

# Islam y género en la diáspora murid: mirada poscolonial a feminismos y migraciones\*

## *Islam and gender in the Murid diaspora: postcolonial regard to feminisms and migrations*

Ester Massó Guijarro

Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada, España.

ester@ugr.es

Recibido: 18-3-2014  
Aceptado: 10-5-2014



### Resumen

La intención básica de este artículo es, a través de una pluralización de la mirada sobre "lo musulmán", reflexionar en torno a las transformaciones contemporáneas operadas de facto en nuestras sociedades, sucedidas especialmente por la pluralización de prácticas y cosmovisiones convivientes, a menudo a raíz de situaciones migratorias. Se pluralizará la mirada sobre el islam a través de dos vías fundamentales: el abordaje del llamado "islam negro", especialmente el practicado por las cofradías sufíes (la senegalesa Muridiyya, en concreto como ejemplo paradigmático), y una mirada desde el feminismo con sensibilidad poscolonial sobre aspectos cruciales de género presentes en tales cofradías. Estos itinerarios heurísticos para desarrollar el objetivo principal poseen a la base una buena parte de metodología etnográfica como referencia empírica. Las conclusiones más relevantes apuntan a la riqueza y la variabilidad del islam negro, autóctono y en la diáspora migratoria, en su praxis y su epistemología, que contribuirá a pluralizar y matizar las discusiones contemporáneas sobre migración y ciudadanía.

**Palabras clave:** Ciudadanía, feminismos, género (mujeres), islam, migraciones, Muridiyya.

### Abstract

The basic intention of this article is, through a pluralization of gaze on "the Muslim", to reflect on contemporary transformations operated de facto in our societies, motivated especially by pluralizing practices and worldviews, often following migration situations. The look on Islam will be diversified across two main ways: the approach of the "black Islam", especially as practiced by the Sufi brotherhoods (the Senegalese Muridiyya, specifically as a paradigmatic example), and a view from postcolonial feminism on gender crucial aspects in such brotherhoods. These heuristics pathways to develop the main goal are based on ethnographic methodology, as empirical reference. The most relevant conclusions point to the richness and variability of black Islam, the indigenous one and within migrant diaspora, in their praxis and epistemology, which will help to pluralize and refine contemporary discussions on migration and citizenship.

**Keywords:** Citizenship, Feminisms, Gender (Women), Islam, Migrations, Muridiyya.

### Sumario

1. Introducción: Islam, ¿singular o plural? Pretexto para una reflexión sobre la ciudadanía contemporánea | 2. El Islam Murid en las Dahiras: epistemología, cosmología, ciudadanía | 3. El culto femenino en el muridismo: la hermenéutica en clave de mujer | 4. La agencia femenina en el muridismo: las dahiras de Mame Diarra | 5. Discusión: viejos dualismos, varios feminismos y la migración como aderezo | 6. Reflexiones para debatir y concluir: ¿una revisión del "lenguaje" migratorio? | Referencias bibliográficas

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación "Integración, participación y justicia social" (FFI2009-07056), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en el Plan Nacional de I+D+i y cuyo Investigador Principal es Juan Carlos Velasco Arroyo. Una versión preliminar reducida de este artículo se presentó como conferencia en el Seminario "Migraciones y diversidad religiosa" (en el marco del Curso de Posgrado "Políticas migratorias, justicia y ciudadanía"), 9 mayo 2012, CCHS-CSIC, Madrid.

## 1. Introducción: Islam, ¿singular o plural? Pretexto para una reflexión sobre la ciudadanía contemporánea

*Las diversas sendas de la religiosidad musulmana del África negra y malgache, una realidad polimorfa, creativa y estructurante en muchos países del continente*<sup>1</sup>

*Iniesta Vernet (2009: 12)*

Comienza este artículo llamando la atención sobre una contradicción entre dos hechos que concurren a la vez. Primer hecho. En el VII Congreso Internacional sobre las Migraciones Internacionales en España, celebrado en Bilbao en abril de 2012, se mencionó la creciente “islamofobia”<sup>2</sup> como uno de los fenómenos claramente observables en el panorama social contemporáneo, y como una entre varias respuestas o reacciones ciudadanas ante la crisis, no solo en nuestro país sino a escala europea e incluso internacional. En este sentido, uno de los colectivos migrados que suele generar mayor rechazo en la sociedad española es el formado por personas procedentes de países magrebíes, especialmente porque se asocian de modo invariable con la práctica islámica<sup>3</sup>.

Segundo hecho. Por otro lado, nos encontramos con otro dato interesante sobre la percepción de la ciudadanía española respecto de las personas oriundas de países africanos subsaharianos (es importante el matiz, ya que el Magreb también está en África): son las consideradas más y mejor integrables, es decir, percibidas con “mejores ojos”. Parecen dos datos incongruentes, ya que las personas procedentes de África subsahariana en muchas ocasiones –por no decir la mayoría– son también musulmanas. ¿Olvida o ignora este dato la sociedad española? ¿O tal vez es, incluso, que ni siquiera percibe a estas personas subsaharianas como musulmanas porque no cumplen con ciertos estereotipos asociados al islam y al imaginario musulmán, como portar algunas modalidades de velo?

De un lado, el análisis de cómo los flujos migratorios pluralizan la oferta religiosa en los países receptores y obligan, con ello, a repensar el marco institucional para resolver la emergencia de nuevos conflictos, constituye objetivo crucial de los estudios contemporáneos sobre migración. De otro lado, la pluralidad de identidades etnonacionales o religiosas, previas y presentes, que hallamos en las personas que de facto comparten hoy nuestras sociedades, obliga a una revisión de nuestro concepto de ciudadanía y sus atribuciones.

Un ejemplo significativo, o incluso paradigmático, de otro ello lo encontramos en las asunciones populares y diversas interpretaciones epistemológicas sobre el llamado “velo” musulmán, y su presencia en escuelas y otros espacios públicos. Esto comporta una reflexión compleja, ya que a menudo la portadora de tal velo<sup>4</sup> es musulmana pero no es migrante, en tanto que posee nacionalidad española, con lo cual podemos estar cometiendo un error de apreciación o, incluso, de definición y acotación en los propios términos del debate. ¿Hablamos de emergencia de nuevos conflictos por causa de la migración o por causa de la diversidad cultural en general y religiosa en particular? En el último epígrafe de reflexiones se retomará el asunto de una posible necesaria revisión de la epistemología y la gramática migratorias a la luz de tales cuestiones.

---

<sup>1</sup> La especificidad del llamado “islam negro” ha sido abordada por numerosos autores. Ver también Iniesta Vernet (1998, 2009), Mazrui (2000), Salter (2000), Piga (2003), Cruise O'Brien (2003), Brenner (2005) y Coulon (2009).

<sup>2</sup> Cfr. Lacomba Vázquez (2001a: 123ss), sobre la imagen negativa de lo musulmán. Lacomba Vázquez (2001a: 126) señala en su interesante trabajo sociológico la valoración negativa del papel de los medios y la infravaloración de lo árabe y musulmán, manifestándose un desconocimiento que contrasta con “el grado de conocimiento e interés que los entrevistados manifiestan respecto a la cultura de la sociedad de inmigración”. Se sienten rechazados en tanto que inmigrantes y en tanto que musulmanes, doble discriminación agudamente analizada o interpretada por la teoría interseccional; en el caso de las mujeres, además, la discriminación es triple, por cuestión de género (si añadimos alguna diversidad funcional o de identidad sexual, la desprotección y vulnerabilidad que se derivan de la múltiple discriminación alcanza cotas bien superiores).

<sup>3</sup> Al respecto sugiero también consultar las obras de González Enríquez y Álvarez-Miranda (2005) o de Desrués (2008).

<sup>4</sup> En relación a la cuestión particular del velo, y aunque no es el objetivo de este trabajo profundizar en tan largamente controvertida cuestión, sí deseo citar al menos alguna voz autorizada de uno u otro signo. El propio Sami Naïr (2010) lo considera claramente opresivo, mientras que Ángeles Ramírez (2011), en su obra referencial sobre el tema, muestra su complejidad a través de una interesante panorámica sobre el amplio elenco de argumentos posibles al respecto.

La intención básica de este artículo es, a través de una pluralización de la mirada sobre “lo musulmán” (precisamente usando como pretexto discursivo inicial la aparente contradicción entre los dos hechos mencionados), reflexionar sobre las transformaciones contemporáneas operadas de facto en nuestras sociedades, sucedidas especialmente por la pluralización de prácticas y cosmovisiones convivientes, a menudo a raíz de situaciones migratorias, pero no solo, y no siempre. Asumir la complejidad que dicha mirada comporta es vía irrecusable para su justa consideración.

Dicho objetivo principal, así, se buscará a través de una vindicación de la heterogeneidad del islam a la luz de las particularidades que presenta el islam negro (Iniesta Vernet 2009), concretamente el practicado por las cofradías sufíes (especialmente la senegalesa Muridiyya<sup>5</sup>) en la diáspora, en general, y dicha forma de islam desde una perspectiva de género, incidiendo ahí una mirada poscolonial, en particular.

Con ello se pretende mostrar, en primer lugar, la ilegítima homogeneización que suele realizarse sobre lo musulmán, con la consecuente (igualmente ilegítima) atribución de una condición esencialmente conflictiva de ello en el mundo occidental; en segundo lugar, cómo a menudo las plataformas religiosas en la diáspora (la musulmana senegalesa en este caso) operan como potentes vías de afirmación cultural y de participación social, trascendiendo con mucho las fronteras de lo meramente religioso; en tercer lugar, se abordará la cofradía Muridiyya desde una perspectiva de género, para combatir el estereotipo sobre la proverbial opresión de la mujer en el mundo musulmán, mostrando cómo las mujeres murid en la diáspora desarrollan esferas, funciones y agencias sociales de notable autonomía y pluralidad.

El interés último de tal pluralización (de la mirada sobre el islam) conlleva un alcance ético general: mostrar cómo los prejuicios negativos de una sociedad, cuando se destinan a impugnar un colectivo en conjunto como enmienda a la totalidad, no poseen a la base un motivo racional sino un escamoteo epistemológico que sirve de excusa para la exclusión, lo cual se acentúa en situaciones de crisis. En este sentido, homogeneizar el “ser musulmán” supone tal escamoteo epistemológico de la complejidad del islam en sí mismo y de las múltiples formas que las personas tienen de ser musulmanas, cruzadas con la diversidad cultural asociada a la secular expansión del islam.

## 2. El Islam Murid en las Dahiras: epistemología, cosmología, ciudadanía

*La mezquita adquiere en inmigración un papel auténticamente comunitario, de recreación de una comunidad musulmana –en cierta medida, y a pequeña escala, próxima al idea de la umma– bajo la influencia del nuevo medio.*

*Lacomba Vázquez (2001a: 83)*

*Dahira are founded wherever a Murid community exists.*

*Babou (2002: 154)*

Como cualquiera de las grandes religiones, el islam posee una intensa y vigorosa heterogeneidad interna, frente a la imagen uniforme que suelen ofrecer los grandes medios de masa en el mundo occidental. Las cofradías sufíes africanas constituyen un buen ejemplo de tal pluralidad. Aquí abordamos de modo específico la llamada orden o hermandad de la Muridiyya, debido a que la mayoría de los migrantes senegaleses en España pertenecen a la misma y por tanto resulta altamente significativa en nuestro contexto<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> He optado por una transcripción concreta frente a las variadas que existen sobre los términos “Muridiyya”, “murid” (o “murides”), “marabout”, etc. El criterio que me ha guiado ha sido, fundamentalmente, la sencillez en la transcripción y la mayor semejanza a la pronunciación hispana (dado que tratamos de términos que suele proceder del wolof oral, existen múltiples transcripciones aceptables y frecuentes en los textos científicos). Asimismo, evito el uso de cursivas en estas y otras palabras extranjeras para no incomodar la lectura, y ya que son abundantes en el presente artículo.

<sup>6</sup> Los resultados aquí expuestos son fruto de una investigación en curso realizada en el marco del proyecto de investigación I+D+i citado en la primera nota a pie (y auspiciada por un contrato posdoctoral JAE DOC en el CCHS-CSIC), sobre migración senegalesa en España y muridismo, con perspectiva de género y metodología cualitativa

La cofradía murid presenta interesantes peculiaridades en relación a otras cofradías análogas. Es la única nacida específicamente en Senegal. Fue fundada en el siglo XIX por el sheikh<sup>7</sup> Ahmadou Bamba (también llamado Serigne<sup>8</sup> Touba; Touba, Senegal, 1853-1927) como esqueje de la Qadriyya<sup>9</sup>. Mantuvo relaciones dispares con la colonia francesa, a caballo entre el intenso desafío y el parcial colaboracionismo situacional. Desde el principio apareció ligada a una ética del trabajo como vía de purificación espiritual (frente a una dedicación mayor al rezo, por ejemplo), a la contestación colonial (mixturada con la alianza, como solía suceder), a la migración (primero del ámbito rural al urbano y después al transnacional<sup>10</sup>) (Cruise O'Brien, 2003: 64ss; Copans, 1988, 2000) y a una asombrosa adaptación evolutiva en los contextos sociales cambiantes, lo que resulta de gran utilidad en la diáspora.

El muridismo posee, como hecho complejo, numerosos ángulos y perspectivas. Se habla de él como religión pero también como ideología (Cruise O'Brien, 1988: 144)<sup>11</sup>. Constituye una cofradía musulmana sufí, que, sin embargo, presenta prácticas que la distancian del sufismo clásico y, por ende, del islamismo más ortodoxo de las escuelas coránicas (Costa Dias, 2009; Gomez-Pérez, 1998: 38). Así, en el seno de la heterodoxia que ya el sufismo presenta dentro del islam, la versión murid contiene especificidades culturales que la desmarcan también de un sufismo ortodoxo (M'Backé, 2005; Samson, 2009). Su arraigo en Senegal, su tradición migratoria, su intenso misticismo combinado con el amor al trabajo manual en el seno del modo capitalista de producción, su proyección hoy transnacional<sup>12</sup> (Kane 2011) o la obediencia a la autoridad (ligada también a lo político, a menudo) (Samson, 2000; Loimeier, 2009) de los sheikhs, son algunos de los elementos claves de su idiosincrasia<sup>13</sup>.

Las distintas tariqas, vías o cofradías, son tildadas a menudo, incluso por los propios actores sociales más cercanos a su realidad, de "aplicaciones africanas" de dudosa pureza "islámica" por así decir. Desde las pugnas del islam negro cofradico con el islam de las dawa (Costa Dias, 2009), por ejemplo, hasta testimonios como los recogidos por Lacombe Vázquez (2001a:142): "[...] pero también yo creo en esa religión; lo que no creo es la manera que la aplican los africanos, en los países con tariqa tidjan, la tariqa qádir o murid o layen" (joven senegalés), contemplamos cómo las pugnas, epistemológicas, teológicas y políticas, entre los distintos islam (¿local?, ¿global?, ¿globalizado...?) experimentan hoy una intensidad creciente, dentro y fuera de Senegal.

Las cofradías se articulan siempre en torno a la institución denominada dahira, que constituye la unidad de organización fundamental en la cofradía murid. Básicamente, es una organización de los fieles en un grupo concreto, con obediencia a un sheikh concreto y una agencia autónoma. En la dahira se cotiza dinero para su redistribución colectiva, se reza, se aprende, se recita, se comparte y se practica cualquier otro asunto de interés colectivo en el contexto que sea. Así, opera tanto como círculo de rezo y socialización como para, en su caso, ejercer presión gubernamental en política, y es tanto centro de solidaridad como sede de poder (Costa Dias, 2009: 49). Promueve valores como la disciplina, el trabajo duro, el amor fraternal y el compartir (Babou, 2002: 156). Inicialmente nacida como respuesta específica de la migración interna en Senegal desde el ámbito rural al urbano (su proto-forma rural es la daara, una suerte de escuela de trabajo rural) (Coumba Diop, 1981), la dahira deviene institución educativa e instrumento de socialización e integración, así como una importante fuente de capital social.

Sus funciones en la diáspora migratoria murid se radicalizan en el aspecto de la solidaridad intragrupal y como socialización cosmopolita en la nueva sociedad de acogida (Crespo Ubero, 2006).

---

(fundamentalmente, etnografía multisituada en diversos lugares de Madrid y, actualmente, Granada). Algunos resultados publicados por la autora de este trabajo pueden encontrarse citados en la bibliografía y oportunamente en cuerpo de texto.

<sup>7</sup> Jefe, líder y guía religioso y espiritual (para un abordaje más amplio sobre la figura del marabout en la diáspora, ver Massó Guijarro, 2012b).

<sup>8</sup> "Serigne" es la palabra en wolof para designar al marabout o sheikh (Gemmeke, 2009).

<sup>9</sup> Existen tres cofradías sufíes principales en Senegal: la Qadriyya, la Tijaniyya y la Muridiyya, seguidas de lejos por la Layenne.

<sup>10</sup> La migración murid del campo a la ciudad (rural- urbana) devino crucial para realzar y solidificar la eficacia de la dahira en su papel de inserción y cohesión social ante el nuevo escenario, especialmente en la gran urbe de Dakar. El comercio adquiere una importancia novedosa y se desarrollan pautas de solidaridad inéditas y específicas (comunicación personal de Iria Vázquez Silva, 16/02/2012).

<sup>11</sup> Muridismo como ideología en relación al surgimiento de una *intelligentzia*, según este autor.

<sup>12</sup> Empleamos en este artículo la concepción del transnacionalismo migratorio según la recoge Suárez Navaz (2008a).

<sup>13</sup> Sobre la historia y la evolución de la Muridiyya, ver Glover (2007, 2009) o Patterson (1999).

Efectivamente, las dahiras como instituciones con un cierto carácter cosmopolita han sido abordadas por autores como Diouf y Rendall (2000) o Evers Rosander (2000, 2006) para el caso específico de las mujeres. Suelen operar, en este sentido, tanto como vías de intra-integración cuanto de inter-integración<sup>14</sup> (Massó Guijarro, 2011, 2012a y 2013b; Lacomba Vázquez, 2001b). Si los vínculos entre los miembros de las dahiras ya son fuertes en Senegal, el sentimiento de marginalidad en la migración los fortifica aún más (Babou, 2002: 156; Guèye, 2009: 96). Además, en contraste con casos como el soninké o el pulaar, el factor de la etnicidad no juega un rol clave en la organización de vida del murid en la diáspora (Salem, 1981). En mi propio trabajo de campo: “¿Tú también eres de Touba? / No, ¡ojalá! Soy de Dakar. Ojalá fuera de Touba”. Este tipo de comentarios expresan cómo otro tipo de identidades o lealtades (etnia, parentesco cercano...) se ven relegadas frente a la poderosa significación espiritual de ser murid, encarnada además en la tierra física de Touba, lugar de nacimiento de Ahmadou Bamba, como ciudad santa del muridismo. Lacomba Vázquez (2001a: 128) habla precisamente de las “nuevas solidaridades” y la recreación de identificación étnica sobre bases no nacionales o lingüísticas; ello es bien visible en el muridismo<sup>15</sup>.

En este sentido, podemos comprender la dahira como campo social transnacional, siguiendo el concepto de campo social de Bourdieu:

Éste no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino a un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y en la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio (Suárez Navaz, 2008a: 785).

Las funciones de las dahiras en la diáspora, pues, trascienden con mucho la esfera religiosa, convirtiéndose en auténticas plataformas de integración y participación sociales por cauces distintos de los habituales en las sociedades occidentales, donde la participación sociopolítica suele entenderse en otras claves. A ello se debe que hablemos de la “ciudadanía a través de la dahira” (ver también Massó Guijarro, 2012a y 2013b), y ya que a través de las dahiras los murid migrados ejercen numerosas funciones y prácticas ciudadanas: trabajo, ocio, redistribución o socialización; distintas maneras de contender y de actuar en la vida pública que, en el caso de la Muridiyya, se realizan a través de las relaciones sociales establecidas en la dahira<sup>16</sup>.

### 3. El culto femenino en el muridismo: la hermenéutica en clave de mujer

*They don't feel the heat, they don't feel hunger, all they do is  
praise the Holy Man*

*Sokhna Fatou Gueye, dicho sobre las mujeres murid  
(en Roberts et al., 2003a: 159).*

El papel de las mujeres en el muridismo ha sido ampliamente abordado desde perspectivas diversas: la agencia real que desempeñan en la práctica, a menudo a través de su protagonismo en los llamados

---

<sup>14</sup> En otros trabajos (Massó Guijarro, 2012a, 2013b) he tratado más ampliamente la cuestión de cómo estas plataformas operan como focos de ciudadanía. Contra lo que a menudo suele opinarse a escala popular sobre el islam como una forma de aislamiento en la sociedad de acogida, hallamos que “[...] no hemos podido ver en la religión musulmana –al menos en la dimensión subjetiva que expresan los inmigrantes entrevistados– una vertiente excluyente de la sociabilidad hacia los no musulmanes” (Lacomba Vázquez, 2001a: 83-84). En mi trabajo de campo he podido confirmar cómo el deseo de acercamiento a sus vivencias y realidades era vía, precisamente, para la hospitalidad cosmopolita hacia los “españoles-cristianos”, en lugar de para el rechazo.

<sup>15</sup> Se ha reseñado cómo la etnicidad deviene más periférica que la religión a la hora de construir una nueva identidad, en tanto que la identidad étnica es percibida por los propios actores como de tintes más particularistas, frente al universalismo de la identidad religiosa (Jacobson, en Lacomba Vázquez, 2001a: 132-133).

<sup>16</sup> Lacomba Vázquez (2001a: 84) señala la participación social mediante actividad asociativa de los inmigrantes con los que trabajó como “de muy bajo índice”, pero con ello se refiere solo y en exclusiva al asociacionismo de corte occidental. Si comprendemos la red asociativa tejida en torno a los diversos núcleos y significaciones sociales islámicas, entonces dicha actividad asociativa es notable, frecuente e intensa.

circuitos de intercambio de honor (kersa), vinculados a rituales de ciclo vital (Buggenhagen, 2001, 2009)<sup>17</sup> y de grandísima relevancia en la sociedad murid; los contenidos simbólico-religiosos de las principales figuras femeninas de la cofradía (Coulon y Reveyrand Coulon, 1990; Evers Rosander, 1997), con especial énfasis en la única –hasta la fecha– mujer murid que ha ostentado el cargo de califa, Sokhna Magatte Diop (Coulon, 1988); la relación de la mujer con los conceptos teológicos de baraka (Coulon, 1988) o pureza (Bop, 2005); las celebraciones, magal<sup>18</sup>, peregrinaciones y dahiras esencialmente femeninas (Coulon, 1999)<sup>19</sup>; y, finalmente, la existencia de algunas marabouts mujeres<sup>20</sup> (Gemmeke, 2009).

La figura en torno a la cual se arracima el culto femenino en el muridismo es Mame Diarra Bousso (o Shokha Diarra), la madre de Ahmadou Bamba, fundador de la orden. El énfasis otorgado a la importancia de Mame Diarra es crucial: se le atribuye de forma genuina la responsabilidad, el mérito de que exista el muridismo, tanto en un sentido biológico (ella parió a Ahmadou Bamba) como en un sentido moral (ella lo educó, lo socializó, constituyéndolo como él fue). Es un hecho constatado la responsabilidad atribuida a las mujeres en el éxito o el fracaso de su prole, frente a la absoluta irrelevancia del papel del padre con respecto a ello. (Roberts, Nooter y Armenian, 2003a). La reproducción, considerada tarea por antonomasia de las mujeres, no se comprende solamente en un sentido biológico sino que se enfatiza el aspecto de la socialización, la endoculturación en el muridismo y su transmisión (Roberts, Nooter y Armenian, 2003a: 151). Ello se vería, desde una óptica occidental, como una subordinación femenina ya que se “obliga” a las mujeres a determinada tarea; otra lectura bien distinta sería entender que existe una parcela de poder exclusiva de las mujeres, donde los hombres carecen del mismo. La responsabilidad es siempre, también, poder. Así, la cuestión del poder genealógico resulta crucial para elaborar el discurso murid sobre el poder y la valía de las mujeres, y enlaza con el culto femenino a la maternidad preislámico en Senegal y en muchos lugares de África.

El culto a la maternidad se expresa así a través de la veneración a la figura de Mame Diarra, llegándose a la afirmación de que “Ils son trois, rien que trois: Dieu, son prophète Mohamed et Mam Diarra” (en Evers Rosander, 2003: 297). Las seguidoras murid son fieles devotas de Mame Diarra y profundas conocedoras de todos los milagros<sup>21</sup> a ella atribuidos por tradición oral y de los numerosos ejemplos de virtud recontados en su breve vida (falleció a los 33 años). No es baladí considerar la presencia y la significación de figuras femeninas, como la María cristiana (Maryam en el Corán) en textos clásicos sufíes como los de Rumi, quien afirma que el alma del místico es semejante a María: “Si tu alma es lo bastante pura y está lo bastante llena de amor, se vuelve como María: engendra al Mesías” (en Skali, 2006: 89). Aquí encontramos un paralelismo evidente de las figuras de María y Jesús con las de Mame Diarra y Ahmadou Bamba: su alma, pura y llena de amor, engendró al fundador del muridismo. En el propio Corán, “Nuestro cuerpo es como María: cada uno de nosotros lleva a un Jesús en su interior, pero

---

<sup>17</sup> Ver Talpade Mohanty (2008: 134) para un análisis interesante, desde un feminismo poscolonial, de los intercambios asociados a rituales de ciclo vital. Buggenhagen (2009) reclama que los estudios hechos por varones normalmente han restado importancia a estos fenómenos, cuando ameritan una crucial relevancia en la sociedad wolof y murid; en sus propios términos, tales académicos han infraanalizado las palabras de las mujeres, con lo cual automáticamente han infra-analizado las formas de riqueza que ellas manejan (Buggenhagen, 2009: 201). La autora considera este error de índole epistemológica; en los términos de Coulon (1988: 115), la “incapacidad” para percibir o aprehender estas cuestiones. Buggenhagen (2009) también denuncia esta devaluación de los rituales asociados con la reproducción en los análisis occidentales, recogiendo la crítica ejercida a su vez por Annette Weiner. Considera que restarles importancia escamotea la verdadera realidad de la relevancia que estas prácticas rituales poseen en sus sociedades de origen, en tanto que se consideran las vías de conexión de lo individual con lo divino.

<sup>18</sup> Los magal son las grandes celebraciones religiosas murid por antonomasia, que suelen involucrar una comida o cena colectiva y, sobre todo, el honoramiento a un líder religioso concreto. Estos eventos (lugares-momentos, los llama Guèye) son esenciales para la construcción del carisma de tales líderes (Guèye, 2009: 105). Suelen estar ligados a fechas clave en el calendario musulmán, pero incluso estas fechas resultan a menudo modificadas y matizadas por las propias efemérides murid.

<sup>19</sup> Si bien el estudio de Mahmood (2008) está referido a Egipto, resulta muy interesante como información contrastiva considerar sus conclusiones sobre el movimiento de mujeres islámicas, que abordó como agente activo y respuesta femenina a la praxis hegemónica.

<sup>20</sup> Se ha de matizar que las marabouts mujeres estudiadas por Gemmeke pertenecían a la cofradía Layenne. Sin embargo, en mi trabajo de campo hasta la fecha he hallado la afirmación frecuente de que “hay muchas mujeres marabouts”.

<sup>21</sup> Para comprender la relevancia de los milagros como soportes de enseñanza en el sufismo, ver Skali (2006: 83ss).

mientras los dolores del alumbramiento no se manifiestan en nosotros, nuestro Jesús no nace" (Corán 19, 22-26, en Skali, 2006: 89).

Así, tal relevancia concedida a las mujeres en el sufismo clásico contempla su contraparte en el sufismo específico de la Muridiyya precisamente en el culto a Mame Diarra, y desafía nuevamente las asunciones sobre la subordinación de la mujer en el islam. De Mame Diarra la voz popular proclama los valores considerados más elevados en el muridismo (y en el sufismo y el islam), como estar investida de baraka (una de las críticas habituales a la subordinación de las mujeres en el islam es que éstas no puedan participar de la baraka), las extremas competencia y precocidad (a los diez años) en la lectura del Corán, la hospitalidad ilimitada, la capacidad de estar toda una noche rezando, la legendaria discreción, la paciencia o el autosacrificio ("sutura" en wolof). Mame Diarra es venerada como una "santa por derecho propio" (Roberts, Nooter y Armenian, 2003a: 155) y su mismo nombre, "Diarra", es considerado una bendición, ya que significa "quien vive con Dios" (Roberts, Nooter y Armenian, 2003a: 157).

Tales excepcionalidad y santidad como mujer poseen, además, una potente raigambre genealógica: le vienen de antiguo, por así decir, en tanto que también se afirma que ya su madre (es decir, la abuela del fundador del muridismo) fue una mujer absolutamente atípica (Roberts, Nooter y Armenian, 2003a: 155): aprendió el Corán a una edad muy temprana y lo transmitió con éxito a muchas personas (de nuevo, habilidades de gran predicamento entre los fieles murid); vivió ciento treinta años; vestía "como un hombre" y mostraba la inigualable capacidad (solo reservada a los más especiales, a los más "amigos de Dios") de poder estar "una noche entera rezando sin mostrar cansancio o necesidades de ningún tipo. Por tamañas bondades fue bendecida con Mame Diarra..., y ella a su vez lo fue con Ahmadou Bamba.

Curiosamente, esta suerte de transmisión genealógica de valores y santidad se extiende a los espacios territoriales, físicos: si el lugar que vio nacer a Mame Diarra es el pueblo de Porokhane, y Mame Diarra engendró a Ahmadou Bamba, entonces Porokhane engendró (y es su causa genética, su etiología) Touba, la ciudad santa del muridismo. "Mais c'est Porokhane qui a engendré Touba, donc c'est Porokhane qui est tout, qui est la vie [...] Que dire donc de Porokhane qui est mère de Touba" (Evers Rosander, 2003: 315). Porokhane y Mame Diarra se simbolizan mutuamente, y ella es la madre de la religión, no solamente en un sentido biológico. Evers Rosander (2003: 316) considera, pues, que tierra y cuerpo se funden en el mausoleo de Mame Diarra en Porokhane, y que ello posee un alcance cosmológico, espiritual y metafísico: Prokhane deviene geografía sagrada; las mujeres han creado su propia cosmología sufí atravesada por el espacio y el cuerpo sagrados.

Resultan fundamentales en este imaginario popular tan potente los elementos maternos y genealógicos. Es importante reparar en que no son el padre ni el abuelo de Ahmadou Bamba los que se glosan, los que se consideran portadores de tanta gracia, transmisores de tamaña baraka. Resulta crucial que sea la rama femenina la que se enfatiza en el muridismo como creadora, artífice y transmisora del valor divino que ha dado lugar a la cofradía. De hecho, desde su análisis feminista, Evers Rosander reseña que muchas mujeres consideran que hay una ruptura de la dominación masculina y una ganancia de estatus social para la mujer a través de la figura de Mame Diarra, que ha "elevado su rango": "Quand nous allons à Porokhane avec notre association Mam Diarra, c'est nous les femmes, qui sommes confortablement installées à l'avant du car, et les hommes sont à l'arrière [...]" (Evers Rosander, 2003: 309).

#### 4. La agencia femenina en el muridismo: las dahiras de Mame Diarra<sup>22</sup>.

*They are active Muslims, even if their practices are informal, hidden, parallel, or heterodox; hence it is wrong to relegate the female Muslim universe to this twilight zone where it only appears to belong because of our inability to study it.*

*Coulon (1988: 115).*

Las dahiras femeninas (las denominadas "Dahiras de Mame Diarra"), exclusivamente compuestas, lideradas y financiadas por mujeres, son habituales y numerosísimas tanto en Senegal como en la diáspora

---

<sup>22</sup> He tratado más ampliamente sobre esta cuestión específica en un trabajo recién publicado (Massó, 2013a).

migratoria murid, y muestran un infatigable e incisivo dinamismo (Piga, 2003). Como se ha reseñado, las mujeres murid ya ameritaban una larga costumbre de asociacionismo a nivel tradicional en el espacio rural, pero es en la traslación al ámbito urbano durante las migraciones de los años 50 en Senegal –igual que en el caso de los hombres– cuando sus nivel de actividad en las dahiras se intensifica (Piga, 2003). Su modo de organización y de funcionamiento es similar al de las dahiras masculinas; presentan sin embargo especificidades, frente a éstas, en el culto femenino en su base y en el tipo de asuntos de los que se ocupan. Allí se hallan sus rasgos identitarios.

Los asuntos a los que suelen dedicar más énfasis las dahiras femeninas son precisamente los relacionados con esferas reproductivas y de cuidado, tanto a escala micro como a escala transnacional (por ejemplo, la financiación de proyectos de casas de acogida a menores de familias sin recursos), trascendiendo pues, con mucho, la esfera de la familia nuclear; e igualmente vinculados, siempre de modo íntimo, con la figura de Mame Diarra, su mausoleo en el pueblo de Porokhane en Senegal (que constituye un peregrinaje propio con una dimensión política, Evers Rosander, 2003: 301; 2003b) y sus festividades propias, como el Magal de Porokhane (Guèye, 2009), también llamado “Magal de las Mujeres”. Podemos afirmar que las mujeres murid en la diáspora<sup>23</sup>, a través del culto a Mame Diarra y sus eficaces cotizaciones económicas, operan una interesante forma de cuidado transnacional, o cadena transnacional del cuidado, ya que de hecho financian proyectos destinados al sustento de personas más allá de su esfera familiar directa y extensa (al respecto son de candente actualidad en el contexto nacional español los estudios de Vázquez Silva, 2010; para otros contextos transnacionales, ver también Ba, 2008<sup>24</sup>).

Deseo introducir en el debate al respecto la significación de una figura que no he encontrado denotada en la bibliografía como posibilitante de una reflexión específica sobre el papel o protagonismo de las mujeres en el muridismo. Me estoy refiriendo a la figura del bayfal<sup>25</sup> o, en su versión y su nombre femeninos, yayfal. En mi experiencia de trabajo de campo en Madrid con senegaleses murid, colaboro especialmente con el sub-colectivo bayfal/yayfal. Si bien los bayfal (como se les llama generalmente) sí han sido abordados hasta la fecha por algunos autores (Pezeril, 2008; Savishinsky, 1994; Roberts, Nooter y Armenian, 2003b), continúan extrañamente infrarrepresentados en los numerosos estudios sobre muridismo; y, sobre todo, echo en falta en tales estudios un énfasis mayor en la perspectiva de género. Porque no deja de resultar peculiar el movimiento del yayfalismo: no solamente los hombres pueden postularse como bayfal, también las mujeres pueden protagonizar esa figura híbrida y extraña, estrechando su relación con la divinidad a través de tal peculiar camino, de un lado, y manejando diversos recursos propios, de otro lado.

La comunidad bayfal constituye una rama o suborden específica dentro de la Muridiyya que posee una peculiar idiosincrasia. Originariamente fueron seguidores de sheikh Ibrahima Fall, la mano derecha y servidor personal de Ahmadou Bamba (su “sombra”, en voz de una de mis interlocutoras), y de quien toman su nombre: bayfal significa literalmente “padre Fall”, siendo modo habitual como se llaman amistosamente entre ellos. Por su parte, el nombre femenino para el bayfal, yayfal, significa “madre Fall”. Ibra Fall continúa siendo su líder espiritual básico, con independencia del marabout que cada bayfal escoja a lo largo de su vida; “Cheikh Bamba est le marabout le plus grand et Cheikh Ibra Fall est son “prophète”, suelen afirmar los bayfal (Tidiane, 1967: 286), ensayando una interesante paráfrasis del clásico aserto musulmán “No hay más Dios que Allah, y Mahoma es su profeta”.

Los bayfal y las yayfal se encargan primordialmente de los trabajos manuales en la cofradía (cocinando y limpiando durante la celebración de un magal, por ejemplo), lo que les libera parcialmente a su vez de rezar o estudiar el Corán en la misma medida que han de hacerlo otros murid, como si su camino de liberación y piedad hacia Dios fuera por la vía del trabajo físico (ello por cierto también, entre otras cuestiones, subvierte en buena medida ciertos roles de género en la división del trabajo: los hombres bayfal cocinan, limpian...). Pero, por otro lado, a su vez practican intensos rituales de trance religioso y se autodenominan “los más murid entre los murid”, los más auténticos y entregados: igual que Fall, los más cercanos al maestro, los más esforzados y piadosos. Gran número de ellos trabajan en las dahiras durante

<sup>23</sup> Sobre actividades (re) productivas de mujeres murid en la diáspora, ver Babou (2009) o Evers Rosander (2006).

<sup>24</sup> Los trabajos de Ba (2008) analizan la renegociación de la identidad musulmana en la migración (en su caso, para el contexto de Nueva York). No es el objetivo de este artículo analizar el elemento de tal renegociación en el caso de las mujeres murid en Madrid; elemento que, sin embargo, sucede como es inevitable y propio de cualquier agencia en contexto migratorio.

<sup>25</sup> O baay faal, o baye fall (también, en minúscula y mayúscula). Ver nota 5 para las transcripciones.



su periplo diaspórico precisamente en ese ejercicio de superación religiosa a través del esfuerzo. Sin embargo, los murid no bayfal (o incluso algunos bayfal, cómo crítica interna) a menudo ven en ellos una excesiva relajación (con la excusa del trabajo, dicen) con respecto de ciertos deberes islámicos: de facto, los bayfal a menudo beben alcohol y fuman hashish, todo ello prohibido por el Corán. Incluso la indumentaria resulta heterodoxa con respecto a otros murid, como la frecuencia en el uso de rastas, lo que ha motivado estudios comparativos entre el rastafarismo y el bayfalismo (Savishinsky, 1994). Así, no es extraño ver grupos de bayfal por las calles de Lavapiés vestidos con sus coloridos trajes, sus llamativas rastas, sus colgantes en el cuello con el rostro de Ibrahima Fall, cantando repetitivamente la invocación (dhirik) "La ilaha illa Allah" ("Ninguna divinidad, solo Dios") (Skali, 2006: 30; ver también Shah, 2003), mientras fuman hashish<sup>26</sup>.

Murid significa "el que desea"<sup>27</sup>. Los bayfal y las yayfal se autoconsideran "los que más desean", los más esforzados y entregados de entre los murid, pues, mientras que los talibes no bayfal suelen mostrarse superiores precisamente por no practicar un trabajo manual y dedicar más tiempo al rezo. ¿Dos modos, acaso enfrentados, de concebir el espíritu y la piedad, el camino o tariqa sufi de liberación terrena y acercamiento a lo divino? ¿Son los bayfal, las yayfal, los más místicos o los más heterodoxos<sup>28</sup>, cuya heterodoxia roza incluso la herejía, en la excesiva dejación por ejemplo del rezo o el consumo de sustancias prohibidas? ¿O podemos ver en los bayfal la encarnación, a modo de epítome, del sendero de la mano izquierda, el esoterismo de gran tradición en el sufismo desde antiguo, una suerte de sub-sendero en un movimiento ya de por sí genuinamente heterodoxo, "[...] una de las más pujantes y originales vías esotéricas del Islam en el África subsahariana" como lo ha llamado Iniesta Vernet (2009: 30)? Y, ¿se debe a ello el hecho de que las mujeres también puedan ser seguidoras de Fall?

Aunque abundar en este terreno no sea el objetivo del presente artículo, estimo de vital importancia considerar el estudio de las yayfal desde una perspectiva de género, y en tanto que en este ámbito el muridismo las mujeres sí que posee un campo franqueado.

En mi propio trabajo de campo, la gran mayoría de mis interlocutoras en Lavapiés y muchas de las componentes más activas de la dahira son, de hecho, yayfal. Ellas mismas afirman que las yayfal, con respecto a los murid "a secas", "lo viven especialmente", poseen un especial fervor y unas especiales ganas de servir, de caminar por la senda de Mame Diarra, de ofrecer su pasión mística a la comunidad. Sus discursos son también, a menudo, críticos con respecto a la parte "marginal" (según terminología de Perezil, 2008) del movimiento masculino bayfal: afirman que no fue para "escaquearse" del rezo o para poder "hacer cosas que en Senegal no harías", como fumar porros o emborracharse, por lo que nació el movimiento bayfal. "Eso no son bayfal, aunque lo digan", afirman estas mujeres. Sobre la vivencia del bayfalismo y el yayfalismo en la diáspora me hallo involucrada en un trabajo más amplio en curso, pero no quería dejar al menos de mencionar esta cuestión por su interés, de nuevo, en nuestra reflexión sobre la autonomía de la agencia femenina durante la migración.

Si seguimos la desagregación que Dekker y Uslaner (2001: 12) han realizado del capital social (cómo bien público o cooperación) en cuatro funciones distintas, constatamos que la dahira femenina en Madrid las desempeña sin ambigüedad: compartir información, coordinación de actividades, formación de decisiones y ejecución de tales actividades a niveles macro o transnacional. Además, concibiendo el capital social como, principalmente, las relaciones, o el "conjunto de redes sociales que un actor puede movilizar en provecho propio" (Rist, 2000: 139), resulta evidente que las mujeres a través de la dahira son grandes movilizadoras de relaciones y, por tanto, de capital social. Por otro lado, es obvio que éste, una herramienta intangible por así decir, genera recursos y riqueza tanto inmateriales como materiales. Así, vemos cómo en la dahira las mujeres recaudan y gestionan bienes monetarios de modo autónomo; financian proyectos de cooperación (y cuidado transnacional) en Senegal; gestionan el uso del espacio (simbólica y prácticamente crucial) de la Casa de Serigne Touba según sus necesidades; y organizan su propia agenda de servicio comunitario (a través de celebraciones), que ellas definen como clave para mostrar al colectivo transnacional murid que son fieles consecuentes con sus creencias y que están trabajando en "este mundo" en aras de su futuro en "el siguiente". Ello implica el poder de manejar el

<sup>26</sup> En un restaurante de Lavapiés, denominado precisamente "Bayfal", es interesante observar los carteles decorativos con el rostro de Bob Marley o la música reggae que a menudo animan el local.

<sup>27</sup> Otra traducción clásica de "murid", vinculada a la anterior, es novicio, aspirante o discípulo (Skali, 2006: 28).

<sup>28</sup> En su referencial monografía sobre los bayfal (desarrollada sobre todo en el ámbito senegalés, sin embargo, y no en la diáspora), Charlotte Pezeril (2008) lo llama la dicotomía entre marginalidad y misticismo.

propio destino espiritual, cuestión que no es precisamente baladí. Así, no se trata solo de servir a la mayor gloria de Ahmadou Bamba, sino, muy especialmente, escoger cómo se sirve, cuándo y de qué manera, sin recibir órdenes salvo del propio y elegido marabout (según la clásica obediencia sufí).

Realizando un ejercicio de síntesis al respecto de todo lo anterior, encuentro que las interpretaciones académicas sobre el papel de las mujeres murid en la cofradía oscilan entre dos grandes tendencias hermenéuticas, a saber:

- Las que consideran que existe un margen amplio para la agencia femenina y que, de hecho, existen numerosos ejemplos del activo papel de las mujeres murid en la cofradía, a través de estrategias que limitan el poder patriarcal del liderazgo masculino.
- Las que consideran que, pese a los esfuerzos interpretativos anteriores, el papel de la mujer continúa siendo de una gran subordinación en el muridismo, primando la marginación y la desigualdad (a favor del hombre) en la cofradía.

Me he ocupado de esta cuestión más directamente en un trabajo anterior (en estos momentos aún en vías de publicación), ya que la considero de gran relevancia. La apunto por ello aunque no sea el objetivo principal de este artículo, y ya que constituye una discusión en plena efervescencia la de la subordinación o no de las mujeres en el islam, tanto en el propio país como en la diáspora.

## 5. Discusión: viejos dualismos, varios feminismos y la migración como aderezo

*Are woman aware of their marginalization?  
Bop (2005: 1102).*

Pienso que, en última instancia, a la base de cualquier inquietud feminista o transfeminista, importa el bienestar de estas personas, y en esto me postulo como abiertamente utilitarista (desde el utilitarismo de los intereses). Dicho de otro modo, lo que preocupa, lo que guía la inquietud, es que las personas se hallen (al menos moderadamente) en estado de bienestar, sin olvidar, o, mejor dicho, siguiendo especialmente sus criterios subjetivos. Aunque a veces este bienestar, en o para personas de culturas menos occidentales, pase sobre todo por una sensación de confluencia con un grupo, por ejemplo. Tal vez sea este elemento el que escamoteemos cuando practicamos un excesivo paternalismo ético, por denominarlo de algún modo; por ejemplo, cuando se juzga desde ciertas teorías que los murid están demasiado "ensimismados en su propio opio del pueblo" o que hay que salvar de sí mismas a las mujeres murid (o de otras confesiones) porque están explotadas o dominadas, por cocinar durante un día entero a la mayor gloria de Ahmadou Bamba. Estimo inaplazable la reivindicación del pensamiento poscolonial (en el caso del feminismo, frente al llamado feminismo blanco) en su rechazo de la evaluación del mundo, y de lo que sea o no socialmente deseable, solo desde una óptica occidental, monolítica a menudo, del individualismo generalizado.

Planteamos de modo explícito las críticas al feminismo blanco, especialmente las ejercidas desde el feminismo negro. Porque, como bien precisa Jabardo Velasco (2008: 50), las reclamaciones y puntualizaciones del feminismo negro continúan teniendo un eco bien exiguo en el discurso de los feminismos blancos (Suárez Navaz, 2008: 51; Talpade Mohanty, 2008a, 2008b; Mama, 2008; Hernández Castillo y Suárez Navaz, 2008<sup>29</sup>). Éstos continúan asentando sus críticas en "pares de opuestos" o dicotomías esencialmente occidentales y desconocidas para otros ámbitos culturales; muchas de ellas se arraciman en las dicotomías "público-privado o doméstico", precisamente aquellas que deben ser superadas para trascender el debate sobre la emancipación-sumisión ligado a las esferas que mencionábamos.

En relación a lo público y lo privado, doméstico o familiar, y la importancia o el prestigio que cada esfera implique, de modo especial no podemos trasladar las mismas categorías que han operado en

---

<sup>29</sup> Una interesante revisión feminista sobre la categoría analítica de género para las migraciones femeninas en el contexto de España la hallamos en Gregorio Gil (2010).

Occidente a ámbitos africanos. El concepto de familia nuclear no es el más extendido en Senegal, por no decir que no existe. Las concepciones de la familia se corresponden mucho más con una familia extensa, lo que a su vez hace que la función del cuidado y la reproducción familiar (biológica y cultural) conlleve un peso específico mucho mayor, una relevancia sociopolítica más notoria: si la familia es algo más grande, más social por así decir, entonces el peso, el control y la reproducción familiar involucran la cuestión del poder en una medida mucho mayor de lo que suponen en una sociedad occidental de familias nucleares, donde la familia es, en efecto, algo "privado" y es la esfera de lo público donde se halla el prestigio o el poder. De hecho, las mujeres controlan en Senegal muchos espacios fácticos; la vida social se organiza y se anima en referencia a ellas (Roberts, Allen y Armenian, 2003a: 161) y todo lo relativo a la gestión de la familia extensa es dominio de las mujeres (la organización de bautismos, casamientos, funerales y otras ceremonias; el control sobre las co-esposas, hijos, hijas, nueras, etc.). Este control implica también el de muchos aspectos de la vida económica de la familia, a menudo a través de ayudas vecinales o redes de construcción de apartamentos, asociaciones de ayuda mutua o negocios propios (de los que Mame Diarra siempre es, por cierto, la "madrina" espiritual, a menudo prestando su propio nombre) (Roberts, Allen y Armenian, 2003a: 163).

Así, las dicotomías que operan en Occidente "público-privado/prestigio-no prestigio" no pueden ser aplicadas en contextos como Senegal, ni la mayor relación de las mujeres con la esfera familiar y su control puede automáticamente asimilarse a una menor relevancia social o a una reducción de los campos y las esferas de acción y decisión por parte de las mujeres. Todas esas esferas en las que las mujeres operan y trabajan a través de las dahiras.

Ahora bien, cuando estas mujeres emigran a contextos occidentales y de familias nucleares, donde sus campos de acción se ven relegados no solo por lo jurídico y normativo (muchas, si bien no todas, llegan sin papeles, llegan sin derechos) sino también por lo epistemológico, la ganancia de autonomía y prestigio frente a los hombres a través de una dahira puede ser especialmente relevante, una vía crucialmente útil para la emancipación práctica frente al dominio masculino. Encontramos datos objetivos que sustentan esta impresión: la recaudación de un dinero autónomo y autogestionado, por así decir, con el consecuente envío de remesas fundamental en la obtención de prestigio frente al liderazgo marabútico y la comunidad murid en general, además del contacto que implica con las comunidades de origen en Senegal (contacto que, de nuevo se gestiona de modo independiente); la gestión de los espacios, espacios simbólicos además de físicos de un modo crucial, como es la Casa de Serigne Touba en Madrid (casi un "trocito" de la sagrada tierra de Touba en España); la propia sensación emocional de reconocimiento, de poder, de capacidad de acción y de ganancia de prestigio por parte de las mujeres, a través de su acción en la dahira, entre los murid de Madrid; la generación de un importante capital social; y, finalmente, en sus propios lenguajes y narración (que, nuevo, no deseo escamotear), la inmensa satisfacción de trabajar por Ahmadou Bamba y Mame Diarra, un trabajo con réditos espirituales directos, según su propio imaginario, pero también con réditos materiales evidentes, y ya que en el muridismo el trabajo colectivo y el manejo recursos económicos son dos vías cruciales en la obtención de empoderamiento. Así, por todo ello entendemos que la función y la acción de las dahiras de mujeres en la diáspora pueden incluso trascender, en algunos aspectos, los niveles de empoderamiento femenino que ya ameritan en Senegal.

## 6. Reflexiones para debatir y concluir: ¿una revisión del "lenguaje" migratorio?

*Solo lo humano sabe cómo ser de veras ajeno.  
Szyborska (1997: 114)*

Realicemos primero una breve recapitulación de nuestras intenciones iniciales y cómo las hemos desempeñado y desarrollado hasta ahora. Enmarcamos la reflexión en el análisis de cómo los flujos migratorios pluralizan la oferta religiosa en los países receptores y obligan a repensar el marco institucional para resolver la emergencia de nuevos conflictos; igualmente, obligan a repensar nuestra concepción de la ciudadanía. Para ello, como se indicó en la introducción, nos centramos en el caso islámico en aras de tratar tres puntos fundamentales:

- Mostrar la ilegítima homogeneización que suele realizarse sobre lo musulmán, con la consecuente (igualmente ilegítima) atribución de una condición esencialmente conflictiva de ello en el mundo occidental. Para la consecución de este objetivo, hemos expuesto las particularidades que el islam adquiere en su materialización en el seno de las cofradías sufíes africanas, centrándonos en la Muridiyya. Además, aunque son ciertos los hechos de que la cofradía Murid nació en Senegal y que la mayoría de los murid (en España y fuera de ella) es senegalesa, he preferido a lo largo de mi exposición no poner el acento en la condición senegalesa sino en la condición murid, precisamente tratando de huir del nacionalismo metodológico. Así, el objeto-sujeto de estudio no es tanto la población senegalesa migrada cuanto la población murid migrada (que, en este caso, coinciden, pero no siempre lo hacen: ni todas las personas senegalesas son murid ni todas las personas murid son senegalesas).
- Mostrar cómo a menudo las plataformas religiosas en la diáspora (la musulmana senegalesa en este caso) operan como potentes vías de afirmación cultural y de participación social, trascendiendo con mucho las fronteras de lo meramente religioso. Para ello, analizamos las plurales funciones que la organización islámica murid a través de la figura de la dahira desempeña, especialmente en la diáspora.
- Mostrar, desde una perspectiva de género, cómo la agencia de las mujeres a través de sus dahiras propias en la cofradía Muridiyya desarrollan, durante su diáspora migratoria, esferas y funciones sociales de notable autonomía y pluralidad. En buena medida, tratamos de combatir de este modo, o al menos discutir y debatir, el estereotipo sobre la proverbial opresión de la mujer en el mundo musulmán, atisbando cómo las dahiras de Mame Diarra (según el caso madrileño) operan de modo independiente, no solo en lo simbólico e intangible (sin restar la relevancia que ello tiene, por supuesto) sino también en lo material, como en la recaudación de bienes económicos y su redistribución a una escala transnacional, o en el control de los propios tiempos, actividades cotidianas, etc.

Llegado este punto, y reasumiendo la necesidad de repensar el marco institucional para resolver la emergencia de nuevos conflictos a raíz de la pluralización de oferta religiosa causada por los flujos migratorios, cabe recuperar el debate sobre el multiculturalismo como solución ideológico-práctica en las sociedades genuinamente pluralizadas por la migración. Juan Carlos Velasco (2012), en su reflexión "Migraciones y diversidad religioso-cultural, una cuestión de justicia", plantea la visión crítica del multiculturalismo desde su concepción clásica basada en la noción de pertenencia primaria, y considerando que el fenómeno del transnacionalismo migratorio –y los arraigos múltiples– cuestionan tal pertenencia primaria. En este sentido, considero oportuno traer a colación las recientes matizaciones de Carlos Giménez Romero (2012) sobre el multiculturalismo y su relación con la interculturalidad. Giménez revisa su oposición y considera que, antes que resultar conceptos opuestos, mantienen más bien una relación dialéctica: la interculturalidad constituye una determinada comprensión del multiculturalismo (del cual reclama no olvidar sus tres fases históricas en su contexto auroral, Canadá, con sus subsiguientes matizaciones); concretamente puede considerarse un multiculturalismo ciudadano, o bien un ciudadanía intercultural. Apuesta así por una visión democrática y ciudadanista del multiculturalismo, superando la visión conservadora o segregacionista, el multiculturalismo diferencialista que, en términos de Lorenzo Cachón (Giménez Romero, 2012), se opone al multiculturalismo integrador.

En cuanto al dilemático debate entre los derechos colectivos y los derechos individuales en el seno del pensamiento multiculturalista (en sentido amplio), Juan Carlos Velasco (2012) recoge buena parte de su esencia, analizando la naturaleza de los derechos culturales (en función de una concepción determinada de la noción de cultura) y considerándolos derechos individuales: es decir, tratamos de derechos culturales pero siempre y solo atribuibles a individuos concretos, no a colectivos. Esta solución argumentativa parece aportar el engranaje o la combinación perfecta entre lo colectivo y lo individual, a mi entender. Sin embargo, el lenguaje o la gramática del "individuo" siempre me plantea alguna reflexión (reflexión en la línea del pensamiento poscolonial, por así decir). Tal vez prefiero el término "persona" frente al de "individuo", acaso porque éste se me antoja un constructo muy occidental. No hay tal concepto de individuación, tal suprema importancia a la exclusiva subjetividad del sí mismo frente al grupo, en muchas

sociedades no occidentales. En Occidente se alcanzó la suprema maximización del ego, a menudo reflejada en formas de vida exclusivamente egoístas, egotistas o hedonistas en su soledad (conducentes a menudo, por cierto, a la depresión y el hastío). No en vano decía Horkheimer que el mayor esfuerzo de socialización en la sociedad occidental es el de la construcción del individuo. No estoy tan segura de que la reclamación de "lo individual" sea siempre preferible a cierta noción de lo colectivo. Sí concuerdo plenamente en que la voluntad de las personas, y ellas mismas, son las que cuentan (y en este sentido, susceptibles de atribuírseles derechos), y no las construcciones simbólicas de los grupos, a menudo acuñadas desde el monopolio de las posturas hegemónicas y en detrimento de los márgenes y disidencias.

Para concluir, quisiera señalar que considero pertinente avanzar en la revisión epistemológica, ya en curso desde hace décadas, sobre el lenguaje que usamos en torno a la migración en el panorama científico-social contemporáneo (Massó Guijarro, 2011). Esta revisita está liderada por la superación del nacionalismo metodológico en favor de enfoques como el transnacionalismo migratorio (Suárez Navaz, 2008). Me estoy refiriendo a la misma catalogación de "migrantes" referida a las personas a quienes pretende definir. En la última mesa redonda del citado congreso de Bilbao, precisamente Rosa Aparicio, Carlos Giménez y Miguel Pajares debatieron en torno a esta cuestión.

A la sazón, Aparicio (2012) se preguntaba, junto al auditorio, en qué medida y hasta qué tiempo sería apropiado catalogar como migrante a una persona procedente de otro lugar que reside en un nuevo país. Ya supuso un avance epistémico la invocación del término mismo "migrante", frente a "emigrante" o "inmigrante", ya que tal evitación del prefijo (referido a la nueva o a la vieja ubicación, en cada caso) incidía en una referencia nacional, a fin de cuentas, mientras que el término depurado de "migrante" parece incidir en primera instancia en el acto mismo del movimiento, reclamándose tal nomadismo como más referencial del ser humano que el propio sedentarismo. Así parecíamos haber ganado al menos cierta batalla al nacionalismo metodológico en la consideración de nuestros objetos de estudio sobre migración.

Hoy en día, sin embargo, pienso que el término "migrante" vuelve a resultar insuficiente. ¿Hasta cuándo llamar "migrante" a una persona que vive aquí? En algunos países se entiende, al menos oficialmente, que ello es hasta que exista una regularidad jurídica, bien sea a través de la figura del arraigo como en el caso español, bien sea a través de la nacionalidad misma. Tal criterio, sin embargo, resulta incompleto y corto de suyo: el tiempo que transcurre hasta tal regularización puede prolongarse durante años y, en todo caso, sea largo o escueto, por sí mismo no parece suficientemente legítimo para refrendar una nomenclatura aplicada a personas, ya que constituye una esfera muy concreta (selectiva y por tanto insuficiente) de la realidad: el ordenamiento jurídico de un Estado concreto. Continuamos en el nacionalismo metodológico. Aparicio sugirió cambiar el gerundio adjetivo "migrante" por el participio "migrado", que aporta una sensación de acabamiento: ya no se está migrando propiamente, sino que ya se ha migrado. Para mí, sin embargo, tal pequeña diferencia de matiz en el tiempo verbal no es apenas sustancial, apenas cambia nada.

Continúa, a mi entender, siendo insuficiente, sobre todo para personas cuyo proyecto migratorio, o simplemente cuyo solo deseo, es el de estar en un lugar con pleno derecho y plena sensación de plena ciudadanía, acaso para el resto de su vida, o cuando menos para su presente indefinido. Estas personas, desde el primer día que se asientan en una tierra con tales intenciones, habrían de ser denominadas ciudadanas fácticas. Recién migrantes, pero ciudadanas al fin. La cuestión se complica porque hay personas que desean regresar en primera instancia y, en esa medida, acaso nunca deseen dejar de ser consideradas migrantes o migradas. Sin embargo, a efectos de su consideración en derechos de toda índole, la reflexión es la misma.

Finalmente, pues, me pregunto si cabe cesar el lenguaje de la migración para emplear a secas el de la diversidad cultural, porque toda gramática migratoria continúa apelando, de un modo u otro, a una escala estatal-nacional, y ello continúa incurriendo en nacionalismo metodológico. Ante ello podemos o bien asumir que persistimos en la esfera de tal nacionalismo metodológico (a fin de cuentas, no podemos ignorar que el mundo continúa dividido en estados nacionales que acreditan, atribuyen y segregan derechos a las diferentes personas) o bien, finalmente, cambiar los términos.

## Referencias bibliográficas

- Aparicio, R. (2012): "Diversidad cultural y cohesión social". Bilbao: UPV. [Contribución en mesa redonda, Sesión Plenaria 3, VII Congreso Internacional de Migraciones en España, 11-13 abril].
- Ba, A. (2008): "Les femmes mourides à New York - Une renégociation de l'identité musulmane en migration", en Diop, M. C. Ed.: *Le Sénégal des migrations*: 389-408. Paris: Khartala.
- Babou, C. A. (2002): "Brotherhood solidarity, education and migration: the role of the Dahiras among the Murid Muslim community in New York", *African Affairs*, 101: 151-170.
- (2009): "Money, "Caste" Gender, and Social Status among Senegalese Female Hair Braiders in the United States". *Africa Today*, 55-2: 3-22.
- Bop, C. (2005): "Roles and the position of women in Sufi brotherhoods in Senegal", *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (4): 1099-1119.
- Brenner, L.(2005): *West African Sufi. The religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londres: Hurst & Co.
- Buggenhagen, B. A. (2001): "Prophets and profits: gendered and generational visions of wealth and value in Senegalese Murid households", *Journal of Religion in Africa*, 31 (4): 373-401.
- (2009): "Beyond brotherhood. Gender, religious authority, and the global circuits of Senegalese Muridiyya", en Diouf, M. y Leichtman, M. A. Eds.: *New perspectives on islam in Senegal. Conversión, migration, wealth power, and femininity*: 189-210. New York: Palgrave MacMillan.
- Copans, J. (1988): *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- (2000): "Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet". *Afrique Contemporaine*, 194: 24-33.
- Costa Dias, E. (2009): "Cofradías musulmanas y movimientos de *Da'wa*: dos concepciones del islam en África occidental", en Iniasta Vernet, F. Ed.: *El islam del África negra*: 39-60. Barcelona: Bellaterra.
- Coulon, Ch. (1981): *Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Senegal*. Paris: Pedone.
- (1988): "Women, islam, and *Baraka*", en Cruise O'Brien, D. y Coulon, Ch. Eds.: *Charisma and brotherhood in African islam*: 113-134. Oxford: Clarendon Press.
- (1999): "The *Grand Magal* in Touba: a religious festival of the mouride brotherhood of Senegal", *African Affairs*, 98: 195-210.
- (2009): "Las dinámicas del islam en el África negra en el umbral del siglo XXI: entre lo local y lo global, el islam como "derivación"", en Iniasta Vernet, F. Ed.: *El Islam del África negra*: 61-80. Barcelona: Bellaterra.
- Coulon, Ch. y Reveyrand Coulon, O. (1990): *L'islam au féminin: Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride (Sénégal)*. Bordeaux: Institut d'études politiques.
- Coumba Diop, M. (1981): "Functions and Activities of the Murids' Urban 'Dahira' in Senegal", *Cahiers d'Études Africaines*, 21 (81/83): 79-91.
- Crespo Ubero, R. (2006): "Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental", en Jabardo Velasco, M. Ed.: *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*: 132-142. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Cruise O'Brien, D. B. (1970): "Le talibé mouride: La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise", *Cahiers d'Études Africaines*, 10 (40): 562-578.
- (1988): "Charisma comes to town: Mouride urbanization 1945-1986", en Cruise O'Brien, D. y Coulon, Ch. Eds.: *Charisma and brotherhood in African Islam*: 135-156. Oxford: Clarendon Press.
- (2003): *Symbolic confrontations. Muslims imagining the State in Africa*. Londres, Hurst & Co.
- Dekker, P. y Uslaner, E. M. (2001): *Social Capital and Participation in Everyday Life*. London: Routledge.
- Desrués, T. (2008): "Percepciones del Islam y de los musulmanes en los Medios de comunicación en España". Bruselas: Ponencia en el Seminario "El diálogo intercultural: un reto para las creencias y las convicciones", 11 noviembre.
- Diouf, M. y Rendall, S. (2000): "The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism", *Public Culture*, 12 (3): 679-702.
- Evers Rosander, E. (1996): "Workshop on Women and Sufism in Africa". Uppsala: 2-4 septiembre.
- (1997): "Le dahira de Mam Diarra Bouso à Mbacké: analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises", en Evers Rosander, E. Ed.: *Transforming female identities: women's organizational forms in West Africa*: 160-174. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

- (2000): "Money, marriage and religion: Senegalese women traders in Tenerife, Spain", en Salter, T. y King, K. Eds.: *Africa, Islam and Development: Islam and Development in Africa- African Islam, African Development*. 167-191. Edimburgo: Universidad de Edimburgo.
- (2003): "Mam Diarra Bousso la bonne mère de Porokhane, Sénégal", *Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, Anno LVIII (3-4): 296-317.
- (2006): "Cosmopolitas y locales. Mujeres senegalesas en movimiento", en Jabardo Velasco, M. Ed.: *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. 117-129. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Gemmeke, A. B. (2009): "Marabout women in Dakar: creating authority in islamic knowledge", *Africa: The Journal of the International African Institute*, 79 (1): 128-147.
- Giménez Romero, Carlos (2012): "Diversidad cultural y cohesión social". Bilbao: UPV. [Contribución en mesa redonda, Sesión Plenaria 3, VII Congreso Internacional de Migraciones en España, 11-13 abril].
- Glover, J. (2007): *Sufism and Jihad in modern Senegal. The Murid order*. USA: University of Rochester Press.
- (2009): "Murid modernity. Historical perceptions of islamic reform, sufism, and colonization", en Diouf, M. y Leichtman, M. A. Eds.: *New perspectives on islam in Senegal. Conversión, migration, wealth power, and femininity*. 71-90. New York: Palgrave McMillan.
- Gómez-Pérez, M.(1998) : "Associations islamiques à Dakar", en Kane, O. y Triaud, J.-L. Eds.: *Islam et islamismes au sud du Sahara*: 138-153. París: Karthala.
- González Enríquez, C. y Álvarez-Miranda, B. (2005): *Inmigrantes en el barrio. Un estudio cualitativo de opinión pública*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Gregorio Gil, C. (2010): "Análisis de las migraciones transnacionales en el contexto español, revisitando la categoría de género desde una perspectiva etnográfica y feminista", *Nueva Antropología*: 39-71.
- Guèye, C. (2009): "Del lugar común a los "lugares momentos", la cofradía muride y sus nuevas fronteras", en Iniasta Vernet, F. Ed.: *El islam del África negra*: 91-114. Barcelona: Bellaterra.
- Hernández Castillo, R. A. y Suárez Navaz, L. (2008): "Introducción", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. 11-30. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Iniasta Vernet, F. (1998): *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- (2009): "Mil años de islam negroafricano". En Iniasta Vernet, Ferran (ed.): *El islam del África negra*. Barcelona, Bellaterra: 15-38.
- Jabardo Velasco, M. (2006): *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- (2008): "Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración", en Suárez Navaz, Liliana, E. Martín y R. Hernández Eds.: *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. 39-54. País Vasco: UPV-Ankulegi.
- Kane, O. (2011): *The Homeland is the Arena. Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacomba Vázquez, J. (2001a): *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- (2001b): "Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías", *Revista Internacional de Sociología*, 29: 163-187.
- Loimeier, R.(2009): "Dialectics of religion and politics in Senegal", en Diouf, M. y Leichtman, M. A. Eds.: *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth Power, and Femininity*: 237-256. Nueva York: Palgrave McMillan.
- Mahmood, S. (2008): "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. 31-74. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Mama, A. (2008): "Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*: 223-241. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Massó Guijarro, E. (2011): "Globalización, justicia y ciudadanía: hacia una epistemología cosmopolita de la migración", en AA.VV. Eds.: *Umbrales filosóficos: posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo*: 101-124. Murcia: Edi.Tum-Universidad de Murcia.
- (2012a): "Cosmopolitismo hoy: la cofradía murid y la comunidad mestiza", *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 6 (2).

- (2012b): "La figura del marabout: ¿dominación o emancipación en la diáspora migratoria murid?", *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 13: 285-295.
- (2013a): "La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 68 (1).
- (2013b): "Hospitalidad y cosmopolitismo migratorios: África y la diáspora senegalesa", *Migraciones*, 7 (2).
- Mazrui, A. (2000): "Islam between ethnicity and economic: the dialectic of Africa's experience", en Salter, T. y King, K. Eds.: *Africa, Islam and Development: Islam and Development in Africa- African Islam, African Development*. 15-54. Edimburgo: Universidad de Edimburgo.
- Mbacké, K. (2005): *Sufism and Religious Brotherhoods in Senegal*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Moreno Maestro, S. (2007): *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía, Estudios y Monografías.
- Nair, S. (2010): *La Europa mestiza: inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores.
- Pajares, Miguel (2012): "Diversidad cultural y cohesión social". Bilbao: UPV. [Contribución en mesa redonda, Sesión Plenaria 3, VII Congreso Internacional de Migraciones en España, 11-13 abril].
- Patterson, A. S. (1999): "The dynamic nature of citizenship and participation: lessons from three rural Senegalese case studies", *Africa Today*, 46 (1): 3-28.
- Pezeril, C. (2008): *Islam, mysticism et marginalité: les Baay Faal du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Piga, A. (2003): *L'islam in Africa. Sufismo e jihad fra storia e antropologia*. Italia: Bollati.
- Ramírez Fernández, A. (2011): *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.
- Rist, G. (2000): "La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del "desarrollo"?", en Klinsberg, B. y Tomassini, L. Eds.: *Capital social y cultura; claves estratégicas para el desarrollo*. México: Banco Iberoamericano de Desarrollo.
- Roberts, A. F., Nooter Roberts, M. y Armenian, G. (2003a): "Mouride women. In the mirror of the mother", en AA.VV. Eds.: *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*. 151-163. Los Ángeles, USA : UCLA.
- (2003b): "Apostle of hard work. Sheikh Ibra Fall and the Baye Fall movement", en AA.VV. Eds.: *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*. 109-121. Los Ángeles, USA : UCLA.
- Salem, G. (1981): "De la brousse sénégalaise au Boul. Mich': le système commerciale mouride en France", *Cahiers d'études africaines*, 21 (81-83): 267-88.
- Salter, T. (2000): "Africa, Islam and development: three modern traditions", en Salter, T. y King, K. Eds.: *Africa, Islam and Development: Islam and Development in Africa- African Islam, African Development*. 1-14. Edimburgo: Universidad de Edimburgo.
- Samson, F. (2000): "La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise", *Afrique Contemporaine*, 194: 5-11.
- (2009): "Islam, protest, and citizen mobilization. New Sufi movements", en Diouf, M. y Leichtman, M. A. Eds.: *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth Power, and Femininity*. 257-272. New York: Palgrave MacMillan.
- Savishinsky, N. J. (1994): "The Baye Faal of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land?", *Journal of the International African Institute*, 64 (2): 211-219.
- Schmitz, J. (1983): "Un politologue chez les marabouts (The Marabouts Viewed by a Political Scientist)", *Cahiers d'Études Africaines*, 23 (91): 329-351.
- Shah, I. (2003): *Los sufís*. Barcelona: Kairós.
- Skali, F. (1993): *La vía sufí*. España: Ibersaf Editores.
- (2006): *Jesús en la tradición sufí*. España: Ibersaf Editores.
- Sow, P. (2004): "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España", en Escrivà, A. y Rivas, N. Eds.: *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. 235-254. Córdoba: CSIC.
- Suárez Navaz, L. (2008a): "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos", en García Roca, J. y Lacomba, J. Eds.: *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. 771-794. Barcelona: Bellaterra.



- (2008b): "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. 31-74. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Szymborska, W. (1997): "Salmo", en *Paisaje con grano de arena*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Talpade Mohanty, C. (2008a): "De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. 407-464. Valencia: Ediciones Cátedra.
- (2008b): "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. Eds.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. 117-164. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Tidiane, C. S. (1967): *La confrérie sénégalaise des Mourides*. Paris: Présence Africaine.
- Vázquez Silva, I. (2010): "El régimen de cuidados en la sociedad senegalesa y sus implicaciones en el fenómeno migratorio". Madrid: Comunicación en la Conferencia Anual REPS II: "Crisis económicas y políticas, sociales, 30 septiembre- 1 octubre.
- Velasco Arroyo, J. C. (2012): "Migraciones y diversidad religioso-cultural, una cuestión de justicia". Bilbao: Universidad de Deusto. [Conferencia en el Instituto de Derechos Humanos, 17 febrero].

#### Breve CV de la autora

Ester Massó Guijarro es Licenciada en Filosofía y en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Granada, Máster en Cooperación Internacional por las Universidades de Granada y de Santiago de Compostela y Doctora por la Universidad de Granada. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Ciências Sociais de la Universidad de Lisboa (Portugal), la Universidad de Windhoek (Namibia) y el Nordiska Afrikainstitutet de Uppsala (Suecia). Ha sido investigadora contratada predoctoral (FPU) en la Universidad de Granada y posdoctoral en el CSIC (Madrid). En la actualidad es profesora ayudante doctor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada. Sus líneas de investigación se han centrado en los conflictos relacionados con las fronteras poscoloniales en África subsahariana, las transformaciones ciudadanas que opera la diáspora migratoria subsahariana (especialmente la senegalesa), y el hibridismo identitario que todo ello genera.