

La figura del marabout: ¿dominación o emancipación en la diáspora migratoria murid?

Ester Massó Guijarro¹

Resumen: Los marabouts, o morabitos, son líderes religiosos de las cofradías musulmanas sufíes africanas. A ellos deben obediencia los talibes, discípulos, tanto en sus lugares de origen como en la diáspora migratoria, de gran intensidad y tradición en el muridismo. Los marabouts, con sus visitas recurrentes a los diversos lugares de migración, articulan la identidad colectiva a la par que recogen divisas para regresarlas a Senegal, redistribuyendo y también ejerciendo de “grandes hombres”, ricos, dadivosos y santos, moviéndose en el capitalismo financiero contemporáneo con recursos y tradiciones propios. Sus roles se analizan de modo complejo por parte de los estudiosos, a veces como figuras de dominación e incluso de explotación laboral hacia los discípulos; otras veces, como líderes movilizadores de capital social, cultural y económico, cuyas obligaciones redistributivas y morales compensan sobradamente el esfuerzo de la comunidad. Aquí se pretende recoger precisamente la densidad de este debate, y dado que las funciones marabúticas caminan entre las prácticas culturales emancipatorias y dominantes aparentemente a la par.

Palabras clave: migración murid, marabout, dominación, emancipación, liderazgo.

Abstract: The marabouts are religious leaders of the African Sufi Muslim brotherhoods. The talibes –disciples– must obey them, both in their places of origin as in migratory diaspora (of great intensity and tradition in the muridism). The marabouts, in their return visits to various places of migration, articulate a collective identity and, at the same time, collect foreign currency to return to Senegal, redistributing and also acting as “great men”, rich, bountiful and holy, moving into contemporary financial capitalism with vernacular resources and traditions. Their roles are discussed in complex ways by scholars, sometimes as figures of domination and even as exploiters of disciples labor; sometimes, as leaders mobilizing social, cultural, economic capital, whose redistribution and moral obligations amply offset the community effort. This article precisely collect the density of this debate, and since the marabout functions are walking among the dominant and emancipatory cultural practices apparently at par.

Keywords: murid migration, marabout, domination, emancipation, leadership.

INTRODUCCIÓN: ¿EMANCIPACIÓN O DOMINACIÓN EN LAS FIGURAS DE LIDERAZGO? UN VIEJO DEBATE SIEMPRE NOVEDOSO

«Tal vez la reflexión política esté condenada a eso, a pensar alternativa e indisociablemente las dos caras de la existencia civil de los seres

¹ Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC.

humanos, sus maneras de soñar la independencia (y las relaciones que la hacen posible: justicia, libertad, igualdad, derechos...) y sus modos de sufrir el poder (y sus condiciones materiales y espirituales de manifestarse: la opresión, la explotación, la manipulación, la exclusión...)” (*Call for papers* de las VIII Jornadas de Filosofía Política).

En África constituye un debate ya clásico el desarrollado en torno a los diferentes tipos de autoridad y su rol a caballo entre la dominación y la liberación/emancipación cultural. Los líderes tradicionales, ¿fueron colaboradores con los regímenes coloniales o fueron defensores de los derechos de sus pueblos, adalides incluso de su liberación? Tras la independencia, ¿son los políticos estatales o los líderes tradicionales quienes realmente velan por los intereses de los pueblos africanos, las etnias, las tan llamadas verdaderas naciones-patrias (o *matrias*²) en África? Tales líderes tradicionales, a menudo con un cariz marcadamente religioso o espiritual, desarrollan de facto funciones tanto de control social y recaudación (material, también intangible) cuanto de redistribución y creación de identidad colectiva. A menudo es difícil dirimir si dominan o posibilitan, si imponen o recogen la voz popular para administrarla y darle cauce, si limitan o facilitan. Probablemente, lo que sucede la mayoría de las veces es todo ello junto, sin solución de continuidad. Sin embargo, los analistas no descansamos si no tratamos de afinar en nuestros estudios e inquietudes investigadoras qué roles y funciones *realmente*, en la praxis y en la teoría, en el imaginario popular y en las calles africanas o su diáspora, habitan en los diferentes tipos de liderazgo africano, tan proteicos y tan distintos de los que ha reseñado la tradición filosófico-política occidental, y por ello, también, tantas veces malentendidos e incluso epistemológicamente manipulados.

El liderazgo espiritual y/o religioso presenta una notoria especificidad en sí mismo frente a otros tipos de liderazgo (y aunque a menudo se presenten unidos o, al menos, confluyentes o concomitantes). Aquí vamos a tratar de la naturaleza de un liderazgo muy específico: el ejercido por los marabouts³ en la diáspora migratoria senegalesa⁴.

Los marabouts, o morabitos, son líderes religiosos de las cofradías musulmanas sufíes africanas, específicamente la cofradía murid o Muridiyya⁵. A ellos deben obediencia los talibes, discípulos, tanto en sus lugares de origen como en la diáspora migratoria, de gran intensidad y tradición en el muridismo. Los mara-

² Cfr. Massó Guijarro (2010).

³ He optado por una transcripción concreta frente a las variadas que existen sobre los términos “marabout”, “murid” (o “murides”), “Muridiyya”, etc. El criterio que me ha guiado ha sido, fundamentalmente, la sencillez en la transcripción y la mayor semejanza a la pronunciación hispana (dado que tratamos de términos que suele proceder del wolof oral, existen múltiples transcripciones aceptables y frecuentes en los textos científicos). Asimismo, evito el uso de cursivas en estas y otras palabras extranjeras para no incomodar la lectura, y ya que son abundantes en el presente artículo.

⁴ Expongo resultados y reflexiones parciales de una investigación en curso sobre muridismo (bayfalismo) y ciudadanía (con parte de mis propias conclusiones sobre el trabajo de campo, *in progress*), que realizo al amparo institucional de un contrato JAE DOC en el Instituto de Filosofía del CSIC.

⁵ Existen tres cofradías sufíes principales en Senegal: la Qadriyya, la Tijaniyya y la Muridiyya, siendo esta última la única fundada en Senegal y la más abundante en la diáspora (con una clara dominancia wolof). La Tijaniyya, por su parte, es la más numerosa en Senegal.

bouts, con sus visitas recurrentes a los diversos lugares de migración, articulan la identidad colectiva a la par que recogen divisas para regresarlas a Senegal, redistribuyendo y también ejerciendo de “grandes hombres”, ricos, dadivosos y santos, intercalándose en el capitalismo financiero contemporáneo con recursos y tradiciones propios⁶. Sus roles se analizan de modo complejo por parte de los estudiosos, a veces como figuras de dominación e incluso de explotación laboral hacia los discípulos; otras veces, como líderes movilizadores de capital social, cultural y económico, cuyas obligaciones redistributivas y morales compensan sobradamente el esfuerzo de la comunidad. Aquí se pretende recoger precisamente la densidad de este debate, y dado que las funciones marabúlicas caminan entre las prácticas culturales emancipatorias y dominantes aparentemente a la par (preocupación que sigue la inspiración de estas jornadas).

En los análisis contemporáneos sobre la intensa y variada actividad de la Muridiyya en la diáspora solemos encontrar, de facto, una suerte de doble interpretación sobre la «agencia marabútica» (Moreno Maestro 2007): de un lado, una visión, de corte más positiva, sobre sus funciones identitarias y redistribuidoras y, de otro lado, una visión más crítica acerca de su actuación de «explotación capitalista del trabajo» de los talibes. Los discípulos, efectivamente, como sucede en tantas órdenes espirituales en las sociedades humanas, deben obediencia al marabout y, además, según la férrea ética del trabajo propia del murid, trabajan voluntariamente por la comunidad. Este trabajo comunitario, no individualista y fuera de los cauces habituales de contraprestación económica propios del capitalismo (más en la línea del incrustamiento económico polanyiano o del “don” de Mauss, por citar solo algunos de los enfoques paradigmáticos), desafía efectivamente muchas concepciones y asunciones típicas occidentales. ¿Es explotación o es opción personal desde una concepción diferente de la existencia, incluso de las tres preguntas kantianas sobre conocer, hacer y esperar? De hecho, se refleja muy propia del sufismo la identificación espiritual con un guía que, por otro lado, no es vivida como opresión sino como privilegio para caminar una vía de iniciación. ¿En qué lenguaje leemos estos significados sociales? ¿Son, finalmente, emancipación (como los murides suelen expresar a menudo acerca de su práctica) o dominación (como encontramos en otras interpretaciones académicas y muy bien pertrechadas de nociones sobre la libertad individual, por ejemplo)?

COFRADÍAS SUFÍES AFRICANAS EN LA DIÁSPORA: ¿LAS “DOS FELICIDADES”?

«Todos los datos invitan, pues, a un replanteamiento del fenómeno religioso en África, demasiado profundo para ser meramente desautorizado como opio de masas o incluso refugio de individuos desamparados, aunque haya dosis de ambas cosas. En las religiones tradicionales, más conocidas o animistas, pero también en las cristianas y musulma-

⁶ De todos modos, la relación de los murides con el capitalismo no es nueva, ya desde que los marabouts negociaran en sus orígenes con los colonos franceses un precio ventajoso para el cacahuete (cfr. Sow 2004).

nas, late con fuerza el antiguo y siempre renovado pulso animista, aquel que no rompió con la tierra» (Inieta Vernet 1998: 249).

Antes de adentrarnos en una reflexión en torno al liderazgo marabúutico en sí, y sobre las posibles dominación o emancipación en el mismo, hemos de realizar unas breves precisiones sobre las cofradías sufíes africanas en la diáspora, en general, y sobre la cofradía Muridiyya, en particular. El deber de concisión en este artículo no permite una gran extensión, pero daremos al menos las pinceladas clave que nos permitirán comprender y enmarcar el debate que aquí se pretende recoger.

La actividad de las cofradías musulmanas sufíes de origen africano en la diáspora migratoria lleva ya largo tiempo siendo objeto de estudio relevante, a causa de las cruciales y diversas funciones que desempeñan tales hermandades religiosas, funciones de re-creación y movilización de capital social y económico. Si bien no todas ellas nacieron con una “vocación diaspórica” *per se*, sí puede decirse que han devenido auténticas plataformas de proyección migratoria de muchísimas personas, ya que la actividad propia que se realiza a través de la migración ha adquirido en su seno altas cotas de prestigio y prevalencia socioculturales. Esto hace, además, que hayan devenido también factores de cosmopolitismo, como han visto algunos autores (Diouf y Rendall 2000, Kane 2011). El prestigio que para el muridismo entraña el acto de la migración posee su germen, entre otros factores, en sus propios orígenes. El fundador de la cofradía, Cheikh Ahmadou Bamba, también llamado Serigne Touba⁷, migró él mismo en un exilio forzoso que duró doce años; sus “travesías” por el mar entrañan cotas cuasi mitológicas en el muridismo, existiendo numerosas creencias y leyendas acerca de los milagros realizados por Serigne Touba precisamente en el agua, por ejemplo: la *vox populi* murid cuenta «cómo Bamba, para cumplir la ley divina de la oración, explotó los grilletos y rezó sobre una alfombra que él mismo colocó sobre el agua; o cómo, cuando lo pusieron en una guarida de leones hambrientos, estos acabaron durmiendo junto a él» (Moreno Maestro 2007: 158). Incluso hoy en el barco, en el alta mar, resuenan ecos míticos para un murid cuando opta por subir a un cayuco. Hallamos además el hecho histórico simple de que el muridismo, desde su nacimiento, estuvo ligado a la migración: primero la del campo a la ciudad tras el monocultivo del cacahuete, más tarde de la ciudad senegalesa a otros países. Hoy la Muridiyya constituye una comunidad genuinamente transnacional. Acaso por ello fascine tanto a los estudiosos.

Concretamente en España, donde la migración senegalesa es la más numerosa entre las subsaharianas y la que presenta una actividad asociativa más intensa, la pertenencia a alguna cofradía sufí es generalizada (murid en su mayoría, pero no solo), y es través de las actividades desarrolladas en las diferentes dahiras (asociaciones, hermandades) como se canalizan las intenciones, inquietudes y objetivos de las personas senegalesas en nuestro país, sucediendo así, además, un fenómeno que

⁷ Ahmadou Bamba (Senegal, 1853-1927), hijo de un marabout de la cofradía Xaadir, fue condenado por el gobierno colonial francés a siete años de exilio en Gabón, después cinco en Mauritania y, finalmente, confinado durante quince años en Dioubel, Senegal (Moreno Maestro 2007).

ha sido llamado de co-desarrollo e incluso de co-integración entre población española y población de origen senegalés (ibíd.) (Jabardo Velasco 2006).

Las cofradías sufíes en la diáspora constituyen, pues, vías de participación sociopolítica y económica de tal envergadura que hoy se consideran las dahiras como movimientos mundiales en el marco de las reflexiones sobre transnacionalismo migratorio, operando el espacio transnacional como lugar para recreación del islam propio del África negra (Inieta Vernet 2009). Estos modos particulares de vivencia del islam, entre la utopía y el capitalismo (Bava y Bleitrach 1995), poseen un rol ideológico en la preservación identitaria, mas también de forzosa re-creación de esta identidad en la diáspora migratoria y en el paradigma de la globalización, con todas sus implicaciones (como la poderosa influencia de las tecnologías aplicadas a la comunicación, por ejemplo, que modifican radicalmente la cotidianidad de las comunidades transnacionales, *aquí* y *allá*) (Crespo Ubero 2011).

Religión y espiritualidad, razón económica y capitalista, estrategia migratoria y transnacionalismo, confluyen como vectores de interés y tensores de estas realidades complejas y de feroz actualidad en nuestras sociedades, creando un auténtico nicho de investigación en los estudios africanos.

Las dahiras, establecidas siempre en torno a la figura de un marabout (o cheikh), funcionan dentro y fuera de Senegal como cuadros de solidaridad y cohesión grupal, de encuentro, de discusión y de búsqueda de consejos (Bava y Bleitrach 1995). En ellas (frente a sus análogas en Senegal) se enfatizan las funciones de ayuda mutua, repatriación de cuerpos, cuidados en la enfermedad o accidente, acogida y financiación de la estancia de los marabús durante sus visitas, colecta de fondos para los califas de la cofradía, etc. (Moreno Maestro 2007), para lo cual se cotiza periódicamente según las posibilidades de cada persona. También se dona dinero ante los imprevistos. Las cofradías musulmanas presentan, de hecho, la doble función de terapia y de creación de vínculos sociales (Lacombe 2001).

La referencia en el presente epígrafe a las “dos felicidades” apela precisamente al nombre de la importante daira de Sevilla “Matlaboul Fawzaïni” (profusamente estudiada por Susana Moreno), que en árabe significa “la búsqueda de dos felicidades”. Tales “dos felicidades” parecen realmente apuntar a las adscripciones a dos “mundos” (no tanto geográficos como mentales) tan distintos que suponen la vida en España y la vida en Senegal para los migrantes. Pero también, para los sufíes murides, la vida en los dos mundos clásicamente distinguidos por su tradición: el terrenal y el espiritual, del que un sufí participa especialmente aunque se halle aún en el primero. También encontramos el eco de esa aparente dicotomía recogida por Bava y Bleitrach (1995) en sus estudios sobre murides *entre utopía y capitalismo*: los murides, especialmente los bayfal⁸ (los “apóstoles del trabajo duro”, los más fieles entre los murides pero también los más heterodoxos, los que transi-

⁸ Cfr. Perezil (2008). Los bayfal (o “baay faal”, o “baye fall”) constituyen una especie de sub-orden dentro de la hermandad murid, dedicada al trabajo manual, con una serie de prebendas específicas no escritas tales como una mayor relajación en la observancia de ciertos deberes religiosos. Por otro lado, son los que se autoconsideran “más cercanos” a los marabouts, como seguidores del que devino la “mano derecha” de Serigne Touba, Ibrahima Fall. La visión sobre ellos oscila en interpretaciones diversas, incluso contradictorias, por parte de la propia comunidad murid.

tan por el “sendero de la mano izquierda”), aportan su trabajo a la comunidad y a Alá como ofrenda espiritual, incluido el trabajo de venta ambulante, por ejemplo, cuyas lógicas y dinámicas se enmarcan a la perfección precisamente en el mercado capitalista, nada utópico ni espiritual. Todo ello nos ofrece una realidad fascinantemente compleja para el análisis.

LOS MARABOUTS MURIDS: ¿ESPÍRITU Y MATERIA?
REFLEXIONES EMIC-ETIC⁹ PARA CONCLUIR

«Trabaja para este mundo como si fueras a vivir eternamente y trabaja para el otro como si fueras a morir mañana» (Ahmadou Bamba, en Moreno Maestro 2007: 159).

Así pues, en el caso murid, a la cuestión de la autoridad (aparentemente mundana en sí) ha de sumársele la nada desdeñable cuestión espiritual. Los marabouts son líderes espirituales, pero líderes al fin: ordenan, dirigen, pastorean en el amplio sentido del término. Siempre que nos adentramos (tratando de ensayar una perspectiva etic, con todas sus dificultades) en el espinoso mundo de la autoridad tendemos a preguntarnos (al menos los occidentales, al menos tras la modernidad ilustrada o la conquista de los “derechos sociales”), si tal autoridad es legítima o no, justa y asumida gustosamente o no. En el caso de una autoridad religiosa, la pregunta adquiere cotas de indignación, en el marco de una sociedad y un pensamiento tan esencialmente desacralizados como son los occidentales. Dicho en román paladino: ¿es legítima la sumisión a una autoridad religiosa? ¿Es, de hecho, *sumisión*? ¿O cada cual tiene derecho a someterse a la autoridad que escoja? ¿Se es libre o no en el acatamiento de dicha sumisión? ¿Qué supone *ser libre* y qué valor transcultural posee tal noción? ¿Acaso tenemos potestad intelectual para juzgar eso? ¿No transgredimos el “desde la barrera” *etic* para adentrarnos en un peligroso *emic* juzgando la conveniencia o no de tales asunciones, sumisiones o, simplemente, para decirlo de un modo más neutral, *opciones*?

Los marabotus viajan visitando a los fieles emigrados a través del globo. Los murides ya no son solo de Senegal, sino que se encuentran distribuidos en una diáspora intercontinental, desde África a Europa o América (cfr. Anta Babou 2009). Los viajes de los marabouts poseen una doble labor material y simbólica, tangible e intangible: cohesionar la identidad murid en la migración (con todo lo que ello implica de aliento humano, religioso, espiritual) y recoger los bienes materiales producidos por los talibes (principalmente divisas) para su redistribución, de la cual, naturalmente, ellos se quedan una parte buena parte. Los marabouts, insis-

⁹ Como sabemos, si bien muy discutida, la distinción emic-etic continúa siendo crucial en antropología y en el ejercicio del trabajo de campo, al menos en su apelación al intento de “epojé” de la propia mirada por parte de la persona investigadora cuando se aproxima a valores culturales *otros*. En su versión más contemporánea y depurada, a mi entender, el “emic” representa el propio *sentir* de las personas interlocutoras, mientras que el “etic” supone el intento honesto de no evaluación y de suspensión de los propios prejuicios culturales por parte de la persona investigadora. Por otro lado, la distinción emic-etic es aplicable, en este sentido, no solo a personas sino también a teorías, epistemologías, éticas o épocas en la historia de la humanidad.

timos, son “grandes hombres”, ricos y prestigiosos. Pero su labor no es simplemente económica o simplemente religiosa o simplemente organizadora. Su liderazgo se halla *incrustado* en funciones diversas.

Cabe, pues la interpretación “capitalista” y de dominación de los marabouts: explotan en una estrategia capitalista el trabajo de los talibes, dentro y fuera de Senegal; incluso explotan sus almas, sus creencias, instrumentalizando su fe. Caben, sin embargo, otras interpretaciones, ya que me pregunto si la propia –emic–vivencia del asunto por parte de los talibes es tal (que estén siendo explotados) y, de no ser así (como parece que no es), en este caso, si nuestra interpretación –etic–, externa y occidental, no peca de un paternalismo ya muy viejo en nuestras relaciones con África. O con todo lo que no sea occidental.

Algunas de las principales interpretaciones halladas en el trabajo de campo que vengo realizando con respecto a la función y el trabajo de los marabouts son, de hecho, tremendamente positivas. Los migrantes en la diáspora, lejos de sus hogares, encuentran una fuerza emocional inusitada en las visitas de sus hombres grandes, de sus figuras sagradas. Acercándose a ellos, es casi como si pudieran no solo tocar a Dios sino, especialmente, a sus familiares, a los que están lejos. Los marabouts operan como embajadores emocionales de sus aldeas, sus ciudades, sus afectos. A través de tales visitas los talibes se sienten tocados por la divinidad, ungidos de una fuerza poderosa frente a situaciones de irregularidad, por ejemplo: no tener papeles “da menos miedo” si uno es un buen talibe, si tiene buenas relaciones con aquello sagrado en lo que cree. Los marabouts infunden ánimo y valores de colectividad, de ayuda mutua, de solidaridad; incluso solidaridad inter-grupal e integración: se ofrecen a menudo a tener contactos con personas de nacionalidad española para “trazar puentes” en sus culturas y religiones, hermanarse de algún modo en un sentido cultural y espiritual. En ello habita un germen fundamental de cosmopolitismo.

Los talibes murides (especialmente en su versión más interesante desde el punto de vista sufi: los bayfal, en quienes centro mi investigación actual), no se consideran oprimidos por estar *sometidos* a la autoridad de un marabout. Más bien al contrario: la relación con el marabout abre un campo de posibilidades y es vivida como un privilegio tan espiritual como social, como una fuente de fuerza y un punto de apoyo sobre el que transformar e intervenir en la sociedad. Esta autocomprensión de sí mismos no es baladí. Los propios actores sociales a quienes nos aproximamos son quienes deben declarar acerca de su condición de libertad, compromiso o la que fuera, so pena de recaer una vez más en la ventriloquia social de la antropología o la filosofía (aunque sea una ventriloquia bien intencionada y muy de izquierdas; no deja de ser ventriloquia, como lo fue el discurso colonial decimonónico con pretensiones de liberación y emancipación de los “salvajes”).

Regresando a nuestro hilo reflexivo, los talibes no parecen juzgarse en general oprimidos por los marabouts sino que, bien al contrario consideran una gracia poder estar cercanos a él para sentirse ungidos por su baraka (buena suerte) y participar de la misma. Asimismo ello les confiere un cosmos vital, un orden, un motivo por el que vivir, habitar y según el que organizar su existencia. Exactamente igual que el que necesitan y presentan todas las sociedades, de modo transcultural.

Acaso podamos recordar aquí las palabras de Nietzsche: quien tiene un por qué puede soportar cualquier cómo. En las circunstancias específicas, no trasladables, de la migración, este cosmos vital adquiere una importancia si cabe mayor que en Senegal. Por ello la función de los marabouts en la diáspora no es equiparable totalmente a la que desempeñan en Senegal y requiere un análisis propio.

Aquí hemos considerado, en aras de la brevedad, dos elementos fundamentales en la función relacional marabout-talibe en la diáspora que resultan significativos e interesantes para la reflexión, a saber:

- **Elemento de soporte material:** el desafío que supone al funcionamiento del mundo capitalista la realización del envío de remesas de modo directo a través del marabout, eludiéndose las vías habituales para ello y por tanto todo tipo de gravámenes financieros establecidos; así pues, un elemento de negociación logística con el capitalismo a través del uso de herramientas propias de organización y redes sociales.
- **Elemento de soporte inmaterial:** la función de cohesión socioidentitaria que los marabouts desempeñan en la diáspora murid con sus viajes (sin negar los elementos plurales que hay en ello, a la vez de recolección y de redistribución, a través de celebraciones de ostentación, como es frecuente en los “big man” de muchas sociedades); por tanto, elemento de recreación identitaria, con un fondo espiritual, que opera en estructuras transnacionales y cosmopolitas, sin dejar de constituir una concreción cultural muy particular: la cofradía sufi Muridiyya.

Elementos materiales e inmateriales, o las “dos felicidades” que menciona la cofradía Matlaboul Fawzaïni. La figura del marabout, con todas sus implicaciones, es en este sentido (tanto emic como etic), emancipación respecto del capitalismo (y la cultura material que lo sustenta), de una lógica capitalista que prima lo tangible sobre lo intangible, el individualismo sobre la solidaridad grupal, incluso el prestigio personal sobre el cuidado colectivo (ya que ni siquiera el prestigio personal del marabout tiene sentido fuera del servicio a la comunidad); emancipa así la visión y los valores vitales de los murides en la diáspora con respecto de los estrictamente occidentales¹⁰. En cuanto a la dominación, yo no sé verla, al menos no de un modo explícito, al menos no más que en la asunción gustosa de tantas otras formas de autoridad y servidumbre que vivimos en culturas de corte más occidental.

Con todo, aquí no se ha podido abordar cuestiones cruciales (que añadirían luz a nuestro debate) en el análisis de las funciones de los marabouts, como son las relaciones clientelares entre la administración y los linajes marabúuticos, o cómo se opera tal sistema de privilegios en la expedición de visados en Senegal, o la significación que posee el hecho de que el presidente Wade sea murid y hable pública-

¹⁰ Acaso valga aquí la pena recordar las reflexiones de Kwame Anthony Appiah (2007: 233ss) sobre lo que denomina la “formación del alma” y cómo el Estado configura nuestra alma, ya que apunta precisamente el matiz que aquí pretendo remarcar: el “alma” de los senegaleses murides posee esta otra influencia, frente al imperialismo cultural de los valores materialistas e individualistas del capitalismo financiero y de la concepción occidental del mundo.

mente de sus obligaciones con su marabout, etc. Es evidente que tratamos de fenómenos complejos que no concitan explicaciones sencillas o unilaterales. Por ello, no voy a terminar estas reflexiones aportando una respuesta al título que las precede, en forma de interrogante. Antes bien, prefiero asumir tal interrogante como hipótesis de trabajo y para mi reflexión en los tiempos venideros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anta Babou, C. (2009). Money, “Caste”, Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States. *Africa Today*, 55, 2, 3-22.
- Appiah, K. A. (2007). *La ética de la identidad*. Madrid: Katz.
- Bava, S. y Bleitrach, D. (1995). Les murides entre utopie et capitalisme. *Le Monde Diplomatique*, 21.
- Crespo Ubero, R. (2011). Adaptación glocal de las redes muride. De Senegal al mundo, del cacahuete a Internet, *XI Congreso FAAEE de Antropología: Lugares, Tiempos, Memorias*. León, 9-11 septiembre 2011.
- Diouf, M. y Rendall, S. (2000). The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism. *Public Culture*, 12, 3, 679-702.
- Iniesta Vernet, F. (1998). *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- (2009), *El islam en África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- Jabardo Velasco, M. (2006). *Senegaleses en España: conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Kane, O. (2011). *The homeland is the arena. Religion, transnationalism, and the integration of Senegalese immigrants in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacomba, J. (2001). Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías. *Revista Internacional de Sociología*, 29, 163-187.
- Massó Guijarro, E. (2010). *África en la era global: (matrias) de hospitalidad, cosmopolitismo y migración*, conferencia en el Instituto de Filosofía del CSIC, 17 de noviembre de 2010, Madrid.
- Moreno Maestro, S. (2007). *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía, Estudios y Monografías.
- Perezil, C. (2008). *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal*. París: L’Harmattan.
- Sow, P. (2004). Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España, en A. Escrivá y N. Ribas (eds.), *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. Córdoba: CSIC, 235-254.