



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

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

■ El Islam en África del oeste

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

Primera fase: siglos IX-XVIII

Si hacemos la excepción de la llegada de los imperios almorávide y almohade en los siglos XII y XIII, en estos nueve siglos la penetración del Islam hacia el sur del Sahara fue hecha de forma paulatina, a través de grupos muy reducidos dedicados al

comercio y/o al proselitismo a pequeña escala. Los musulmanes venidos del norte se fueron asentando en las ciudades y en las zonas rurales para dedicarse eminentemente al comercio. Las sociedades del África del Oeste, en general, se han caracterizado por estar jerarquizadas y estratificadas según el oficio, lo que en lenguas europeas se ha llamado «castas», aunque hay que decir que en África Occidental no son grupos totalmente endogámicos. En este contexto social de «castas», los musulmanes fueron considerados un grupo más dentro del conjunto de los comerciantes y/o los especialistas rituales (Levtzion, 1994). Con el pasar de los siglos, el especialista ritual musulmán fue convirtiéndose en un habitual de las sociedades africanas. El santón popular (*wali*), que lleva una vida retirada y se dedica a rezar y a comerciar, tomará el nombre de marabú en muchas sociedades del Oeste africano.

El Islam que se va expandiendo a lo largo de estos siglos es muy poco letrado, y se va acomodando a las prácticas rituales locales, tales como la adivinación, los amuletos, la interpretación de los sueños. La lengua árabe va cogiendo una áurea mágica que, en general, acabará siendo más relevante que el contenido doctrinario del libro sagrado del Islam. Sin embargo, también hubo grupos de musulmanes eruditos que vivían una vida retirada en ciudades como Tombuctú, que mantenían centros de enseñanza y grandes bibliotecas. La intención de estos grupos era vivir una vida de estudio y oración a cierta distancia del poder.

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

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

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

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

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

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

Si bien es cierto que las cofradías sufíes pasaron a ser una institución habitual del paisaje social oeste-africano, también es cierto que estas cofradías se adaptaron a la realidad local africana en aspectos fundamentales. Por ejemplo, la transmisión del conocimiento del Islam de maestro a discípulo continuó siendo mayoritariamente oral, y con gran tendencia a usar símbolos y narraciones procedentes de la tradición africana, aunque islamizados. El aprendizaje del Corán continuó siendo eminentemente memorístico, y la comprensión del árabe muy escasa entre la gran mayoría de imames y marabúes. Por otro lado, la transmisión de la *baraka*, que en el Islam sufí depende de la capacidad de recepción espiritual del discípulo, independientemente del parentesco, se adaptó a la estructura de linaje local, siendo común que algún descendiente del marabú heredara su *baraka* y le sucediera en la cúspide de la jerarquía de la cofradía.

De estas cofradías salieron líderes musulmanes que, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, adoptaron una actitud beligerante en la defensa del Islam. De los más eminentes fueron Usman dan Fodio, perteneciente a la Qadiriyya, y El Haj Omar Tall, perteneciente a la Tidjaniyya. Aunque ambos fueron fervientes musulmanes, lo cierto es que las guerras que emprendieron estaban teñidas por conflictos sociales que no sólo tenían que ver con la defensa del Islam, como lo demuestra el hecho que se enfrentaron a sociedades que, como los haussa, los manding, y el reino de Kanem-

Bormu, que se habían convertido al Islam desde antiguo. Las tensiones entre pastores y agricultores por el uso de la tierra, y la reconversión de todo el sistema productivo y comercial basado en la esclavitud, así como las rivalidades políticas dentro del propio grupo étnico –por ejemplo las guerras entre fula y tucolor–, estaban por detrás del fervor militar de este primer reformismo islámico.

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

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

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

Sea por su capacidad de liderar revueltas, sea por su orientación productiva y comercial, o por las dos razones simultáneamente, lo cierto es que, tanto en los casos francés, británico y portugués, los musulmanes acabaron siendo los interlocutores preferidos por el colonialismo. En el caso concreto del Senegal, por ejemplo, las autoridades francesas, tras comprobar que el doble exilio de Amadou Bamba sólo sirvió para aumentar su prestigio y aura de santo, decidieron fortalecer el apoyo a líderes de cofradías que garantizasen fidelidad a Francia, a cambio de reconocimiento y privilegios por parte del Estado colonial. Así, a finales de la década de los veinte, el Estado colonial reforzó abiertamente la figura de Seydou Nourou Tall –sucesor de Al Hajj Malik Sy al frente de la sección senegalesa de la Tiyan– como líder musulmán de todos los territorios franceses de África del Oeste. Como era de esperar tras esta alianza con el Estado colonial, dentro de la propia cofradía tiyan aparecieron figuras que marcaron distancias con la línea oficialista. La más relevante fue la del líder mauritano Cheikh Hammallah. El hammallismo fue el movimiento de

oposición pasiva al colonialismo más importante del periodo de entreguerras (Robinson & Triaud, 1997).

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

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

Ahora bien, reducir el Islam de África del oeste a su elemento de pragmatismo económico sería demasiado simplista. El Islam había adquirido también una fuerte connotación identitaria, principalmente frente al europeo blanco. Esta ambigüedad del Islam entre fe, identidad y pragmatismo ha generado muchas incomprensiones y muchas angustias. La novela de Cheikh Hamidou Kane *L'aventure ambiguë*, escrita en 1961, expone un ejemplo paradigmático del brutal vértigo identitario que implicaba recibir un tipo de educación u otra. Por otro lado, las memorias de Amadou

Hampaté Bâ –escritas ya en los años noventa y, por tanto, tras un período de sedimentación de la experiencia mucho más largo–, reflejan un paso menos problemático por el doble sistema escolar: el musulmán y el colonial. Sin embargo, en ambos casos queda claro cómo las escuelas coloniales se convirtieron en un lugar fundamental para acceder a posiciones de influencia dentro del Estado colonial.¹

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

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

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

Cuarta fase: desde fines de los setenta hasta la actualidad

A pesar de la ampliación de la hegemonía de las cofradías al ámbito urbano, en la década de los setenta tomó cuerpo otro sector emergente dentro de la comunidad islámica: el islamismo reformista proselitista o *da'wa*. En 1973, tanto la crisis del pe-

tróleo como la nueva victoria militar de Israel sobre los países árabes alentaron una cierta efervescencia en los movimientos islamistas. Esta efervescencia tomó consistencia gracias al uso de los llamados petrodólares, procedentes, principalmente, del Golfo Pérsico, en estrategias de proselitismo agresivo para extender el Islam en el mundo. En este contexto, los países del Oeste africano recibieron gran cantidad de becas para que sus estudiantes fueran a universidades musulmanas de prestigio, así como para la construcción de nuevas mezquitas y demás ayudas técnicas. Por último, la revolución islamista en Irán, en 1979, contribuyó a consolidar una euforia que iba a repercutir también en los países africanos. Durante la década de los ochenta, el islamismo como opción política se hizo fuerte en Sudán (Domínguez, 2007) y en el norte de Nigeria (Ortuño, 2006), mientras que en Senegal sectores de la cofradía tiyan se autodenominaron como movimiento mustarshidin y, cambiando la práctica habitual de las cofradías, pidieron por primera vez el voto contra el Gobierno (Kane & Traiud, 1998).

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

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

sionar un Estado, con el objetivo último de mejorar su papel internacional, es decir, su fortaleza negociadora en la comunidad internacional.

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

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

■ Los colectivos de inmigrantes musulmanes oeste-africanos

Tras esta breve síntesis de la historia del Islam en África del oeste, enunciamos nuestro tema de interés y las hipótesis que planteamos. La pregunta inicial es si las comunidades musulmanas procedentes de países del oeste africano que residen en Cataluña practican un Islam más cercano a la tradición de las cofradías o si, por el contrario, predominan los sectores reformistas. Para plantear nuestras hipótesis, nos basaremos en un estudio similar al que recientemente ha sido llevado a cabo entre la comunidad musulmana de Guinea Bissau que reside en Lisboa (Dias, 2007).

■ Los musulmanes guineanos en Lisboa

Una de las conclusiones del estudio realizado por Eduardo Costa Dias, a partir de 52 entrevistas, es que, entre los musulmanes originarios de Guinea Bissau que viven

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

Por contraposición al Islam predicado por el imam de la mezquita central de Lisboa, los *mouros* tienen tres características peculiares: la *baraka*, la geomancia y la oralidad. La *baraka* hace referencia al vínculo personal entre maestro y discípulo y, en términos más generales, al hecho de cada creyente estar insertado en una cadena de transmisión del conocimiento que remonta hasta los fundadores de la cofradía y, en casos muy especiales, hasta el propio profeta Mahoma. La geomancia hace referencia al rol de mediador del marabú, es decir, al reconocimiento de su capacidad técnica para establecer una cierta comunicación con dimensiones de la realidad no perceptibles por los simples sentidos. Esta capacidad les hace objeto de consultas cotidianas ante problemas y conflictos que se incluirían dentro del ámbito que, en Europa, está regulado por el derecho civil. Por último, ante un Islam que se vive casi completamente al margen de la lengua árabe, la oralidad que caracteriza a la relación entre un *mouro* y su círculo de allegados nos sitúa en un tipo de transmisión del conocimiento diferente al del libro escrito.² Aunque en las escuelas coránicas se memorizan las suras, el contenido sapiencial que de ellas se desprende no viene de la comprensión lectora, sino de la interpretación y explicación que sobre ellas proporciona el maestro musulmán.

Todas estas diferencias nos dan una comunidad de musulmanes originarios de Guinea donde los vínculos de parentesco y etnicidad –son principalmente mandinga y fulbé– priman por encima de la comunidad estrictamente religiosa con otros musulmanes procedentes, por ejemplo, del mundo árabe o asiático. Por otro lado, el Islam es un factor de identidad fundamental, sin el cual su condición de mandinga o fulbé perdería gran parte de su sentido. En cierto modo, puede decirse que hay toda una serie de valores centrales de la sociedad que, a pesar de haberse islamizado, tienen un peso específico muy anterior a la conversión al Islam. En el proceso de profunda transformación social de los últimos dos siglos, el Islam los ha reformulado y les ha dado un prestigio institucional por el hecho de vincularlos a los cono-

cimientos transmitidos por el libro sagrado. Por esta razón, el Islam que practican los africanos de base rural es, en la práctica, bastante diferente al Islam de vocación más universalista, aunque no incompatible. Nada impide que se puede compartir un mismo ideal religioso entre un abanico de sociedades con realidades concretas bastante diferentes entre sí. De hecho, esta característica es la que otorga al Islam un gran potencial de expansión a lo largo y ancho del mundo.

■ Musulmanes oeste-africanos en Cataluña

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

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

1. La polémica generada entre fe musulmana e identidad política también salió a relucir en el dossier dedicado al Islam en Nigeria en la revista *Studia Africana*, (Ortuño, 2003; López Bargados, 2003; Bosch 2003).
2. Para profundizar en las implicaciones que tiene en la estructura de una sociedad la transmisión oral o escrita del conocimiento es muy recomendable el libro de Goody (1986).

BIBLIOGRAFÍA

- BA, Amadou Hampâté, 1991, *Amkoullel, l'enfant peul*, París, Actes Sud.
- BA, Amadou Hampâté, 1994, *Oui Mon Commandant!*, París, Actes Sud.
- BOSCH, Alfred, 2003, «Islam 10, Identitat 0. Réplica a «Islam e identidat en Nigéria»», *Studia Africana* nº 14, pp. 63-64.
- BRENNER, Louis, 1997, «Becoming muslim in Soudan français», in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, París, Karthala, pp. 467-492.
- CRUISE O'BRIEN, D. & Coulon, C., 1988, «Introduction» in *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-31.
- DIAS, Eduardo Costa, 2006, «Regulado do Gabú (1900-1930): A difícil compatibilização entre legitimidades tradicionais e a reorganização do espaço colonial», *Africana Studia* nº 9, Oporto, CEAUP, 99-125.
- DIAS, Eduardo Costa, en prensa, «Confrarias Muçulmanas e Movimentos de Da'wa: duas concepções de islão no Oeste Africano», ponencia presentada en el curso sobre Islam en África Negra organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo-Institut Ernest Lluch durante los días 2 y 3 de Julio de 2007.
- DIAS, Eduardo Costa, 2007, «Les musulmans guinéens immigrés de Lisbonne. Évitement et fascination ambiguë pour «l'autre musulman»», *Lusotopie XIV* (1), 181-203, Leiden, Brill.
- DOMINGUEZ, Marta, 2007, «Mahmoud Muhammad Taha's Second Message of Islam: some remarks for a reformist Islamic State in the Sudan late 70'», *Studia Africana* nº 18, 81-88, Barcelona.
- GUEYE, Sheikh, 2008, «Touba: Territorio ideal y lugar de retorno producido por los muridas», en *Nova África* 22, 59-76.
- GOODY, Jack, 1986, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge, CUP.
- KANE, Cheick Hamidou, 1961, *L'aventure ambiguë*, París, domaine étranger 10/18.
- KANE, O. & Triaud, J.L., 1998, «Un mouvement social islamique au sud du sahara» in *Islam et islamismes au sud du Sahara*, París Karthala, pp. 21-30.
- LAST, Murray, 2006, «The Book in the Sokoto Caliphate», *Studia Africana*, nº 17, 39-52.
- LEVIZION, Nehemia, 1994, «Sociopolitical roles of Muslim Clerics and Scholars in West Africa» in *Islam in West Africa. Religion, Society and Politics to 1800*, Aldershot, Variorum, pàg 95-107.
- LOPEZ BARGADOS, Alberto, 2003, «Réplica a «Islam e identidat en Nigéria»», *Studia Africana* nº 14 pp. 61-62.
- ORTUNO, José María, 2003, «Islam e Identidat en Nigéria», *Studia Africana* nº 14, pp. 51-60.
- ORTUNO, José María, 2003, «Réplica a los comentarios», *Studia Africana* nº 14, pp. 65-68.
- ROBINSON, D. & TRIAUD, J.L., 1997, «Conclusion: Muslim societies in a secular state», in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, París, Karthala, pp. 559-575.
- SANNEH, Lamin, 2001, *La Corona y el Turbante. El islam en las sociedades del África Occidental*, Barcelona, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo/Temas.
-

-
- THIAM, Alassane, 2001, *Contribution a l'étude des rapports entre El-Hadj Malick Sy et l'administration coloniale*, édition de l'auteur, Dakar.
- TRIAUD, J.L., 1997, «Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956», in *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 493-519.