

Empresariado étnico en España.

Los "módu-módu" y su impacto en la sociedad de origen.
Rafael Crespo

Los “móodu-móodu” y su impacto en la sociedad de origen

Rafael Crespo

“Trabaja como si nunca fueras a morir
y reza como si fueras a morir mañana”

CHEIK AMADOU BAMBA,
fundador de la muridiya

Introducción

Una de las imágenes típicas de las zonas turísticas de muchas ciudades españolas son los jóvenes negroafricanos que recorren los paseos y las playas cargados con unas cajas de herramientas en donde llevan una mercadería diversa (relojes, bisutería, CD, DVD, etc.) que ofrecen a los transeúntes. Tampoco es extraño encontrar en los mercadillos puestos de productos variados (juguetes, pilas, cintas de música, etc.) y de artesanía africana. Pero, ¿quiénes son estos hombres? Muchos de ellos son *murides*, popularmente llamados *móodu-móodu*¹, miembros de una cofradía musulmana (*tariqa*)² que juega un papel destacado en la vida social, política, económica senegalesa y por lo tanto también en la emigración. Queremos remarcar antes de continuar que no todos los senegaleses que practican la venta ambulante o el comercio en estable-

¹ En origen el término designaba a los migrantes estacionales que iban recogiendo cacahuete, después pasó a referirse a los migrantes que iban a las grandes ciudades y con el aumento de las migraciones internacionales es utilizado de manera coloquial para nombrar a los emigrantes que van fuera de Senegal. Es significativo observar que al principio *móodu-móodu* tenía una carga negativa porque se refería a los emigrantes de origen rural que iban a Europa, como los “paletos”. Con el tiempo ha desaparecido la carga negativa y ha pasado a nombrar a todos los emigrantes wolof ya sean murides o no (Fall, 1998: 18).

² Palabra árabe que significa vía, lo que denota la concepción iniciática de la cofradías sufíes.

cimientos o empresas son muride, ni todos los muride son comerciantes. La expresión *móodu-móodu* se refería originalmente a los miembros de la cofradía y ha pasado a ser una designación popular de los emigrantes senegaleses del exterior.

El ejemplo de los *móodu-móodu* nos parece muy útil para analizar el rol de los emigrantes en la sociedad senegalesa, y específicamente, el de los comerciantes. Dos circunstancias hacen interesante a la migración muride en España, y concretamente en Cataluña.

- Desde hace dos décadas la emigración internacional se ha convertido en uno de los puntales de la sociedad senegalesa. Según la comisión *Migración y Derechos Humanos* del Parlamento senegalés, en 1999 vivían fuera del país unos 400.000 senegaleses de un total de nueve millones de habitantes. La expansión ha continuado y en el 2004 se calcula que entre 800.000 y dos millones³ de senegaleses han emigrado fuera del país, sobre un total de más de 10 millones de habitantes. Teniendo en cuenta que son cifras oficiales, el montante real de emigrantes es superior, porque un porcentaje de ellos no utiliza los canales regulares para emigrar. Por ejemplo, a partir de los datos consulares el Ministerio de Asuntos Exteriores de Senegal los senegaleses residentes en Italia en 1997 eran 41.561, en cambio la embajada italiana en Dakar indicaba que el número podía ascender hasta 150.000 personas (Fall, 2003: 19).
- En segundo lugar, la comunidad senegalesa es la más numerosa del conjunto de colectivo de inmigrados sursaharianos y de las más antiguas, ya que los pioneros llegaron hace más de dos décadas⁴. Según fuentes del Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales, a 30 de septiembre de 2005 había 26.276 senegaleses con permiso de residencia. El segundo lugar entre los Estados sursaharianos lo ocupaba Nigeria con 15.779 permisos. La geografía de la inmigración senegalesa esta en parte relacionada con la expansión muride en el Estado, de ahí la instalación en zonas turísticas (Málaga, Costa Dorada, Costa Brava, Baleares, etc.), grandes ciudades (Madrid, Barcelona, Bilbao, Valencia, etc.) y en el punto más importante de la relación comercial entre España y Senegal (por extensión toda África Occidental) que son las Islas Canarias. En estos puntos conviven migrantes murides con otros que no lo son, y además hay otros lugares de inmigración senegalesa tales como las zonas agrícolas de Andalucía, Valencia, Cataluña o Navarra. En nuestros días la inmigración senegalesa es muy diversa y la podemos encontrar en diferentes sectores económicos (construcción, comercio, hostelería, agricultura, arte, etc.) y sociales (empresarios, estudiantes, personal cualificado y no cualificado, etc.).

En el presente capítulo haremos un seguimiento de la evolución de la *muridiya* en relación a las grandes transformaciones que ha vivido Senegal en los últimos cien años. Dado el contexto

³ Véase *Sud-quotidien*, n.º. 2270 de octubre de 2000, también *Jeune Afrique/L'Intelligent* n.º. 2136 del 18 al 24 de diciembre 2001, p. 64, o *Walf Fadji* del 13 de septiembre 2002.

⁴ Aunque no es la más antigua ya que es la ecuatoguineana la primera inmigración surshariana al Estado español.

en el cuál se ubica el trabajo nos centraremos en los aspectos más seculares de la cofradía, en la dimensión terrenal y socioeconómica, y en especial en la vinculación entre la *muridiya* y las migraciones. Sólo señalar que un elemento central para comprender la importancia de las cofradías en África es la religiosidad de las sociedades africanas. La *Encuesta Mundial de Valores 2000* muestra que en África Subsahariana la población valora con un 9,4 sobre 10 la importancia de la religión en sus vidas⁵. Estas cifras ilustran al afirmación de Ferran Iniesta, para quien: “una visión detallada del África Negra contemporánea permitiría invertir la proposición durkheimiana⁶ 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” (1998: 244).

Para comprender el funcionamiento de estas redes de emprendedores, algunos de los cuales llegan a ser empresarios en España, hemos de profundizar en los referentes del país de origen, en la dimensión histórica de cómo se han ido construyendo las redes *murides* y la lógica particular que las estructura, para entender el posicionamiento de sus miembros y las “novedades” que sus nuevas experiencias introducen en la tradición migratoria y comercial. Es evidente que muchos aspectos del comercio *muride* en Europa son reflejo de las dinámicas africanas, en las que la itinerancia, la movilidad espacial, está ligada al comercio.

Centrándonos en el tema del capítulo y para comprender la estrecha relación que ha habido entre Islam y comercio hemos de profundizar unos cuantos siglos atrás, llegando hasta los primeros tiempos de expansión de la religión musulmana. Fueron los comerciantes transaharianos (árabes y amazig) y del Índico (persas, árabes, etc.), quienes entre los siglos IX-X difundieron el mensaje de Alá de forma pacífica y tranquila, no por conquista militar. Más tarde, fueron comerciantes locales los que dieron a conocer el mensaje del Profeta a las poblaciones más allá de la sabana. Así, los actuales Djula del norte de Costa de Marfil son descendientes de los comerciantes mandinga que llegaban de Malí, los llamados Wangara, que de comerciantes han pasado a constituir un pueblo sedentario (Niane, 1985). Al otro extremo del continente en África Oriental surgió la sociedad swahili cuyos fundamentos son el medio urbano, el Islam y el comercio (Crespo, 1992). Desde entonces el Islam ha estado presente en todos los grandes acontecimientos del África occidental y oriental (Coulon, 1983).

⁵ Según este estudio, entre 1995 y 2000, la valoración de la religión ha bajado en la Europa Católica (de 6,4 a 5,8), Europa Protestante (5,0 a 4,1), Europa Ortodoxa (6,4 a 6,2) y la India (8,3 a 7,6), mientras ha aumentado en los países anglosajones (6,6 a 7,7), América Latina (7,4 a 9,2), Mundo Islámico (8,9 a 9,7) y África Subsahariana (9,3 a 9,4). Datos publicados en *La Vanguardia*, 13 de Agosto de 2002.

⁶ Iniesta se refería a la afirmación de Durkheim de que lo religioso es, sencillamente, lo social en tanto el rasgo más característico de un conglomerado humano que tiende a articularse.

La ética muride y el espíritu capitalista

A principios del siglo xx un seguidor de la *qadiriya* decide fundar su propia *tariqa*, la *muridiya*; era Cheik Amadou Bamba, nacido en M'backé Baol allá por 1853, que lanza un mensaje de paz que tiene un gran éxito entre la población, cansada y devastada por los enfrentamientos entre los colonizadores europeos y los señores wolof. La verdadera originalidad de Bamba reside en su doctrina de santificación a través del trabajo, secularizando la conducta de sus discípulos (*talibé-estudiante*) para quienes el trabajar para el morabito⁷ era uno de los ejes de su camino de perfección. De este modo, la *muridiya* ha sido uno de los factores de adaptación a la modernidad capitalista introducida por el colonialismo, pero también un marcador identitario y una manera de superar la ética feudal de los señores wolof. Este proceso no ha estado exento de contradicciones, por ejemplo, la carga liberadora que para muchos jóvenes wolof suponía la adscripción a la *muridiya* se ve matizada porque debían trabajar en los campos de cacahuete del morabito, enriqueciendo a la cofradía pero también a los colonizadores, que fueron los promotores del cultivo del cacahuete para uso alimentario e industrial. Así, desde los primeros tiempos existe una estrecha asociación entre poder político-económico y la *muridiya* (Coulon, 1983).

En un principio, la *tariqa muridiya* creció entre los wolof, y por ello siempre ha habido una relación entre muride, wolof y Senegal. Si bien en la actualidad es multicultural y multinacional porque sus miembros pertenecen a diferentes etnias y Estados. Es difícil saber el número de adeptos a la muridiya, algunas fuentes cifran en más de dos millones de seguidores (Bava y Bleitrach, 1995), principalmente en Senegal, si bien hay grupos de adeptos en África Occidental y el Magrib, vinculados casi siempre al comercio.

El *muridismo* es una vía de adaptación a la modernidad porque algunos de sus pilares permiten “moverse” en un mundo económicamente globalizado:

- la condición de musulmanes que pertenecen a la Umma otorga una dimensión transnacional y en principio transclasista.
- el ser miembro de una comunidad. El *muride* recibe de la cofradía apoyo espiritual y material (trabajo, tierras, vivienda, préstamos sin interés, información, formación, etc.). Por eso un *muride* sólo necesita saber dónde hay otros compañeros de cofradía para viajar, aunque desconozca el lugar de destino sabe que tiene asegurada la primera acogida. Aquí encontramos de nuevo el

⁷ Derivado del árabe *murabit* (ermitaño) el nombre de morabito o morabuto se aplica a los “guerreros de la fe” que residían en los *ribat* y que eran considerados como santos si morían en la guerra santa. En África del Norte y Sub-sahariana se refiere también al jefe o fundador de una cofradía sufi. Las creencias populares otorgan al morabito un singular poder de intercesión en el momento de obtener una gracia divina (*baraka*) y por ello es invocado en las oraciones (Thoraval, Y. *Diccionario de civilización musulmana*, Barcelona: Larousse, 1996).

componente religioso, la cofradía cumple la función de *religare*, de unión comunitaria de los fieles. Sobre la interacción entre la dimensión individual y colectiva de las estrategias comerciales de los *móodu-móodu*, Papa Sow afirma que esta interacción que permite una gran capacidad de adaptación de los *murides* a nuevos espacios migratorios como es España y Cataluña, que se conectan a través de la propia red al resto de la estructura social-comercial-religiosa que abarca a cuatro continentes, recreando la identidad *muride*. Esta cualidad permitió la adaptación al capitalismo colonial en periodos anteriores y hoy favorece la inserción en un mercado global (Sow, 2004).

Del morabito del cacahuete al morabito de la emigración

Desde sus inicios, la *muridiya* ha estado presente en los movimientos migratorios de Senegal. En 1912 las tierras donde empezó el cultivo del cacahuete se estaban agotando y Cheik Amadou Bamba organizó la “colonización de tierras nuevas”. Pelissier (1966) describió el paralelismo entre la expansión *muride* y la penetración del capitalismo agrario desde el país wolof hacia territorios donde el colonialismo todavía no estaba presente. En un medio hostil, en tierras áridas, controladas por los pastores peul, los morabitos organizaron la instalación de los talibé, que de forma disciplinada consiguieron hacer crecer el cacahuete y expulsar a los peul, siempre bajo la protección de la metrópoli⁸. Los pioneros sólo recibían alimento y alojamiento, volviendo a sus casas en la estación seca. Tras diez años de servicio recibían una porción de tierra, y la *daara*⁹ se convirtió en un poblado con la llegada de mujeres y niños.

Este sistema se mantuvo tras la independencia, pero a mediados de los años setenta comenzó la crisis del cultivo del cacahuete, los precios bajaron, los periodos entre sequía se acortaban, las tierras se agotaban, la producción disminuía y empezaron a emigrar hacia la ciudad, hacia Dakar. Los morabitos, lejos de adoptar una posición conservadora acompañaron las migraciones urbanas demostrando de nuevo ser un medio muy eficaz de adaptación. De hecho, tanto las migraciones interiores de colonización, como las del campo a las ciudades, muestran que la movilidad geográfica es un elemento estructural de la sociedad wolof: “La mobilité dans la société wolof ne peut être considérée uniquement comme une variable exogène agissant dans le sens du retour à l'équilibre d'un système de production supposé en dégradation. A un certain niveau de l'analyse, il semble bien que l'on soit admis à y voir une caractéristique structurelle du mode de production wolof” (Rocheteau, 1975: 18) y podríamos decir lo mismo de la mayoría de los pueblos africanos (Ricca, 1981).

⁸ Las autoridades francesas indicaron a los morabitos por dónde iba a discurrir la línea férrea hacia Malí, para así facilitar la elección de las tierras a cultivar.

⁹ Comunidad agrícola dependiente de una morabito donde los jóvenes trabajan y aprenden el Corán.

En la ciudad fue el comercio el sector estratégico de acogida e instalación de los inmigrantes. Lo cierto es que los murides además del cultivo del cacahuete siempre habían estado presentes en el comercio, principalmente de tejidos. Los cofrades gustan de comentar que los más importantes comerciantes de Dakar pertenecen y han pertenecido a la cofradía, nombres como Djyli Mbaye, El Hadj Babacar Kébé (llamado *Ndiouga*), Serigne Samb, Alla Séné, Karim Fall, Momar, Sourange, se utilizan como ejemplos a seguir por los *talibé*. Su éxito económico se debe a su pertenencia al *muridismo*, Bara Fall afirma que su prosperidad la debe a Amadou Bamba y al gusto por el trabajo bien hecho. En una orden religiosa donde la relación discípulo (*talibé*) maestro (*morabito*) es el eje central, el prestigio social de los dirigentes depende también de su generosidad para con la cofradía, por ello todo miembro de la cofradía que consigue triunfar económicamente debe redistribuir parte de su riqueza a través de aportaciones para la misma, financiación de centros de enseñanza, asumir los costes de celebraciones, etc. La estructura jerárquica y expansiva también se refleja en la presencia *muride* en todos los niveles y sectores comerciales, así, encontramos miembros de la cofradía en el comercio al por menor de mercados de Senegal, muy parecidos a los mercadillos de Cataluña, y entre los grandes empresarios que controlan la importación-exportación de productos de consumo y de alimentos.

Este dinamismo ha convertido al sector comercial de la cofradía en una de las principales, sino la principal junto al cacahuete, fuente de financiación del *muridismo*. La punjanza económica se convierte en influencia política, porque para desarrollar sus actividades necesitan un clima adecuado de relación con los políticos, y estos a su vez, necesitan el apoyo financiero de los marabitos para sus proyectos políticos personales y para llevar a cabo sus iniciativas. Por ejemplo, los diferentes gobiernos han tolerado el contrabando en Touba¹⁰, este acuerdo no escrito proviene de los tiempos del califa¹¹ Falilou “amigo del Presidente Léopold Sédar Shengor” (Diop, 1981: 91). A cambio recibían el apoyo de los morabitos, en las elecciones de 1988, el califa de los murides pidió a los talibé que votaran a M. Abdou Diouf a través de un *n'diguel* (llamada al orden): “quien no vote por Abdou Diouf en las elecciones de febrero de 1988 habrá traicionado a Cheik Muhamad Bamba”. En las elecciones presidenciales del 2000, las que supusieron el cambio tranquilo, la derrota del partido socialista y la victoria del opositor Wade, los *morabitos* no presentaron una mensaje homogéneo a favor del gobierno de Diouf, algunos incluso dejaron libertad de voto a sus seguidores lo que permitió una votación masiva a Wade.

¹⁰ Población situada cerca de M'bake Baol, donde fue enterrado el fundador en 1927, porque era el pueblo donde nació. Desde entonces se ha convertido en una de las ciudades más importantes de Senegal y es junto a Dakar la que experimenta un crecimiento mayor, un 12'6 % a mediados de los años noventa.

¹¹ Denominación del máximo dirigente de la cofradía y una muestra más de la inclinación a la autonomía africana de las grandes corrientes de poder del mundo musulmán.

Al igual que la *muridiya* fue un elemento activo en la expansión del cultivo del cacahuete y después lo ha sido en las migraciones campo-ciudad también lo es en la emigración internacional, los morabitos han pasado del cacahuete a la emigración, parodiando el título del estudio de Jean Copans (1980). Sin embargo, la presencia *muride* es relativamente reciente frente a la emigración exterior senegalesa que es tan antigua como la cofradía, ya que desde finales del siglo XIX los senegaleses han participado de diferente forma en los flujos migratorios internacionales. Salvando el periodo de Trata negra (siglos XV-XIX), fue a partir del periodo colonial cuando miembros de las diferentes etnias de la zona formaron parte del ejército francés, agrupados en el cuerpo de los *tira-lleurs* (*fusileros*) senegaleses que participaron en la conquista de otras colonias como el Congo y Madagascar; también participaron en las dos Guerras Mundiales, y tras la última confrontación la metrópoli promocionó la emigración a Francia como mano de obra no cualificada, sin olvidar la presencia de estudiantes senegaleses en las universidades francesas que ha sido y es cuantitativamente menor pero cualitativamente muy significativa porque conforma la trayectoria formativa de las elites de Senegal. En la actualidad, Estados Unidos constituye el referente de prestigio para realizar estudios superiores, coincidiendo con un mayor interés norteamericano por Senegal¹² que coincide a su vez, con el interés de los emigrantes senegaleses por pasar al otro lado del Atlántico.

La participación de murides en la emigración senegalesa se centró hasta la década de 1970 en los flujos hacia otros países africanos. La razón es clara, esta migración la protagonizaron sobretudo comerciantes que se iban estableciendo en las excolonias francesas (Costa de Marfil, Camerún, Gabón, Congo, Chad, etc.) y de nuevo una de las bases de estas redes era la cofradía. Sobre estos nodos ha ido aumentando la población senegalesa ya no solo de comerciantes, sino de profesionales y personal no cualificado. A mediados de los años noventa las redes se extendían hasta Sudáfrica, cuando tras la caída del apartheid, se convirtió en uno de los puntos de atracción de migrantes de todo el continente. No ha sido hasta que las emigraciones hacia Europa han asumido un volumen importante, a principios de los años ochenta del siglo XX¹³, que la cofradía ha entrado en estos flujos.

El modelo de expansión de la *muridiya* sigue una dinámica policefálica y policéntrica, que no responde a una estrategia predefinida sino al principio de adaptación económica y social continua e inmediata. Otro factor que posibilita la agilidad adaptativa muride es la diversificación, en base a un producto agrícola, el cacahuete, y a otro comercial, los tejidos, se obtienen beneficios, una parte de los cuales se reinvierten a otros sectores y productos. En los mercados urbanos los murides venden telas y vestidos, pero también artesanía, joyas, productos de menaje, electrónica, etc. Y tanto los grandes comerciantes como los móodu-móodu invierten sus ahorros

¹² Senegal forma parte de todas las giras africanas de los últimos presidentes estadounidenses.

¹³ Si bien la relación colonial promovió migraciones laborales hacia la metrópoli tras la Segunda Guerra Mundial.

en ayudar a la familia y a la comunidad, pero también se dedican a la compra de terrenos en las ciudades y zonas turísticas de Senegal, y los que tienen más medios económicos y relaciones se convierten en promotores inmobiliarios.

El nudo que permite tejer la red *muride* son las *dahira*, agrupaciones de fieles en torno a un responsable, que viven en comunidad compartiendo vivienda, comida, trabajo, etc. Estos nudos permiten tejer una red en permanente crecimiento. Incluso la *dahira* son unidades de ahorro, sus miembros se organizan en grupos de autoayuda y créditos sin intereses, son las famosas tontinas, cuyo nombre en wolof es *nadd*, término que originalmente designaba a las alfombras tejidas en fibra vegetal. En el caso *muride*, tanto los migrantes primerizos como los ya establecidos, de entre los que destacan los empresarios, participan en las tontinas estructuradas en torno de las *dahira*. (Gueye, 1997). Este modelo organizativo trasciende los niveles de células de pocos miembros para nombrar a agrupaciones de más entidad, por ello no es de extrañar que la Federación de Asociaciones de Emigrantes Senegaleses en el Exterior lleve por nombre *Dahira*.

El modelo de *dahira* permite que en cualquier lugar del mundo donde residan *muride*, puede llegar un miembro de la cofradía y ser acogido. A través de los hermanos tendrá acceso a las primeras informaciones, y rápidamente pasará a trabajar, se le proporcionarán los productos y los utensilios necesarios (caja de herramientas, por ejemplo), tendrá una cama y protección. Esta primera acogida es obligación de los hermanos de cofradía, como parte de las leyes de hospitalidad, pero también implica para el recién llegado unas obligaciones y responsabilidades para con el grupo que le acoge. El recién llegado pasa a ocupar el escalafón más bajo de la estructura de la cofradía desde donde podrá prosperar gracias a su trabajo y dedicación a la cofradía. Existe una similitud entre el rito de iniciación de pasar de joven a adulto y el proceso migratorio; en la primera etapa el *móodu-móodu* es *daxar* (tamarindo en wolof), pasa por una serie de penalidades económicas, de clandestinidad, de explotación socioeconómica, de aprendizaje sobre cómo vivir fuera de la comunidad de origen en un medio desfavorable. Una vez ha superado estas pruebas adquiere el estatus de *goulou*, aquel migrante establecido, con conocimientos y capacidades para moverse y ser un referente para el resto de migrantes, en definitiva un hombre adulto (Fall, 1998: 29). Es en este nivel donde se sitúan los empresarios *murides*, dedicados sobretudo al comercio internacional de importación-exportación entre sus lugares de residencia (España, Francia, Italia, Arabia Saudí o Estados Unidos) y Senegal. Algunos de ellos incluyen en el nombre de sus empresas la palabra *Touba*, ciudad sagrada donde está enterrado Amadou Bamba el fundador.

Pero estos nodos necesitan personas que conecten unas *dahiras* con otras, que fortalezcan la red, estos agentes son los *morabitos* de nivel medio e inferior que viajan por África, Europa, Estados Unidos y algunos países de Asia de *dahira* en *dahira*, recomfortando a los *talibé*, orientándolos, informando sobre la situación en el país de origen, transmitiendo las nuevas orientaciones del *Khalifa*, y recogiendo las aportaciones de los fieles a la cofradía (*addiya*) y para las

familias de los emigrantes. Para muchos emigrantes es mucho más seguro y fiable que sea el morabito quien lleve el dinero ante posibles robos, además de que no paga ninguna tasa oficial de divisas. Esta función es en extremo relevante por cuanto las remesas de los emigrantes constituyen la primera fuente de divisas para la población senegalesa. Respecto a la contabilidad nacional la emigración se sitúa en tercera posición del PIB detrás de la pesca y el turismo, el cacahute ha quedado relegado a cantidades poco significativas. Las cifras oficiales indican que las remesas ascienden a más de 60 millones de francos CFA, aproximadamente el 10 % del presupuesto nacional, y se supone que para ser más exactos habría de multiplicarse por tres o cuatro esa cifra (Camara, 2001: 2).

El impacto de los emigrantes en las comunidades de origen

La emigración para las sociedades africanas se concibe como una proyección espacial de la comunidad, en este caso de la cofradía, más allá de las fronteras estatales, por lo tanto un factor muy importante son las relaciones entre las poblaciones de origen y los emigrantes. La estructura de hermandad ayuda a establecer redes transcontinentales a partir de parámetros de adscripción a una organización religiosa. En este aspecto los elementos de la cultura de origen son los pilares sobre los que se sustentan estas redes. Evidentemente, la experiencia de los murides con el sistema capitalista, aunque sea desde la periferia, ha permitido una mejor adaptación a los cambios y su presencia estructural en los flujos migratorios senegaleses.

Los emigrantes son agentes de desarrollo de la comunidad, ayudan a sus familias, pero también se hacen cargo de recursos comunitarios: escuelas, mezquitas, ambulatorios, arreglar caminos, proyectos de cooperación¹⁴. Es conocida la creciente importancia de las remesas, que el año 2003 representaban el 25 % del presupuesto estatal, lo cual supera con creces la ayuda para el desarrollo que llega de la cooperación internacional. Estos son datos oficiales, el montante es mucho mayor si tenemos en cuenta que Senegal es un Estado con una red bancaria limitada y que un porcentaje no cuantificable de remesas llega por vías no registradas.

Igualmente, también son conocidas las actuaciones colectivas de los emigrantes en sus lugares de origen. Por ejemplo, la AISE (Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España), como miembro de la daira, participó en la recogida de fondos para la construcción de un hospital en Tuba (Alonso Moreno y García García, 1995: 101). Actuación que aparece en los documentos del Ministerio de los Senegaleses del Exterior¹⁵. Es de remarcar la forma en la que se realiza

¹⁴ Para un análisis de los proyectos de cooperación impulsados por inmigrantes senegaleses residentes en Cataluña, véase Crespo, 1998.

¹⁵ *Repertoire des Associations des Senegalais de l'Exterior*, Ministère des Sénégalais de l'Exterior, 2004, p. 12.

la captación y administración de fondos basada en los grupos de ahorro popular (las llamadas *tintines*) muy extendidas en África subsahariana.

Esta participación de los emigrantes en los asuntos de la comunidad de origen no es una característica particular de los wolof. Conocidas son las redes sonninké de la zona del río Senegal, que conectan Mauritania, Senegal, Malí, Francia y ahora España¹⁶, o las peul de la Casamance, que pasan por Portugal, España, Francia o Estados Unidos.

Un ejemplo interesante de esta conexión entre emigrante y población de origen es el de Djilly Mbaye. Originario de Louga, ciudad que fue uno de los primeros centros de cultivo del cacahuate, Djilly emigró en los años sesenta a Costa de Marfil, y allí, gracias al trabajo y la oración, según sus palabras, le sonrieron los negocios y consiguió acumular una gran fortuna. A mediados de los años setenta el empresario Mbale volvió a su país y se instaló en su ciudad natal, entró a formar parte del Consejo Económico y Social desde donde influyó en los planes de desarrollo urbano y del entorno rural de Louga. Diversificó sus inversiones, construyó un hotel, pero también aportó capital para un instituto de educación secundaria, para el estadio deportivo y para viviendas sociales¹⁷, sin olvidar la compra y explotación de tierras agrícolas¹⁸.

El caso de Mbaye permite observar que el impacto de la emigración muride va más allá del ámbito económico y entra de lleno como agente transformador de dinámicas sociales. Por ejemplo, las pautas para escoger un marido o una mujer. Tuba, la segunda ciudad de Senegal por actividad económica, tiene fama de ser un lugar en donde es difícil encontrar una mujer para contraer matrimonio sino se es emigrante. Las mujeres “sueñan” con casarse con un *móodu-móodu* y rechazan a los funcionarios o empleados de empresas. A. Diongue explica que cada vez que nace un bebé, si es niño se reza para que pueda ir a Italia o EE. UU. (la nueva tierra prometida de los emigrantes) y si es niña se reza para que se pueda casar con un *móodu-móodu*¹⁹. El emigrante es el referente de prestigio económico y social, retroalimentando el estímulo a la emigración. De ahí que algunos de los *móodu-móodu* sean jóvenes con formación, trabajo y miembros de familias con recursos económicos suficientes, pero que en el momento de casarse han tenido que emigrar.

¹⁶ Las transferencias de los emigrantes suponen el 80% del presupuesto doméstico de la zona del Valle del Senegal.

¹⁷ En 1977 anunció la construcción de 197 viviendas, tres años después sólo había finalizado 49, pero pese al retraso del proyecto, la acción de Mbaye es mayor que la realizada por el Estado senegalés.

¹⁸ Otro ejemplo de emigrante agradecido con el *muridismo* es *Youssou N'Dour*, el cantante senegalés más conocido en Europa y Estados Unidos. En su último disco, que lleva por título *Sant Allah* (Gracias a Dios), hay una canción dedicada a Cheick Amadú Bamba, *Sukran Bamba* (Gracias Bamba). N'Dour ha invertido parte de las ganancias obtenidas en el exetrior en dinamizar el campo artístico y cultural de su país, ha creado una Fundación con su nombre y además posee una emisora de radio, una compañía de discos, una empresa de internet, un club y una revista.

¹⁹ Relato recogido por el semanario *Sud Quotidien*, Dakar, nº. 27, 18 a 24 febrero 1999.

Ya hemos comentado la importancia de Tuba como exponente de la fuerza de los emigrantes y del muridismo en su conjunto. Gracias al comercio regular e irregular en la capital de la cofradía es posible encontrar “de todo”, desde aparatos electrónicos, a vehículos a motor, se realizan transacciones de inmuebles, etc. Es conocida la permisividad gubernamental al respecto, que va siendo mayor conforme la ciudad va creciendo y la capacidad estatal para controlar la economía nacional disminuye. No es extraño encontrar campesinos que vendan su cosecha en el mercado de Tuba antes que a la compañía estatal.

Una de las manifestaciones más importantes del poder muride es el Grand Magal de Tuba, el homenaje a Alá que se celebra cada día 18 del mes lunar de Safar. Ese día se reúnen cientos de miles de personas para rendir pleitesía, como acción de gracias, a Alá, pero también a Amadou Bamba. Es la ocasión para la vuelta de emigrantes de todo el mundo y fieles de Senegal que peregrinan a la tumba del fundador, actividad que complementan con otros actos como acuerdos matrimoniales, acuerdos comerciales, etc. La dimensión globalizada de la *muridiya* se muestra en acciones como la celebración pública del Grand Magal por las calles de Nueva York.

Un futuro incierto

Hasta ahora el muridismo ha demostrado una gran capacidad de adaptación a los cambios que vivía la sociedad senegalesa. Sin embargo, las perspectivas se encuentran en la penumbra. Primero, porque la fuerza de las *turuq*²⁰ y de los morabitos muestra ciertas señales de debilidad: como hemos comentado más arriba, en las elecciones presidenciales del 2000 muchos jóvenes y mujeres no siguieron las orientaciones de algunos morabitos y votaron a la oposición, mientras otros guías dieron libertad de voto. Si bien, las conexiones entre el actual gobierno de Wade y el muridismo son evidentes y las facilidades que éstos reciben para nuevas asentamientos en nuevos territorios como la Casamance pueden generar conflictos con las comunidades locales que identifican estas migraciones wolof-muride como una estrategia gubernamental para controlar la zona y debilitar las reivindicaciones de más autonomía.

En segundo lugar, las cofradías musulmanas han de resistir los ataques de los grupos islamistas radicales que van adquiriendo una cierta fuerza en África Sursahariana, por ejemplo, los wahabíes en Malí, la situación en el norte de Nigeria o las conexiones del África Oriental con los centros de Pakistán. En verdad, nunca las *turuq*, en su versión africana, han sido muy aceptadas por los sectores más estrictos del mundo musulmán. No cabe la menor duda que ha sido la pervivencia de prácticas pre-islámicas como la adivinación, la curación, etc., la antropolatría que

²⁰ Plural de tariqa.

supone la relación entre el talibé y el morabito (O'Brien, 1981: 12) y una forma particular de lectura de la moral en aspectos como el papel de la mujer, hay mujeres morabitos, las que han posibilitado la popularización del Islam en África Negra.

También se percibe una cierta dificultad en el recambio generacional, porque los jóvenes no parecen estar dispuestos a los sacrificios que realizaron sus mayores y cuestionan la estructura jerárquica de la cofradía: “malgré cette grande flexibilité, divers facteurs, comme l'attitude des jeunes générations et un certain manque d'ouverture, soulèvent des interrogations quant à l'évolution future de la confrérie” (Schmidt y Blion, 2000: 34). Al igual que ocurre en otros ámbitos de la realidad africana, es la actitud de los jóvenes a no seguir los parámetros tradicionales, uno de los posibles factores negativos para el devenir de la *muridiya*.

Pese a los argumentos anteriores, consideramos que es todavía pronto para valorar la trascendencia de la emigración internacional en el futuro del muridismo y viceversa. De momento, ha permitido tejer una red en cuatro continentes en base al comercio, que es el trampolín desde el que algunos migrantes saltan a otros campos profesionales, ya sea el industrial o el sector terciario (cooperación al desarrollo, inserción de inmigrantes, arte, etc.). La cofradía utiliza todos los medios a su alcance para mantener y expansionar la organización y no desprecia el uso de nuevas tecnologías como lo demuestra el portal web: <http://www.touba-internet.com>, desde donde se puede acceder a información generada por la propia cofradía y a opiniones y estudios sobre el muridismo elaborados fuera de ella. La historia reciente vuelve a contradecir las previsiones propagadas al principio de los años ochenta que anunciaban la decadencia del *muridismo* (Copans, 1980) porque como movimiento teocrático agrario no sería capaz de adaptarse a la centralidad de los espacios urbanos en Senegal, particularmente, y en África, en general. La historia muestra el poder de adaptación del *muridismo* a los cambios interiores y exteriores de Senegal, poder que lleva más de un siglo manifestándose. Así, volviendo a la imagen del principio, los *móodu-móodu* son agentes de conexión entre la diáspora senegalesa y el país de origen y, a través del comercio, interaccionan tanto entre diferentes sociedades de acogida como de éstas con Senegal.

Bibliografía

- ALONSO MORENO, G. y GARCÍA GARCÍA, V. (1995) *Estudio sobre la situación actual y la capacidad institucional de las asociaciones de inmigrantes en España*. Madrid: Nexo.
- BAVA, Sophie y BLEITRACH, Danielle (1995) “Les mourides entre utopie et capitalisme”, *Le Monde Diplomatique*, Noviembre, p. 21.
- CAMARA, Amadou Mamadou (2001) “Laisser tomber en ruines pour rebatir de plus belle i. Le défi des émigrés au développement” Conferencia inaugural de las *II Jornadas de la Inmigración Senegalesa del Estado Español*. Barcelona, junio 2001. Texto inédito.

- COPANS, J. (1980) *Les marabouts de l'arachide. La confrerie mouride et les paysans du Sénégal*. París: Le Sycomore.
- COULON, Ch. (1983) *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*. París: Khartala.
- CRESPO, R. (1992) "La costa swahili. La multiculturalidad como fuerza". *STUDIA AFRICANA*, nº. 3, pp. 67-77.
- CRESPO, R. (1998) "Asociacionismo negroafricano en una región de la Unión Europea. Dinámica comunitaria y espacios de participación socio-política". *STUDIA AFRICANA*, nº. 10, pp. 33-46.
- DIOP, M.C. (1981) "Les affaires mourides à Dakar", *Politique Africaine*, nº. 4, pp. 90-100.
- FALL, Demba Papa (1998) "Stratégies et implications fonctionnelles de la migration sénégalaise vers l'Italie", *Migrations Société*, vol. 10, nº. 60, pp. 7-33.
- FALL, Demba Papa (2003) *Migration internacional et droits des travailleurs au Senegal*, París: UNESCO, doc. SHS/2003/MC/5.
- GUEYE, E. H. (1997) *Tontines and the Banking System - Is There a Case for Building Linkages? Ginebra: OIT, Poverty-oriented Banking (INT/92/M01/FRG) Working paper nº. 2.*
- INIESTA, F. (1998) *Kuma, Historia del África Negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- NIANE, D.T. (1985) "Mali y la segunda expansión mandinga", en *Historia General de Africa*, vol. IV, pp. 135-189, Madrid: UNESCO-Tecnos.
- O'BRIEN, D. C. (1981) "La filière musulmane. Confréries soufies et politique en Afrique Noire", *Politique Africaine*, nº. 4, pp. 7-30.
- RICCA, S. (1990) *Migrations Internationales en Afrique. Aspects legaux et administratifs*. París: L'Harmattan.
- SALEM, G. (1983) "De la brousse sénégalaise au Boul' Mich: le système commercial mouride en France". *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 16, nº. 81-83, pp. 267-288.
- SCHMIDT, O y BLION, R. (2000) "Du Sénégal à New York, quel avenir pour la confrérie mouride?" *Hommes et Migrations*, nº. 124.
- SOW, P. (2004) *Individual and Collective Commercial Strategies, 'International Fashion' and Religion in South Meditarranea: The Móodu-Móodu Wolof in Catalonia (Spain)* (en prensa)
- WABGOU, Maguemati (2000) "Senegaleses en Madrid, mercado de trabajo y vida asociativa desde la perspectiva de redes sociales". Comunicación presentada al *II Congreso sobre la inmigración en España*. Madrid: Universidad Pontifica de Comillas.