento de tal sistema sino, como decimos, una forma de resistir a él. La organización del mouridismo en la emigración es un caso más, entre otros, de cómo se están reavivando tradiciones autóctonas arrinconadas por

el imperialismo occidental y definidas como contrarias a la modernidad y el desarrollo por parte de las epistemologías hegemónicas. El maltrato dado a diferentes personas y colectivos en Andalucía y el resto del Estado español por el simple hecho de ser «otros» y «otras» genera un contexto de violencia institucional que convierte, como por arte de magia, al diferente en amenaza. Si leyes y normativas discriminan a las personas por su pertenencia a colectivos específicos —país de origen, grupos racializados, creencias religiosas, etc.—, las soluciones que se están planteando también son a nivel colectivo. Como hemos estado analizando, la cofradía mouride genera espacios y contextos determinantes en el proceso de inserción del colectivo senegalés en la sociedad andaluza, convirtiéndose en vía de afirmación cultural a la vez que de participación social. Se evidencia que no puede haber una sin la otra, que no es posible la participación social sin la reafirmación cultural (a varios niveles, como mourides, como musulmanes, como senegaleses, como africanos). «Es la violencia de las leyes europeas contra los inmigrantes la que convierte a las culturas en lugares y medios privilegiados de resistencia, de reivindicación y de reconstrucción de su pasado, de su presente y de su futuro» (Traoré, 2008: 37).

Solo desde la identidad, entendida en términos no esencialistas sino estratégicos, es posible el contacto y el diálogo real con el otro. Conscientes de que sin un grupo cohesionado no puede haber diálogo intercultural, los mourides reafirman y recrean contextos propios, canalizando las necesidades y demandas mediante una forma organizada y colectiva de acción que, preservando el espacio propio, aumenta su participación en la sociedad andaluza.

Las redes y asociaciones proporcionan así oportunidades para la autoidentificación y se convierten en el primer paso en la autopercepción como actor político. Y en este proceso, las cofradías no están solas, el colectivo senegalés participa en la sociedad andaluza mediante distintos tipos de agrupaciones y redes que pueden responder a diferentes objetivos y maneras de funcionar, pero que se muestran todas ellas absolutamente complementarias: asociaciones de inmigrantes, redes de venta ambulante, dahiras religiosas, tontines, agrupaciones de ayuda para la comunidad... La solidaridad del grupo se canaliza a través de todas estas redes y maneras de asociarse. En algunas ocasiones pueden incluso crear nuevas formas asociativas a partir la unión de varias de estas asociaciones ya constituidas, así el Fondo Social, o lo que es lo mismo, la Unión de las senegalesas y los senegaleses de Sevilla por la Solidaridad. Se trata de una asociación constituida en 2013 a partir de la unión de dos dahiras —la mouride y la tidjane—, la Asociación de Mujeres senegalesas de Sevilla y la tontine de mujeres jóvenes senegalesas¹⁶.

¹⁶ El objetivo es contar con un fondo común con el que afrontar tres situaciones: el fallecimiento de algún miembro, aportando la asociación el dinero para la repatriación del cuerpo; la hospitalización de alguno de sus

Igualmente, en Granada también se formó un Fondo Social con características similares.

Otra conclusión que podemos extraer de nuestro análisis y que está totalmente ligada a lo que estamos planteando, es el fracaso del asimilacionismo como forma de gestionar la diversidad cultural. La existencia de diásporas es en sí misma una demostración del fracaso del asimilacionismo como política de gestión de esta diversidad. Es más, hemos señalado cómo a partir de la exaltación mouride en la emigración se reafirma no solo la pertenencia a la cofradía sino, también, la identidad negroafricana y senegalesa; sin embargo, se sigue insistiendo en el modelo y las instituciones continúan siendo exclusivamente monoculturales, debiendo las minorías expresar sus demandas y necesidades —no solo económicas, también culturales— fuera de estas instituciones.

Y esto nos lleva a una última cuestión que enunciamos a partir de una pregunta que ya planteaba Massó en 2014: ¿hablamos de emergencia de nuevos conflictos por causa de la migración o por causa de la diversidad cultural en general y religiosa en particular? En nuestra opinión, esta es la cuestión fundamental, y aparece inevitablemente unida a otra: ¿cabe plantearse el reconocimiento de la diversidad cultural dentro del sistema neoliberal y colonial que ha demostrado ya, sobradamente, su carácter etnocida?

Bibliografía

- BAVA, S. (2004). «De la baraka aux affaires: ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides». *Revue européenne des migrations internationales*, 19(2): 1-13.
- CASTELLS, M. (1998). «El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista». *La Factoría*, 5.
- CASTILLO, J. M. y TAMAYO, J. J. (2005). *Iglesia y sociedad en España*. Madrid: Editorial Trotta.
- CERROLAZA MOLINA, É. (2014). «Nuevas formas de religiosidad y reelaboraciones identitarias en migración: el caso de la comunidad murid en España». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*.
- COULON, C. (1981). *Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Senegal*. Paris: Pedone.
- COULON, C. (2011). «Las dinámicas del Islam en el África Negra: entre lo local y lo global». *Oráfrica, revista de oralidad africana*, 7: 117-129.

miembros, recibiendo la persona una ayuda para poder seguir manteniendo a la familia; y la muerte del padre o la madre de un miembro de la asociación, para lo que recibe la suma de 600 euros.

- DIOP, C. A. (1948). «Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine?». *Le muse vivant*, 36-37.
- FALL, Babacar (1995). «Trabajo y sufismo en África Occidental». *África América Latina*. Cuaderno, 18: 101-110.
- GIRÓ MIRANDA, J. y MATA ROMEU, A. (2013). «Las estructuras asociativas de los senegaleses en España». *Revista Internacional de Sociología*, 71: 91-115.
- GUÈYE, C. (2002). *Touba. La capitale des mourides*. Paris: Kharthala.
- INIESTA, F. (1998). *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Edicions bellaterra.
- INIESTA, F. (2010). *El pensamiento tradicional africano. Regreso al planeta negro*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- LACOMBA, J. y GINER, J. (2013). «La participación en asociaciones de los inmigrantes africanos. Vías de interpretación del distanciamiento asociativo». *Revista Internacional de Sociología*, 71: 67-89.
- MASSÓ, E. (2013). «La Dahirra de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVIII(1): 124-144.
- MASSÓ, E. (2014). «Islam y género en la diáspora murid: mirada poscolonial a feminismos y migraciones». *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 2(1): 88-104.
- MBACKE ABDOUL XADOUD, C. (2011). «Cheikh Ahmadu Bamba, modelo de progresismo y renovación». *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 8, 4.º trimestre.
- MORENO-MAESTRO, S. (2008). «La financiación de asociaciones y proyectos como índice revelador de las políticas sobre inmigración en Andalucía y estrategias colectivas de inmigrantes». En R. ZAPATA-BARRERO y G. PINYOL (eds.). *Los gestores del proceso de inmigración. Actores y redes de actores en España y Europa* (pp. 113-130). Barcelona: Fundación CIDOB.
- MORENO-MAESTRO, S. (2010). «Políticas de integración y derechos culturales. Los planes de inmigración de la Junta de Andalucía». *Alteridades. Investigaciones antropológicas*, año 20, n.º 40, pp. 35-48. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MORENO-MAESTRO, S. (2013). «Actividades comerciales y estrategias empresariales del colectivo senegalés en la emigración. Reafirmación de identidades para la viabilidad del negocio». En Magdalena BARROS NOCK y Hugo VALENZUELA GARCÍA (eds.). *Retos y estrategias del empresario étnico. Estudios de caso de empresarios latinos en los Estados Unidos y empresarios inmigrantes en España* (pp. 69-84). México: Publicaciones de la Casa Chata.

- MORENO-MAESTRO, S. (2015). «Inmigrantes del África Negra. Sujetos políticos en contextos de violencia institucional». En Blanca RODRÍGUEZ RUIZ (coord.). *Los derechos de participación de la población inmigrante asentada en Andalucía. Un análisis del marco jurídico y de la realidad social* (pp. 219-249). Granada: Comares.
- NARANJO, J. (2019). «10 pistas para entender Senegal». Disponible en: <https://elpais.com/elpais/2019/01/28/planeta_futuro/1548672377_335879.html> [último acceso: 1-4-2019].
- O'BRIEN, Diiop 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.
- RAUDVERE, C. y STENBERG, L. (2009). «Traslocal mobility and traditional authority: Sufi Practices and discourses as facets of everyday Muslim Life». En *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: I.B. Tauris.
- ROBERTSON, R. (1994). «Globalization or Glocalization?». *The Journal of International Communication*, 1-1: 23-52.
- SARR, Felwine (2018). *Afrotopía*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- TAMAYO, J. J. y FARIÑAS, M. J. (2007). *Culturas y religiones en diálogo*. Madrid: Editorial Síntesis.
- TRAORÉ, A. (2008). *L'Afrique Humiliée*. France: Fayard.
- WESTERLUND, D. (2004). *Sufism in Europe and North America*. London; New York: Routledge Curzon.