

III. Análisis de procesos históricos

El tren y la mezquita: geografías de dominación y resistencia en Senegal a la vuelta del siglo XX*

JULIÁN LÓPEZ DE MESA SAMUDIO
lopezdemesa@gmail.com

Artículo recibido 01/06/2007
Evaluación par externo 05/08/2007
Evaluación par interno 18/09/2007

Resumen

Este artículo resalta la importancia de la geografía dentro de las dinámicas de dominación colonial de Francia en Senegal, así como la oposición al colonialismo por parte de la comunidad Muridista a partir de geografías reales e imaginadas. A partir de una reconstrucción histórica de la época colonial en Senegal a finales del siglo XIX y principios del XX, se analiza cómo se relacionan ambas cosmovisiones, y cómo se encuentran geográficamente para generar dinámicas imperialistas y de resistencia. A partir del análisis de los encuentros y rupturas entre la potencia colonial y las comunidades musulmanas dominadas, se muestra el papel del Islam sufi Muridista como puente y mediador dentro de la coyuntura colonial en Senegal.

Palabras clave: *islam, colonialismo e imperialismo, geografía cultural, resistencia, iconografía, sufismo, África Occidental, Wolof.*

* Este artículo forma parte de la investigación adelantada en la Maestría en Historia que actualmente cursa el autor.

The Train and the Mosque: Control and Resistance Geographies in Senegal at the Turn of the Twentieth Century

Abstract

This article highlights the relevance of geography in the dynamics of the French colonial control in Senegal, as well as the opposition to colonialism by the Muridist community, using real and imaginary geographies. Based on the historic reconstruction of Senegal colonial period towards the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, the relationship between both views of the world is analyzed as well as how they meet geographically to create imperialist and resistance dynamics. From the analysis of the meetings and breakups of the colonial power and the controlled Muslim communities, the role of the Muridist Sufi Islam is revealed as a bridge and mediator in Senegal's colonial circumstances.

Keywords: *Islam, Colonialism and Imperialism, Cultural Geography, Resistance, Iconography, Sufism, West Africa, Wolof.*

Introducción

Cuentan los bardos wolof que Lat Joor Joop, último monarca Wolof independiente,¹ en la víspera de su muerte se reunió con el sheikh Amadu Bamba, en un paraje semidesierto del África occidental. En esta reunión, el rey le pidió al santo consejo espiritual y ayuda material en su lucha contra los franceses. El sheikh le bendijo pero no accedió a prestarle más que este soporte espiritual a su causa. Al día siguiente, el dammel (rey) perdería la vida al ser emboscado por las fuerzas francesas de ocupación. Esta historia refleja el cambio en la mentalidad de los wolof a partir de la prédica de Amadu Bamba: de la resistencia militar, limitada, precaria y condenada al fracaso se pasó a una resistencia espiritual, pasiva, rápidamente generalizada y, por lo mismo, como se verá, exitosa.²

La época colonial francesa de Senegal comenzó oficialmente en el año 1303 de la Hégira (1886)³, fecha en la cual fue asesinado el dammel Lat Joor Joop, último monarca independiente de la región costera de Cayor. También fue el año en el que los franceses unieron los puertos de Saint Louis y Dakar, por medio de una vía férrea cuya finalización daría como resultado, eventualmente, la pérdida de la independencia wolof y el fin de las tradicionales monarquías musulmanas.⁴ Coincidente con estos dos eventos y en buena parte fruto de los mismos, un maestro sufi llamado Amadu Bamba Mbecke 1270–1345 (1853–1927) reunía un gran número de seguidores en la

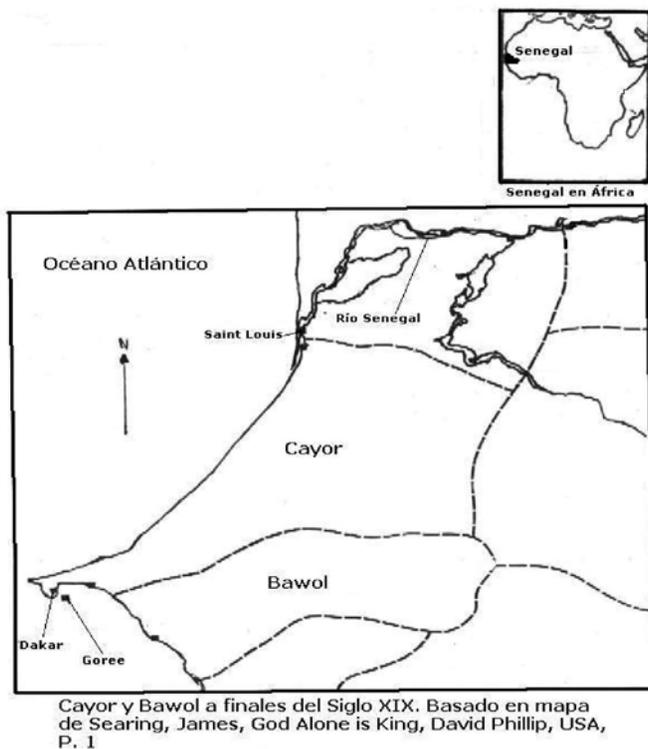
¹ Los wolof son un grupo etno-lingüístico de África Occidental (Senegal, Gambia, Mauritania, principalmente). Hoy en día representan aproximadamente el 44% de la población senegalesa. El wolof también es el idioma de alrededor del 71 % de los senegaleses en la actualidad; el idioma oficial de Senegal es el francés. Ver Donal Cruise O'Brien, *The Shadow-Politics of Wolofisation in The Journal of Modern African Studies* 36 (1), 1998, p. 29.

² James F. Searing, *“God Alone is King”: Islam and Emancipation in Senegal* EUA, Heinemann, James Currey, David Phillip Publishers, 2002, pp. 88 -94.

³ Para este trabajo se utilizará principalmente el calendario musulmán, ya que las comunidades musulmanas alrededor del mundo lo utilizan. Para facilidad del lector, las fechas tendrán su correspondencia en el calendario gregoriano entre paréntesis.

⁴ David Robinson, *Muslim Societies in African History*, USA, Cambridge University Press, 2006, pp. 184–185.

región de Bawol (ver mapa 1). Su prédica seguía estrictos patrones musulmanes, particularmente la vía (tariqa) sufi⁵.



Iniciado desde joven en las tres más grandes hermandades sufi de África occidental (Qadiriyya, Sidiyya y Tijaniyya), muy pronto descubrió que ninguna de estas vías ofrecía una respuesta satisfactoria para él, sus seguidores y su región en la encrucijada del colonialismo francés. Su reconocido ascetismo, sus muy altas cualidades morales, su erudición y su carisma, hicieron que poco a poco su prédica fuera siendo reconocida por un número cada vez mayor de senegaleses wolof, hasta el punto de que en 1304 (1887) funda la ciudad de Touba (en wolof, conversión), cerca de Mbecke, su lugar de nacimiento.

⁵ El sufismo es el misticismo musulmán. Al igual que ocurre en otras religiones, éste adopta muchas y muy diversas prácticas. Los iniciados generalmente se agrupan en órdenes o hermandades alrededor de la figura de un maestro espiritual o sheikh, quien es considerado el fundador y líder de cada hermandad particular. Para el caso que nos ocupa, Amadu Bamba es el fundador de la orden sufi Muridista (*Muridiyya*).

La fundación de esta ciudad santa, santuario de un Islam renovado, representa un nuevo camino para los musulmanes senegaleses, un nuevo destino, a la vez que se convierte en un símbolo de independencia y de resistencia; asimismo, marca el comienzo de la pugna con las autoridades francesas, la cual habrá de llevar al sheikh al presidio y luego al exilio en tres largos períodos; también señala el inicio de un proceso por adquirir una nueva identidad que sea congruente con las particularidades de los wolof dentro del contexto de la dominación; y, finalmente, desemboca en la creación oficial en 1322 (1904) de la orden muridista. La orden fundada por Bamba habría de jugar un papel fundamental dentro de las dinámicas de dominación impuestas por los franceses, a la vez que representaría una suerte de refugio y alternativa de resistencia frente a esa misma dominación.

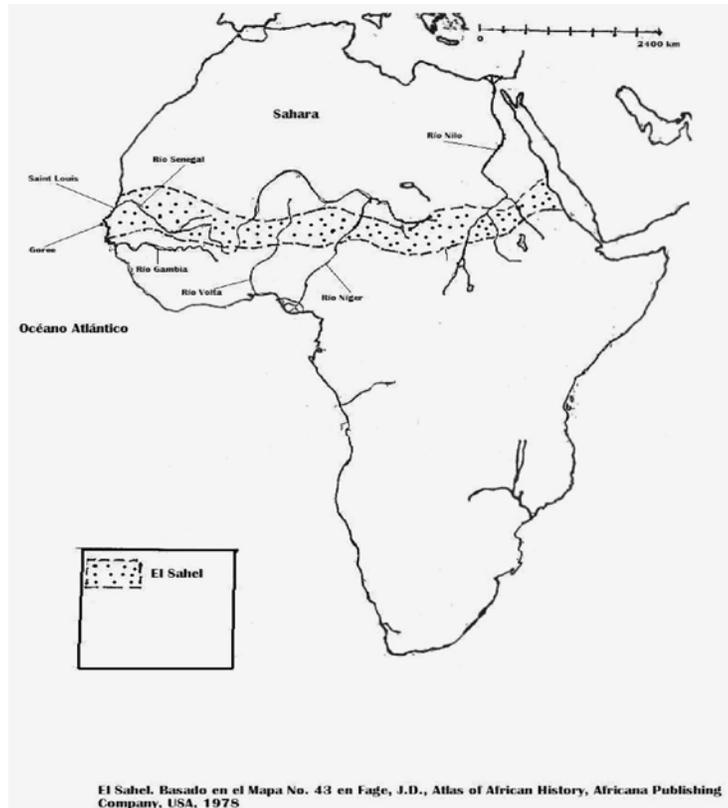
Este trabajo se dividirá en dos partes que representan las dos caras de la moneda dentro del proceso colonial en Cayor y Bawol. De un lado se presentará el interés francés en la zona, relacionado con la producción de maní a gran escala para ser exportado; se mostrará su relación con la geografía de Cayor y Bawol y cómo y en qué medida esta geografía incidirá en la política colonial francesa en la zona. En un segundo acápite se presentará la relación de los musulmanes seguidores de Bamba con su entorno y cómo este, a pesar de ser reducido y limitado, representaba una solución efectiva de resistencia frente al proceso colonial.

Se intentará demostrar cómo las reducidas geografías muridistas constituyeron una efectiva oposición —si bien no drástica, sangrienta y espectacular— a la dominación francesa. Se tratará de mostrar cómo a partir de esta experiencia los musulmanes senegaleses lograron adaptarse a condiciones novedosas y no pocas veces hostiles. Finalmente, se mostrará cómo, a partir de una interpretación africana del Islam —la cual es en esencia pacifista— se logró conservar una independencia espiritual absoluta, la cual a su vez fijó una serie de valores y comportamientos frente a sí mismos y frente al invasor infiel. Estos usos se han preservado, reproduciéndose y celebrándose hasta nuestros días.

1. El tren, el maní y la colonia

1.1. Geografías de dominación

a) Condiciones coloniales



A pesar de que Senegal se ubica sobre el Sahel,⁶ aquella estrecha franja que atraviesa África desde el Atlántico al Mar Rojo y que separa al desierto de la selva, tiene una región paralela a la costa donde se

⁶ El término Sahel se deriva del árabe *sabil* que literalmente significa playa. Otra derivación de este término es Swahili, idioma y zona costera de África Oriental que va desde el Cuerno de África hasta Mozambique. Ver David Robinson, *op. cit.*, 2006, pp. 32 y M. N. Pearson, *The Indian Ocean and the Red Sea*, en Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels, (editors), *The History of Islam in Africa*, EUA, Ohio University Press, James Currey, David Phillip, 2000, pp. 42-43.

presentan las condiciones ideales para la agricultura intensiva (ver mapas 1 y 2). La economía del Sahel en gran medida está basada en el pastoreo y en la agricultura de estación, pues es una zona de sabana extensa, plana y con muy poca precipitación a lo largo del año. Las comunidades de esta zona tienden a ser nómadas o seminómadas, precisamente por su carácter pastoril; los marcados ciclos anuales de lluvia y sequía determinan a su vez los ciclos de migración tanto de animales como de personas.⁷

Las regiones de Cayor y Bawol se hallan paralelas a la costa atlántica de Senegal (ver mapa 1), y aunque comparten en gran medida las condiciones climáticas y topográficas del resto del Sahel, tienen amplias zonas aptas para la agricultura intensiva. Esta circunstancia, unida a la introducción exitosa del maní procedente de Brasil⁸ a partir del siglo XVI, y de su cercanía con la costa, hicieron que desde mediados del siglo XIX las regiones de Cayor y Bawol se convirtieran en unas de las más codiciadas por las potencias europeas en África occidental.

Los primeros aventureros franceses llegaron a la costa de Senegal durante el siglo XVII, y en 1048 (1638) fundaron el puerto de Saint Louis, en la desembocadura del río Senegal. Dicho puerto se convirtió en el primer asentamiento francés de la zona. Originalmente Saint Louis fue un puerto comercial desde donde se exportaban mercancías africanas hacia Europa y América. Posteriormente, debido a que su ubicación presentaba grandes complicaciones de accesibilidad para buques de gran calado —durante buena parte del año el acceso se halla bloqueado por la gran cantidad de sedimentos que arrastra el río—, la ciudad de Dakar y la tristemente célebre isla Goree⁹ se convirtieron en los puertos comerciales más importantes de la zona.

⁷ A. T. Grove, Geographical introduction to the Sahel, en *The Geographical Journal*, 144(3), 1978, p. 409.

⁸ George E. Brooks, “Peanuts and Colonialism: Consequences of the Commercialization of Peanuts in West Africa, 1830-70”, en *The Journal of African History*, 16 (1), 1975, p. 31.

⁹ Desde mediados del siglo XVI y hasta 1848, año en el que se oficializó la abolición de la esclavitud en Francia, la Isla Goree fue el mayor puerto de exportación de esclavos desde África. Gran parte del comercio atlántico de esclavos africanos pasaba por esta isla. Los franceses tomaron posesión oficial de ella en 1677. Ver Benjamín E. Thomas, Railways and Ports in French West Africa, en *Economic Geography*, 33(1), 1957, pp. 5-6.

Por esta razón, durante el último tercio del siglo XIX tanto Saint Louis como Goree fueron las dos bases territoriales más importantes del gobierno colonial francés y, precisamente a partir de la construcción de la vía férrea que uniría a los dos puertos, se desencadenaron una serie de sucesos que desembocarían en la abierta política colonialista francesa en Senegal.

b) El tren y el maní

La vía férrea que une a Saint Louis con Dakar y Goree corre paralelamente a la costa, aunque por tramos se aleja de ella y se interna en la región de Cayor. Al salir de Saint Louis, la carrilera hace un giro en dirección al suroriente y se adentra en la sabana saheliana; de allí se dirige hacia el sur, paralela al litoral, bordeando la zona que se ha dado en llamar la Cuenca del Maní (ver mapa 3). La construcción de esta carrilera tomó muy poco tiempo: en tan sólo tres años, de 1299 a 1302 (1882-1885), fue completado el trabajo.¹⁰ Esto contrasta con otros proyectos similares que fueron fallidos, abandonados o ineficientes.¹¹



Geografías de dominación.

Fuente: mapa elaborado por el autor, basado en el mapa 1 de James Searing, en *God Alone is King*, p. 1.

¹⁰ Benjamín E. Thomas, *op. cit.*, p. 6.

¹¹ Por ejemplo, la ruta Kayes-Niger tardó 26 años en ser construida y a un costo altísimo para los franceses. Ver Benjamín E. Thomas, *op. cit.*, p. 7.

En Europa la demanda de maní creció progresivamente a lo largo del siglo XIX, debido a que de un lado se descubrieron nuevos usos de la leguminosa y de otro, los aranceles de importación del producto también bajaron gradualmente a lo largo del siglo.¹² Sin embargo, como se verá, los beneficios arancelarios de la importación del maní afectarían negativamente el desarrollo económico senegalés a largo plazo, pues sólo se aplicaban al producto bruto, sin procesar, impidiendo de esta manera la creación de una industria relacionada con la elaboración de aceites y otros subproductos del maní que eran muy codiciados en Europa.

El monopolio casi absoluto del comercio del maní que tuvieron los mercaderes franceses a partir de la segunda mitad del siglo, hizo que el gobierno francés se interesara mucho por controlar la Cuenca del Maní que, como su nombre indica, es una región muy fértil y lucrativa para el cultivo de esta leguminosa. A grandes rasgos, la Cuenca del Maní se ubica longitudinalmente en el occidente del Sahel, entre los ríos Senegal al norte, y el Gambia al sur (ver mapa 3). Diferentes factores se conjugan para hacer de esta zona, en el corazón del actual Senegal, un área muy productiva para el cultivo intensivo del maní: de una parte las condiciones de los suelos son muy aptas para su crecimiento¹³; de otra, las grandes extensiones llanas circundadas por dos ríos que a lo largo de gran parte del año son navegables, contribuye a que la zona sea de muy fácil acceso; además, la proximidad de la costa atlántica de Senegal y los puertos franceses permite desplazamientos más cortos y eficientes entre la zona productora y el consumidor final;¹⁴ por último, el asocio, a partir de la última década del siglo XIX, de las autoridades francesas y las comunidades musulmanas de la zona a través de sus marabouts.¹⁵ En nuestro análisis este último

¹² En Estados Unidos también crece la demanda durante la Guerra Civil estadounidense, pues las plantaciones de maní de este país se hallaban casi exclusivamente en el sur confederado. Ver George E. Brooks, *op. cit.*, p. 37.

¹³ A. T. Grove, *op. cit.*, pp. 409 y 411.

¹⁴ *Ibid.*, p. 413.

¹⁵ El *marabout* o sheikh es el líder espiritual de las comunidades sufi. Ver nota 5. Como se verá, Amadu Bamba se convertirá en el *marabout* más exitoso de la región, y además en uno de los patrocinadores más efectivos del asocio de las autoridades coloniales y sus discípulos musulmanes.

punto es crucial, ya que las comunidades musulmanas proveerán la mano de obra en las plantaciones; una fuerza laboral relativamente barata y bien organizada y, lo que es más importante, confiable y fácilmente controlable.¹⁶

El propósito de los franceses con la construcción de la ruta Saint Louis-Dakar no sólo era el de unir los dos puertos más importantes en sus territorios de África occidental, sino proveer una ruta expedita y confiable a lo largo del año, que llevara directamente los cacahuets desde los cultivos hasta los barcos. La construcción de esta línea trajo consigo una intervención directa de los franceses en la región musulmana de Cayor y Bawol.¹⁷ Lentamente, resoplando y pujando, la locomotora se fue internando pesadamente en la sabana africana, y con ella el espíritu colonial francés fue penetrando en las vidas de los senegaleses. El viaje inaugural del tren, en 1302 (1885), representó para las comunidades wolof de la zona el fin de su independencia y el comienzo de una era de dominación, resistencia, acomodamiento y afirmación de una sólida identidad musulmana.

A largo plazo, el auge del maní hizo posible que Senegal pudiera tener un desarrollo sostenible y continuo, lo que le dio estabilidad a la economía y a la sociedad del país. Sin embargo, en otro sentido también representó un rezago de dominación, incluso después de la abolición formal de la colonia en 1379 (1960), pues dentro de la cadena productiva, África sólo podía aportar el maní en bruto; del resto del proceso se encargaban los europeos, quienes además tenían el monopolio comercial.¹⁸ En otras palabras, la economía del maní suponía que el control del proceso de producción estaba exclusivamente en manos francesas y no senegalesas. Tan pronto como el agricultor senegalés desenterraba los cacahuets, inmediatamente se hallaba a merced de una máquina muy compleja en la cual él representaba tan sólo un

¹⁶ David Robinson, *Paths of Accommodation, muslim societies and french colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, EUA, Ohio University Press and James Currey, 2000, pp. 219-225.

¹⁷ Como se verá, los franceses manipularon a su antojo la política de las zonas de influencia de la carrilera para que esta se pudiera construir sin contratiempos. En gran medida el éxito de su construcción se debe a esta intervención.

¹⁸ George E. Brooks, *op. cit.*, pp. 39-40.

pequeño engranaje, genérico, y por lo mismo fácilmente reemplazable, cuya función por sí sola no alteraba en nada el funcionamiento del aparato. Lo que pudo haber sido una primera aventura industrial africana, terminó siendo, por los procesos coloniales franceses y por sus consecuencias a largo plazo, un patrón continuo de dominación y dependencia que dura hasta nuestros días.

c) El tren, Lat Joor y la dominación

La muerte de Lat Joor supuso el fin de la resistencia armada en contra de la colonización. Sin embargo, la causa de la aristocracia tradicional wolof se hallaba herida de muerte desde hacía tiempo. Tanto en Cayor como en Bawol, dicha aristocracia no supo adaptarse adecuadamente a las condiciones coloniales ni al surgimiento de un activismo islámico mucho más profundo y estricto de lo que había sido hasta entonces. Este nuevo Islam surgiría también como respuesta a los procesos coloniales que sacudieron las viejas instituciones wolof de Senegal.¹⁹ De otro lado, los franceses poco a poco habían ido ganando terreno en Senegal, no solamente a través de una presión militar activa, sino también a través de una progresiva intervención en la política interna de Cayor y Bawol. Este creciente intervencionismo desembocaría, a partir de 1296 (1879), en el derecho absoluto que se abrogaron los franceses de legitimar la ascensión de los reyes de las dos regiones. Es importante mencionar aquí que un fenómeno natural imprevisto, acaecido en 1281 (1865), determinó en buena medida la dependencia del campesinado y los pequeños propietarios frente a los franceses; el fenómeno en cuestión fue una gran sequía que trajo consigo plagas de insectos y hambrunas. Los franceses enviaron ayuda para controlar la situación —que en algunas zonas era desesperada—, pero lo hicieron a través de préstamos, los cuales vincularían, incluso años más tarde, a los “beneficiados” con las dinámicas de dominación.²⁰ Fue en ese momento, cuando las intenciones francesas se estaban haciendo más visibles, cuando apareció la figura de Lat Joor Joop.

¹⁹ El muridismo es la más popular y difundida de estas nuevas formas de vivir el Islam.

²⁰ James F. Searing, *op. cit.*, p. 41.

Lat Joor es un personaje difícil de analizar. La época en que gobernó y los muchos y muy distintos intereses que tuvo que enfrentar, tanto dentro como fuera de su reino, hacen que sus propósitos y metas sean difícilmente aprehensibles. Hoy muchos senegaleses lo consideran un héroe de la resistencia y su muerte es vista como un verdadero martirio. Hay otros, dentro de los cuales se cuentan muchos de los familiares y herederos de Bamba, que son más críticos frente a él, y sobre todo frente a sus descendientes por el papel que estos jugaron en el segundo exilio de Amadu Bamba.²¹ A lo largo de su reinado, Lat Joor tomó una serie de decisiones que son incomprensibles si no se analizan juiciosamente dentro del contexto en el cual fueron tomadas; aunque tal análisis se halle fuera de los alcances del presente trabajo, cabe decir que Lat Joor en algunas ocasiones colaboró decisivamente con los franceses, mientras que en otras les fue abiertamente hostil. Sea como fuere, tras ser depuesto y reemplazado por intervención directa de las autoridades francesas, emprendió una serie de campañas militares contra los franceses junto con algunos fieles seguidores; fue precisamente en la velada que antecedió a la última de estas escaramuzas donde tuvo aquel mítico encuentro con el sheikh. La causa de Lat Joor en esta última etapa de su vida tuvo que ver con la pérdida de independencia de los wolof por la llegada del tren.

En 1292 (1875) los franceses comenzaron a presionar a Lat Joor para que les permitiera construir el ferrocarril. Sin embargo, sólo hasta 1296 (1879) se llegó a un acuerdo entre el rey de Cayor y los franceses. El acuerdo secreto firmado entre las partes le concedía, explícitamente, una franja de territorio cerca del litoral a los franceses.²² Por presiones políticas internas y porque su situación frente a sus súbditos era débil, Lat Joor cambió su posición frente al ferrocarril a partir de 1299 (1882). Este cambio de actitud frente al tren hizo que los franceses le quitaran todo su apoyo y que en ese mismo año impusieran otro rey en Cayor. El poderío militar francés contribuyó en gran medida a posibilitar que estos cambios drásticos fuesen posibles; además, los franceses buscaron alianzas con personajes poderosos de

²¹ El sheikh tuvo dos períodos de exilio (1895-1902) y (1903-1907). En el segundo, jugaron un papel decisivo los descendientes de Lat Joor. Ver James F. Searing, *op. cit.*, pp. 100-101.

²² Searing, James F. Searing, *op. cit.*, p. 55.

Cayor que les permitieran asentar su poder en la región y proteger así sus intereses comerciales. Tras su caída en desgracia con los franceses y su posterior pérdida de poder, Lat Joor utilizó al tren como objetivo de sus ataques ideológicos y políticos, ya que éste se había transformado en el símbolo tangible de la creciente intervención extranjera en Cayor y Bawol y, por lo mismo, en el símbolo de su fracaso. Dicho en otras palabras, el tren se había convertido en el enemigo del rey depuesto, derrotado y errabundo. Sus miedos probarían ser ciertos con los años, pues la carrilera, como se mencionó, trajo consigo un nuevo orden político, económico y social a Senegal.

En cierto sentido, la vida de Lat Joor representa trágicamente el período intermedio entre independencia y dominación. Coronado desde muy joven como dammel de Cayor por intervención directa de los franceses —a pesar de no reunir todos los requisitos tradicionales para serlo— trató infructuosamente y por todos los medios de asentar su independencia. Incluso trataría de contar con el apoyo de los marabouts “convirtiéndose” al Islam.²³ Todos sus esfuerzos fueron vanos pues con el tiempo su ambigüedad e independencia le granjearían la pérdida del apoyo francés, mientras que, de otra parte, sus raíces aristocráticas y tradicionalistas jamás permitirían que los marabouts le respaldaran totalmente.

2. La imagen del sheikh, la mezquita y el espacio muridista

2.1. Geografías de resistencia

a) De cómo llega el Islam al Sahel

A lo largo de su historia, el Sahel ha sido una zona muy heterogénea, permeable y convulsionada, quizás por ser una región de frontera y un lugar de paso obligado para viajeros, cuyos intereses les llevan desde África meridional hasta el Maghreb y el África mediterránea. Estos viajeros y

²³ Esa conversión suponía una aceptación total de la ortodoxia musulmana, la cual se opone en muchos aspectos a los valores tradicionales de las élites aristocráticas wolof durante los siglos XVIII y XIX. Ver nota 26.

aventureros han sido generalmente aquellos mercaderes vinculados al milenario y difícil comercio transahariano el cual, a partir del siglo IX, fue dominado casi exclusivamente por musulmanes.²⁴ Los mercaderes musulmanes fueron el primer vehículo de islamización del África subsahariana que gota a gota, de oasis en oasis, fue penetrando en el corazón de África desde el siglo VIII hasta nuestros días.²⁵ En el Sahel —y Senegal no es la excepción— el Islam se convirtió, por su disposición para ser una doctrina con alcances universales, en el elemento unificador de grupos humanos cuya diversidad etnolingüística es casi infinita.

El comerciante convirtió a las élites, a los líderes de clanes, a los reyes de tribus o a los emperadores de la zona, pero tras él vendría, poco tiempo después, el verdadero motor de la islamización: el sheikh, marabout, o santo sufi. Mientras que el mercader fue quien primero llevó el Islam al Sahel y quien, por su profesión —cuya aptitud es generalmente internacional— y por su asociación por conveniencia mutua con las élites, consiguió que estas adoptaran las enseñanzas del Profeta,²⁶ el sheikh fue quien conquistó a la mayoría de la población, a los pastores y al campo. El sufismo (misticismo islámico) y sus difusores fueron quienes calaron más profundamente en el alma de África, pues apelaron a una fe más sencilla y pura, más sentida que racionalizada, que se ajusta mejor al espíritu rural africano. El sufismo habla el idioma de todos aquellos grupos marginados del poder y que en el caso de África son los más; es más adaptativo, plástico y dinámico, pues no posee la rigidez ni los rigorismos teológicos y dogmáticos de la ortodoxia musulmana. En este punto es importante resaltar que dentro del sufismo la enseñanza oral es superior, por su inmediatez y por ser personalizada, a la enseñanza escrita; además, el sufismo absorbe cualquier forma de expresión espiritual que no contradiga

²⁴ David Robinson, *op. cit.*, 2006, pp. 27-41.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ Si bien a partir del siglo VIII muchos reyes y nobles de la zona adoptaron el Islam, muchos lo hicieron por conveniencia personal y por las ganancias que les reportaba estar estrechamente vinculados y beneficiados por el comercio transahariano. El suyo fue durante siglos un Islam laxo que bien podía mezclarse —y se hacía— con otra serie de prácticas indígenas y preislámicas (ver Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels, *op. cit.*, pp. 1-20). En Senegal, esta dualidad dio como resultado una crisis profunda de las viejas monarquías wolof que sería explotada hábilmente por los franceses (ver James F. Searing, *op. cit.*, pp. 4-24).

los preceptos básicos del Islam, lo cual permite un muy amplio margen de acción para sus practicantes.²⁷ Sus rituales y sus enseñanzas pueden ser y son manifestados en innumerables formas cuyo valor estético y representativo es infinitamente rico. Siguiendo a Geertz, en el caso del sufismo africano la representación misma es tanto o más importante que aquello que representa.²⁸ Para las comunidades sahelianas el sufismo es el vehículo que garantiza bienestar no sólo espiritual (baraka), sino, como se verá, también material.

De alguna forma el mercader se asocia con lo urbano y más específicamente con los mercados en donde, además de mercancías, se intercambian cosmovisiones —como tan bellamente lo expresa Wole Soyinka en su poema Samarcanda y otros mercados que he conocido—; de otro lado, el sheikh se relaciona más con lo rural, con los estratos más bajos de la sociedad sin ser los dos, místico y comerciante, mutuamente excluyentes u opuestos.

Ahora bien, con el correr de los siglos y conforme se fueron vinculando cada vez más estrechamente los territorios africanos al mundo del Islam (Dar al-Islam), la ortodoxia musulmana también fue ganando terreno en dichos territorios.²⁹ A medida que el proceso de islamización se fue haciendo más ortodoxo, la lengua árabe se fue convirtiendo, al ser idioma sacralizado y vehículo de difusión de la ortodoxia islámica a través de procesos educativos estandarizados y basados en la memorización del Corán, en una suerte de lingua franca para gran parte del mundo musulmán.³⁰ La adopción completa y generalizada del Islam trajo como consecuencia una mayor injerencia de éste en la sociedad, la política, la economía y la cultura. El Islam, más que una religión es una forma de vida que influye todos los aspectos de

²⁷ Titus Burchhardt, *Esoterismo islámico: introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 18-20.

²⁸ Clifford Geertz, *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 200.

²⁹ Los teólogos musulmanes dividen el mundo básicamente en dos zonas: *Dar al-Islam* (la tierra del Islam) y *Dar al-Kufr* (la tierra de la impiedad). A estas dos se le agrega a veces una tercera que de alguna forma puede considerarse intermedia: *Dar al-Suhl* (zona de la tregua). Ver David Robinson, *op. cit.*, 2006, p. 43.

³⁰ Los musulmanes son reacios a aceptar como válida cualquier traducción del Corán. Por eso la enseñanza primaria se basa en la memorización del Corán en árabe.

las sociedades que lo adoptan, por lo que el idioma árabe se va convirtiendo, con el tiempo, no sólo en un idioma religioso, sino incluso en la lengua de uso común en varias sociedades africanas.³¹

El mercader, el sheikh y la lengua árabe, en su orden, fueron los instrumentos que consolidaron al Islam en el Sahel. Los tres continúan presentes en las vidas de los africanos subsaharianos.

b) El muridismo en Senegal

Aunque una biografía completa de Amadu Bamba no es relevante para el presente texto, vale la pena hacer referencia a los hechos más destacados en el surgimiento y consolidación de la orden muridista. Lo primero que hay que decir es que Amadu Bamba fue el hijo de un prestigioso juriconsulto musulmán y que nació en 1345 (1853) en la aldea de Mbecke en Bawol (ver mapa 4). Desde muy niño se destacó en sus estudios coránicos, gracias a lo cual ascendió rápidamente dentro de los círculos académicos musulmanes.



Fuente: mapa del autor, basado en el mapa 1 de James Searing, en *God Alone is King*, p. 1.

³¹ Esta tercera etapa se podría llamar *arabización* por cuanto se trata de una asimilación más o menos completa de lo árabe dentro de la sociedad. Ejemplos de Estados africanos *arabizados* son los actuales Estados de Marruecos y Sudán. Ver Jay Spaulding, *Precolonial Islam in the Eastern Sudan*, en Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels, *op. cit.*, pp. 122-125.

Para el caso que nos ocupa existen dos hechos que de alguna manera marcan el destino de Bamba y de la orden por él fundada. En primer término, es de destacar la fundación de Touba en 1304 (1887), pues a partir de la fundación de este lugar sagrado y del sitio que ocupa en la cosmogonía muridista, tanto el sheikh como sus seguidores trascienden el plano material en el cual son sujetos de la dominación francesa. Touba es la materialización del poder místico de Bamba ya que representa un sitio concreto y tangible desde donde se perpetúa su mensaje; es el lugar donde Francia no puede penetrar pues encarna el mensaje de resistencia espiritual —el *jihād* del espíritu— que el sheikh difundió en vida. Como se verá, incluso la imagen de la mezquita de Touba simboliza lo sagrado y lo ultraterreno; una fotografía, un grabado, un mural, o un simple dibujo posee parte de la bendición mística que irradia de la mezquita (*baraka*).

De otra parte, los tres periodos de exilio de Amadu Bamba, antes que minar su ascendiente sobre los wolof, acrecentaron su prestigio. Dentro del imaginario musulmán los exilios no son necesariamente negativos, ya que son asimilados con épocas de prueba y sacrificio necesarios, incluso deseados; los exilios suponen el triunfo ulterior del alma tras muchas penurias y vejaciones; son rituales de paso que de algún modo reproducen para los iniciados sufi, el propio exilio del Profeta.³²

Además de difundir una ortodoxia musulmana, Amadu Bamba propendía por la creación de lazos de apoyo mutuo y fraternidad, sin distinción étnica, lingüística, social o económica. Inicialmente la prédica de Bamba caló profundamente en los corazones de las gentes más vulnerables (mujeres, niños, esclavos) de la sociedad wolof, desposeídas y desencantadas del viejo orden, así como recelosas del nuevo orden colonial. En un mundo devastado por un caos generalizado desde hacía más de medio siglo, una doctrina basada en el alejamiento de lo mundano, en la incorporación de redes económico-sociales de apoyo, en la idea de una sociedad pacífica basada en

³² En 622 Mahoma y sus seguidores se exilan en Medina huyendo de las persecuciones de las que son objeto en Meca. Este es el evento conocido en el mundo islámico como *Hégira* (*Hijra*) y que marca el inicio del calendario musulmán utilizado en este trabajo. Ver Bernard Lewis, *The Middle East*, USA, Phoenix, 2000.

principios musulmanes de fácil aprehensión, tuvo un éxito rotundo a partir del último tercio del siglo XIX.

El número de seguidores de Amadu Bamba creció rápidamente desde 1303 hasta 1330 (1886-1912).³³ Fue precisamente la enorme popularidad del sheikh y las subsecuentes migraciones masivas de esclavos liberados y demás desposeídos desde Cayor hacia la región de Bawol —donde Bamba vivía—, lo que determinó que los franceses por mucho tiempo desconfiaran de sus intenciones. Esta difidencia fue alimentada por el propio marabout quien por largo tiempo se abstuvo de pronunciarse públicamente a favor o en contra de la colonización francesa. Únicamente hasta 1328 (1910), en una célebre carta, Amadu Bamba se mostró claramente a favor del régimen francés en Cayor y Bawol.³⁴ Sin embargo, hasta esa fecha la indiferencia del sheikh frente a las autoridades coloniales, sumada a las migraciones antes mencionadas, fueron traducidas por los franceses como un peligro potencial para sus intereses en la zona. Tan sólo después del segundo exilio de Bamba, los franceses se comenzaron a percatar de lo beneficiosa que sería una alianza con el muridismo. Y fue beneficiosa para ellos en dos sentidos: de un lado, Bamba exhortó siempre a sus discípulos y seguidores para que hiciesen parte de la cadena productiva del maní, pues dentro de la doctrina muridista el trabajo físico dignifica al ser humano.³⁵ De otro lado, fue gracias al muridismo y a sus redes que se logró la abolición efectiva de la esclavitud en Senegal (las autoridades francesas habían sido ineficaces en este sentido, a pesar de las múltiples medidas que se tomaron a lo largo del siglo XIX).³⁶ El

³³ Bernard Moitt, Slavery and Emancipation in Senegal's Peanut Basin: The Nineteenth and Twentieth Centuries, en *The International Journal of African Historical Studies*, 22(1), 1989, p. 44.

³⁴ David Robinson, *op. cit.*, 2000, pp. 221-222.

³⁵ David Robinson, *op. cit.*, 2006, p. 190.

³⁶ Las autoridades coloniales intentan infructuosamente desde 1848 (fecha en la cual oficialmente se termina la esclavitud en las colonias francesas) acabar con las prácticas esclavistas en sus colonias. En Senegal son ineficaces, pues en buena medida hasta el advenimiento del muridismo, la economía senegalesa se sostiene por medio de la esclavitud y de complejas relaciones socioeconómicas derivadas de esta. Los franceses intentan ponerle fin a la esclavitud a través de leyes que si bien no son rechazadas, sí son en gran medida ignorados. Ver Bernard Moitt, *op. cit.*, p. 35.

muridismo tuvo éxito allí donde las autoridades coloniales fracasaron, debido a que pudo reintegrar rápidamente a los antiguos esclavos al nuevo sistema económico, a través de sus redes de integración y apoyo. Su filosofía enfatiza la trascendencia del trabajo como forma de elevación espiritual y de dignificación frente a la opresión. Así, los miembros de la comunidad se adaptan fácilmente a las nuevas condiciones laborales libres y asalariadas, y además se convierten en el puente ideal entre la vieja economía esclavista y el nuevo orden social abolicionista. En cuanto a la abolición de la esclavitud, el muridismo se convirtió en uno de los factores decisivos para que la transición de una sociedad esclavista a una sociedad libre fuese lo menos traumática posible. Los antiguos esclavos fueron rápidamente incorporados dentro de las redes muridistas y vinculados al sistema de producción de la Cuenca del Maní.³⁷

c) Lugares de resistencia

La imagen del sheikh se halla por doquier en Senegal. A partir de una única fotografía tomada en 1331 (1913) (imagen inferior izquierda), se ha desarrollado una iconografía extensa en la cual el tema central es siempre esta misma imagen, transformada y reconstruida innumerables veces (imagen inferior derecha). La imagen del sheikh y la ciudad santa de Touba se convirtieron con los años en las principales representaciones tangibles de la resistencia wolof a la dominación francesa.

Mural

En el mundo musulmán la geografía de los lugares sagrados tiene una especial disposición y un significado claro. Aquí no se hace referencia a la orientación de las mezquitas y santuarios en dirección a la Meca, solamente, sino que además existen una serie de simbologías que tienen que ver con el sitio de fundación y su relación con la cosmogonía islámica; el origen de los santuarios, mezquitas y demás centros de peregrinaje y devoción generalmente está relacionado con algún evento mítico que relaciona dicha fundación, su ubicación espacial y su disposición interna con episodios de la vida del profeta Mahoma o con lugares ultraterrenos de la cosmología islámica. De otra

³⁷ Bernard Moitt, *op. cit.*, p. 44.

parte, al ser mayoritariamente iconoclasta, el Islam le presta mucha atención a la arquitectura misma de los lugares de culto pues en la propia disposición interior de estos santuarios se conecta lo terreno con lo sobrenatural.³⁸ En otras palabras, la mezquita y el santuario musulmán reproducen las geografías del otro mundo; son sitios intermedios entre esta vida y la otra, entre lo mundano y lo divino. Su función no es otra que la de conectar físicamente al devoto con lo infinito, al creyente con su dios.³⁹



Única foto conocida de Amadu Bamba. 1913.



Mural en relieve en casa de Saint Louis. 1995.

La riqueza y diversidad del misticismo islámico le añaden un tono más esotérico al significado de estos lugares. Dentro del imaginario sufi estos irradian una fuerza protectora que cubre a todos los fieles con una bendición mística llamada baraka.⁴⁰ Esta bendición no solamente tiene que ver con el lugar sagrado, sino también con la persona del santo fundador e incluso, como se verá, con las imágenes y representaciones tanto del sheikh como de los propios lugares santos. En el caso de la hermandad muridista, tanto los lugares sacros

³⁸ Christian Coulon, 'The Grand Magal in Touba: A religious festival of the mouride brotherhood of Senegal', en *African Affairs* 98 (391), 1999, p. 195.

³⁹ Titus Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*, op. cit., 1992, pp. 11-17.

⁴⁰ David Robinson, op. cit., 2006, p. 19.

como la iconografía vinculada estrechamente a estos representan para el iniciado una efectiva y poderosa resistencia frente a la dominación francesa. Estos lugares identifican al creyente con una serie de imaginarios comunes a toda la comunidad y lo enlazan con unas geografías ultraterrenas cuya representación física es tangible y por lo mismo apropiable. Debe decirse que estos espacios le serán siempre ajenos y por lo tanto inviolables a cualquier fuerza externa, bien sea la Francia colonialista del siglo XIX o la Francia de la última mitad del siglo XX. Estos lugares le son extraños a los franceses pues para estos cualquier experiencia o interpretación de la realidad que tenga que ver con aspectos religiosos (o que ellos consideren religiosos a la luz de los sacrosantos preceptos laicos de la Revolución Francesa), pierde inmediatamente cualquier validez. La política colonial francesa a lo largo del siglo XIX trató de modificar sin mucho éxito la mentalidad y los valores de las comunidades musulmanas; a pesar de que el sincretismo cultural fue inevitable, el Islam, y sobretodo el Islam místico, no se dejó influenciar con la profundidad que los franceses hubiesen deseado.⁴¹ Dicho en otros términos, frente a los esfuerzos laicizantes de los franceses, que hacían parte fundamental de las armas de control y dominación, la comunidad muridista opuso una serie de lugares y símbolos en donde lo religioso triunfaba sobre los valores occidentales.

Dentro de estas geografías de resistencia muridista se pueden distinguir básicamente dos tipos. De un lado Touba y su mezquita, y de otro, los múltiples espacios muridistas creados por la necesidad, y que no son otra cosa que espacios físicos donde las representaciones cobran el valor de armas y escudos contra la dominación.

La fundación de Touba en 1304 (1887) representa el inicio de una nueva etapa en la vida de Amadu Bamba. Con la fundación de la

⁴¹ A lo largo del período colonial francés, la “política islámica” mutó torpemente varias veces. Por un tiempo, el “darwinismo social” hizo del Islam un paso intermedio entre la civilización y la barbarie. En otro momento, se acuñó el término “Islam Negro” para describir a las comunidades musulmanas subsaharianas (como los wolof) en las que teóricamente el Islam es de más reciente aparición, por lo tanto menos arraigado y supuestamente más fácilmente desmontables sus estructuras. Ver Jean-Louis Triaud, *Islam in Africa under french colonial rule*, en Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels, *op. cit.*, pp. 169-175.

ciudad se crea también un lugar asociado específicamente con el muridismo; Touba se convierte en el centro del cual irradia la fortaleza de la prédica de Amadu Bamba. El sitio exacto de construcción de la gran mezquita de Touba le fue revelado a Bamba en un sueño y su disposición espacial corresponde a uno de los lugares del paraíso musulmán; su gran minarete, que actualmente es uno de los edificios más altos de África Occidental, es la representación del gran árbol sagrado de Touba que sostiene el trono de Allah en los cielos (ver foto inferior).⁴²

Mezquita en Touba⁴³



Touba es una ciudad que representa un axis mundi, el centro perfecto del mundo muridista, un lugar ajeno a las vicisitudes mundanas y a los conflictos humanos. Al ser un lugar está directamente relacionada con el sitio físico donde la comunidad muridista se desarrolla y construye a sí misma; es donde se buscan significados y respuestas para toda la comunidad, de cara a las complejidades —cada vez mayores— de la

⁴² Eric Ross, Touba, a spiritual metropolis in the modern world, en *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, 29 (2), 1995, pp. 222-259.

⁴³ Tomada de <http://membres.lycos.fr/asest99/senegal/photos.html> (consultada el 7 de mayo de 2007).

sociedad y del nuevo orden político; en encrucijadas sociales y políticas cada vez más confusas, nuevos lugares son deseados y algunos, como en el caso de Touba, son efectivamente construidos.⁴⁴

Touba está ubicada en la zona más oriental de la Cuenca del Maní, alejada de los centros de poder franceses y de la carrilera, pero lo suficientemente cercana a la zona que mayor interés tiene para los franceses. Geográfica y simbólicamente se halla en el oriente y representa al Oriente, al Islam y en realidad al mundo que no es europeo ni comparte sus valores; de otro lado, Saint Louis, Dakar y la carrilera que las une se hallan en el Occidente y representan los valores occidentales de progreso, civilización (tal y como la entienden los franceses) y secularismo; separando y uniendo a la vez a estas dos zonas, se halla la Cuenca del Maní que es la región en la cual interactúan ambas cosmovisiones. Las dinámicas que se presentaron entre Touba y Saint Louis constituyen un reflejo tangible, y en una escala reducida, de los conflictos entre Oriente y Occidente, innumerablemente repetidos y recreados a lo largo de la historia.⁴⁵

Desde su fundación Touba tuvo un estatus independiente tanto frente a las autoridades francesas como frente al resto de la sociedad wolof, ya que muy pronto los franceses se percataron de la gran importancia del nuevo asentamiento para la comunidad muridista. La comunidad poco a poco se había ido acoplando a las dinámicas de dominación asociadas con la Cuenca de Maní y había ido incorporando, de manera creciente, a los esclavos liberados dentro de sus filas. Esto hizo que la ciudad fuese respetada por los franceses, como fueron respetados ciertos santuarios durante muchos de los conflictos religiosos medioevales.

Existen pues varios elementos concomitantes que hacen que Touba represente una oposición verdadera y eficaz frente al centro del poder colonial.⁴⁶ De un lado, la posición excepcional de la ciudad debido a su estatus legal y político independiente, la convierten desde su

⁴⁴ Vincent Beudoulay, Place in French language geography en John Agnew, y James P. Duncan, (editors), *The power of place*, USA, Unwin Hyman, 1989, p. 132.

⁴⁵ Eduard Said, *Orientalism*, USA, Vintage Books, 1994, pp. 31-110.

⁴⁶ Christian Coulon, *op. cit.*, p. 208.

fundación en un ente territorial sui generis al interior de la colonia; la ubicación periférica de la ciudad la vincula —mas no la hace ser absorbida— dentro de las dinámicas coloniales, permitiéndole relacionarse con estas y seguir conservando su estatus de santuario y por tanto su independencia. De otra parte, la relación estrecha entre la cosmología muridista y su materialización en el santuario que hace de éste un sólido símbolo de identidad y autodeterminación de la propia comunidad, hacen de Touba un lugar apartado, y de cierta forma ajeno, a las vicisitudes políticas y económicas que a su alrededor se desarrollan. Dicho en otras palabras, en el Senegal colonial coexistieron, a partir de la fundación de Touba, dos poderes opuestos que se contraponían y balanceaban el uno al otro: Saint Louis, asiento del orden colonial, de lo mundano, de lo extranjero, y Touba, ciudad nacida de un sueño y de unas nuevas necesidades, centro de lo divino y lo sagrado.

Aunque a partir de 1321 (1903) a Amadu Bamba no le fue permitido retornar a Touba, a pesar de las múltiples peticiones que en este sentido le envió a las autoridades coloniales,⁴⁷ tanto la ciudad como su enorme mezquita siguieron representando la independencia frente a la dominación. Bamba jamás vería de nuevo a Touba, aunque por respeto a su última voluntad, su cuerpo fue enterrado en un modesto mausoleo adyacente a la mezquita y construido especialmente para este fin. El hecho de que el cuerpo del santo y los de sus compañeros y sucesores se hallen en Touba resalta aun más la importancia de la ciudad. Los sucesores del sheikh, conscientes del lugar privilegiado que desempeña la ciudad en el imaginario de la hermandad, conservan hasta nuestros días una residencia permanente en la ciudad.⁴⁸ Hoy en día, Touba no sólo sigue siendo el centro del mundo muridista, sino que también es lugar obligado de peregrinaje y epicentro del Gran Magal, la celebración religiosa más importante de la hermandad y que año tras año congrega a cientos de miles de devotos frente a las puertas de la gran mezquita.⁴⁹

⁴⁷ David Robinson, “The Murids: surveillance and collaboration”, p. 211.

⁴⁸ Christian Coulon, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 196.

Sin embargo, es a partir de la idea de espacio muridista que se perciben mejor los lugares de resistencia. El espacio muridista es un espacio físico donde existen una serie de elementos comunes a todos los fieles (como las imágenes del sheikh presentadas anteriormente), unos símbolos musulmanes y muridistas particulares que lo hacen ser, en el caso del colonialismo francés, una suerte de refugio, zona común de devoción y oposición pasiva frente a la dominación extranjera. Estos símbolos son generalmente representaciones gráficas de la mezquita en Touba, modificaciones pictóricas de la célebre fotografía de Bamba, o combinaciones de estas dos. También se pueden hallar símbolos comunes a todos los musulmanes como ejemplos de caligrafía —generalmente pasajes del Corán— o coranes iluminados o comentados así como hadiths (tradiciones de la vida del Profeta Mahoma). Este espacio, cuya disposición no es en modo alguno homogénea, es utilizado por los fieles para realizar la oración diaria y estrechar los vínculos de unión entre los miembros de la comunidad muridista. Esto se realiza a través de la lectura de qasidas (poemas místicos), hagiografías o la narración (por parte de los juglares muridistas) de los eventos más importantes en la vida de la comunidad. El objetivo es educar a los miembros de la hermandad y forjar sentimientos de pertenencia frente a estos eventos y personajes, para así producir imaginarios comunes de identificación; el espacio muridista teje lazos de unión entre sus miembros a partir de una identificación profunda y sentida con estos elementos místicos, culturales e históricos.

Para ponerlo en otros términos, los patrones de acomodamiento y colaboración con los franceses que el sheikh predicaba tenían una válvula de escape que era este espacio inviolable y sagrado. En muchos casos no era más que una habitación o una parte de esta dedicada al culto. La identidad y la autodeterminación eran reforzadas continuamente en estos lugares, y los lazos de unión entre la propia comunidad se estrechaban a partir de la apropiación de la rica iconografía, cuyo centro visible era siempre la imagen transformada del sheikh, de algunos de sus más importantes discípulos o de la propia mezquita de Touba. En este espacio reducido no podía entrar ninguna influencia extranjera, era el lugar donde un musulmán podía liberarse de la condición colonial.

En la práctica, la familiaridad con estos lugares y lo que estos representaban, fue creando, a lo largo de la época colonial e incluso hasta nuestros días, una dinámica continua de “estructuración social”⁵⁰ alrededor de la iconografía sufi. Este espacio tiene asimismo otra finalidad cual es la de trasladar en cada imagen, en cada símbolo, la bendición del sheikh para sus seguidores. La bendición mística (baraka) insufla el objeto que copia aquello que es sagrado —bien sea la foto del sheikh o sus reproducciones, la mezquita de Touba o las múltiples y muy variadas combinaciones de las mismas— para que permanezca cerca del creyente, en la intimidad de su hogar, cercano y parte de todo lo que hace parte de su privacidad. La imagen se convierte en un poderoso talismán de buena fortuna para quien lo posee, y también se transforma en un santo y seña para los iniciados, con el cual se reconocen entre sí y como comunidad; el lugar y sus imágenes también separan a la comunidad de sus dominadores, de otras comunidades de no creyentes, aislándola e independizándola espacial y temporalmente, sin que este proceso de autodeterminación involucre ningún tipo de confrontación o violencia.

Estos lugares se han desarrollado y reproducido innumerables veces, tanto dentro como fuera de Senegal, lo cual ha permitido a la comunidad muridista adaptarse con relativa facilidad a entornos y encrucijadas diferentes e incluso hostiles alrededor del mundo.⁵¹ Fueron estos lugares los que permitieron que la comunidad creciera, se adaptara y resistiera efectivamente a la dominación francesa, sin que por ello perdiera la sólida y profunda identidad musulmana que la sigue caracterizando.

Conclusión

A partir de la llegada de los portugueses en los siglos xv y xvi, África inició una tortuosa relación con las potencias europeas cuyas consecuencias perduran hasta nuestros días. El siglo xix marcó el cenit de la dominación del territorio africano por parte de las potencias coloniales europeas: Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España, Portugal,

⁵⁰ John Agnew, *Place and Politics: The geographical mediation of State and Society*, Boston, Allen & Unwin, 1987, p. 36.

⁵¹ David Robinson, *op. cit.*, 2006, pp. 194-195.

Bélgica y Holanda. Todas en mayor o menor medida contribuyeron a modificar drásticamente el territorio africano, no sólo en cuanto a la creación (artificial y arbitraria) de los modernos Estados africanos que ha generado tantos conflictos, sino que además contribuyeron a transformar sociedades, culturas y religiones.

El Islam representó una opción para muchos africanos frente a los procesos coloniales europeos. Las alternativas presentadas por él no fueron unívocas ni homogéneas en cuanto a filosofía, ni respecto de las acciones a seguir. Algunas veces la reacción fue violenta y sangrienta, como en el caso del Mahdi del Sudán; otras, no hubo siquiera oposición, sino acomodamiento; y, aun en otros, como en el caso de los muridistas de Senegal, el colaboracionismo y los patrones de acomodamiento no fueron tan absolutos como para perder la identidad. Antes bien, la alternativa muridista se basa en gran medida en una apropiación profunda y radical de principios y símbolos musulmanes y sufi opuestos a las cosmovisiones exportadas por los europeos. Lo más importante de esta apropiación es que se hizo de forma no-violenta, sin muchos traumatismos, lo que permitió un balance entre las diversas fuerzas y filosofías en contienda.

Esta alternativa fue tan exitosa durante la coyuntura del colonialismo francés en Senegal, que fue ampliada y reproducida de nuevo innumerables veces, tanto dentro como fuera de Senegal, gracias a lo cual las comunidades musulmanas senegalesas de la diáspora viven armoniosamente dentro de contextos que les son totalmente ajenos. La imagen del sheikh, aquella única fotografía de 1913, se sigue reproduciendo hoy como ayer, y su prédica sigue teniendo tal fuerza, que ciudades como Nueva York, París y la fiesta de Roma han dedicado un día en el año a celebrar la fiesta Amadu Bamba.

Bibliografía

- Agnew, J. (1987). *Place and Politics: The geographical mediation of State and Society*. Boston: Allen & Unwin.
- Beudoulay, V. (1989). *Place in French language geography*. En J. Agnew & J.P. Duncan (eds.), *The power of place, USA*: Unwin Hyman.

- Brooks, G. E. (1975). Peanuts and Colonialism: Consequences of the Commercialization of Peanuts in West Africa, 1830-70. *The Journal of African History*. 16(1).
- Burckhardt, T. (1980). *Esoterismo islámico: introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*. Madrid: Taurus.
- Burckhardt, T. (1992). *La civilización hispano-arabe*. Madrid: Alianza Universidad.
- Coulon, Ch. (1999). The Grand Magal in Touba: A religious festival of the mouride brotherhood of Senegal. *African Affairs*. 98 (391), 195-210.
- Cruise O'Brien, D. (1998). The Shadow-Politics of Wolofisation. *The Journal of Modern African Studies*. 36 (1).
- Geertz, C. (2000). *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- Grove, A. T. (1978). Geographical introduction to the Sahel. *The Geographical Journal*. 144 (3).
- Levtzion, N. y Pouwels, R.L. (2000). Introduction: Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa. En N. Levtzion y R.L. Pouwels, *The history of Islam in Africa*. USA: Ohio University Press, James Currey, David Phillip.
- Lewis, B. (2000). *The Middle East*. Phoenix (USA).
- Moitt, B. (1989). Slavery and Emancipation in Senegal's Peanut Basin: The Nineteenth and Twentieth Centuries. *The International Journal of African Historical Studies*. 22 (1), 27-50.
- Pearson, M.N. (2000). The Indian Ocean and the Red Sea. En N. Levtzion y R.L. Pouwels (editors), *The History of Islam in Africa*. USA: Ohio University Press, James Currey, David Phillip.
- Robinson, D. (2006). *Muslim Societies in African History*. USA: Cambridge University Press.

Robinson, D. (2000). Paths of Accommodation, muslim societies and french colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920. USA: Ohio University Press & James Currey.

Ross, E. (1995). Touba, a spiritual metropolis in the modern world. Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines. 29 (2), 222-259.

Runciman, S. (1998). The Fall of Constantinople. United Kingdom: Cambridge University Press.

Said, E. (1994). Orientalism. USA: Vintage Books.

Searing, J.F. (2002). "God Alone is King": Islam and Emancipation in Senegal. USA: Heinemann, James Currey, David Phillip Publishers.

Spaulding, J. (2000). Precolonial Islam in the Eastern Sudan. En N. Levtzion y R.L. Pouwels, The history of Islam in Africa. USA: Ohio University Press, James Currey, David Phillip.

Thomas, B.E. (1957). Railways and Ports in French West Africa. Economic Geography. 33 (1).

Triaud, J.L. (2000). Islam in Africa under french colonial rule. En N. Levtzion y R.L. Pouwels, The history of Islam in Africa. USA: Ohio University Press, James Currey, David Phillip.

Fuentes electrónicas

<http://membres.lycos.fr/asest99/senegal/photos.html> (consultada el 7 de mayo de 2007).

<http://www.fowler.ucla.edu/paradise/main001.htm> (consultada el 5 de mayo de 2007).