

Sociológica, año 33, número 95, septiembre-diciembre de 2018, pp. 229-256
Fecha de recepción: 30/01/18. Fecha de aceptación: 12/11/18

Una contribución al análisis de las construcciones identitarias a partir de la pertenencia cofrática de los senegaleses en Argentina

Contribution to the Analysis of the Construction of Identities Based on Senegalese Migrants' Belonging to a Brotherhood in Argentina

*Gisele Kleidermacher**

RESUMEN

El presente artículo propone analizar las configuraciones identitarias de los migrantes senegaleses residentes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires a partir de su pertenencia a las cofradías, entendidas como comunidades de base religiosa que tienen cierto alcance en numerosos aspectos de su vida cotidiana. Para ello, y valiéndose de entrevistas en profundidad y de escritos acerca del Islam y su expansión en el territorio senegalés, pero sobre todo de la conformación y estructuración con base en las cofradías, se lleva a cabo una reflexión en torno a su efecto en la (re)configuración identitaria comunitaria de su asentamiento en Argentina y los procesos de resignificación.

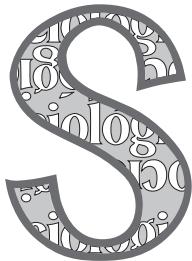
PALABRAS CLAVE: migración senegalesa, islam sufí, cofradías, identidades, mouridismo.

ABSTRACT

This article analyzes the identity configuration of Senegalese migrants residing in the city of Buenos Aires, based on their belonging to brotherhoods, understood as religious base communities that have a certain influence in many aspects of their daily lives. Using in-depth interviews and writings about Islam and its expansion in Senegal, but above all the creation and structuring of their communities based on brotherhoods, the author reflects on their effect in the (re)configuration of their community identity in their Argentinean settlements and the processes of re-signification involved.

KEY WORDS: Senegalese migration, Sufi Islam, brotherhoods, identities, Mouridism.

* Conicet-Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina. Correo electrónico: <kleidermacher@gmail.com>.



INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende dar respuesta a interrogantes de investigación producto de lecturas y discusiones a las que he tenido oportunidad de acceder en el curso de seminarios de doctorado, búsquedas bibliográficas y encuentros académicos, así como también al trabajo de análisis que desarollo en relación con las migraciones senegalesas hacia Argentina de 2009 hasta la actualidad.

Algunas de las preguntas que se han planteado son: ¿cómo definen su identidad los senegaleses en Argentina y qué rol desempeñan las cofradías en su construcción identitaria?; ¿cuáles son los vínculos entre ellas y la emigración?; ¿cómo intervienen estas congregaciones en la construcción del sentido de identidad comunitaria entre los migrantes y el país de destino?

Considero que no existen respuestas únicas para algunas de las anteriores preguntas, tal como sucede en los estudios que abordan los diferentes fenómenos sociales, ya que debe considerarse una multiplicidad de factores. En otros casos, aún no las he encontrado, pero de cualquier forma pretendo dar cuenta del trabajo de indagación en el que me encuentro inmersa, de los lineamientos trazados, de los caminos desandados, y de las pesquisas realizadas.

Por otro lado, he decidido analizar un rasgo particular de la identidad suffí senegalesa en Argentina, que es el de la pertenencia a la comunidad religioso-cultural llamada cofradía. Así-

mismo, considero que es necesario conocer el contexto histórico de éstas para una mejor comprensión del fenómeno. Por ello, inicio con un breve recorrido en torno a la llegada del Islam al territorio que en la actualidad denominamos Senegal, basándome principalmente en las lecturas de historiadores e investigadores africanos y europeos que han analizado este proceso.¹ También analizo la organización de las cofradías y me detengo en la caracterización de la denominada Mouride, mayoritaria en ese país.

Posteriormente, y retomando algunas de las principales discusiones respecto de la construcción y reconstrucción de la identidad, planteo los elementos necesarios para analizar la construcción de la(s) identidad(es) de los senegaleses en Argentina, tomando en consideración el aspecto cofrádico.² Finalmente, que las construcciones identitarias de los senegaleses en este país no pueden disociarse de la situación migratoria, aunque si bien este no es el objeto central del artículo, la perspectiva transnacional se torna necesaria para una mejor comprensión, más aún, considerando que los procesos cofrádicos poseen características que traspasan las fronteras. Dichos temas son abordados en el tercer apartado; y hacia el final se analizan los aspectos identitarios ligados a la adscripción cofrádica que son resignificados en el proceso migratorio y su inserción en la sociedad argentina.

La metodología utilizada tuvo como base la realización de entrevistas en profundidad a líderes de la comunidad senegalesa residente en Buenos Aires, entre 2011 y 2017, en el marco de mis estudios doctorales y posdoctorales, así como tam-

¹ Debido a que el estudio de las cofradías islámicas en África no es un tema que haya sido ampliamente analizado en América Latina, las lecturas que retomo provienen principalmente de investigadores africanos y europeos.

² Para ello retomo algunos escritos acerca de las migraciones islámicas hacia Europa y la construcción de identidades migratorias en dichos espacios, donde la extensión numérica y temporal del fenómeno ha redundado en una mayor cantidad de estudios. Sin desconocer las limitaciones asociadas a esta extrapolación en el contexto argentino y aportando también los trabajos más recientes de académicos argentinos y brasileños respecto del “mouridismo” en ambos países latinoamericanos.

bién las que se llevaron a cabo durante la observación de las celebraciones de la comunidad en 2018.

LA LLEGADA DEL ISLAM A SENEGRAL Y SU ORGANIZACIÓN EN COFRADÍAS

La religión musulmana arribó al actual territorio de Senegal³ de manera temprana, a mediados del siglo XI, cuando los almorávides vencieron al Reino de Ghana. En ese entonces era minoritaria en un país dividido en reinos que practicaban confesiones animistas, pero fue aceptada y practicada por algunos jefes tribales y personas de mayor estatus social (Gazquez, 2014).

Fue a finales del siglo XIX que el Islam se propagó por todo el país –como en la actualidad se conoce–, encontrando fuertes resistencias entre los pueblos serer y diola. Los morabitos (autoridades musulmanas) fueron adaptando el fetichismo y el culto a los antepasados, y sustituyeron al jefe y al brujo que eran quienes unían a la tribu frente a las calamidades naturales. De esta forma, los morabitos conformaron una fusión entre el guía espiritual del Islam y la antigua función de autoridad que ostentaba el jefe de la tribu tradicional (Rosander, 1995; Llevot, 2012; Ruiz, 2005; entre otros).

Este sincretismo religioso que adoptó el Islam no es exclusivo de Senegal, sino que fue la manera en la que la religión se fue extendiendo en los distintos territorios donde convivían las minorías musulmanas ortodoxas con las mayorías “islamizadas a medias” (Sambe, 2015), sobre todo en África subsahariana occidental.

La particularidad que se adoptó en Senegal se observa a partir de la llegada de la colonización francesa, donde las tropas europeas, superiores militarmente, negociaron con las eli-

³ Ubicado en el sector occidental de África subsahariana, Senegal limita al oeste con el océano Atlántico; al este con Malí; al norte con Mauritania, y al sur con Guinea y Guinea-Bisáu.

tes musulmanas, lo que dio como resultado una gran flexibilidad en el Islam de ese territorio para adaptarse al nuevo contexto y generar diversos mandamientos ideológicos. Tal como lo describe Castien Maestro

las antiguas aristocracias quedaron en gran parte liquidadas bajo los golpes simultáneos de los franceses y de los *marabout*.⁴ Estos últimos se beneficiaron de manera inmediata del cambio de escenario. De una parte, el hundimiento de los régimenes tradicionales dejó un vacío de poder que ellos se aprestaron a ocupar, estableciendo nuevos gobiernos teocráticos allí donde les fue posible. De la otra, pudieron ahora ampliar el alcance de su *yihad*,⁵ dirigiéndola no solamente ya contra los paganos y los malos musulmanes, sino también contra los invasores cristianos. Su lucha contra éstos les otorgó una gran popularidad y les permitió profundizar en la “islamización de la población” (Castien, 2016: 13).

Durante este proceso detentaron un rol fundamental las cofradías sufies,⁶ definidas en diversos escritos como asociaciones de místicos que buscan la unión con lo sobrenatural a partir de prácticas que llevan a un estado de bienestar espiritual y, por lo tanto, que facilitan de alguna forma la salvación. De acuerdo con Lacomba Vázquez (1996), se caracterizan por tener una organización, una creencia y un ritual específicos, que son enseñados por el maestro y los discípulos los deben seguir. Entonces podemos concluir que se trata de una combinación de estructuras religiosas que retoma aspectos culturales, extendiendo sus bases en el conjunto de la sociedad.

Las cofradías (herederas de la tradición islámica marroquí que llegó al territorio senegalés) surgieron a inicios del siglo

⁴ Utilizaré indistintamente las denominaciones *marabout* y *morabito* (en español).

⁵ Esfuerzo que todo musulmán debe realizar para que la ley divina reine en la Tierra.

⁶ Cabe aclarar que el sufismo viene de la palabra árabe *suf* (lana), con la que se vestían los místicos. Privilegia la inmediatez del contacto con dios y el dominio de las realidades ocultas. Sus adeptos están organizados en numerosas *tariqa* (cofradía) y dirigidas por los *cheikhs* (guías) a quienes sus discípulos les atribuyen poderes de mediación y cierta forma de clarividencia (Kepel, 1995: 130). Ello se debe a que la práctica del camino espiritual sufi se realiza mediante la guía de un maestro autorizado que posee una cadena de iniciación, la cual, de acuerdo con Barahona (2009), consiste en afiliarse y recibir educación espiritual en una *tariqa*, donde se persigue la purificación del alma humana, la consecución del conocimiento divino y la actualización de la realidad divina por medio de las enseñanzas espirituales.

XVII, y cobraron cada vez mayor relevancia al organizar no sólo la vida religiosa sino también la política y la económica, actuando como mediadoras entre la población local y las autoridades coloniales. Proliferaron a lo largo y ancho del territorio del Islam, desde India hasta África, lo que trajo consigo la introducción de prácticas y supersticiones reprobables por la *sharía*, pero que fue lo que permitió más fácilmente el arraigo en el territorio. Como observa Ruiz Figueroa (2005: 142), “el sufismo tuvo la virtud de romper con el elitismo y abrir sus puertas al pueblo, o tal vez el pueblo forzó sus puertas y se adueñó e hizo suya la interpretación sufí del Islam”.

Esta observación tiene dos significados; por un lado, el sufismo era practicado en un principio por una pequeña élite de ascetas alejados del mundo –opuesta al poder político por su mundanidad; a los juristas por reducir el Islam a la obediencia externa, y a los filósofos y teólogos por el uso de la razón– (Ruiz, 2005), pero, por el otro, permitió que la población que vivía bajo el poder de los reinos tradicionales, donde sólo los aristócratas y los brujos se vinculaban con “lo sobrenatural”, pudieran acceder a las enseñanzas religiosas, uniéndose a las cofradías (aunque respetando las jerarquías que éstas imponían).

La misma situación observa Castien Maestro (2016) para el caso senegalés, donde las redes sufíes, tras la colonización francesa, pudieron reemplazar las estructuras sociales y los sistemas culturales propios del periodo aristocrático (pre-colonialista), por otros más adaptados al nuevo contexto del gobierno colonial, desarrollo capitalista, crecimiento demográfico y urbanización. Sin embargo, no pudieron imponer el Islam ortodoxo sino que las antiguas formas socioculturales fueron parcialmente integradas en el sistema. Se aceptó también, en ciertos asuntos, el uso del canto, la música y la danza sagrados, reproduciendo en algunos casos jerarquías de la antigua aristocracia.

LA COFRADÍA MOURID

El Islam que arribó a Senegal y se propagó hacia el sur en los reinos de Sonninké, Wolof, Serer y Mandinga, lo hizo desde lo que hoy en día es Mauritania –esta última a su vez tributaria de los desarrollos experimentados en Marruecos en la mística sufí, el derecho islámico y la teología–. De ahí que el Islam senegalés haya reproducido rasgos del marroquí, principalmente su estructuración en cofradías, que perdieron poder en Marruecos, pero que se encuentran firmemente arraigadas en Senegal (Ware, 2008; Castien, 2016).

La más antigua de las cofradías presentes en Senegal es la Qadiriya, que se introdujo a finales del siglo xv en Mauritania. Se extendió en este país al finalizar el siglo XIX, siendo uno de sus principales centros Ndiassane, cerca de Thiés. La Tidjanya, otra de las hermandades que fue introducida desde el exterior, tomó impulso en Senegal de la mano de El Hadj Malick Sy, quien en 1902 hizo de Tivaouane el centro de la hermandad.

Mientras que desde un movimiento endógeno (nacida en Senegal) se encuentra la cofradía Layene, seguida mayoritariamente por el pueblo Lebu, cuyo centro está en Yoff, cercano a Dakar; y también la cofradía Mouride, surgida en territorio senegalés en 1880, liderada por el cheikh Amadou Bamba Mbacké (1850-1927), quien fundó la ciudad de Touba en los alrededores de Mbacké, centro de la hermandad.

Todas ellas son estructuras jerarquizadas en las que la relación genealógica con el fundador actúa como elemento central en el posicionamiento de los individuos en lo alto de la cadena de dependencias. La mayoría de los principales morabitos son descendientes de los iniciadores de las cofradías o de sus ramas locales y tienen como base de su dominio el hecho de que la *baraka* (gracia divina) se transmite, fundamentalmente, dentro de las familias de morabitos, mientras que todo el conocimiento religioso de los *talibé* (discípulos) se adquiere mediante una cadena de transmisión de la autoridad espiritual e intelectual iniciada por el líder creador y controlada por sus sucesores.

También la *Mouridya* está organizada jerárquicamente y su cúpula la ocupan los descendientes de Amadou Bamba. Se estructura con base en las relaciones personales de dependencia y tradición, ofreciendo tanto en sus comienzos como en la actualidad un sistema de solidaridad adaptado a situaciones de cambio y crisis, demostrando, tal como lo observa Riccio (2004), una gran capacidad de transformación acorde con los cambios socioeconómicos.

Lo destacable de las cofradías en Senegal es su funcionamiento comunitario y la gran influencia que ejercen, sobre todo entre los jóvenes que son formados en ellas desde pequeños, aprendiendo la lectura del *Corán* en árabe y la recitación de versos de poemas escritos por Amadou Bamba. Debido a que muchos son enviados por sus familias a vivir junto al maestro o *marabout*, el aprendizaje incluye, además de estar lejos de sus familias, el valor del trabajo y la solidaridad, así como las bases de la enseñanza *mouride*. Esto fue relatado por los senegaleses entrevistados residentes en Buenos Aires:

[...] a los 14 años me mandó mi padre a una escuela coránica en un pueblo alejado, estuve cuatro años sin ver a mi familia. A las cinco de la mañana nos levantaban, rezaba hasta las nueve; después a cultivar hasta la una que almorcaba y vuelta a rezar y a trabajar. Ahí aprendés a respetar a los mayores, mucho de religión y a sufrir, por eso ahora no me cuesta viajar, y no me importa lo que me diga la gente [...] yo puedo vivir en cualquier lado, viví muchas cosas y hago de todo, desde cultivo, chofer y arreglar autos (entrevista a un hombre senegalés de 26 años, 15 de noviembre de 2014).

A partir del relato anterior se puede observar el estrecho vínculo entre la cofradía y la migración, hecho que fue analizado particularmente por Rosander (1995) al observar la migración senegalesa hacia Europa, desde una perspectiva transnacional. Melucci también define a la cofradía Mouride como un “movimiento social” (Melucci, citado en Rosander, 1995: 49) que contiene tres dimensiones centrales: la solidaridad, que implica también sentirse parte de un mismo todo común; un oponente al cual enfrentarse, que en el caso del

nacimiento de la cofradía Mouride fue la colonización francesa, y el desafío que se encuentra en todo movimiento social, que en este caso también ligado al segundo punto, es la ciudad de Touba, vista por los mourides como futura capital de Senegal.⁷

La cofradía de referencia, que si bien estuvo originalmente arraigada entre los campesinos wolof, desde los años sesenta fue incrementando su influencia en las zonas urbanas, de manera paralela al éxodo de las poblaciones rurales hacia las ciudades, vinculado con la disminución de la productividad agrícola. Los miembros de la cofradía comenzaron a insertarse en el sector comercial, ocupación que predomina actualmente, no sólo en Senegal sino en los diversos espacios hacia donde migran. Este punto será retomado en los apartados siguientes, como un aspecto que también incide en la reconfiguración o resignificación identitaria, al modificarse los roles que la cofradía ocupa en las vidas de la población senegalesa residente en Buenos Aires.

IDENTIDAD E ISLAM EN LA EMIGRACIÓN

La migración implica un movimiento en el que el lugar de partida y el punto de llegada no son inmutables ni seguros. Exige vivir en lenguas, historias e identidades que están sometidas a una constante mutación. “Vivir en otra parte significa estar constantemente inmerso en una conversación en la que las diferentes identidades se reconocen, se intercambian y se mezclan pero no se desvanecen” (Chambers, 1994: 37).

⁷ Cabe aclarar que Melucci (citado en Rosander, 1995) entiende a estos movimientos sociales como construcciones sociales complejas y en parte contradictorias, los cuales se caracterizan por estar formados de poderosas redes en la actualidad, como lo son las *dahíras* de la cofradía. Éstas muchas veces no son visibles, pero pueden ser movilizadas cuando el líder lo considera necesario, ya sea para votar por un determinado candidato, para trabajar en sus campos en un momento determinado, o para reunir dinero en ocasión de una festividad, por ejemplo. Asimismo, conforman un sistema de intercambios donde circula tanto información como individuos.

La identidad de los musulmanes es la de un conjunto de pueblos culturalmente muy diversos que comparten una idea religiosa. Por ello, las dicotomías construidas entre Europa y el mundo islámico se sostienen en torno a categorías artificiales, ya que “las sociedades se forman en relación unas con otras y se perciben a través de las ideologías y las narraciones del discurso establecido” (AlSayyad, 1996, citado en Tibi, 2003: 57). De esta forma, la identidad musulmana, al igual que otras, no es algo dado, sino que se encuentra en un proceso de evolución, de mutación, de transformación.

Dos grandes líneas de investigación se han desarrollado en relación con el Islam y la emigración. Una es la que analiza cómo los migrantes reconstruyen su identidad en sociedades que no son musulmanas, mientras que la otra estudia cómo el Islam ha mirado históricamente el hecho de migrar (Fierro, 1995). Me centraré brevemente en la primera, para luego analizar la situación de los migrantes senegaleses en Argentina, su relación con el Islam y, especialmente, con las cofradías.

El filósofo francés Oliver Roy (2003), en su libro *El Islam mundializado*, analiza las migraciones islámicas hacia Europa y plantea que lo que cambia no es la religión (un dogma y unos ritos) sino la religiosidad, es decir, la manera en que el creyente crea y vive su relación con la religión. Su argumento se basa, fundamentalmente, en aquellos que en sus países de origen ejercen un Islam “ortodoxo”, mientras que en los lugares de destino su práctica se vuelve más *light*, donde algunas normas ya no se cumplen con tanta rigidez.

De esta forma se crean nuevas respuestas, o sea, que lo experimentado como algo universal en sus comunidades originarias se vive como algo particular en el país de acogida. Diversos motivos explican esta situación. En primer lugar, las dificultades que los destinos imponen para la obediencia de ciertas prácticas, como el consumo de carne *halal*, el ayuno en Ramadán, etcétera, lo cual es más fácil de cumplir en las sociedades que se rigen por la ley islámica, o bien, donde la mayor parte de la población la practica.

Asimismo, Carmona (1995) observa que la mayoría de las veces el inmigrante considera su emigración como transitoria o provisional, lo que hará que se desentienda, en gran medida, de las condiciones jurídicas y religiosas que le permitirían mantener su modo de vida tradicional, centrando su atención, casi exclusivamente, en las condiciones económicas de su estancia en el lugar de recepción. “De esta forma, en una sociedad donde rige la libertad de culto no hay, en principio, ningún obstáculo legal a la práctica del Islam; al menos si entendemos por tal a una religión trasplantada, domesticada, que ha abandonado el campo de lo público, de lo civil [...], un Islam privado, discreto, íntimo” (Carmona, 1995: 57).

Sin embargo, esta no es la situación de los senegaleses, ya que en Senegal el 85 por ciento de su población es musulmana, por lo que se trata de un Estado secular. Asimismo, el Islam senegalés es único, pues además de estar articulado en cofradías sufies, como se ha señalado anteriormente, se practica un “pragmatismo amable”, tal como lo describe Castien Maestro (2016). Ello supone una orientación más mundana, una cierta secularización, una autonomización normativa con respecto a la religión. Podría decirse que es un Islam moderado, que permite cierta secularidad y autonomía, propias del mundo global y moderno en el que se mueven los senegaleses. Tal situación incide en la identificación de ellos hacia las cofradías, ya que no se trata simplemente de un aspecto espiritual, sino de una particular forma de vivir en comunidad y sentir que pertenecen a una organización mayor que está presente de diversas maneras en sus prácticas cotidianas.

SENEGALESES EN ARGENTINA. EL ROL DE LAS REDES COFRÁDICAS

Relativamente, la migración senegalesa en Argentina es reciente, comenzó a mediados de la década de los noventa y se intensificó entre 2004 y 2008. Si bien son muy visibles, por

dedicarse mayoritariamente a la venta ambulante en las principales arterias de las ciudades del país, no es una población numerosa, siendo alrededor de cuatro mil los miembros que la integran (Kleidermacher, 2016).

Tal como sucede en Senegal, la mayoría de los migrantes senegaleses en Argentina son musulmanes y pertenecen a la cofradía Mouride; sin embargo, también los hay de la denominada Tidjane. La relevancia de la cofradía en la migración, y especialmente entre los senegaleses que han migrado a este país, puede advertirse en múltiples aspectos a los que conceptualizo como el apoyo económico-laboral, el comunitario y el espiritual, todos ellos estrechamente relacionados entre sí.

Diversos autores que han analizado este fenómeno migratorio senegalés, hacia Europa han remarcado la importancia de la pertenencia cofrática en dicho proceso. Tal como lo señala Rosander (1995), la red Mouride se distingue de otras que son puramente comerciales por estar unida por lazos de familia, ciudad de nacimiento, obediencia al mismo *marabout*, etcétera. Además, comparten el mismo código mouride: mostrar obediencia, bondad, generosidad y tranquilidad (no ser belicosos). Esta multiplicidad de vínculos de la red es lo que la hace tan importante en el contexto de la migración, ya que por medio de ella circulan la información, los bienes y, sobre todo, la ayuda para los recién llegados, a quienes se les provee de alojamiento y alimentación.

Este proceso también puede explicarse por las teorías transnacionales de la migración; sus pioneras, Glick, Basch y Blanc-Szanton (1992), definieron este tipo de campos sociales como un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales transfronterizas, mediante las cuales se intercambian, organizan y transforman las ideas, las prácticas, los recursos donde los individuos que no migran se mantienen en contacto con quienes sí lo hacen. En otro trabajo (Kleidermacher, 2016) se ha analizado cómo la migración senegalesa fácilmente puede caracterizarse como transnacional, debido a la gran presencia de la comunidad en los procesos de partida y de llegada a los países

de destino, así como por la importancia de la circulación de bienes materiales e inmateriales entre los diversos puntos que componen las redes que han tejido en diferentes espacios.

Sin embargo, aquí se analiza el rol que las cofradías juegan en dichas redes y, consecuentemente, en la construcción identitaria de los migrantes, de manera particular en Argentina. En primer lugar, destaco la importancia de las mismas en el proceso de acogida, tal como fuera indicado por Crespo (2007) para el caso español, un mouride sólo necesita saber dónde hay otros compañeros de cofradía para viajar; aunque no conozca el lugar de destino, sabe que tiene asegurada la primera acogida.

Por otro lado, el autor también destaca la intersección de la cofradía con el ámbito económico, especialmente con la mayoritaria inserción laboral de los senegaleses tanto en Argentina como en otros países. Según Crespo (2007), los mourides se encuentran en todos los niveles del comercio: pueden ser desde grandes empresarios, asociados con la importación-exportación de productos de consumo y de alimentos, hasta vendedores al por menor en los mercados. Dicha pertenencia cofradica constituye un gran apoyo en el momento de emigrar, dado que al llegar al lugar de destino cuentan con el número telefónico de algún miembro de dicha red, quien se encargará de su alojamiento, alimentación e inserción laboral durante los primeros tiempos:

Cuando llegué pase mi primera noche en retiro, y al día siguiente buscaba para ver [a] un senegalés [...] que me ayudara un poco. Yo sabía que hay senegaleses acá, entonces en cualquier momento iba a encontrar [a] alguno, y ahí me cruce al día siguiente con unos chicos en retiro y me acerqué; [me dijeron] que vaya a su casa, que también son mouride, que viven con gente, pero que me puedo quedar ahí sin problema. Yo les digo que igual prefiero pagar un cuarto y no molestar. Ellos dicen que no molesto, que cuando viene uno siempre compartimos, bueno, y me dicen que tengo que ir a Conare, que antes [era] Cepare, [a] que me den un papel para poder circular bien [...], y me explicaron todo y fuimos (entrevista realizada a un hombre senegalés de 25 años, en mayo de 2014 en Buenos Aires).

Esta situación también favorece su integración en la sociedad ya que, al igual que observara Riccio (2004) para la migración senegalesa en Italia, durante el trabajo de campo en Buenos Aires pude constatar que son vistos con curiosidad más que con miedo por la población nativa, producto en parte de las experiencias transnacionales previas y de las negociaciones llevadas a cabo por los miembros con más experiencia migratoria (Kleidermacher, 2013).

Sin embargo, y para el caso argentino en particular considero que en esta situación influye lo que Rivero Sierra (2011: 276-277) ha denominado “presión discriminatoria”. Es decir, la percepción que tiene un agente social discriminado de ser considerado miembro de un grupo por el cual un sector social siente rechazo se convierte en una motivación para evitar llevar adelante ciertos cursos de acción: “Me acuerdo que estaba caminando acá con un amigo con ropa africana, la larga, y [...] la gente se quería sacar fotos, [entonces] dije ‘nunca más’. Ahora, ¿sabes lo que hacemos? Para ir a la mezquita te la pones en tu casa y algo arriba o me cambio en la mezquita (entrevista con a un hombre de 35 años, en diciembre de 2011 en Buenos Aires).

La vestimenta tradicional africana es la exteriorización de la distancia con la que se les identifica; es la imagen de un “otro” diferente que llama la atención, ya que representa a una alteridad; por eso las miradas y las fotografías son cuestiones que pesan sobre los migrantes senegaleses, ya que les recuerdan e indican que no son de “aquí” y que no pasan inadvertidos. Es por ello que ponen en práctica estrategias como la de dejar de salir a la calle con su ropa típica, debido a que son trajes estampados con colores llamativos, compuestos por camisolas largas, muy diferentes a la forma de vestir de los argentinos.

Ciertas prácticas de los grupos discriminados pueden parecer resultado de procesos de autoexclusión voluntarios, cuando en realidad son estrategias para evitar interacciones nocivas. Ello se debe a que en las sociedades modernas puede tolerarse la idiosincrasia folklórica, pues en su cultura en-

tra la diversidad, la sociedad mayoritaria “digiere” a las minorías; sin embargo, no todos los colectivos se digieren con la misma rapidez: existen algunos que son tolerados socialmente y otros que son vistos como excesivos.

En el caso de los senegaleses, y a lo largo de la investigación que desarrollo respecto de las relaciones que construyen con la sociedad nativa, se puede observar que son “tolerados” en tanto que se perciben como elementos exóticos en la ciudad y que no suscitan temor, ya que no son directamente asociados con el Islam, como sí sucede con otros colectivos provenientes de los países del Medio Oriente; sin embargo, ellos contribuyen a esta percepción al evitar el uso de vestimentas tradicionales, el rezo del *Corán* en la vía pública y otras prácticas, que son reservadas para el ámbito privado (Kleidermacher, 2016).

Estas y otras dificultades enfrentan los migrantes senegaleses en el contexto de acogida, al mismo tiempo que refuerzan sus vínculos con las redes cofrás y su fe religiosa. Es esta fe la que les permite sobrellevar condiciones muy difíciles durante la emigración, no sólo signada por carencias económicas, sino sobre todo afectivas, fruto del desarraigo y la vida “individualista occidental”.

En este sentido, resulta pertinente la observación que Sayad (2010) realiza en relación con los argelinos en París, que salvando las distancias, también son una migración que proviene de un país africano, musulmán, con tradiciones más ligadas a lo comunitario, e intentan integrarse a una sociedad con valores diferentes, enfocados al individualismo occidental.

El autor observa que existe una contradicción entre el hombre comunitario, tradicional, y el individualista occidental moderno. La emigración-inmigración, al no hacer más que rematar la acción perturbadora de numerosos factores (transformaciones de todos los órdenes: demográficos, económicos, sociales y morales, de los que se puede decir que todos tienden, *grossó modo*, hacia la individuación), entra en contradicción con el sistema de valores y disposiciones comunitarias que están en la base del grupo (Sayad, 2010):

[...] No es que todo lo que tenemos está bueno, ni que todo lo que [hay] en Argentina está malo, tenés que guardar lo bueno de lo tuyo y tomar lo bueno del otro. Porque allá teníamos un presidente, que era muy conocido, se llama Senghor,⁸ decía que te tenés que abrir, pero tenés que llevar lo que tenés [...]; guardar tus costumbres, tu cultura. Lo más importante de una población es su cultura, la persona que pierde su cultura pierde todo [...], y lo que tenemos que cambiar nosotros, los africanos, es el pensamiento, no sé en palabras cómo se dice, pero tenés que guardar algunas cosas, tu religión, por ejemplo. Los chicos tienen que guardar su religión, su cultura y [...] algunas cosas que es realidad de allá (entrevista con un hombre de 27 años, en mayo de 2014 en Buenos Aires).

En el testimonio anterior puede notarse la importancia que se le otorga a la religión, como rasgo central asociado con su cultura, con sus prácticas cotidianas, pero también como núcleo articulador de la comunidad en la diáspora, aspecto irrenunciable que los liga a su identidad, a sus valores morales que “no deben perder”. La organización religiosa es imprescindible para mantener la identidad transnacional, ya que provee a los migrantes de apoyo espiritual y de referencia ideológica.

Así, dicho núcleo articulador es justamente la cofradía, y en especial las *dahíras*, que son agrupaciones de fieles en torno a un *marabout*,⁹ quien les transmite la *baraka*, y a cambio él recibe dinero o trabajo además de obediencia y respeto. De ahí la tradición de realizar colectas entre sus miembros, que son concebidas como un símbolo de generosidad que refuerza la identidad del grupo, el sentido de pertenencia, a la vez que es un acto de amor y de lealtad al líder espiritual.

En Buenos Aires, estas reuniones se llevan a cabo, según comentan los entrevistados, tanto para leer el *Corán* como para debatir cuestiones que le preocupan a la comunidad, y para recaudar fondos que luego son entregados al *marabout*, quien a su vez los llevará a Senegal y los repartirá entre la gente que más lo necesita. No obstante, en otros casos el di-

⁸ Primer presidente de Senegal.

⁹ Estos nudos permiten tejer una red en permanente crecimiento. Incluso las *dahiras* son también unidades de ahorro, cuyos miembros se organizan en grupos de autoayuda y se otorgan créditos sin intereses, son las famosas “tontinas”, cuyo nombre en wolof es *nadd*, término que originalmente designaba a las alfombras tejidas en fibra vegetal (Agnelli y Kleidermacher, 2009).

nero recolectado puede utilizarse para cubrir las necesidades de los jóvenes que se encuentran en el país de emigración. En el caso de las *dahíras mouride*, parte de lo recaudado se envía a una cuenta única en Touba, para colaborar con la *matlaboul fawzaini* o “la búsqueda de dos felicidades”, es decir, el financiamiento de objetivos sociales, que pueden ser desde la construcción de un hospital hasta los gastos de pasaje de alguien que emigrará. Esta situación también refuerza el sentido de pertenencia a una comunidad mayor que reúne a todos los emigrantes en un centro geográfico en el país de origen.

Otra forma de reforzar la identidad mouride la constituyen las visitas que los grandes *marabout* realizan a Buenos Aires. Ellos tienen mayor prestigio por ser descendientes directos de Amadou Bamba (para el caso de la cofradía Mouride), y viajan una vez al año a Argentina, ocasión para la cual se llevan a cabo grandes festejos (*Magal Touba*) que reúnen a la comunidad de todo el país.

En enero de 2018 tuve la oportunidad de conversar con uno de los nietos de Bamba, durante su visita a Buenos Aires, y me comentó que como descendiente del fundador de la cofradía es muy respetado por todos los miembros, quienes pagan sus viajes. Ha viajado a Argentina todos los años desde 2012. Se queda aproximadamente un mes y recorre todas las localidades donde hay *dahíras*, incluyendo Mar del Plata, Córdoba, Bariloche y Salta. También ha visitado *dahíras* de China, Estados Unidos, Francia e Italia, donde afirma que se encuentra la comunidad más grande.

Al tiempo que el Islam es una religión basada en la enseñanza por medio del ejemplo, con esta dispersión, los mouride deben seguir los pasos del cheikh Amadou Bamba para transmitir la profundidad de su obra y poder revelar la huella de su paso (Guéye, 2002). El *marabout* me comentó que los jóvenes lo consultan, le piden consejos, fundamentalmente relacionados con problemas económicos, pero también sobre los que enfrentan con sus mujeres en Senegal, o los relacionados con la soledad que viven en los lugares de destino,

etcétera. Dice que es muy importante que tengan confianza, y que las *dahíras* ayudan mucho, porque las reuniones hacen que no se sientan solos.

De esta forma, pertenecer a la cofradía, asistir a sus reuniones semanales, las visitas de los *marabout* y sus recomendaciones, ayudan a los migrantes senegaleses a respetar las reglas de la sociedad de destino y los previene de los peligros que ella presenta, como por ejemplo, “no tomar, no verse involucrados en problemas morales, etcétera”, dado que en un país donde la población musulmana es franca minoría la tentación en torno al consumo de alcohol y de drogas pareciera ser mayor. Por eso la comunidad, y especialmente los miembros de la cofradía, ejercen un gran control, y la posibilidad de que este tipo de prácticas sean reportadas desde su origen funciona como mecanismo de presión:

Me llamaron para avisarme que estaba viviendo en la calle, en un terreno en Flores. Me fui un domingo a verlo y ahí lo encontré, con botellas, rodeado de otra gente también borracha, perdida. Le dije que su familia no se merecía eso, que él podía hacer las cosas bien, que lo íbamos a ayudar. Volvió a vivir con el hermano y estuvo bien un tiempo, le prestamos plata para vender, pero otro día se volvió a ir y me dijo que no quería volver (entrevista con un hombre de 31 años, en mayo de 2017 en Buenos Aires).

Como se desprende de este relato, mantener el honor y las buenas conductas ligadas a los principales mandatos del *Corán* son asuntos centrales para formar parte de la cofradía. Si bien las reglas son explícitas, el hecho de cumplirlas también garantiza la ayuda que la cofradía les brindará a sus miembros.

Pensando en el caso europeo, Oliver Roy (2003) ha acuñado el concepto de “neoetnicidad”, entendido como la adopción de una categoría de tipo étnico (grupo definido por un origen y una cultura comunes), basada ante todo en criterios de origen geográfico. El autor describe este proceso como la reconstrucción de un grupo a partir de los signos distintivos seleccionados por la lógica del país de acogida, que separa la religión de otras esferas simbólicas.

Si bien Roy (2003) analiza las relaciones que se producen entre la sociedad europea y los migrantes musulmanes, entendidas como asimétricas, donde prima la visión occidental sobre la religión, considero que este concepto también permite estudiar la situación de los senegalese en Argentina, donde a partir de la experiencia transnacional del colectivo y la presión discriminatoria (Rivera Sierro) que ejerce la sociedad nativa, los migrantes separan las esferas religiosas y profanas, el ámbito público del privado, de forma tal que ciertas prácticas pueden realizarse e incluso “mostrarse”, mientras que otras se reservan para la intimidad de los hoteles-pensión donde viven, o bien para las mezquitas a las que asisten junto con los fieles musulmanes argentinos o de otras nacionalidades.

Puede concluirse que para la comunidad senegalesa en Argentina es importante preservar su identidad y ritos en los ámbitos privados; en general los símbolos de la cofradía están presentes, pero no son evidentes. En el contexto de la actual investigación, durante las entrevistas pude observar imágenes del líder de la cofradía Mouride, Amadou Bamba, en las habitaciones de los hoteles y en algunos comercios de la comunidad, y también símbolos como los gri-gri (amuletos bendecidos por el *marabout* de la *dahíra* a la que pertenecen), que portan cerca de su piel y no se distinguen fácilmente de otros adornos, especialmente en forma de pulseras, anillos o colgantes. La pertenencia cofrática permea toda su existencia, pero al mismo tiempo se va adaptando a las situaciones contextuales.

ALGUNAS REFLEXIONES RESPECTO DE LA (RE)SIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD COFRÁDICA

Tal como se ha plasmado a lo largo de estas páginas, el Islam practicado en Senegal contiene particularidades específicas, como el hecho de vivenciarse por medio de cofradías, que no sólo son una forma pragmática de religiosidad, sino que contienen elementos comunitarios, propios de la historia de su país,

y es por ello que la identidad de los senegaleses se encuentra atravesada por este factor: pertenecer a una religión-comunidad que los nuclea en diversas dimensiones de sus vidas.

Otro aspecto a considerar es el fenómeno migratorio, mismo que no puede soslayarse en el análisis de las reconfiguraciones identitarias. Como indica Sayad (2010) la migración, como hecho total, transforma las vidas de las personas que deciden irse y su construcción identitaria. En el caso analizado, la pertenencia cofrásica cobra una mayor relevancia por su incidencia en los diversos aspectos que atraviesan las trayectorias de estas personas en su proceso migratorio.

Como se relató en el apartado anterior, la pertenencia cofrásica brinda un gran apoyo a nivel económico en el momento de la llegada al país de destino. El solo hecho de pertenecer a una cofradía garantiza una acogida que incluye alojamiento, pero lo más importante es que cuentan con una inserción laboral que a su vez garantiza el envío de remesas a la familia que se ha quedado en sus comunidades de origen. Mediante el préstamo de mercancía se ingresa al mercado para vender productos de la mano de otro migrante con mayor antigüedad, quien le enseña el oficio, los lugares donde puede efectuarse la comercialización y los principales rudimentos del idioma, que son necesarios para llevar a cabo las transacciones (Riccio, 2004; Crespo, 2007; Kleidermacher, 2013, entre otros).

El trabajo, aspecto principal de la vida de todo migrante, se encuentra entrelazado con el sentido espiritual de la cofradía, ya que la ética mouride lo propone como elemento inseparable de la salvación individual. Esta doctrina plantea la premisa de trabajar de manera incansable para la satisfacción de sus propias necesidades y sentir que se es útil a la comunidad y a la familia. Como plantea Mocellin (2015) para el caso de los migrantes senegaleses en el sur de Brasil, “el trabajo es un acto de fe y una obligación, es una prueba de sacrificio y de humanización”; la migración es una forma de ser un buen mouride, quien al trabajar todo el día se siente parte de una

comunidad que valora su actividad. De esta forma, su labor se resignifica, es revalorizada por la cofradía y reafirma al individuo en su identidad al seguir los preceptos del fundador Serigne Touba o cheick Amadou Bamba, quien definió al trabajo, la educación y las creencias como formas para alcanzar la salvación.

Otro de los preceptos altamente valorados por la hermandad es la solidaridad, y ésta también debe acatarse e implementarse en la actividad laboral, sobre todo en un contexto migratorio donde la vulnerabilidad de los individuos es mayor. Al encontrarse mayoritariamente insertos en el comercio ambulante, el sentido de comunidad se torna presente en cada acción, mediante el préstamo de mercancía, la enseñanza de los espacios donde efectuar la venta, e incluso al identificar al compatriota como un par y no un adversario. Esto último fue observado en un trabajo anterior en Mar del Plata (Agnelli y Kleidermacher, 2009), donde los migrantes senegaleses, ante la pregunta por la posible competencia que pudiera darse entre ellos al ofrecer mercadería similar en puestos muy cercanos, respondían, “cada uno con su suerte”. Más recientemente, ante similares interrogantes realizadas en el marco del actual proyecto de investigación que se llevó a cabo en el barrio de Flores, señalan que “no importa lo que él venda (refiriéndose a su compañero); uno vende lo que Alá quiera, y quiere lo mejor para nosotros” (entrevista a un vendedor ambulante en la avenida Avellaneda, en marzo de 2018).¹⁰

Otro espacio relevante para la comunidad es el de las reuniones semanales o *dahíras*, durante las cuales se recitan poemas de su fundador, Amadou Bamba, llamados *khassis-das*;¹¹ también se sostienen conversaciones sobre aspectos de la vida cotidiana y los problemas que pudieran tener sus miembros. En un primer acercamiento pareciera que no exis-

¹⁰ La importancia de la solidaridad al interior de las cofradías y la ausencia de posibles competencias entre los vendedores senegaleses han sido observadas para el caso brasileño por Seefeldt de Césaro y Chitolina Zanini (2017).

¹¹ Cuerpo doctrinario de enseñanzas sagradas que se recitan en árabe.

ten diferencias entre las *dahíras* senegalesas y las argentinas, tal como ha relatado uno de los entrevistados: “Hacemos lo mismo. En Senegal y en Argentina [...] se canta y se reza” (entrevista a un migrante residente de Rosario, el 6 de junio de 2018). Sin embargo, si se indaga con mayor profundidad, puede advertirse que operan resignificaciones en la práctica. Mientras que en Senegal se realiza una recitación de las enseñanzas del fundador de la cofradía, en Argentina este acto implica un momento especial, el de poder dialogar en wolof – su lengua– con sus compatriotas, y de esta manera conectarse con su lugar de origen. De una forma muy bella, Juliana Rossa –al describir las *Khassidas* de las *dahíras* de Caixas do Sul, Brasil– relata este tipo de reuniones como “una especie de billete de retorno a casa; por medio de una ‘peregrinación sonora’, las mismas promueven el mantenimiento de la memoria colectiva religiosa de los inmigrantes senegaleses y la conciencia cultural del grupo” (Rossa, 2017: 308).

Retomando el vínculo existente entre el hecho migratorio y las pertenencias cofráticas, cabe mencionar que al abandonar el lugar de origen los individuos se encuentran con nuevas formas de ser y de actuar, y ello conlleva un cuestionamiento sobre las prácticas, o bien, su reafirmación en un espacio de destino donde las mismas son minoritarias. Esta relación entre la pertenencia a una minoría y el vínculo con una sociedad que se constituye en alteridad mayoritaria es la que, se entiende, cobra visibilidad ante cada celebración anual del Magal Touba.

En dicha ceremonia se conmemora el exilio del líder y fundador de la rama mouridista cheikh Amadou Bamba, y durante la misma, aquellos que se encuentran en Senegal suelen realizar peregrinaciones a la ciudad de Touba –fundada por el líder– y reuniones para comer y rezar. En las diásporas también se llevan a cabo celebraciones donde se come, se reza y se canta. En Argentina su importancia ha ido en aumento con el correr de los años, tanto que en 2017 se realizó una convocatoria pública frente al edificio de la Legislatura, donde se reci-

taron poemas, se rezó y se repartieron volantes invitando a toda la población argentina a participar del evento:

Los líderes religiosos nos recuerdan durante los preparativos que el Magal es ocasión no sólo para rezar, sino también, como enseñó Bamba, para “hacer el bien a tu alrededor, para abrir la puerta a los invitados, porque Dios no hizo distinción de razas, para dar acogida y comida al que viene de fuera, es ocasión para la unión con otras culturas y religiones” (invitación transmitida por Touba TV Argentina, en noviembre de 2017).¹²

Desde su llegada a Argentina, la comunidad senegalesa ha mostrado una preocupación constante por buscar una buena inserción en el país de acogida. Los discursos de los *marabout* refuerzan esta actitud y la invitación a la celebración forma parte de ello; sin embargo, puede entenderse también como una manera de reafirmar su propia identidad. El gran despliegue de comida, de vestidos coloridos y de cantos puede constituir un modo de ratificar una pertenencia, de consolidar un lugar en la sociedad de destino desde la identidad cofradica que, si bien mouride, difiere del mouridismo que se vive en Senegal; es una muestra de la grandeza de la comunidad a la que se pertenece y del orgullo de pertenecer a ella.

PALABRAS FINALES

Este escrito tiene como propósito analizar el vínculo entre las cofradías en las que se estructura el Islam, profesado por la mayor parte de la población senegalesa, y el rol que ellas cumplen en su reelaboración identitaria durante su migración hacia Argentina, entendiendo que el ámbito de la religiosidad puede comprenderse tanto como una forma de preservación e integración identitaria, como de transformación, que es, al mismo tiempo, subjetiva y comunitaria.

¹² Véase: <<https://www.youtube.com/watch?v=fJ6WQhZjn-8&feature=youtube>>.

Prácticas como el *dhikr* (recuerdo permanente de dios) y el *salat* (momento de oración), reflejan el respeto por lo sagrado y, a su vez, conectan a los migrantes con el recuerdo de las mismas en sus comunidades de origen. Por ello, dichas acciones se ven resignificadas, al ponerlos en contacto con vivencias sonoras, visuales, sensoriales. También las reuniones semanales o *dahiras* de las cofradías, que privilegian aspectos intracomunitarios, se resignifican en los lugares de destino, ya que no se trata del simple encuentro, sino que este hecho adquiere nuevas connotaciones al reafirmar la pertenencia a una comunidad, en oposición a la sociedad mayoritaria en la que están insertos y en donde se tornan una otraidad, muy distingible visual y lingüísticamente.

Cabe destacar que el encuentro en las *dahíras* cobra diversos significados, donde el de mayor relevancia es el de sentirse en comunidad, verse con los compatriotas, hablar y rezar en wolof, percibirse cerca de Senegal. Para los migrantes senegaleses la cofradía es el refugio, el apoyo, la contención religiosa, comunitaria, social y anímica, que refuerza su identificación con el lugar de origen, con la religión y también con su comunidad.

Asimismo, al fenómeno migratorio se adiciona el rol transnacional a partir de la circulación de objetos, principalmente el envío de remesas hacia la ciudad santa de Touba, de objetos que han sido santificados por los *marabouts* en Senegal, y también la visita de estos maestros a los destinos donde se encuentran los migrantes pertenecientes a la cofradía, hecho que a su vez refuerza la identificación con la hermandad.

A lo largo del artículo se retomaron algunos trabajos que han permitido reflexionar en torno a la llegada del Islam a Senegal y las particularidades que ahí adoptó, principalmente la identidad sufí, articulada en cofradías. Esta manera de practicar la religiosidad es la que, entiendo, ha marcado una clara diferencia con otras migraciones islámicas hacia países no musulmanes, principalmente en la manera de reconfigurar sus identidades y de relacionarse con la población nativa.

Partiendo de la concepción de las identidades como procesos dinámicos, que se construyen colectivamente y se constituyen a partir de diversos tropos, entiendo que las cofradías senegalesas, y en especial la Mouride, brindan un apoyo social y material mediante sus redes en los diversos países hacia donde migran sus connacionales, al tiempo que permiten resignificar sus referencias identitarias y las prácticas que a ellas los vinculan.

Entonces se conforma una comunidad muy apegada a su identidad, pero ésta no es única, sino que está sustentada por la pertenencia a la religión islámica, a la nacionalidad senegalesa, y principalmente a una cofradía, lo cual abarca a los demás aspectos. Dicha identidad la refuerzan las reuniones semanales, por los rezos y por las visitas de sus líderes que imparten discursos y renuevan de esta forma los vínculos con sus comunidades de origen. Lo hacen con una referencia geográfica a la capital de la cofradía, así como también en oposición a una alteridad representada en todas aquellas prácticas que se alejan de los valores tradicionales y familiares que ella ensalza. De esta forma, el mouridismo aparece como un rasgo identitario de aspectos como lo nacional, lo étnico y lo religioso, integrándolos y reforzándolos.

Así, este escrito es el inicio de indagaciones que continuarán reflexionando respecto de un eje tan complejo como el de la(s) identidad(es) y la religión en la migración senegalesa y su estructuración cofrática.

BIBLIOGRAFÍA

AGNELLI, Silvina y Gisele Kleidermacher (2009). “Migración estacional de senegaleses en Mar del Plata”. Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Buenos Aires.

BARAHONA, Juan (2009). “El Islam en África occidental”. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense.

- CARMONA, Alfonso (1995). "Los nuevos mudéjares: la Shar'ia y los musulmanes en las sociedades no islámicas". En *Comunidades islámicas europeas*, editado por Montserrat Abumalhan, 49-65. Madrid: Trotta.
- CASTELLS, Manuel y Nezar Alsayyad (2003). "Introducción: el Islam y la identidad cambiante de Europa". En *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, editado por N. Alsayyad y M. Castells, 20-25. Madrid: Alianza Editorial.
- CASTIEN Maestro, Juan Ignacio (2016). "Islam e identidad en el Senegal contemporáneo". *Papeles del CEIC* 157 (2): 1-27.
- COSTA Días, Eduardo (2009). "Cofradías musulmanas y movimiento de Da'wa: dos concepciones del Islam en África occidental" en *El Islam del África negra*, editado por Ferrán Iniesta. Barcelona: Bellaterra.
- CRESPO, Rafael (2007). "Los 'mòodu-mòodu' y su impacto en la sociedad de origen". En *Empresariado étnico en España*, editado por Joaquín Beltrán y Natalia Ribas. Barcelona: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones.
- CHAMBERS, Iain (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FIERRO, Maribel (1995). "La emigración en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas". En *Comunidades islámicas europeas*, editado por Montserrat Abumalhan, 71-84. Madrid: Trotta.
- GÁZQUEZ Iglesias, J. L. (2014). "Islam, política y migración en Senegal: la construcción del espacio transnacional mouride". Tesis doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Programa de Doctorado en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos.
- GLICK Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992). "Towards a Transnational Perspective in Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered", *Annals of the New York Academy of Sciences* 645: 1-24.

- GUÉYE, Cheikh (2002). *Touba, la capitale des mourides*, 35-88. Dakar: Enda-Karthala-Ird.
- KEPEL, Gilles (1995). *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- KLEIDERMACHER, Gisele (2013). “Entre cofradías y venta ambulante. Una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires”. *Cuadernos de Antropología Social* 38: 109-130.
- KLEIDERMACHER, Gisele (2016). “De Sur a Sur: movimientos transmigratorios de senegaleses hacia Argentina”. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 114: 183-205.
- LACOMBA Vázquez, J. (1996). “Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses”. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social* 4, octubre: 59-76.
- LLEVOT Calvet, Nuria (2012). “La importancia del marabout en la educación de la sociedad senegalesa”. *Arxius* 26: 37-50.
- MOCELLIN, María Clara (2015). “Senegaleses na regiao central do Rio Grande Do Sul: deslocamentos, trabalho, redes familiares e religiosas”. En *Migracoes internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*, editado por Vania Beatriz Merlotti Herédia. Caxias do Sul/Rs: Belas-Letras.
- RICCIO, Bruno (2004). “Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 929-944.
- RIVERO Sierra, Fulvio (2011). “Formas ‘tangibles’ e ‘intangibles’ de discriminación. Aportes para una formalización teórico-conceptual”. En *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*, editado por C. Pizarro, 269-292. Buenos Aires: Ciccus.
- ROSANDER, Eva Evers (1995). “Morality and Money: the Murids of Senegal”. *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* XVI: 43-66.
- ROSSA, Juliana (2017). “Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS”. En *A migração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*, editado por Joao Carlos Tedesco y Gisele Kleidermacher. Porto Alegre: Est edições.

- Roy, Oliver (2003). *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, 57-105. Barcelona: Bellaterra.
- Ruiz Figueroa, Manuel (2005). *Islam. Religión y Estado*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- SAMBE, Bakari (2015). “Senegal: un Islam local en épocas de globalización religiosa”. *Nueva Sociedad* 257, mayo-junio: 124-137.
- SAYAD, Abdemalek (2010 [1999]). *La doble ausencia*. Barcelona: Anthropos.
- SEEFELDT de Césaro, Filipe y María Catarina Chitolina Zanini (2017). “Migração senegalesa e Mouridismo: um breve exercício interpretativo”. En *A migração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*, editado por Joao Carlos Tedesco y Gisele Kleidermacher. Porto Alegre: Est edições.
- Sow, Papa (2004). “Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España”. En *Migración y desarrollo*, coordinado por A. Escrivá y N. Ribas, 235-254. Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- TIBI, Bassam (2003). “Los inmigrantes musulmanes en Europa, entre el Euro-Islam y el gueto”. En *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, editado por Nezar Alsayyad y Manuel Castells, 57-79. Madrid: Alianza Editorial.
- WARE, R. (2008). “The Longue Durée of Quran Schooling”. En *New Perspective on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*, editado por Diouf y Leichtman, 21-50. Nueva York: Palgrave Macmillan.