



**Documentos de Seguridad
y Defensa 78**
Panorámica histórica y etnográfica
del Sahel

Instituto
Español
de Estudios
Estratégicos

ieee.es
Instituto Español de Estudios Estratégicos



MINISTERIO DE DEFENSA



Documentos de Seguridad
y Defensa 78
Panorámica histórica y etnográfica
del Sahel

Instituto
Español
de Estudios
Estratégicos

ieee.es
Instituto Español de Estudios Estratégicos



MINISTERIO DE DEFENSA

CATÁLOGO GENERAL DE PUBLICACIONES OFICIALES
<http://publicacionesoficiales.boe.es/>

Edita:



<https://publicaciones.defensa.gob.es/>

© Autores y editor, 2018

NIPO: 083-18-106-X (impresión bajo demanda)

NIPO: 083-18-107-5 (edición libro-e)

Fecha de edición: septiembre 2018

Maqueta e imprime: Ministerio de Defensa

Las opiniones emitidas en esta publicación son exclusiva responsabilidad de los autores de la misma.

Los derechos de explotación de esta obra están amparados por la Ley de Propiedad Intelectual. Ninguna de las partes de la misma puede ser reproducida, almacenada ni transmitida en ninguna forma ni por medio alguno, electrónico, mecánico o de grabación, incluido fotocopias, o por cualquier otra forma, sin permiso previo, expreso y por escrito de los titulares del © Copyright.

ÍNDICE

	Página
I. Introducción. Objetivos y motivaciones de este estudio	9
II. Panorámica general del Sahel	17
II.1. ¿Qué es el Sahel? Un ensayo de definición.....	17
II.2. Características geográficas y socio-económicas fundamentales de la región saheliana (escrito por Federico Aznar Fernández-Montesinos)	27
III. Historia de la región saheliana	43
III.1. Las dificultades para escribir una historia de Sahel	43
III.2. Primeros desarrollos históricos en el Sahel. Las grandes familias lingüísticas	54
III.3. Algunas nociones básicas sobre los procesos de etnogénesis en el Sahel	60
III.4. La sociedad tradicional saheliana	67
III.5. El surgimiento de los Estados sahelianos	78
III.6. Los Imperios del Sahel.....	94
III.7. Los comienzos de la islamización del Sahel.....	108
III.8. Los otros Estados sahelianos	115
III.9. El desarrollo de la yihad saheliana. Sus fundamentos sociológicos	139
III.10. La yihad saheliana. El desarrollo de los acontecimientos	157
IV. Historia del Sahel II. Colonialismo y postcolonialismo.....	183
IV.1. La irrupción de los europeos. Los fundamentos sociales de la empresa colonial	183
IV.2. La conquista colonial del Sahel.....	190
IV.3. La creación de un nuevo sistema económico y social	196
IV.4. Las nuevas identidades étnicas	207
IV.5. Los nuevos grupos sociales.....	212
IV.6. Las transformaciones experimentadas por el islam saheliano.....	218

	Página
IV.7. Análisis de algunos casos particulares	225
IV.7.1. La Muridiyya de Senegal y su inserción en el marco de un capitalismo dependiente	225
IV.7.2. La Tiyaniyya senegalesa y sus complejas dinámicas políticas.	236
IV.7.3. La Tiyaniyya Hammaliyya de Malí	243
IV.7.4. La compleja dinámica política en el antiguo Califato de Sokoto	252
IV.8. Las independencias del Sahel	260
IV.9. Los procesos de construcción nacional. Obstáculos y oportunidades	269
IV.10. La construcción del Estado moderno en el Sahel	275
IV.11. Análisis por Estados	282
IV.11.1. Senegal. ¿Agotamiento por éxito del populismo autoritario?	282
IV.11.2. Dos experiencias socialistas abortadas: Malí y Burkina Faso	284
IV.11.3. El Chad. Descomposición del Estado y guerra inter-étnica	293
IV.11.4. Sudán. Ejemplo parcial de desintegración estatal	296
V. Etnicidad, tribalismo y sistema de castas	305
V.1. Algunas consideraciones preliminares sobre el concepto de etnia.	305
V.2. El conglomerado étnico saheliano	313
V.2.1. La identidad saheliana frente a otras diferentes	313
V.2.2. Identidades globales e identidades particulares	322
V.2.3. Los procesos de etnicización en el Sahel	325
V.2.4. Los vínculos de parentesco, el régimen de castas y las sociedades iniciáticas	334
V.2.5. Cofradías, parentesco y clientelismo	342
VI. Las religiones en el Sahel: «animismo», islam y cristianismo	353
VI.1. Las religiones tradicionales en el Sahel	354
VI.1.1. Unos breves apuntes metodológicos	354
VI.1.2. Algunas características básicas de las religiones sahelianas tradicionales	358
VI.1.3. Las religiones tradicionales sahelianas frente a las religiones universales	366
VI. 2. El islam en el Sahel	370
VI.2.1. Virtualidades y limitaciones del concepto de «islam negro» .	370
VI.2.2. Desarrollos contemporáneos del islam en el Sahel	379
VI.3. El cristianismo en el Sahel. Una religión minoritaria	398
VI.3.1. Los obstáculos a la expansión del cristianismo en el Sahel ...	398
VI.3.2. Las relaciones entre cristianos y musulmanes	402
VII. Análisis de algunas regiones específicas	409
VII.1. Introducción	409
VII. 2. Senegal. La «excepción senegalesa»	411
VII.2.1. Campo político y campo marabúutico	411
VII.2.2. Religión y modernización	422
VII.2.3. Islamistas y salafíes en Senegal	425
VII.2.4. Religión e identidad nacional	428
VII.3. El norte de Malí (escrito por Mamadou Cheikh Agné y Federico Aznar Fernández-Montesinos)	434
VII.3.1. Introducción	434
VII.3.2. Antecedentes históricos. La cuestión tuareg	435
VII.3.3. El auge del islamismo radical	439

	Página
<i>VII.3.4. La rebelión de 2012</i>	441
<i>VII.3.5. La intervención internacional</i>	443
<i>VII.3.6. La situación actual de Malí</i>	445
VII.4. El norte de Nigeria (escrito por Federico Aznar Fernández-Montesinos y Juan Ignacio Castien Maestro)	447
<i>VII.4.1. Un país con una situación extremadamente compleja</i>	447
<i>VII.4.2. La conformación histórica del Estado nigeriano</i>	450
<i>VII.4.3. La situación en el norte</i>	455
<i>VII.4.4. El surgimiento de Boko Haram</i>	466
VIII. Conclusiones. Hacia un enfoque integral como método de prospectiva	477
VIII.1. Algunas orientaciones metodológicas generales para el análisis social y la prospectiva	477
VIII.2. Exploración de la relevancia de lo étnico y lo religioso	483
IX. Bibliografía	493
X. Los autores	517
Federico Aznar Fernández-Montesinos	517
Juan Ignacio Castien Maestro	518
Mamadou Cheikh Agné	518
Documentos de Seguridad y Defensa	519

I. Introducción. Objetivos y motivaciones de este estudio

A pesar de no encontrarse tan alejado de nosotros como pudiera pensarse desde un punto de vista geográfico, el Sahel continúa siendo un gran desconocido para la mayoría del público español. Del mismo modo, las contribuciones académicas en lengua castellana acerca de esta región del mundo tampoco son tan numerosas como sería deseable. Este desconocimiento no resulta tan sorprendente, si se considera el relativo provincianismo de la vida cultural española hasta tiempos recientes y si tomamos también en consideración la escasa presencia colonial histórica de nuestro país en el África Subsahariana, reducida a Guinea Ecuatorial, un país además muy alejado del Sahel. El contraste en este punto con la producción intelectual de Francia y Gran Bretaña, las antiguas potencias coloniales de la región, es inmenso. Tan solo la presencia en el antiguo Sáhara español, supuso una conexión aunque indirecta con el mundo saheliano, ya que la región mauritano-sahariana ha mantenido, en su conjunto, intensos contactos a lo largo de la historia con las tierras situadas más al sur. En efecto, ha sido mucho lo que ha unido a ambas regiones, desde el islam y las cofradías sufíes, hasta una pluralidad de vínculos comerciales y culturales, pasando también por otros hechos mucho menos agradables, como las razzias de los arabo-bereberes contra las tierras de los negros y la esclavización de un gran número de sahelianos, cuyo rol social dentro de estas sociedades ha sido luego fundamental. De todos

estos hechos, encontramos algunas noticias indirectas en obras clásicas de nuestra etnografía como los *Estudios Saharianos* de Julio Caro Baroja¹.

La parquedad de las aportaciones españolas al conocimiento del Sahel contrasta, sin embargo, con la importancia que esta región está adquiriendo hoy en día en relación con nuestro país. Ciertamente, ya existieron algunos vínculos en el pasado. La mayoría de los esclavos negros en Al Andalus procedían de tierras sahelianas y el breve periodo almorávide supuso una primera, aunque efímera e indirecta, conexión entre ambos mundos². Es conocida también la aportación de algunos inmigrantes andalusíes al desarrollo de la civilización saheliana medieval, como fue el caso de Al-Sahili, el arquitecto que diseñó la mezquita de Sankore en Tombuctú³. Del mismo modo, el cuerpo expedicionario marroquí que a finales del siglo XVI acabó con el Imperio songhay se hallaba integrado en su mayoría por renegados españoles, cuyos descendientes todavía pueden encontrarse en la cuenca media del Níger⁴. Con todo, estos episodios más recientes han concernido más al mundo saheliano que al mundo hispano. Este, en general, ha continuado sin verse afectado en lo substancial por lo que pudiera ocurrir en esas tierras tan lejanas. Sin embargo, este alejamiento secular ha empezado a atenuarse en las últimas décadas. No se trata ya solo de que la elevación del nivel cultural de la población española permita a la mayoría de la misma poseer ya unas mínimas nociones sobre esta región. Ni tampoco simplemente de que, en un contexto de globalización como en el que vivimos, se incremente el interés por otras partes del planeta, de tal manera que los medios de comunicación nacionales se hagan eco de tanto en cuando de lo que ocurre en estos parajes. Más allá de la mera curiosidad por lo que pueda estar sucediendo en otras latitudes, lo cierto es que tales acontecimientos se están volviendo en muchos casos realmente relevantes para la sociedad española. Son varias las razones de que así sea.

En primer lugar, España cuenta en la actualidad con varias decenas de miles de inmigrantes oriundos del Sahel. Se trata de un colectivo con más de tres décadas de antigüedad y cuya visibilidad social se ha acentuado debido a la dedicación a la venta ambulante de una parte de sus integrantes. La presencia de esta significativa colonia saheliana en nuestro país coloca al

¹ CARO BAROJA, Julio. *Estudios Saharianos*. SGART. Madrid: 2008.

² MUNÉS, Hussain. «Les Almoravides. Esquisse historique». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Volumen XIV. Madrid: 1967.

³ VIDAL CASTRO, Francisco. «Manuscritos y ulemas en el desierto. Las bibliotecas de Sinqit (Chinguetti)». En PASTOR MUÑOZ, Mauricio y VILLAR RASO, Manuel (Eds.). *Las ciudades perdidas de Mauritania. Expedición a la cuna de los Almorávides*, El Legado Andalúsí. Maraceña, Granada: 1996; VALENCIA, Rafael. «La entrada del Islam: siglos VII-XIV». En MORALES LEZCANO, Víctor, CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio y VALENCIA, Rafael. *Historia del Sudán occidental*. Madrid: Fundación Sur y Ministerio de Defensa 2010, p.111.

⁴ HAIDARA, Ismael Diadié. *El Bajá Yawdar y la conquista saadí del songay (1591-1599)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses- Ayuntamiento de Cuevas del Almanzora 1993.

ciudadano de a pie español ante una realidad que hasta entonces conocía únicamente de manera vaga e indirecta. Ahora se hace posible la interacción cotidiana, al vivirse en los mismos vecindarios, comprar en las mismas tiendas y estudiar y trabajar en unos mismos centros. Empiezan a surgir relaciones personales, aunque estas muchas veces se queden en lo más superficial. Por otra parte, las condiciones dramáticas padecidas por una parte de esta población inmigrante llaman aún más la atención de la población local, abocándola, según los casos, hacia posturas de rechazo o de solidaridad. En otro plano, esta inmigración saheliana está exigiendo a las autoridades españolas una intensificación de sus relaciones con los países de origen de estos inmigrantes, encaminadas a regular tales flujos, lo cual conlleva, por ejemplo, un incremento de la cooperación al desarrollo con tales países. A todo ello se añaden otros dos factores también de una gran relevancia. Para empezar, las relaciones económicas con el Sahel están siendo cada vez más estrechas, como lo muestra, por ejemplo, la participación de las empresas españolas en la explotación de los bancos pesqueros senegaleses. Debe tenerse en cuenta, en particular, la posición estratégica de la que disfrutaban las islas Canarias como auténtica cabeza de puente para el logro de un contacto más directo entre el Sahel y el territorio español. Más en concreto, se aventura entonces la posibilidad de que el Sahel, una región hoy en día afectada, como es sabido, por un profundo subdesarrollo, pueda ser dinamizada económicamente desde este archipiélago, generándose todo un conjunto de nexos recíprocos. En segundo lugar, tampoco debemos olvidar junto a estas potencialidades económicas, los riesgos para la seguridad que están planteando en varias áreas del Sahel distintos grupos yihadistas, como AQMI y Boko Haram. En efecto, la frágil gobernanza de una gran parte de esta región la convierte en un santuario ideal para este tipo de grupos, en donde pueden encontrar refugio y desde el que pueden emprender ataques en distintas direcciones. De ahí entonces que esta región esté cobrando una importancia creciente en términos securitarios, conforme el poder de los movimientos yihadistas va tendiendo a incrementarse.

Nos encontramos, en definitiva, ante una región que está adquiriendo una relevancia creciente desde el punto de vista español. Prueba de ello son los trabajos que le vienen siendo consagrados por diversas instituciones, como en especial el Instituto de Estudios para América Latina y África (IEPALA) o las editoriales Bellaterra y La Catarata, o por autores con una ya larga trayectoria intelectual, como Ferrán Iniesta⁵. Por supuesto, este interés por lo saheliano se ha beneficiado, asimismo, de la creciente atención de la que son objeto tanto lo negro-africano, como lo islámico, entendidos los dos en un sentido amplio. Así, las publicaciones acerca de ambas cuestiones han proliferado de manera llamativa en nuestro país. Así lo atestigua el hecho de que hoy se traduzcan de manera habitual los trabajos más destacados al

⁵ INIESTA, Ferrán. *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Editorial Bellaterra 1998.

respecto en lengua extranjera. En su condición de componente simultáneo del mundo islámico y del mundo negro-africano, el Sahel no ha podido sino beneficiarse de estos renovados intereses.

Pese a todo ello, pensamos que se seguía echando en falta una introducción a la realidad saheliana, que incidiera sobre todo en su complejidad histórica y etnográfica. Colmar este vacío ha sido el objetivo de los autores de este volumen. Como cualquier otro trabajo de este tipo, el nuestro tiene unos antecedentes que conviene dar a conocer. Los tres autores de este libro, mantenemos vínculos con el Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE), un centro de investigación enclavado dentro del Centro de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN), adscrito, a su vez, al Ministerio de Defensa. El IEEE cuenta con una trayectoria ya muy dilatada de investigación y análisis, lamentablemente quizá no todo lo conocida que se debiera entre el gran público y la comunidad académica. De este modo, el capitán de fragata Federico Aznar Fernández-Montesinos trabaja en el mismo como analista desde hace varios años, tras haber ocupado antes otros destinos también en el CESEDEN. Juan Ignacio Castien Maestro, profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, centra ya desde hace bastantes años su trabajo en distintos pueblos musulmanes y progresivamente en la región del Sahel. Su colaboración con el CESEDEN se remonta al año 2009, institución con la que entró en contacto precisamente gracias a Federico Aznar. Esta colaboración con el CESEDEN y más en concreto con el IEEE se ha plasmado en una serie de publicaciones, conferencias y colaboraciones en cursos de formación. En cuanto a Mamadou Agne, sus contactos con el IEEE son más recientes y han tenido lugar a través de Juan Ignacio Castien, a quien conoció en el marco de la tristemente desaparecida Escuela de Profesionales de Inmigración y Cooperación (EPIC) de la Comunidad de Madrid. Sin embargo, en este breve periodo ha realizado ya varias colaboraciones con la institución. Los autores, junto con otros colaboradores del IEEE y de otros centros adscritos al CESEDEN, habían ido centrando de manera progresiva una gran parte de su trabajo en la región saheliana. Esta orientación no respondía únicamente a los intereses personales de cada uno de ellos, sino también, asimismo, a una conciencia creciente en el marco de esas instituciones acerca de la importancia multidimensional de esta región. A este respecto, uno de los principales problemas con los que tropiezan las instituciones públicas españolas, pero también sus empresas y sus organizaciones no gubernamentales, estriba en la parquedad de los conocimientos de los que se disponen acerca de estos parajes, como resultado, en parte, de la escasa atención que se le ha venido dedicando desde el ámbito académico. Por supuesto, semejante debilidad no podrá ser paliada más que a través de un largo proceso de estudio, investigación y formación de nuevos investigadores. Pero mientras tanto, se hace preciso ir disponiendo de materiales asequibles que proporcionen ya una visión de conjunto sobre esta región. Partiendo de la constatación de esta necesidad, el capitán de navío Ignacio García Sánchez, subdirector del IEEE, nos encargó a finales de 2013 la elaboración de una introducción a la

I. Introducción. Objetivos y motivaciones de este estudio

realidad histórica y etnográfica del Sahel, que ayudara ante todo al personal militar a orientarse con respecto a esta realidad tan poco conocida. Con este fin, se constituyó un equipo de trabajo que puso enseguida manos a la obra.

El trabajo que el lector tiene ahora en sus manos es el resultado de estos esfuerzos, a los que hemos consagrado varios años. La orientación que hemos seguido ha sido múltiple. Hemos tratado, por supuesto, de responder a la demanda inmediata que se nos planteó. Pero nuestros objetivos han sido un poco más ambiciosos. Hemos buscado igualmente elaborar una obra de divulgación general, capaz de satisfacer a un público más amplio, así como apta también como manual docente para quien lo estime oportuno. La orientación de nuestro trabajo ha sido de manera fundamental, pero no exclusiva, etnográfica. Hemos dedicado una gran atención a la delimitación, muy a grandes rasgos, por supuesto, de las etnias y grupos lingüísticos de la región, así como a la descripción y análisis de las formas culturales más tradicionales. En aras de este objetivo, nos hemos embebido de una gran cantidad de estudios antropológicos y etnográficos acerca de la región. Desde este punto de vista, nuestro trabajo puede tener ya de por sí una cierta utilidad, en cuanto que compendio de un gran número de informaciones y de análisis realizados por autores clásicos y difícilmente accesibles hoy en día, en especial para el lector en lengua castellana. Sin embargo, nos hemos esforzado asimismo por ir más allá de la mera recopilación de datos y por proceder a un análisis e interpretación relativamente original de los mismos. Con vistas a alcanzar este objetivo, nos hemos esforzado igualmente por situar la información etnográfica dentro de un marco explicativo más amplio, de carácter socio-histórico. La fuerte atención que dedicamos a la historia de esta región no tiene, así, como finalidad resaltar únicamente la importancia de una historia todavía no suficientemente conocida por el gran público. Junto a este primer objetivo, el estudio de la historia nos ayuda igualmente a entender mejor la génesis de las distintas sociedades sahelianas y las transformaciones sufridas por ellas. Se busca con ello rehuir además cualquier perspectiva esencialista, mostrando cómo estas poblaciones, al igual que cualquier otra en cualquier otro lugar del mundo, se han caracterizado históricamente por su dinamismo, por haber ido cambiando a lo largo del tiempo y, más en particular, por haber experimentado diversos procesos de etnogénesis, en donde se han ido conformando distintas etnias, a partir de la fusión y fisión de otras anteriores. Todos estos procesos no se han dado únicamente en el pasado, sino que, por el contrario, siguen produciéndose hasta nuestros días. De ahí la necesidad de prestar también la debida atención al contexto actual. Ello nos obliga a tomar en consideración igualmente la dinámica política de estos países, atendiendo también a su historia colonial y postcolonial.

Hemos tratado, en suma, de ubicar el análisis de los elementos tenidos habitualmente por más estrictamente etnográficos dentro de un marco de análisis más amplio de carácter sociológico, histórico y politológico. Obrando así, tratamos de prevenir de paso cualquier tentación exoticista y subrayar

la necesidad de abordar la realidad saheliana exactamente en los mismos términos que cualquier otra realidad humana, es decir, entendiéndola como el resultado de la acción combinada de un conjunto de factores sociales a lo largo de la historia, sin remitirla nunca a ninguna esencia particular, inmune al paso del tiempo y al dinamismo de la vida social.

Pero, asimismo la atención prestada a todos estos elementos contextuales no responde únicamente al afán por entender mejor la realidad más etnográfica del Sahel. Igualmente, nos interesa calibrar los modos en que esta realidad particular está incidiendo sobre otros aspectos de este contexto general. Se trata, así, de adoptar un enfoque bidireccional. Más en concreto, pretendemos rastrear en las formas culturales particulares predominantes en estas sociedades, en las modalidades específicas de sus formas tradicionales de organización social y en las relaciones que mantienen los distintos grupos étnicos que las constituyen la posible presencia de algunos factores que puedan estar contribuyendo a conformar su particular vida política, sus específicas formas de adaptarse a la economía capitalista global o, incluso, la desigual aceptación recabada dentro de las distintas sociedades sahelinas por los grupos islamistas, salafíes y yihadistas.

Dado lo ambicioso de nuestros objetivos, nos hemos decantado por una estructura expositiva un poco compleja. Hemos intentado compaginar el tratamiento pormenorizado de las distintas problemáticas específicas con un enfoque más global, que nos permitiera localizar los distintos vínculos entre unas y otras. El índice temático de este trabajo responde a esta doble aspiración. Hemos optado entonces por ir detallando en distintos apartados monográficos los diversos aspectos particulares que nos interesaban. Pero, al mismo tiempo, y de manera progresiva, hemos procurado señalar siempre las conexiones entre el contenido de cada apartado y los de otros ya expuestos o aún por exponer. Empero, hemos sido cuidadosos con estas alusiones, intentando no sobrecargar al lector y, dando por hecho, que él mismo sería capaz de localizar por sí mismo muchas de las conexiones a las que no hemos hecho una referencia expresa. Nuestro trabajo se ha organizado, por todo ello, en grandes bloques temáticos. El primero ha pretendido trazar una visión de conjunto acerca de esta región. Se exponen en él los factores que le brindan una unidad de fondo, a pesar de su enorme diversidad, enfatizando en una primera aproximación las influencias de su peculiar medio geográfico. A continuación nos sumergimos en un extenso análisis histórico. De manera convencional, pero operativa, dividimos la historia de la región en tres grandes periodos, el precolonial, el colonial y el postcolonial o de las independencias. Prestamos una gran atención al primero de estos periodos, no solo porque, pese a su interés no es todavía lo suficientemente conocido, sino también porque el conocimiento del mismo nos proporciona una provechosa réplica a esa visión primitivista tan habitual cuando se habla del África tradicional. Nuestro análisis de la historia saheliana, para cualquiera de los tres periodos trazados, se centra en la localización de las grandes dinámicas

I. Introducción. Objetivos y motivaciones de este estudio

económicas, sociales y políticas, eludiendo en la medida de los posibles la crónica de los acontecimientos concretos, salvo cuando estos han detentado una relevancia especial. El lector que pretenda profundizar en el relato de estos hechos puede consultar, entre otras, algunas de las obras que reseñamos en la bibliografía.

Los dos siguientes apartados poseen ya un carácter más acorde con lo que suele entenderse por antropología. Ambos desarrollan de manera más detallada distintas cuestiones apuntadas ya en el capítulo anterior. De este modo, el primero de ellos estudia en profundidad la conformación de las etnias sahelianas, pero también ciertos sistemas tradicionales, como la organización familiar, las castas profesionales y la esclavitud, tratando de reconstruir someramente sus formas tradicionales, así como los cambios que han experimentado en tiempos más recientes. El segundo, por su parte, se centra en el estudio del fenómeno religioso en el Sahel. Aborda tanto las distintas religiones «animistas», hoy muy minoritarias, como el cristianismo, también minoritario, y el islam, la religión que profesan en nuestros días la gran mayoría de los sahelianos. Por esta razón el tratamiento que se le otorga es mucho más detallado. Estudiamos algunas de las especificidades del islam local, pero tratando de colocarlas en sus justas proporciones, frente a la tendencia a exagerar las diferencias entre el «islam negro» y el islam de otros lugares. Nos interesamos también especialmente por la influencia de estas peculiaridades sobre el grado de receptividad de las distintas poblaciones sahelianas hacia los mensajes de los grupos islamistas, salafíes y yihadistas.

El último bloque temático está consagrado a un análisis más detallado de algunas regiones específicas. Con ello, descendemos desde nuestra inicial visión más global y general a otra ya más centrada en determinadas áreas geográficas. De este modo, prestamos una mayor atención a la propia diversidad de toda esta región. A la hora de seleccionar las tres regiones de las que nos ocupamos, nos hemos guiado evidentemente por la importancia geopolítica de cada una de ellas. En las dos primeras, el norte de Malí y el norte de Nigeria y la región fronteriza del Camerún, los grupos yihadistas han sido capaces de desplegar un nivel de actividad que años antes hubiera resultado impensable. Por el contrario, Senegal viene constituyendo hasta el momento una región notablemente inmune a la influencia de estos grupos. Nos interesa, por ello, emprender un breve estudio comparativo, con el fin de detectar algunos posibles factores causales de esta diferencia tan llamativa. Con todo ello, se pone de manifiesto, una vez más, la intención en parte práctica y aplicada de nuestra investigación. Se trata, de este modo, de servirnos de una parte del conocimiento antropológico elaborado previamente para entender mejor el fenómeno del yihadismo. Así, junto a nuestro objetivo general de elaborar una obra útil para lectores muy diversos, no renunciamos, sin embargo, al objetivo de colocar este conocimiento al servicio de unos fines más particulares.

El volumen se cierra con unas breves conclusiones. En ellas no solamente recapitulamos sobre lo previamente realizado, sino que también nos planteamos algunas tareas para el futuro. Siendo conscientes plenamente del carácter exploratorio de una gran parte de nuestros análisis, nos proponemos, en primer lugar, desarrollar una serie de líneas de trabajo, a través de cuyo cumplimiento podríamos ir no solo recogiendo una mayor información, sino también, y sobre todo, elaborando en mucha mayor medida algunas ideas aquí tan solo esbozadas, así como depurando algunas de nuestras formulaciones teóricas más generales al contrastarlas con un caudal de datos más voluminoso y mejor trabajado. Pero junto con estas recapitulaciones y esta formulación de nuevas perspectivas, todo ello bastante al uso, nos planteamos igualmente profundizar un poco más en las cuestiones que más nos interesan aquí. De este modo, reflexionaremos brevemente acerca de la pertinencia de los análisis globales y exhaustivos sobre grandes bloques regionales como fundamento para la realización de unos análisis prospectivos ya más centrados en coyunturas particulares y/o en regiones de menor tamaño. Naturalmente, corresponderá al lector dictaminar en qué medida hemos sido capaces de alcanzar realmente estos objetivos.

Si bien, este trabajo es fruto del esfuerzo conjunto de sus tres autores, la contribución de cada uno de ellos no ha tenido la misma magnitud y esta diferencia ha de quedar debidamente reflejada. Por ello, en algunos epígrafes se señala expresamente la autoría de los mismos. En el resto, en donde no figuran indicaciones, esta autoría ha correspondido fundamentalmente al director de la obra. En cuanto a la metodología elegida para transcribir las palabras en lenguas extranjeras, dado el carácter divulgativo de nuestra aportación, hemos optado por una grafía que reprodujese de un modo aproximado su sonido para un hablante de la lengua castellana, poniendo además el vocablo en cursiva. Hemos decidido además escribir siempre el término en singular, a fin de no introducir complicaciones añadidas. Por último, allí en donde ya existiese una versión en castellano plenamente asentada, nos hemos decantado por ella. Así hemos procedido con palabras como «ulema», «marabut» o «fulani», entre otras varias.

II. Panorámica general del Sahel

II.1. ¿Qué es el Sahel? Un ensayo de definición

El Sahel es una región geográfica, pero también una región socio-cultural. Se encuentra conformado por una amplia franja de terreno árido que se extiende, de oeste a este, entre el Atlántico y el mar Rojo, y que, de norte a sur, separa el desierto del Sáhara de las áreas boscosas. Como tal, engloba una gran parte del territorio de Senegal, Gambia, Malí, Burkina Faso, Níger y Chad, junto con el sur de Mauritania, el norte de Nigeria y Camerún y el centro de Sudán. Se trata, por lo tanto, de un territorio inmenso, amén de profundamente heterogéneo. Sin embargo, esta heterogeneidad no impide la existencia de una serie de rasgos comunes entre las distintas poblaciones presentes sobre el terreno. Son precisamente estos elementos compartidos los que nos permiten hablar de una región saheliana, de una población saheliana e, incluso, de una sociedad y una cultura también sahelianas.

Pero para entender cuáles son estos elementos comunes, debemos partir por fuerza de la naturaleza del medio geográfico. El Sahel es, ante todo, una tierra de frontera. Su propio nombre así lo indica, pues «sahel» es un término árabe que significa «costa», «borde» o «frontera». Esta denominación ha ido desplazando progresivamente a otra más clásica, la de «Sudán», que hoy se utiliza casi en exclusiva para referirse a la República de Sudán, surgida del antiguo Sudán anglo-egipcio, y de la cual se escindió en 2011 su porción

meridional, conformando entonces el Estado de Sudán del Sur¹. El nombre de Sudán resulta también muy significativo. Significa «negros» en árabe. Así pues, las dos denominaciones más difundidas para esta región son ambas de origen árabe, es decir, proceden de una lengua en principio foránea, si bien, con el tiempo, se ha convertido ya, hasta un cierto punto, en parte fundamental del patrimonio lingüístico saheliano. Pero el hecho en sí de que tales denominaciones posean un origen árabe nos está diciendo ya algunas cosas importantes sobre las vicisitudes históricas de esta región. Apunta, en primer lugar, hacia una clara dependencia con respecto al mundo árabe e islámico. Lo hace no solo en función del origen de estos vocablos, sino también del significado concreto de los mismos. El Sahel fue, primero, una región fronteriza desde el punto de vista de los viajeros árabes medievales, para quienes constituía una franja de terreno fronteriza entre el desierto, a través del que ellos llegaban, y las regiones ya más interiores y fértiles del continente africano. Pero fue también un país o una «tierra de negros», cuyos habitantes se distinguían de ellos mismos por el color más oscuro de su piel. En consecuencia, esta región, como tantas otras en el mundo, toma su nombre de los apelativos que le adscribieron unas gentes extranjeras. Si estos apelativos han acabado luego por imponerse, la razón ha estribado en que los autores de los mismos pertenecían a una de las grandes civilizaciones de la historia de la humanidad y en que, asimismo, esta civilización en concreto ha ejercido una fuerte impronta sobre las tierras de las que nos estamos ocupando aquí. Con respecto a la civilización islámica, el Sahel ha constituido históricamente una región periférica y es más: durante mucho tiempo sus relaciones con el resto del mundo han venido mediadas por ella.

El Sahel presenta entonces como primer rasgo importante su condición histórica de región periférica dentro del mundo islámico. El segundo, ya apuntado también, estriba en su condición de tierra fronteriza en un doble sentido, ecológico y socio-cultural. Se trata de una región negro-africana islamizada desde hace ya muchos siglos, lo que ha dado lugar a un mestizaje cultural muy complejo, que le ha dotado de una personalidad diferenciada con respecto a las poblaciones arabo-bereberes del norte y a las «animistas», o más recientemente islamizadas o cristianizadas, poblaciones negro-africanas del sur². Esta naturaleza de tierra fronteriza es naturalmente comparada con otras muchas partes del mundo. Pero también naturalmente este carácter fronterizo ostenta en este caso concreto ciertas peculiaridades. Ante todo, se ha compaginado durante siglos con un fuerte aislamiento con respecto al resto del planeta. Las razones de este aislamiento son fáciles de comprender. El Sahel se encuentra separado, al tiempo que ligado, y esta es

¹ LANGARA HERRERO, Alfredo. *Sudán y Sudán del Sur. Génesis, guerra y división en dos estados*. Madrid: Editorial Los libros de la catarata 2017, pp. 95-100.

² CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «El Islam en el Sudán occidental entre los siglos XVII y XX». En MORALES LEZCANO, Víctor; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio y VALENCIA, Rafael. *Historia del Sudán occidental*. Madrid: Fundación Sur y Ministerio de Defensa 2010, pp.131-134.

la paradoja, al norte de África a través del desierto del Sáhara, una de las vías de paso más duras y difíciles que nadie pueda imaginarse. Evidentemente, también se encuentra franqueado por dos grandes masas de agua, el océano Atlántico en el occidente y el mar Rojo y el océano Índico en el este. Pero el Atlántico, salvo ocasiones excepcionales, no operó en la práctica como un vehículo de comunicación entre el Sahel y el resto del mundo hasta el inicio de la Era de los Descubrimientos. Sus aguas resultaban turbulentas y su costa africana apenas ofrecía puertos practicables. En el este, por el contrario, el mar Rojo y el océano Índico sí han sido intensamente navegados durante siglos. No en vano, mientras que, hasta el descubrimiento de América, la costa atlántica africana se abría en última instancia hacia un gran vacío desconocido, las costas orientales tenían frente a ellas a la península Arábiga, Persia, la India y el mundo malayo. Conformaban, así, uno de los polos de un sistema mucho más amplio de intercambios económicos y de relaciones políticas. Sin embargo, las influencias llegadas hasta el Sahel por este canal de comunicación no tuvieron la intensidad que quizá hubiera podido esperarse. No hay que olvidar que el Sahel constituye una inmensa extensión de tierra interior. De ahí que una mera influencia externa en cualquiera de sus dos extremos costeros no garantizase en absoluto su ulterior propagación hacia las regiones interiores. A estas últimas solamente se podía acceder por vía terrestre, ya sea desplazándose por el propio Sahel propiamente dicho o haciéndolo por el desierto septentrional. De este modo, los contactos marítimos acabaron resultando secundarios en comparación con los terrestres.

Así pues, el Sáhara ha sido prácticamente durante siglos el único canal de comunicación del Sahel con el mundo exterior. Más al sur se extendían, por supuesto, una multitud de sociedades negro-africanas, de un enorme interés, sin duda, desde el punto de vista cultural. Sin embargo, el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas era mucho más bajo, en general, y su densidad de población tendía a ser, por ende, extremadamente reducida, lo que hacía aún más difícil comunicarse con ellas. Pero aparte de esta dificultad objetiva, el contacto con estas sociedades meridionales no podía aportar demasiado al mundo saheliano, dada su menor sofisticación cultural. Por el contrario, yendo hacia el norte, se llegaba al Magreb, al Mediterráneo y a Europa y Oriente Próximo, asientos desde hacía ya muchos siglos de unas civilizaciones mucho más complejas. Eran estos los lugares desde donde el Sahel podía recibir las aportaciones necesarias para avanzar en su propio desarrollo civilizatorio. No obstante, su conexión con todos ellos resultaba muy débil. Si consideramos que a lo largo de varios milenios en el Viejo Mundo se fue constituyendo una cadena de civilizaciones que se extendía desde Europa Occidental hasta el Japón, conformando una especie de cinturón de civilización, el Sahel ha venido a constituir una especie de prolongación periférica y débilmente conectada de este cinturón. Y, ante todo, la región saheliana se nos presenta como una periferia con respecto a esa porción particular de este cinturón de civilización constituida por el mundo arabo-islámico. En virtud de esta débil conexión geográfica, los intercam-

bios entre el Sahel y estas otras regiones del mundo han sido relativamente escasas a lo largo de la historia. Ha recibido mucho del exterior, empezando por el islam, pero las influencias recibidas se han ido propagando solo muy lentamente por su interior. Basta a este respecto con comparar la lenta islamización del Sahel, de la que nos ocuparemos más adelante, con el carácter mucho más veloz que revistió la misma en las regiones situadas al norte. En suma, si bien la tesis de que el mundo negro-africano se ha mantenido aislado del resto de la humanidad hasta prácticamente la etapa colonial debe ser rechazada sin paliativos, tampoco puede negarse, sin embargo, que su capacidad para beneficiarse de los avances logrados en otras latitudes se ha encontrado dificultada por distintos factores, lo cual ha operado como una rémora para su desarrollo histórico.

Estos obstáculos han sido tanto mayores, en la medida en que la vinculación con el exterior más desarrollado no solo ha sido tenue, sino además frecuentemente desigual. En la relación establecida con otras regiones, y ante todo con el mundo arabo-islámico, el Sahel ha tendido a ocupar una posición subordinada y dependiente. Su dependencia ha sido económica, cultural y, en ocasiones, también política. En lo económico, se ha convertido en una región suministradora de productos menos elaborados a cambio de otros más acabados, cuya fabricación requería de una tecnología más avanzada. Así, desde la Alta Edad Media, el Sahel se erigió en un exportador de oro y esclavos hacia el norte, a cambio de los cuales recibía distintos productos manufacturados. Se trata de una situación que, bajo otras modalidades, pervive en gran medida hasta nuestros días. En lo cultural, el Sahel se ha visto reducido durante siglos a la condición de importador de los modelos culturales venidos del norte arabo-bereber. Lo ha hecho en lo concerniente al islam, a su teología, sus rituales, su mística y su derecho, pero lo ha hecho también en lo referente a una cultura más amplia, como es el caso de la lengua árabe, de la historiografía, de la literatura, de las ciencias, la arquitectura y las artes decorativas. En comparación con todo esto, lo exportado ha sido mucho menor, si bien, por ejemplo, la influencia saheliana resulta patente en algunas vertientes de la mística magrebí. Pero el hecho de nutrirse en tan alto grado con las aportaciones del exterior no le ha condenado, sin embargo, a la condición de reproductor e imitador pasivo de lo creado en otros lugares. De una parte, y como veremos con más detenimiento en el siguiente párrafo, estos elementos culturales importados se han fusionado con los locales, dando lugar a unas nuevas síntesis, extraordinariamente originales. El Sahel se ha convertido, así, en un elemento original y activo dentro del conjunto del mundo musulmán, enriqueciéndolo también, hasta un cierto punto, con sus propias contribuciones. En particular, se ha convertido en la cuna de algunas de las grandes figuras históricas de la mística musulmana.

Semejantes aportaciones originales han sido el resultado de una profunda asimilación de lo recibido, tanto en el terreno de la alta cultura musulmana, como en el de sus formas más populares. Pero estos no han sido los únicos

mestizajes experimentados. A ellos se han añadido los realizados entre las distintas poblaciones sahelianas. El principal fundamento de los mismos ha venido dado por una serie de procesos sociales y políticos que abordaremos más adelante. En virtud de los mismos, se fundaron reinos e imperios, se produjeron invasiones, desplazamientos de población y la esclavización de muchas gentes, que acabaron trasladadas lejos de sus hogares originarios. También tuvo lugar la creación de complejas redes comerciales y de colonias de mercaderes, integradas muchas veces por grupos étnicos especializados. Estos procesos de intercambio se vieron favorecidos por la existencia de ríos navegables y la ausencia de cadenas montañosas, que paliaron los efectos adversos sobre la movilidad de la aridez de muchos territorios. Todos estos cambios implicaron ante todo la conformación de un espacio social relativamente unificado, por medio de una serie de redes económicas, sociales y políticas que conectaban a las más variadas poblaciones. Fue dentro de este espacio social común en donde tuvo lugar el ya apuntado proceso de mestizaje. A través del mismo, se produjo ciertamente la fusión entre distintas poblaciones y la gestación de nuevos grupos étnicos, así como la absorción de grupos minoritarios dentro de otros mayoritarios y hegemónicos. Pero tuvo lugar, asimismo, la progresiva creación de una cultura común, de una auténtica *koiné*, cuya existencia supuso la de una serie de elementos culturales compartidos por unas poblaciones que a otro nivel mantenían una patente especificidad cultural. Esta *koiné* saheliana se halla integrada por todo un conjunto de prácticas socio-culturales hondamente arraigadas, y, en parte, conectadas con la islamización. Este es el caso de las formas musicales, de la indumentaria, de las prácticas de hospitalidad, de la existencia de un fuerte sistema patriarcal que establece una marcada jerarquía entre hombres y mujeres y entre mayores y jóvenes, de la importancia concedida a los vínculos sociales con parientes, por vía paterna y materna, así como de una serie de prácticas cotidianas que enfatizan la solidaridad del grupo y la jerarquía existente en su interior, como el comer todos del mismo plato, pero sin que hombres y mujeres lo hagan juntos, y de diversas formas de expresar el respeto hacia el otro, a menudo mediante un riguroso autocontrol³.

Estas mismas homogeneidades han podido establecerse, en gran parte, gracias a la propagación previa del islam y, en concreto, de un islam sunní y malekí, con una fuerte presencia del sufismo. La homogenización cultural en un sentido más amplio se ha desarrollado, de este modo, sobre la base de otra homogenización, ya más específica constituida por la propagación de un particular tipo de islam. Como tal, este proceso experimentó una aceleración decisiva en el siglo XIX, tal y como veremos en su momento. La articulación entre islamización y homogenización cultural ha sido compleja y ha discurrido a través de mecanismos muy diversos. En primer lugar, el islam proporciona los fundamentos para la conformación de una identidad

³ BA, Amadou Hampâté. *Amkoullel, l'enfant peul*. Avignon: Actes Sud 1992.

social compartida, la musulmana, cuya asunción facilita a su vez los más variados contactos sociales, así como una serie de intercambios culturales de lo más diverso. A ello se ha unido, la adhesión progresiva a un estilo de vida en parte regulado por el derecho islámico. De este modo, algunas prácticas cotidianas muy arraigadas han ido quedando profundamente conformadas por el islam. Una buena muestra de ello ha sido la adopción progresiva de vestidos amplios que cubren casi todo el cuerpo, en oposición a la frecuente mayor «desnudez» previa de las poblaciones no islamizadas⁴. Hay que decir, no obstante, que algunas prácticas en su origen ligadas a la condición de musulmán, como el uso de esos vestidos amplios y largos, se han extendido también finalmente a muchos no musulmanes, lo que ha acentuado aún más la homogeneidad cultural de base.

La recreación de esta cultura compartida se ha visto favorecida, ciertamente, por el ya mencionado desarrollo de todo un conjunto de vínculos sociales cada vez en mayor escala. Pero al mismo tiempo, la posesión de este patrimonio común ha facilitado también el establecimiento de tales vínculos. Ha sido, pues, a un mismo tiempo causa y efecto de una progresiva integración social. Más en concreto, ha propiciado un reconocimiento mutuo entre gentes no vinculadas directamente entre sí. Este reconocimiento social ha facilitado, a su vez, el desarrollo del comercio y la integración en unas mismas unidades políticas y protegido, hasta un cierto punto, al individuo del riesgo de ser agredido y esclavizado cuando se aventuraba lejos de su propia comunidad. De este modo, las disparidades existentes entre los distintos grupos étnicos han quedado en parte compensadas por la presencia de un fondo cultural común, que ha posibilitado el desarrollo de unas relaciones sociales capaces de trascender las fronteras entre tales grupos⁵. Pero su influencia no se ha limitado a este aspecto. También ha propiciado, en ocasiones, unos procesos de recreación étnica, que han supuesto la generación de nuevas identidades, y la subsunción, o incluso disolución, dentro de ellos de identidades étnicas previamente existentes. Es lo que ha ocurrido cuando la común confesión religiosa ha hecho más fáciles ciertos intercambios matrimoniales, entre correligionarios con distintas adscripciones étnicas, y ha dificultado otros distintos, como cuando la diferencia religiosa ha dividido en dos una comunidad étnica o un grupo de linajes. También ha sucedido algo parecido, cuando esta común adscripción religiosa ha vuelto más sencilla la aceptación de un forastero recién instalado en el propio territorio o el establecimiento de una asociación comercial con él, todo lo cual propiciaría, a medio plazo, nuevas alianzas matrimoniales. Y todo ello ha potenciado, a su vez, la adopción, con el tiempo de nuevas lenguas y de

⁴ MEILLASSOUX, Claude. *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y de dinero*. Madrid: Siglo XXI Editores 1990, p. 63.

⁵ Vid. nota 8 y BA, Amadou Hampâté. *Oui, mon commandant!*. Avignon: Actes Sud 1994.

nuevos hábitos de vida, con el posible resultado final de la adopción de una nueva identidad étnica y la reconstrucción de la propia genealogía familiar.

No obstante, la relación entre este fondo cultural e identitario compartido y la diversidad étnica también presente ha sido muy compleja. El proceso de construcción de unas unidades económicas, políticas y sociales más amplias no solo ha potenciado una mayor uniformización cultural. También en ciertos casos ha tenido el efecto contrario. Así, esta *koiné* común se ha constituido como un terreno compartido sobre el cual las distintas particularidades han podido luego desplegarse más plenamente. No en vano, las diferencias se hacen más patentes cuando se contraponen a un fondo de similaridad. Y no en vano también, la existencia de una cultura compartida y, probablemente, de toda una serie de vínculos sociales permite acotar la expresión de las diferencias identitarias. Estas se ven así confinadas dentro de una esfera particular de la vida social, mientras que en el resto las semejanzas de fondo siguen siendo tenidas en cuenta. Con ello, la expresión de la disimilitud se vuelve menos problemática y peligrosa. Por último, tampoco puede olvidarse que a menudo las diferencias quedan expresadas, o al menos resaltadas, en el marco de unos criterios culturales compartidos. Es lo que ocurre cuando distintos grupos rivalizan sobre la base de su presunto mayor o menor cumplimiento de los mandatos del islam.

Todos estos fenómenos han hecho del Sahel un lugar apasionante desde el punto de vista socio-cultural. No se trata ya solamente de que se hayan producido todos estos múltiples mestizajes que acabamos de mencionar. Ocorre también que la intensidad de los mismos ha sido enormemente variable, dependiendo de los lugares, de las poblaciones concretas y de los momentos históricos. De este modo, mientras que unas poblaciones se han islamizado intensa y tempranamente, otras no lo han hecho en absoluto, o lo han hecho solo de una manera mucho más superficial y mucho más tardía. El resultado ha sido entonces un incremento de la heterogeneidad. En suma, como en otros contextos históricos, un proceso de homogenización de desigual intensidad ha traído a la postre no solo más homogeneidad, sino también más heterogeneidad. Así ha sido en tanta mayor medida desde el momento en que, asimismo, las diferencias en cuanto al grado de impregnación por esta *koiné* saheliana han estado ligadas, en buena parte, al grado de inserción dentro de estos sistemas sociales más amplios, basados en los Estados y las redes comerciales, que se estaban conformando en aquellos momentos. Unas determinadas regiones y unas determinadas capas de población se han encontrado mucho más claramente insertas dentro de estos sistemas sociales, mientras que otras se han mantenido al margen de los mismos. Es lo que ha sucedido especialmente con una gran parte de la población rural, la cual históricamente ha vivido en aldeas consagradas a una economía básicamente de autosubsistencia y se han organizado mediante unas estructuras sociales mucho más simples. Sus lazos con el sistema en su conjunto han sido relativamente tenues y en muchos casos prácticamente inexistentes.

De resultas de todo ello, junto a la obvia heterogeneidad entre regiones y etnias, ha existido también otra equivalente entre formas sociales con distintos niveles de complejidad. En el Sahel han coexistido durante siglos, y hasta un cierto punto lo hacen todavía hoy en día, distintos «estratos» de desarrollo histórico, desde formas muy primitivas a otras mucho más sofisticadas, con distintos grados de relación entre ellos. Así, a la heterogeneidad horizontal entre culturas se ha añadido otra de carácter más vertical entre diferentes niveles de complejidad social. Y una y otra han afectado a distintas regiones, pero también a distintas capas sociales. La existencia de estas múltiples diversidades y la interacción entre ellas han hecho de esta región un auténtico laboratorio socio-cultural, en cuyo interior se ha desarrollado durante siglos una suerte de combinatoria reiterada entre elementos muy diferentes, de la cual han emergido luego otros nuevos. No parece necesario insistir en la relevancia que todo ello reviste desde el punto de vista de las ciencias sociales, con independencia de cualquier interés de carácter ya más pragmático.

Como podemos apreciar, todos estos procesos históricos, todavía descritos muy a grandes rasgos, han ido dotando al Sahel de una personalidad histórica claramente diferenciada. Esta misma personalidad se manifiesta también en nuestros días. Con respecto a la misma, el colonialismo tuvo unos resultados ambivalentes. De una parte, implicó la división del Sahel entre un área francófona y otra anglófona, más reducida esta última. En este sentido tuvo un efecto divisor. Pero, al tiempo, promovió también una fuerte homogenización, por medio de los habituales procesos de instauración de una economía mercantil, del control estatal, de las comunicaciones, las migraciones internas, la urbanización y el desarrollo de los medios de comunicación y del sistema educativo. Gracias a todos estos procesos, aquellos sectores, numéricamente muy importantes, que se mantenían todavía, en mayor o menor grado, al margen del sistema social principal y de la *koiné* saheliana, pudieron quedar ahora incorporados a ambos de un modo mucho más pleno. De la misma forma, se acentuó el proceso de expansión de las etnias hegemónicas, a través de la absorción de los grupos minoritarios. En particular, estos procesos favorecieron una mayor islamización, tanto por el hecho de que se incrementaron las facilidades para la prédica islámica, como ocurrió con el desarrollo de las comunicaciones y con una pacificación que volvió más seguros los desplazamientos, como porque en un contexto de urbanización y de migraciones, con todo el desarraigo concomitante, el islam podía operar ahora como el eficaz proveedor de una identidad y de unos estilos de vida compartidos, así como el fundamento de toda una serie de lazos sociales ya más concretos, sobre la base de la afiliación a las distintas cofradías suffes. Frente a todo ello, la influencia occidental ha tenido un efecto menor. Ciertamente, algunas minorías, sobre todo aquellas a las que previamente no había afectado todavía la corriente de la islamización, se convirtieron al cristianismo. Y asimismo el francés y el inglés pasaron a ser la lengua de la escuela, de los medios de comunicación, de la adminis-

tración e, incluso, de muchos contactos cotidianos, en los casos en que no se disponía de una lengua franca nativa bien asentada.

Junto con estas dos lenguas, también se han difundido lógicamente los más variados elementos de la cultura occidental, tales como la indumentaria, las comidas, las ideologías, los conocimientos técnicos y las formas artísticas. Sin embargo, en términos generales, nada de ello ha supuesto una desarticulación de la *koiné* previamente existente. Más bien, ha tenido lugar un nuevo y complejo mestizaje, en el curso del cual se han conservado una gran cantidad de elementos tradicionales, ahora combinados con otros tomados del exterior. El resultado ha estribado en la conformación de una nueva síntesis cultural e identitaria, que preserva y desarrolla la homogeneidad interna y la diferenciación hacia el exterior surgidas con anterioridad. Como en tantos otros casos a lo largo del mundo, la influencia occidental no ha borrado sin más las culturas previamente existentes, sino que, por el contrario, las nuevas aportaciones se han combinado de un modo original y creativo con lo ya existente, generando una nueva síntesis, que en gran medida preserva muchos de los rasgos ya existentes. Es lo que ha ocurrido en nuestro caso, con las lenguas, las identidades étnicas, la mayor parte del estilo de vida y el islam. Todos ellos han cambiado, en ciertos aspectos, pero lo han hecho solo hasta un cierto punto. De este modo, las jerarquías de género y edad se han vuelto menos rígidas y los vínculos entre parientes se han relajado⁶, a la vez que se han difundido numerosos hábitos de origen occidental, en la alimentación, el vestido, la música y el trato cotidiano. Pero, puesto que la aceptación de estos cambios ha sido muy diversa, según los casos, la heterogeneidad cultural en su conjunto se ha acentuado todavía más.

Esta suerte de continuidad dinámica con el pasado ha posibilitado en definitiva el desarrollo de una personalidad diferenciada con respecto a otras regiones, sin que la misma anule la fuerte heterogeneidad existente a otros niveles. En los nuevos Estados sahelianos independientes esta heterogeneidad y esta homogeneidad siguen igualmente presentes. Ciertamente, la creación de nuevos Estados, a partir de las antiguas entidades administrativas coloniales ha alimentado, en determinados aspectos, la heterogeneidad de todo el conjunto. Así ha sido, ante todo, en función de los procesos de construcción nacional, de conversión en naciones de las poblaciones reunidas dentro de cada frontera estatal, procesos que se han desenvuelto con un cierto éxito. Pero este refuerzo de la heterogeneidad a un cierto nivel ha quedado contrarrestado por otros factores que han actuado en el sentido inverso. De una parte, se ha producido una integración nada desdeñable entre estos Estados. A la conformación de organizaciones políticas regionales se han añadido otros hechos, como las migraciones inter-estatales, el comercio y la conformación de una cultura compartida, en campos como la música,

⁶ DIOP, Abdoulayé Bara. *La famille wolof. Tradition et changement*. París: Editions Karthala 1985.

el cine y la literatura, hecho este favorecido por el empleo de las antiguas lenguas coloniales, cuyo uso facilita además la conexión con las grandes corrientes de la cultura mundial. A raíz de todo ello, ha tenido lugar un nuevo avance en el proceso de conformación de una región saheliana, cultural e identitariamente diferenciada. El hecho de que los distintos procesos de construcción nacional sean recientes y solo se hayan desarrollado hasta un cierto punto parece haber removido un importante obstáculo para este proceso de unificación regional. Es más, la propia debilidad de los Estados y las naciones ha hecho incluso más necesario este proceso de unificación en un plano más general. De este modo, está teniendo lugar hoy en día la conformación de una nueva síntesis cultural entre lo «tradicional» y lo «moderno», en cuyo interior el islam, entendido de diversos modos, sigue ocupando, asimismo, una posición central, vertebrando, en gran medida, todo el conjunto⁷. Y la difusión de esta síntesis modernizada refuerza de nuevo una homogeneidad cultural subyacente a la diversidad también presente.

Esta síntesis cultural e identitaria resulta especialmente necesaria en un contexto de urbanización y de migraciones interiores, en donde personas procedentes de distintas regiones, y con frecuencia de distintos países, y pertenecientes a distintas etnias, empiezan a convivir en los mismos vecindarios y los mismos centros de estudio y de trabajo. A este respecto, el mestizaje inter-étnico resulta muy notable. Los matrimonios mixtos son, por ejemplo, frecuentes. También lo es el plurilingüismo. Si los hijos de un matrimonio mixto pueden conocer las lenguas de sus respectivos progenitores, también es habitual que se aprenda el idioma de allí a donde uno ha tenido que irse a vivir. Este aprendizaje no conlleva en sí un cambio en la propia adscripción étnica, aunque esta puede acabar produciéndose en algún momento, de modo que un patronímico ligado originariamente a una etnia acabe siendo llevado por personas pertenecientes hoy a otras distintas, sin que se plantee una incompatibilidad entre la identidad étnica presente y el reconocimiento de una genealogía familiar diferente. Sin ir más lejos, uno de los mayores místicos musulmanes de la región, Ahmadu Bamba, fue un wolof de origen fulani⁸.

Por otra parte, el carácter multiétnico de los distintos Estados sahelianos no solo actúa en un sentido particularista, sino que también lo hace en otro favorable a una mayor cohesión. La multiplicidad de etnias dentro de cada Estado dificulta, hasta un cierto punto, al menos, la consolidación de las nuevas identidades nacionales y, por lo tanto, también en una cierta medida, el desarrollo de una mayor división interna del Sahel. Pero, en segundo lugar, y ello nos parece ya mucho más interesante, no debemos olvidar tampoco

⁷ SECK, Abdourahmane. *La question musulmane au Senegal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. París: Editions Karthala 2010.

⁸ BABOU, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad. Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press 2007, pp. 33-39.

que, al mismo tiempo que la totalidad de los Estados de la región poseen un carácter pluriétnico, sus etnias lo tienen pluriestatal y, hasta un cierto punto, también plurinacional. Esta circunstancia parece estar teniendo un claro efecto benéfico en lo que se refiere a la conformación de una identidad saheliana más global. No en vano, los vínculos entre personas de una misma etnia que se tienden a través de las fronteras interestatales contribuyen, a fin de cuentas, a unir entre sí a personas de distintos países. Desde este punto de vista, la tantas veces denostada pluralidad étnica del mundo saheliano, como la de tantos otros lugares del mundo, podría estar contribuyendo a un fortalecimiento de los vínculos regionales a un nivel más amplio. De todas estas cuestiones nos ocuparemos más adelante. Lo que ahora nos interesa subrayar es que la argumentación desarrollada a lo largo de todo este apartado parece confirmar hasta qué punto el Sahel puede ser considerado una región claramente delimitada y, por lo tanto, también la legitimidad de emprender una aproximación global a la misma como la que vamos a realizar a continuación.

II.2. Características geográficas y socio-económicas fundamentales de la región saheliana (escrito por Federico Aznar Fernández-Montesinos)

Hemos estado haciendo alusión a ese carácter de frontera en diversos aspectos que define, en gran medida, la condición del Sahel. En efecto, el Sahel es, en cierto modo, una inmensa frontera que atraviesa todo el continente africano a lo largo de 6.000 kilómetros. Viene a ser lo que en ciencia política se conoce como un *cleavage*, una línea de fractura entre dos conjuntos geográficos, operando a un mismo tiempo como espacio de separación, pero también de conexión⁹.

Este espacio fronterizo presenta otra característica fundamental desde el punto de vista geopolítico: es un espacio profundamente frágil. Es de esperar que algún día esta fragilidad extrema sea superada y ello permita a sus habitantes disfrutar de una vida menos dura. En ese aspecto, y al contrario de lo que ocurre con su naturaleza de frontera, esta segunda característica podría considerarse como relativamente coyuntural y, por lo tanto, menos definitoria que la anterior. No obstante, en espera de ese deseable estado futuro, hoy por hoy debemos tenerla muy en cuenta. En este aspecto, la fragilidad actual de las sociedades y de los Estados sahelianos les deja a todos

⁹ BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Diagnóstico geoestratégico del conflicto de Malí», *Documento de Opinión*, Instituto Español de Estudios Estratégicos n.º 14/2013, 2013; GOURDIN, Patrice. *Géopolitiques. Manuel pratique*. París : Choiseul 2010; SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «El Sahel. Paradigma de conflictividad». En AAVV, *Panorama Geopolítico de los conflictos*. Madrid : Ministerio de Defensa 2012; SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «Sáhara Sahel 2035: de la ecofrontera a las tres 'tes'». En AAVV. *África: Riesgos y oportunidades en el horizonte de 2035*. Monografía n.º 134. CESEDEN 2013.

ellos profundamente expuestos a las consecuencias de cualquier perturbación que se produzca en su vecindad. Como señala Beatriz Mesa¹⁰, si existe un símil que nos dé idea de esta situación, este es el de un gran globo relleno de agua, en donde cuando uno de sus bordes es presionado, la protuberancia se transfiere al extremo contrario. La caída del régimen de Gadafi en 2011 y sus hondas repercusiones en los países de su entorno, en la rebelión tuareg de Malí, pero también en la actividad de Boko Haram en Nigeria, constituye un claro ejemplo de este aserto general¹¹.

Así, la fragilidad se traduce en vulnerabilidad ante los acontecimientos exteriores. Y esta fragilidad afecta a varios niveles, que se entrelazan entre sí, y de los cuales nos iremos ocupando con mayor detalle a lo largo de este trabajo. El primero de ellos es, obviamente, el económico. El Sahel es una región muy árida en su conjunto. A los territorios desérticos se añaden los de la sabana, que constituye el paisaje más característico de la región. Los cultivos de regadío son escasos y las técnicas agrícolas continúan siendo muy tradicionales, aunque, a menudo bien adaptadas a las frágiles condiciones ecológicas. En tales condiciones, los rendimientos agrícolas siguen siendo notoriamente bajos en su conjunto, al igual que, a otro nivel, lo han sido a lo largo de toda su historia¹². Este hecho no solo condena a una gran parte de su población a la inseguridad alimentaria y a recurrentes crisis de escasez, sino que, asimismo, y en un sentido más amplio, dificulta enormemente cualquier acumulación de un excedente capaz de financiar a los otros sectores económicos y a la administración estatal. Si el desarrollo de la agricultura ha sido por regla general condición necesaria para el despegue económico, en el Sahel esta condición continúa estando hoy lejos de alcanzarse. La escasa fertilidad de los suelos lateríticos, la falta de agua y la desertización rampante constituyen, en este sentido, unos hándicap enormemente serios.

A otro nivel, estos constreñimientos ecológicos han favorecido durante siglos el desarrollo de una ganadería y de una agricultura igualmente extensivas y en frecuente simbiosis. De ordinario, la resultante especialización económica de las poblaciones implicadas se ha articulado con una clara diferenciación étnica. En particular, los pueblos arabo-bereberes, aunque no de manera exclusiva, han tendido a especializarse en las actividades

¹⁰ MESA, Beatriz. «El yihadismo en el norte de Malí: de “causa” política a economía criminal». *UNISCI Discussion Papers*, n.º 34, 2014.

¹¹ ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos. «El desafío terrorista de Boko Haram en Nigeria». *Documento de Investigación n.º. 02/2014*. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 2014; NÚÑEZ VILLAVARDE, Jesús A. *Boko Haram. El delirio del califato en África occidental*. Madrid: Editorial Los libros de la catarata 2015; SMITH, Mike. *Boko Haram. Inside Nigeria's Unholy War*. I.B. Londres: Tauris & Co. Ltd. 2016.

¹² GOODY, Jack. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press 1971, pp. 21-38.

II. Panorámica General del Sahel

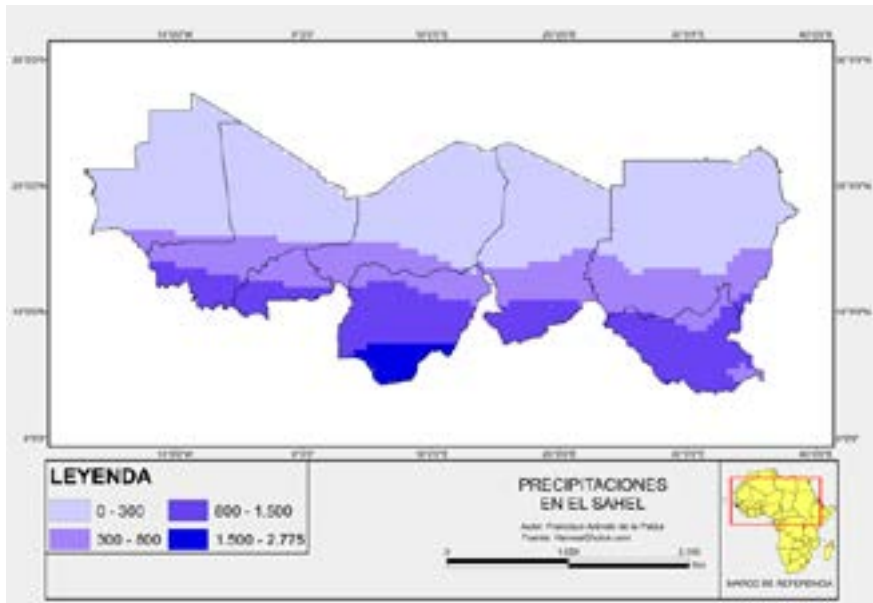


Figura 1. Pluviometría del Sahel

ganaderas, si bien diversas poblaciones sahelianas, como los fulani, los tubu y otros han obrado del mismo modo. En este contexto y durante siglos, las relaciones entre pastores y agricultores han oscilado entre la cooperación y la violencia¹³. Un fuerte crecimiento demográfico, la inseguridad alimentaria y los episodios de sequía, agravados por el calentamiento global, afectan ahora a los mecanismos tradicionales de intercambio económico, y tienden a intensificar la lucha entre estos colectivos por unos recursos de por sí escasos¹⁴.

Una cuestión fundamental en este contexto estriba en la naturaleza de la propia población saheliana, que en 2014 se cifraba en torno a los 61 millones de habitantes y que, con un crecimiento vegetativo situado de promedio en algo más del 3% (entre el 2,8% del Chad y el 3,9% de Níger), se dobla cada 25 años. Así, es de prever que se sitúe en torno a los 100 millones de habitantes en 2020 y a los 200 millones en 2050. Esta población, escasa en relación al territorio sobre el que se asienta por su relativa esterilidad se distribuye de

¹³ BADI, Dida. «Les relations des Touaregs aux États: le cas de l'Algérie et de la Libye». Note de l'IFRI, 2010; BADI, Dida. «Les Touaregs algériens et L'État central». *Dynamiques internationales*, N.º 7, 2012; BERNUS, Edmond. *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris : L'Harmattan 1993; CLAUDOT-HAWAD, Hélène. *Les Touareg. Portrait en fragments*. Édisud, Aix-en-Provence 1993.

¹⁴ CEBALLO AYUSO, Miguel Ángel. «Geografía de la pobreza en el Sahel». *Eurosur*, www.eurosur.org/ai/17/17-14htm [15/07/2014 10:08:50], 2014; SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, 2013. *Op. cit.*

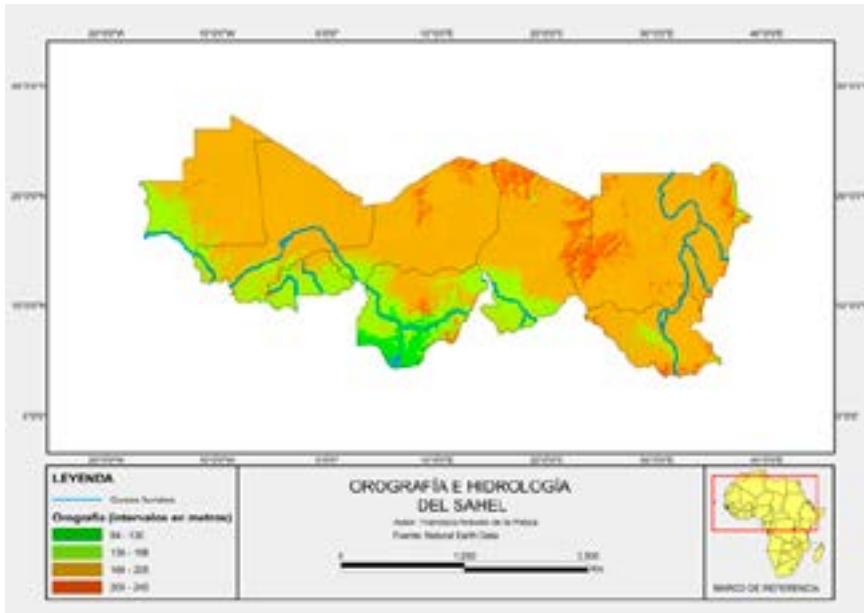


Figura 2. Orografía e hidrografía del Sahel

una forma poco homogénea, disminuyendo su densidad promedio conforme nos desplazamos hacia el norte; esta comprende desde los 2,3 hab/km² de Mauritania a los casi 48 de Senegal; Sudán, Malí o Níger incorporan estas densidades simultáneamente al norte y al sur de su mismo territorio, con todas las consecuencias que tiene en su vida política.

La consecuencia de un elevado y prolongado crecimiento vegetativo ha sido el rejuvenecimiento extremo de la misma; el grupo de edad de 0 a 14 años viene a representar actualmente el 45% del total, frente a un 52% de población entre 15 y 64 años y solo un 3% de más de 65. Son sociedades jóvenes con todas las ventajas y complicaciones derivadas de ello, especialmente si no se les ofrecen expectativas de futuro. Cuando las economías rurales no pueden absorber la mano de obra disponible, se generan procesos migratorios o aun peor, esta población «excedente» es absorbida por pandillas, organizaciones criminales o por grupos terroristas como MUJAO, que en su momento reclutó niños soldados.

El sistema educativo no dispone de la capacidad suficiente para responder a este desafío demográfico, motivando que, según algunas fuentes, un 59% de los niños se quede sin escolarizar, mientras que la tasa de analfabetismo se sitúa en el 74% y el número de titulados universitarios en la región es solo del 1%. Y sin educación, no hay una opción sostenible de desarrollo. Pero no solo es una población joven y sin educación, también, como consecuencia necesaria de todo ello, se encuentra profundamente empobrecida: entre el 40 y el 60% de los habitantes de Malí, Burkina Faso y Níger o entre

el 60 y el 80% de los del Chad cuentan con un poder adquisitivo inferior o igual a 1,25\$ diario per cápita¹⁵.

Peor aún, la seguridad alimentaria se encuentra gravemente comprometida por una sucesión de sequías e inundaciones difícilmente predecibles, con especial incidencia durante los últimos años, probablemente a causa del cambio climático, lo que ha traído consigo la desestructuración de las sociedades agrícolas, como consecuencia de la pérdida de cosechas y el inevitable endeudamiento posterior.

Las sequías son un fenómeno con una incidencia recurrente en esta región, a las que, agravadas por la pobreza, la falta de reservas alimenticias, la degradación medioambiental y la propia debilidad estructural de los Estados, acaba por seguir el hambre. Hay hambrunas recurrentes en el Chad, en Burkina Faso, en Níger... El Sahel ha sufrido al menos cuatro sequías importantes durante el siglo XX: en 1914-1918 (que ocasionó al menos 250.000 fallecimientos y sobre la cual Amadou Hampâté Ba¹⁶ nos dejó un estremecedor testimonio); 1942-1947; 1968-1973 y 1983-1985. Los problemas se reprodujeron en 2005, 2008 y 2010. En 2012 la sequía comprometió la seguridad alimentaria de 18,4 millones de personas, cantidad que en 2014 llegó a elevarse a 20 millones. UNICEF cifraba en 2013 en un millón el número de niños afectados por la desnutrición¹⁷.

En un plano más general, los procesos de desertificación no se detienen y la ecofrontera se desplaza permanentemente hacia tierras más meridionales. El límite norte del Sahel se encuentra en la isoyeta de 150 mm, que actualmente está situada entre 50 y 100 km más al sur que hace cincuenta años. Y el desierto avanza; el conflicto de Darfur ha sido definido como la primera guerra resultante del cambio climático. Las milicias *yanjaw*i han debido desplazarse hacia los territorios de sus vecinos como consecuencia del cambio climático. En Malí, un territorio de 1,2 millones de km², dos terceras partes, son desierto o semidesierto. El cambio climático agrava el enfrentamiento del gobierno con los pastores¹⁸.

La economía de la región es una economía de subsistencia, poco diversificada, mono-exportadora en la mayor parte de los casos, centrada en el sector primario y asentada sobre las materias primas. Los indicadores socio-económicos internacionales apuntan hacia una pobreza extrema. Así y de acuerdo con el informe correspondiente a 2014 emitido por el PNUD, todos los territorios de la región son calificados dentro del grupo de «bajo desarrollo humano». Así lo atestigua el nivel extremadamente bajo de las

¹⁵ *Vid.*, nota 19.

¹⁶ *Vid.*, nota 8, pp 369-381.

¹⁷ *Vid.*, nota 19.

¹⁸ SO, Sara. «Sequía, inmigración y políticas locales. El Sahel en la encrucijada del desarrollo», *UNISCI Discussion Paper*, n.º 15. 2012.

rentas per cápita. La de Burkina Faso se situaba en 2012 en 634 dólares, la de Chad en 1.035, la de Malí en 1.300, la de Níger en 642 y la de Senegal en 1.023. Si entre el norte y el sur del Mediterráneo existe hoy una diferencia de 10 a 1 entre las rentas per cápita, esta proporción se reproduce nuevamente entre los países al norte y sur del Sáhara. De 187 países del mundo, Níger ocupa precisamente el puesto número 187, Chad el 184, Burkina Faso el 181, Malí el 176, Sudán el 166, Senegal el 163, Mauritania el 161 y Nigeria el 152¹⁹.

La actividad industrial es muy limitada y el comercio se concentra en productos del sector primario: agricultura y ganadería en las zonas rurales, pesca en las costas y en las orillas de los grandes ríos y lagos, minería (sobre todo en Níger [es el tercer productor del mundo de uranio], Malí, que cuenta con bauxita, oro [ha sido un productor secular de este metal], hierro plomo y uranio, en Mauritania) y petróleo (Nigeria, el octavo exportador del mundo). El turismo que comenzaba a aparecer en la zona y que en Senegal ha alcanzado un apreciable desarrollo, se ha visto muy afectado por el yihadismo.

Con respecto al comercio intra-regional, las cifras oficiales son discretas y ello a pesar de todas las iniciativas de integración regional. En 2001 el comercio interior representaba tan solo el 13% del comercio total. En 1996 suponía el 11%. Estos datos revelan una falta de complementariedad entre las economías de la región, así como la resistencia a la desaparición de barreras, de carácter arancelario o no arancelario. De todos modos, es preciso señalar que las cifras oficiales no reflejan la realidad del muy extendido «comercio informal» transfronterizo²⁰.

Como resultado de todo lo anterior, las economías sahelianas sufren una aguda dependencia con respecto a los factores exógenos, tales como las fluctuaciones en el precio del petróleo o los de los productos agro-ganaderos, los cambios climatológicos o los de las políticas seguidas por los países que importan sus productos. No obstante, si se toman en consideración los últimos cinco años, se pueden encontrar tasas de entre el 5 y 6% de promedio, en la línea del crecimiento experimentado por el continente africano, que no se ha visto tan afectado por la crisis económica global al encontrarse desconectado de los circuitos económicos mundiales. A modo de ejemplo, en 2012 Burkina Faso tuvo una tasa de crecimiento del 6,9%, Chad del 9%, Malí del -4%, Níger del 6,7% y Senegal del 0,5%. Este crecimiento, a veces

¹⁹ AAVV. «Burkina Faso ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es; AAVV. «Chad ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es; AAVV. «Malí ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es; AAVV. «Níger ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es; AAVV. «Nigeria ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es; AAVV. «Sudán ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. www.maec.es.

²⁰ *Vid.*, nota 19.

II. Panorámica General del Sahel

tan elevado, es muy fluctuante y sus frutos tienden a ser absorbidos por el elevado crecimiento demográfico y la corrupción, sin incidir apenas sobre la calidad de vida de la población.

Pese a todo ello, el Sahel alberga algunas importantes oportunidades para su desarrollo. Es una región escasamente explorada, en la que se estima que pueden existir petróleo y gas en cantidades significativas. Este hecho ha propiciado que numerosas empresas, fundamentalmente francesas, estadounidenses y chinas, hayan incrementado su presencia en la zona, actuando donde pueden y ambicionando los derechos sobre los recursos por descubrir. No en vano, estos recursos podrían ayudar a muchos países a diversificar sus importaciones de hidrocarburos, reduciendo su dependencia de zonas en constante inestabilidad caso de Oriente Medio y mejorando, así, su seguridad energética. De este modo está previsto que entre en funcionamiento el gaseoducto más grande del mundo. Un proyecto que enlazará Nigeria con Argelia, atravesando Níger y gran parte del Sahel. Se trata de una infraestructura que transportará entre 20.000 y 30.000 millones de metros cúbicos de gas hacia la costa mediterránea. Los intereses sobre esta nueva instalación van mucho más allá de los países por los que va a discurrir. Así, la empresa estatal rusa Gazprom anunció a finales de 2010 la firma de un acuerdo para construir los 360 km del primer tramo. Poco después, se alcanzó otro acuerdo con Níger para la exploración y explotación de nuevos yacimientos petrolíferos en el país. La seguridad energética europea queda comprometida con este proyecto.

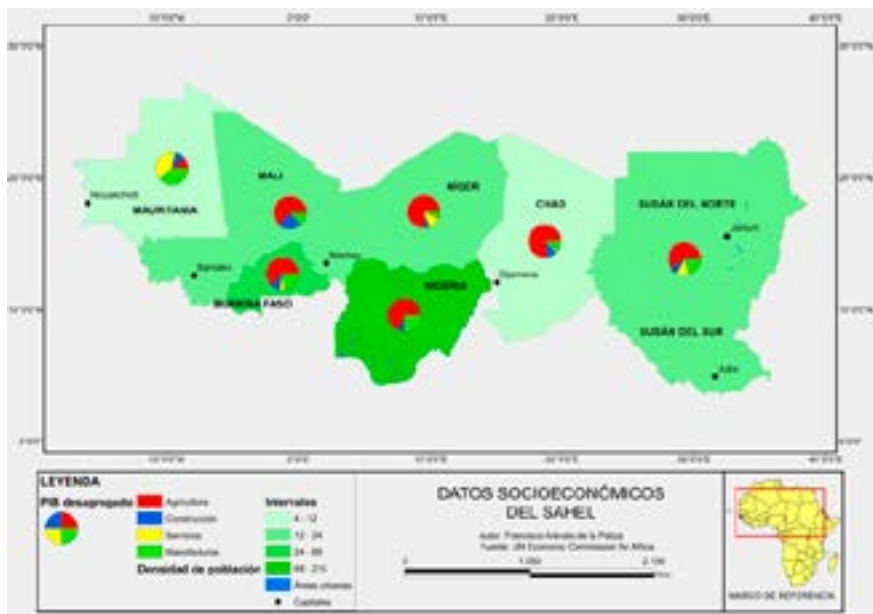


Figura 3. Datos socioeconómicos básicos del Sahel

Asimismo, en 2011, la empresa francesa «Areva» ha recibido permiso para explotar el yacimiento de uranio de Imouraren, en Níger, dentro de una zona en la que ya operaba. Es un proyecto en el que invertirá cerca de 1.000 millones de euros que le permitirán duplicar su producción, hasta las 6.000 toneladas de mineral anuales. China, por su parte, firmó en 2008 otro contrato con Níger para explotar un yacimiento de petróleo en esta misma zona. Debe destacarse que la política exterior china se haya claramente orientada hacia el control directo de los recursos que sirven a su desarrollo económico. Su actuación se desarrolla sobre el principio de «no injerencia en los asuntos internos de los Estados», lo que le permite posicionarse en los enclaves estratégicos, sin entrar a valorar problemas como el respeto a los derechos humanos. China se encuentra hoy muy presente en países como Sudán y Nigeria y en menor medida en otros como Níger. De igual manera, existen ya proyectos para la creación de grandes campos de energía fotovoltaica para abastecer a Europa, cuya puesta en marcha se ha paralizado a la espera de una mejora en las condiciones de seguridad.

La presencia de poderosas multinacionales en la región no está exenta de contestación y polémica, máxime cuando los beneficios derivados de la explotación de los recursos no repercuten en una mayor calidad de vida de las poblaciones locales, quienes, por el contrario, se ven afectadas por la contaminación. Algunas fuentes hablan de hasta 80.000 personas en Níger afectadas por el uranio. A ello se unen prácticas colusivas en unos procesos de concesión de permisos y licencias no dotados de toda la transparencia debida, en unos países con altos índices de corrupción. Es la «maldición de los recursos»²¹.

Frente a este lamentable estado de cosas, han aparecido, sin embargo, algunas iniciativas locales muy dignas de ser tomadas en consideración. Es lo que ocurre con la reclamación de los tuareg nigerinos de un mayor control sobre las licencias de extracción de materias primas, así como la de que los beneficios derivados de la explotación de los recursos repercutan a nivel local (cosa que es evidente que no sucede como constatan los bajos índices de desarrollo humano) y la no utilización de los terrenos de usos ganaderos para fines experimentales. Las sublevaciones tuareg de los años 2007 y 2009 en Níger fueron calificadas como guerras por el uranio, cuya explotación ha sido luego abordada en todos los acuerdos suscritos en Níger sobre la cuestión tuareg²².

²¹ GARCÍA-LUENGOS, Jesús. *Explotación de los recursos naturales en África: la industria extractiva. Hidrocarburos y minerales*. Centro de Investigación sobre Seguridad y Gobernanza Transnacional (ReSeT) 2014.

²² DEYCAR, Frédéric. *Les rebellions touarègues du Niger: combattants, mobilisations et culture politique*. Institut d'Études politiques de Bordeaux, thèse en science politique soutenue le 12 janvier 2011; LAWEL, Chekou Koré. *La Rébellion touareg au Nige*. París: L'Harmattan, 2010.

Esta falta de recursos, junto a las deficiencias de las organizaciones estatales, condena a los Estados sahelianos a una debilidad extrema. En tales circunstancias, no ha de resultar tampoco sorprendente el extremo florecimiento de la corrupción. Como muestra de ello, Níger ocupa la posición número 106 en los índices de transparencia internacional, Nigeria el 144, Mauritania el 119, Malí el 127, Chad el 163, Sudán el 174, Sudán del Sur el 173 y Burkina Faso el 83²³.

Unos Estados débiles son también unos Estados que frecuentemente encuentran grandes dificultades para controlar el conjunto de su territorio. El Sahel es un gran espacio vacío en el que, por sus condiciones medioambientales, la permanencia es difícil. Las fronteras no alcanzan a ser siquiera líneas trazadas sobre las arenas de los desiertos, espacios porosos e incontrolables. Los ejércitos son como «estelas en la mar», más aún cuando, debido a la carencia de medios, los efectivos de las fuerzas militares y policiales son muy escasos y suelen carecer de los medios y del entrenamiento adecuado. Así ocurre en especial en aquellos Estados sahelianos de gran extensión territorial y en donde existen inmensas franjas de terreno escasamente habitado. La distancia entre las capitales políticas y las regiones periféricas dificulta aún más el ejercicio de este control. Así, la dificultad para consolidar Estados fuertes y eficaces obedece aquí también a una clara determinación espacial. No es solo una cuestión de pobreza, sino también de existencia de amplios terrenos inhóspitos. Todo ello convierte al Sahel en una región parcialmente fallida, quizá la más extensa del mundo. Las carencias del Estado y de la sociedad sobre la que este se ha construido, así como los déficits inherentes al subdesarrollo, lastran mayoritariamente los procesos de construcción nacional y de democratización en la región, con episodios violentos de tanto en cuando. Por ejemplo, en Malí, en 2012, al problema de los tuareg, se le sumó una dimensión institucional materializada en un golpe de Estado que depuso al presidente Amadou Toumané Touré²⁴.

Todo esto ha determinado un entorno regional cada vez más incierto, en el cual tanto la autoridad estatal y la cooperación regional se han debilitado, y ha tenido por consecuencia que una zona relativamente descuidada por Occidente haya acabado por llamar su atención. Pero lo ha hecho en clave de seguridad. Y toda vez que seguridad y desarrollo son términos que se encuentran interrelacionados, una cosa ha llevado a la otra y viceversa²⁵. Consciente de estas carencias y debilidades, han ido apareciendo distintas iniciativas para su subsanación. En el nivel continental, y en primer término, hay que hacer referencia a la Unión Africana. Merece destacarse también, pese a su carácter subregional, la Comunidad Económica de Estados

²³ *Vid.*, nota 24.

²⁴ SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, 2012, *Op.cit.*; SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, 2013, *Op.cit.*

²⁵ TISSERON, Antonin. «Enchevêtrements géopolitiques autour de la lutte contre le terrorisme dans le Sáhara», *Hérodote*, n.º 142. 2011.

del África Occidental (ECOWAS, por sus siglas en inglés y CEDEAO por las francesas), creada en 1975 y de la que forman parte, entre otros Níger, Malí, Nigeria, Senegal y Burkina Faso. En su interior, se ha conformado una Unión Económica y Monetaria de África Occidental, que pretende promover la integración económica entre los países que comparten el franco CFA como moneda común. En 1998, con vistas a fortalecer las relaciones entre los Estados de la zona, y bajo los auspicios del coronel Gadafi, se creó la Comunidad de Estados Sahelo-Saharianos, que ha ido expandiendo sus objetivos y área geográfica hasta el punto de pasar de los 6 miembros originales a 27 –y en los que destacan las ausencias de Argelia y Etiopía– con vistas a favorecer los movimientos de personas así como de bienes y servicios en la dinámica integradora que se vive en África. Mención especial merece también, dentro de las políticas integradoras a nivel regional, la creación de vías de comunicación en la zona meridional del Sahel. Son las autopistas transafricanas, cuyo desarrollo es de esperar que acabe por mejorar las relaciones interregionales y aporte los beneficios sinérgicos que las vías de comunicación suelen proporcionar²⁶.

Una de las consecuencias más importantes de esta debilidad de los Estados sahelianos estriba en su escasa capacidad para controlar los movimientos de personas y de mercancías. Estos movimientos son además muy intensos. De los 200 millones de personas que se desplazaron en el mundo en 2006, un tercio era africano. En lo que respecta a esta región, se calcula que el volumen interno de migraciones es al menos el doble que el externo²⁷. Beatriz Alvear²⁸, utilizando datos del Ministerio de Exteriores francés, apunta que en 2006 el 44% de los migrantes africanos se encontraban en África Occidental y nueve de cada diez desplazamientos era interregional. Pero las migraciones más relevantes son las internas y dentro de ellas las migraciones del campo a la ciudad. A este respecto, África está experimentando todo un proceso de urbanización, que a diferencia de lo sucedido en Europa en el pasado, se está produciendo sin un parejo desarrollo industrial. De 1950 al año 2000 la población urbana africana ha pasado de 20 a 410 millones de personas. Ello está suponiendo, sin duda, una profunda transformación de la mentalidad campesina tradicional y una desestructuración de los espacios sociales actualmente existentes. En muchos casos, estas migraciones se ven impulsadas por la ya mencionada degradación medioambiental y la destrucción concomitante de las cabañas ganaderas. Su carácter masivo, ha provocado la hipertrofia de ciudades como Dakar o Nuakchot, que no

²⁶ MORALES TRUEBA, Adolfo. «Aproximación occidental y africana al problema del Sahel». *Documento de Opinión*, núm. 26/2011. Instituto Español de Estudios Estratégicos 2011.

²⁷ AAVV. *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013*. Madrid: Organización Internacional para las Migraciones 2013.

²⁸ ALVEAR TRENOR, Beatriz. «Flujos migratorios actuales en África Subsahariana: predominio de la migración intra-africana sobre la extra-africana». *Documento de Trabajo 50/2008*. Real Instituto El Cano.

han sido capaces de absorber debidamente a estos inmigrantes, lo que dificulta de forma más que notable la ordenación urbana en el marco de un proceso de sedentarización (en ocasiones forzada por las autoridades) y proletarianización. El asentamiento masivo de recién llegados en las grandes urbes genera una demanda de servicios básicos, que no solo es difícil de satisfacer, sino que además compite con la destinada a la población rural, que queda aún más desasistida²⁹. Con todo, la población urbana en el Sahel aún se mantiene por debajo del 30%. Los conflictos, en los que esta región es rica, también fuerzan las migraciones. El conflicto de Malí obligó a más de 260.000 personas a huir a Níger, Mauritania o Burkina Faso. También podemos recordar el millón de desplazados que ha producido, según datos ONU, el conflicto de Sudán del Sur o los 2,7 millones de personas, que han debido abandonar sus hogares como consecuencia de la crisis de Darfur³⁰.

Junto a las migraciones, debe reseñarse también el tráfico comercial. El comercio informal a través del desierto es un elemento básico de la actividad económica local, especialmente por la falta de otras alternativas y genera una red de redes locales. No en vano, el Sahel, tan vasto y despoblado, pero tan conectado con otras zonas más desarrolladas constituye un excelente

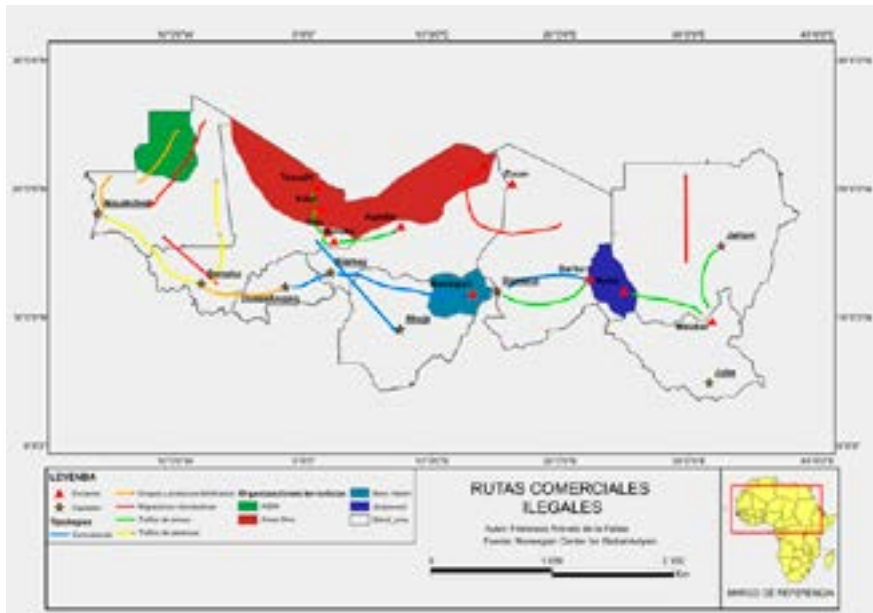


Figura 4. El comercio ilícito en el Sahel

²⁹ BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Análisis geopolítico del Sahel». *Cuaderno de Estrategia*, n.º 176. 2015, p. 13.

³⁰ AMNESTY INTERNATIONAL. «Malí: les civils paient un lourd tribut au conflit». 20 septiembre de 2012.

espacio de tránsito. Existe además una tradición secular de nomadeo, de cultura de la caravana, que ahora ha sido recuperada al servicio del comercio ilícito, que se sirve de las mismas rutas comerciales de antaño. Los tráficó licítos (comercio) e ilícitos (drogas, armas, gasolina, tabacos y personas, además del contrabando clásico de bienes subsidiados en Argelia y Libia a otros territorios) son una constante. Países como Níger han sido identificados como un hub de tabaco y seres humanos. En su seno, los grupos étnicos norteños (y especialmente tubus y tuareg), se hallan omnipresentes. A estas «industrias» hay también que añadir el secuestro de occidentales. Una consecuencia añadida de estas actividades consiste en la banalización del cumplimiento de la ley y en el fomento de una cultura del delito. Pero la misma ha de interpretarse en el marco de la ajenidad con respecto a la administración estatal de una parte de la población.

El transporte de estas mercancías se lleva a cabo frecuentemente a plena luz del día y en camiones. Todo ello precisa de la colaboración de los notables locales y de los agentes de la autoridad. El crimen organizado necesita corromper para subsistir, corroyendo las estructuras de los Estados en los que se afina. Esta colusión no se reduce para los gobernantes a un mero instrumento de enriquecimiento personal. También reviste una clara funcionalidad política. Por medio de la misma, se coopta a distintos colectivos y se les recompensa por su lealtad³¹.

A modo de ejemplo, el tráfico de tabaco, iniciado en los años ochenta y controlado por unos pocos y poderosos traficantes, en connivencia con algunas compañías –como forma de circunvalar las tasas gubernamentales y/o romper monopolios– supuso un estadio inicial en el desarrollo de los grupos de traficantes, que con la práctica adquirida se implicaron posteriormente en el comercio de drogas. Actualmente exhibe magnitudes muy notables. En 2009, según UNODOC, el tráfico de tabaco suponía el 60% del mercado libio (unos 240 millones de dólares) o el 18% del mercado argelino (unos 228). Mokhtar Belmokhtar, conocido como «Míster Malboro» y uno de los líderes de Al Qaeda en el Magreb islámico (AQMI), expresa con su nombre la coincidencia y variabilidad de sus condiciones³².

El tráfico de armas, sobre todo tras la intervención en Libia, ha supuesto un notable flujo comercial. Este conflicto se ha visto acentuado por la venta de los arsenales libios traídos por combatientes sahelianos y también por el de Malí. Un kalachnikov cuesta entre 300 y 400 dólares en la región. Los recursos financieros que tales actividades aportan, unidos a esa dificultad de hacer efectiva una soberanía ya de por sí limitada, han hecho que la zona sea propicia para la instalación de grupos islamistas –narcoislamistas–

³¹ JULIEN, Simon. «Le Sahel comme espace de transit des stupéfiants. Acteurs et conséquences politiques». *Hérodote*, n.º 132, 125, 2011.

³² BENCHIBA, Lakhdar. «Les mutations du terrorisme algérien». *Politique étrangère*, n.º 2, 2009.

y «señores de la guerra», que han encontrado en el territorio un espacio vacío y aislado, un edén, cuya problemática han parasitado en función de sus propios objetivos³³. Pero esto no es nuevo, los espacios que hoy ocupa Al Qaeda en el Magreb islámico, (AQMI) eran, prácticamente, los que antes ocupaba el Grupo Salafí para la Predicación y el Combate. Lo único que ha variado es el interés mediático por sus acciones, por su nueva proyección internacional. Hoy el Daesh compite con Al Qaeda por ganarse a los grupos yihadistas locales.

El desierto del Sahel es hoy una zona clave dentro del corredor de tránsito de la droga de América Latina, en dirección a Europa vía Libia, Egipto u otros países y a través de puertos marítimos tan importantes como los de Dakar, Cotonú, Bissau, Conakry o en redes aéreas vía los aeropuertos de Bamako, Ouagadougou y Niamey desde los que toma diferentes rutas por la franja del Sahel, la ruta más segura y menos costosa. Además de la cocaína, la droga latinoamericana se cruza con la heroína afgana y el cánnabis marroquí. En 2007 cerca de un 35% de la cocaína producida en Colombia, Venezuela, la Guyana y Brasil era enviado por mar (80%) o aire (20%) a algún punto de África Occidental, antes de acabar en manos de los consumidores europeos. Se pasó de una tonelada métrica anual entre 1998 y 2002 a 15 en 2006 y a 33 en el periodo 2005-2007. En la sección referida al Sahel del informe anual correspondiente a 2012 de la ONU sobre drogas y crimen organizado³⁴ se cifra el valor de la droga que ha transitado por esta región en unos 125.000 millones de dólares.

La relación entre los yihadistas y las drogas es contradictoria. Mientras un sector las rechaza sin paliativos, otros sí apoyan su utilización, siempre que estén destinadas a los «infieles». Ben Laden, según consta en los documentos conocidos como las *Cartas desde Abbottabad*, aceptó y justificó la participación en estos tráficos. En cualquier caso, desde distintas fuentes se apunta al cobro de una tasa de entorno al 10% del valor de la droga en conceptos logísticos y de derechos de paso, aunque hay autores que rechazan esta posibilidad y minusvaloran los eventuales beneficios e importancia de la droga, mientras atribuyen estos tráficos a grupos (yihadistas o no) distintos de AQMI.

Otro negocio, realizado de tanto en cuando, es el secuestro en busca de un rescate, una actividad que no precisa de demasiados medios, adiestramiento o recursos y que, por el contrario, aporta notables ganancias con una sola actuación. Además es menos predecible, más ajustado a los fines de la

³³ LECOQ, Baz y SHRIJVER, Paul. «The War on Terror in a Haze of Dust. Potholes and Pitfalls in the Saharan Front». *Journal of Contemporary African Studies*, vol. XXV, n.º 1, 2007.

³⁴ UNODOC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). *Informe Mundial sobre las Drogas 2012*. Nueva York: UNODOC (Oficina De las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito) 2012. https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/WDR2012/WDR_2012_Spanish_web.pdf.

organización y mejor visto que el tráfico de drogas, habiéndose convertido en la fuente de financiación por excelencia de AQMI. Estos blancos fáciles conceden importantes ventajas a los grupos terroristas: les permiten comprar a grupos simpatizantes locales, ganar reconocimiento y legitimidad mediática, financiar a sus militantes (algunos de ellos estacionales), o comprar material. Además, consiguen la liberación de sus presos a cambio y material (rehenes) con los que mercadean entre las tribus, algunas de las cuales inician así su colaboración con el grupo. Los rescates obtenidos por AQMI se cifraban en 2012 en casi 50 millones de euros, según las autoridades argelinas. Otras fuentes elevan los beneficios recabados desde 2003 a 75 millones de euros³⁵.

Estas actividades han hecho que el Sahel haya cobrado todavía más importancia desde el punto de vista de las potencias occidentales. En este sentido, ya en 2002, Estados Unidos puso en marcha la «Iniciativa Pan Sahel», la cual se transformaría en 2005 en un programa de ayuda para los siete países del entorno sahariano, conocido como la *Tras-Sáhara Counterterrorism Initiative* (TSCTI). El incremento de su interés en el área, se ha visto reflejado en el crecimiento del presupuesto de estas actuaciones: de los 7 millones de dólares iniciales en 2002, se pasó a 16 millones en 2005, 30 millones en 2006 y desde entonces hasta 2011 entorno a los 100 millones anuales. En 2007 se creó el AFRICOM. La progresión del presupuesto de este mando regional, que fue recibido inicialmente con recelo, ha supuesto el paso de 50 millones de dólares en 2007 a 310 en 2010. Gran parte de ellos han sido invertidos en proporcionar asistencia militar y equipamiento a las Fuerzas Armadas de países como Malí o Níger. En la revisión de 2010 de su *National Security Strategy*, EE.UU. muestra explícitamente su disposición a actuar en lugares como el Sahel para impedir la creación de zonas seguras para Al Qaeda³⁶.

En esta misma línea, la UE ha implementado la Estrategia para la Seguridad y el Desarrollo en el Sahel, dirigida a combatir al yihadismo y las redes criminales, identificando como causa de las actividades de ambos «la extrema pobreza... las frecuentes crisis de alimentos, el rápido crecimiento de la población, la frágil gobernanza, la corrupción [y] las tensiones internas sin resolver».

Pero también se han dado interesantes iniciativas locales. En 2010 se constituyó un Comité de Estado Mayor Operativo con sede en «Tamanrasset» (Argelia), formado por Argelia, Malí, Mauritania y Níger, en el que Argelia busca ser el dinamizador regional. Al mismo tiempo, alimenta un círculo de coordinación anti-terrorista todavía más amplio: el «Grupo de los Siete», que además de los miembros del grupo anterior, integra a Burkina Faso,

³⁵ PLAGNOL, Henri y LONCE, François. «La situation sécuritaire dans les pays de la zone, sahélienne». *Rapport d'information n.º 4431*. Assemblée nationale, 6 mars 2012.

³⁶ ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos. «El Sahel como escenario de intervención militar». En AAVV. *África como futuro escenario de operaciones militares*. Madrid: CESEDEN 2013.

Chad (que ha sido el principal contribuyente africano a la misión en Malí y uno de los primeros en República Centro Africana) y Libia³⁷. La ausencia de Marruecos de ambas iniciativas resulta significativa. Sin el concurso y beneplácito de Argelia y Marruecos, hegemones regionales, junto con Nigeria, cualquier iniciativa que se adopte perjudicará sus posibilidades reales de éxito, toda vez que estos sucesos se desarrollan en su patio trasero. Así, a juicio de algunos analistas, al centrar su actuación inicialmente en Estados como Malí, Níger y Mauritania –en detrimento de Nigeria y Argelia, los dos actores centrales de la región– la UE cometió un serio error geoestratégico. Los recientes acontecimientos han puesto de manifiesto los límites de la acción europea, en ausencia de un compromiso coherente por parte de las potencias regionales. Se hace preciso incorporar, en términos de seguridad, a los países del Sahel al espacio geopolítico ocupado por el Magreb, remodelando y reordenando las fronteras de la Unión. Y eso requiere de la aquiescencia de muchos actores³⁸.

Un último actor que jugó durante décadas un papel clave en el Sahel fue la Libia gadafista. Hasta el conflicto de 2011, estuvo expandiendo su influencia por el Sahel a través de proyectos muy significativos. Así, mediante la iniciativa MALIBYA, financió a Malí, ayudando a su gobierno a mejorar sus infraestructuras, recibiendo a cambio el derecho de explotación agrícola de grandes extensiones de tierra, fundamentalmente zonas arroceras en la ribera del Níger. Hasta el conflicto de 2011, Libia pugnaba con Argelia por el liderazgo regional y por el rol de mediador en el «conflicto tuareg». La creación de la Legión Islámica, fue un esfuerzo unificador de individuos y grupos muy variados que al final se reflejó en entrenamiento militar, en dinero y en armas que luego desembarcarían en el Sahel. Gente como Madani Mezgar (líder del Ejército Islámico de Salvación argelino) o Iyad Ag Ghali (líder de Ansar Dine, grupo que acogería a los tuareg que habían apoyado a Gaddafi en su retorno a Malí) pasaron por esta Legión. Al menos dos de sus brigadas se desplazarían a Azawad tras la intervención militar occidental y distribuyeron sus arsenales en el mercado negro.

De igual manera, la entrada de subsaharianos en este país era libre, sin que se exigiera visado; había que sortear el desierto del Sáhara y cruzar Libia en dirección norte. A lo largo de la década pasada, se llegó a hablar de que había en Libia un millón de subsaharianos; algunas fuentes elevaban la cifra hasta los dos millones. Todo ello acabó por generar graves dificultades de convivencia y no menos importantes disturbios. En cierto modo, es posible que haya tenido una de las llaves de la estabilidad de la zona, merced a

³⁷ CHENA, Salim. «Portée et limites de l'hégémonie algérienne dans l'aire sahélo-maghrébine». *Hérodote*, n.º 142, 2011; CHENA, Salim y TISSERON, Antonin. «Violence politique et lutte contre-terroriste en Algérie». *Dynamiques internationales*, n.º 7, 2012.

³⁸ BELLO, Oladirán. «Implementación de la Estrategia de la UE para el Sahel: entre arenas movedizas». *Documento de Trabajo de FRIDE*, n.º 114, 2012.

las estrechas relaciones con los tuareg. A causa de estos vínculos, cada vez que estos nómadas se han rebelado en Argelia, Malí o Níger, las derrotas y el acoso militar sufridos les han llevado a refugiarse en Libia, donde siempre han contado con el apoyo de su gobierno³⁹.

Lo anterior nos muestra hasta qué punto el destino del Sahel se encuentra condicionado por las actuaciones de agentes externos, movidos por sus propios intereses. No parece que la situación vaya a cambiar en el corto plazo. Solamente una elevación decisiva de sus niveles de desarrollo socio-económico podría ayudar a los pueblos de esta región a escapar de esta dependencia. Pero esto no es algo que se aviste en un horizonte más o menos cercano.

³⁹ AMMOUR, Laurence Aida. «L'après-Gaddhafi au Sahara-Sahel», *Notes internationales CIDOB*, n.º 44. 2012; COLE, Peter. «Borderline chaos? Stabilizing Libya's periphery». *Carnegie papers, Middle East*. 2012; PELLERIN, Mathieu. «Le Sahel et la contagion libyenne». *Politique étrangère*, n.º 4. 2012.

III. Historia de la región saheliana

III.1. Las dificultades para escribir una historia de Sahel

De acuerdo con el plan de la obra esbozado en la introducción, vamos a comenzar nuestra empresa con una breve panorámica histórica de la región. Sin embargo, esta tarea alberga ciertas dificultades, de las que tenemos que dar cuenta, aunque sea de manera muy somera¹. La primera de ellas atañe al carácter de nuestras fuentes. La escritura llegó comparativamente tarde al Sahel y el mundo saheliano fue un mundo ágrafo hasta hace unos pocos siglos. Se trata, por lo demás, de una situación común al conjunto del mundo negro-africano, con la excepción de Etiopía. En el caso concreto del Sahel nos encontramos con que, a pesar de la aparición de Estados bien organizados desde la Alta Edad Media, la escritura hizo su aparición mucho más tardíamente. No deja de existir una cierta similitud entre esta curiosa situación y la de los grandes imperios ágrafos del mundo andino, sobre todo el incaico. Con todo, en el Sahel esta ausencia de escritura quedó parcialmente compensada gracias a los contactos con el mundo islámico. Primero de todo, los viajeros árabo-bereberes fueron recogiendo una notable información sobre el terreno, que más tarde fue transmitida a los grandes historiadores y geógrafos de sus sociedades, quienes nunca visitaron

¹ BERTAUX, Pierre. *África desde la prehistoria hasta los Estados actuales*. Madrid: Siglo XXI 1984, pp. 1-6.

personalmente estas tierras. De este modo, en sus obras fueron apareciendo de manera progresiva noticias diversas acerca de los diferentes pueblos y Estados «sudaneses». Gracias a esta labor de siglos, disponemos hoy de unos conocimientos básicos acerca de los distintos grupos étnicos, los Estados, las dinastías reales, la historia política, los sistemas económicos, las costumbres, las creencias locales y la progresiva propagación del islam en partes importantes de esta región². La *Muqaddima* de Ibn Jaldún³, escrita en el siglo XIV, nos proporciona una excelente síntesis de todo ello. Con todo, y pese a su enorme valor, en su conjunto, todos estos datos no dejan de resultar relativamente escuetos en comparación con la magnitud de los procesos sociales a los que hacen referencia. Tanto más lo son por cuanto muchas veces unos autores copian directamente a otros. A este primer problema, hay que añadir los derivados de las peculiares maneras en que las informaciones eran recogidas y pasadas de mano en mano, hasta llegar casi siempre a autores que no tenían ningún contacto directo con aquello sobre lo que escribían y, que, por lo tanto, quizá no contaran con los elementos necesarios para contextualizar los datos recibidos. En tales circunstancias, no resulta nada sorprendente el entremezclamiento entre realidades objetivas de un gran interés y leyendas de todo tipo. Se trata de un hecho predecible, dada la tendencia a la exageración y a las fabulaciones propias de este tipo de relatos. De cualquier manera, en ausencia de otras fuentes alternativas, el valor de esta primera documentación resulta inmenso, si bien hay que servirse siempre de ella con suma prudencia.

La influencia de estos contactos con la civilización islámica no se limita al desarrollo de esta primera historiografía «desde fuera», elaborada por autores árabes. Pues en virtud de todos estos contactos con el mundo arabo-bereber, se fue conformando, asimismo, un pequeño estrato de sahelianos versados en la lengua árabe y en la cultura islámica tradicional. Estos letrados ya desde la Baja Edad Media empezaron a escribir con cierta asiduidad, consagrándose a distintas disciplinas, muy propias de su grupo profesional, como la teología, el derecho islámico, el sufismo y la composición de panegíricos laudatorios en honor de algún sabio o de algún gobernante. Pero junto a la elaboración de estas obras, muy en la línea, en su conjunto, con las producciones características de la civilización islámica clásica, también comenzaron a interesarse por la historia de sus propias

² *Ibid.* e INIESTA, *Op. cit.*; KI-ZERBO, Joseph. *Historia del África Negra. De los orígenes a las independencias*. Madrid: Alianza Editorial 1979; LEVTZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Malí*. Londres: Methuen & Co. Ltd. 1973; MONTEIL, Vincent. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. París: Éditions du Seuil, 1980; MONTEIL, Vincen. *Esquisses Sénégalaises (Wálo-Kayor-Djolof-Mourides- Un visionaire)*. (IFAN), Dakar: 1966; OLIVER, Roland y FAGE, J.D. *Breve historia de África*. Madrid: Alianza Editorial, 1972; READER, John. *África. Biografía de un continente*. Mem Martins: Publicações Europa-América 2002.

³ IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2008.

sociedades. Lo hicieron además en dos sentidos. De un lado, se consagraron a la composición de anales en donde iban reseñando los acontecimientos de su tiempo o los no muy anteriores a este. Del otro, comenzaron a recoger tradiciones orales acerca de un pasado más o menos lejano. El *Tarih As-Sudán. Las Crónicas del País de los Negros*, de As-Saaidi, escrita a mediados del siglo XVII, constituye el ejemplo más famoso de esta primera historiografía saheliana⁴. Esta historiografía iría experimentando un desarrollo progresivo, de modo que en el siglo XIX las obras redactadas por eruditos musulmanes locales se vuelven bastante numerosas. De todas formas, esta tradición historiográfica, también presenta notorias limitaciones, de acuerdo a los parámetros actuales. Ciertamente, en la medida en que, muchas veces, el autor se está ocupando de acontecimientos contemporáneos de sí mismo, de los cuales incluso puede haber sido testigo presencial, el carácter escueto de las obras anteriores y su dependencia de cadenas de transmisión poco fiables queda en gran medida superado. La información se vuelve ahora mucho más abundante en todos los aspectos. Ahora bien, al mismo tiempo, estas obras suelen resultar muy parciales. Se escribe para justificar las acciones del propio bando y, ante todo, se defiende en general a los musulmanes contra los no musulmanes. Más allá de este rasgo completamente predecible, nos encontramos con el problema de que muchas veces el autor alberga una intención moralizante, de tal modo que tiende a deformar el relato de los hechos a fin de hacerlo encajar mejor dentro de unos modelos prefijados, vinculados a la tradición musulmana, en donde se procura dejar clara la derrota final que habrán de sufrir los enemigos del islam y aquellos musulmanes, especialmente cuando son gobernantes, que se desvían de sus mandamientos, así como el apoyo que presta Dios a los buenos creyentes, incluidas sus reiteradas intervenciones milagrosas en favor suyo, ya sea de una manera directa, o a través de la acción de algún místico sufí⁵. Aun así, y en consonancia con lo que ha sido una tendencia característica de la historiografía clásica musulmana⁶, los autores se esfuerzan en reseñar los acontecimientos de manera meticulosa y detallada y a menudo alcanzan una notable calidad literaria. Tampoco hay que olvidar que no se trata de un género propio exclusivamente del pasado precolonial, sino de un tipo de obras que sigue elaborándose hasta nuestros días.

Hemos hecho ya alusión un poco más arriba a la dependencia de toda esta historiografía en lengua árabe con respecto a las fuentes orales. Si bien no se trata de un hecho excepcional, tal dependencia ostenta una enorme importancia en el conjunto del mundo negro-africano y no solo en el Sahel.

⁴ MILLÁN TORRES, Vicente y CANO FERNÁNDEZ, Adelina. *Crónica del País de los Negros. Tarih as-Sudan*. Córdoba: Almuzara 2011, pp. 12-19.

⁵ BABOU. *Op. cit.*, pp. 9-16; ROBINSON, David. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX éme siècle*. París: Karthala 1988, pp. 23-40.

⁶ LAROUÏ, Abdallah. *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?* Madrid: Ediciones Libertarias 1991, pp. 15-38.

La razón reside no solo en lo tardío de la escritura de la historia, sino asimismo en el extraordinario desarrollo de la tradición oral. Esta ha tendido a convertirse en una ocupación altamente profesionalizada, transmitida de padre a hijos, en el seno de una particular casta endógama de artesanos profesionales. Estos rapsodas sahelianos no han diferido mucho en este aspecto de otras castas especializadas como los herreros, los alfareros o los tejedores. En todos los casos, y tal y como mostraremos más detenidamente en el apartado III.4., nos hallamos ante unos especialistas profesionales altamente cualificados, que desde su más temprana infancia entrenan su memoria, pero también su habilidad para la poesía, para la sátira y para la rápida réplica irónica; todo ello acompañado del uso de los pertinentes instrumentos musicales⁷. Estos juglares suelen ser conocidos como *griot* por la literatura especializada, nombre que ha acabado popularizándose entre los propios sahelianos, si bien en cada lengua y en cada comunidad reciben lógicamente una denominación diferente. Se los encuentra tanto en comunidades igualitarias, como en sociedades jerarquizadas. Si en las primeras sirven a la comunidad en su conjunto, en las segundas se convierten con frecuencia en los sirvientes de los aristócratas. Devienen en juglares cortesanos.

De cualquier manera, la actitud de la sociedad mayoritaria hacia ellos suele encontrarse marcada por una fuerte ambivalencia, algo que también ocurre con respecto a otros artesanos, como, por ejemplo, los herreros. Después de todo, el artesano especializado no deja de constituir un cuerpo extraño en una sociedad integrada en su inmensa mayoría por agricultores y ganaderos, como lo eran las sociedades sahelianas precoloniales, a los cuales se superponían, en ocasiones, unas castas aristocráticas de guerreros y sacerdotes. El artesano era, pues, un dependiente, pero un dependiente necesario. Sus conocimientos técnicos se encontraban además entremezclados con todo un conjunto de prácticas mágicas, lo cual suscitaba temor entre los extraños. A la discriminación de la que era entonces objeto por parte de la sociedad mayoritaria, se sumaba además el interés de los propios especialistas profesionales por organizarse en grupos cerrados y rodear de misterio sus actividades, con el fin de preservar el monopolio sobre el ejercicio de las habilidades de las que derivaba su subsistencia⁸. Pero si todo ello era así en el caso de los artesanos en general, en el caso de los griots intervenían además otros factores añadidos. El griot era un personaje necesario, pero también peligroso. Así ocurría en razón de sus múltiples funciones. Era un genealogista, que recordaba las genealogías de sus señores y los diversos

⁷ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 11-21, 26-31, 38-40 y 154-164; BA, Amadou Hampâté y DAGET, Jean. *L'Empire peul du Macina. Volume I (1818-1853)*. París: Mouton & Co La Haye 1962.

⁸ BARRY, Boubacar. *La Sénégambie du Xveme au XIXeme siècle. Traite négrière, Islam, conquête coloniale*. París: L'Harmattan 1988, pp. 57-62; NADEL, Sigfried F. *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*. Londres: International African Institute 1942, pp.257-297; DIOP, Abdoulayé Bara. *La société wolof. Tradition et changement, Les systemes d'inegalité et de domination*. París: Karthala 1981, pp. 33-113.

hechos notables asociados a sus antepasados. Esta rememoración servía no solo como instrumento de alabanza, sino también de conocimiento, y de poder, desde el momento en que tales genealogías se prestaban a recurrentes reconstrucciones interesadas. Como el conocimiento de las acciones notables de los ancestros podía servir de modelo a la hora de tomar decisiones, el griot podía operar también como un excelente consejero. Era alguien útil, pero también poderoso y, por ello mismo, temido. Pero además su papel no se limitaba a esta primera función más «historiográfica». También divertía con sus cantos y sus chanzas, actuando como una especie de bufón. Pero, como también ocurría con los bufones europeos, a menudo acababa siendo una figura cercana a su patrón y su bajo status social, su condición de no competidor directo con el amo, hacía de él alguien en quien podía confiarse. No obstante, esta misma condición de guardián de secretos le volvía una vez más un ser peligroso. Asimismo, sus chanzas, sus bromas, e incluso sus obscenidades, proporcionaban una válvula de escape para las represiones existentes en una sociedad competitiva, represiva y a menudo socialmente muy estratificada. Pero también podía subvertirla. Y, aunque no llegasen tan lejos en sus acciones, su lengua viperina les dotaba de un poder, que sus patronos no siempre podían controlar plenamente. Lo mejor era, por ello, rebajar entonces la trascendencia de sus actos, degradando todavía más su estatus social⁹.

Esta posición social tan ambigua ha repercutido de una manera muy notable sobre su labor como recolectores de acontecimientos pasados. El griot ha debido desarrollar una memoria prodigiosa y una llamativa destreza para exponer todo su saber de un modo atractivo para su audiencia. Lo primero ha resultado, en principio, de una inmensa utilidad para la preservación de los hechos del pasado, al aminorar el riesgo de que la dificultad para manejar mentalmente una gran cantidad de información condujese a una excesiva simplificación de la misma, eliminando aquellos datos considerados menos relevantes, así como asimilándolos, por mera comodidad, a unos esquemas ya prefijados. En este punto, las limitaciones a las que se enfrenta un pensamiento desprovisto de una herramienta intelectual tan decisiva como la escritura resultan manifiestas¹⁰. Sin embargo, no puede decirse lo mismo siempre de lo segundo. Se ha buscado no solo favorecer, lógicamente, a los ancestros del patrón, sino también amoldar el relato a

⁹ CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Etnias, tribus y cofradías. La sociedad mauritana en su interacción con el Estado». En AAVV. *Mauritania: nuestro vecino del sur, un estudio geopolítico en red*. Documento de Seguridad y Defensa, n.º 65. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa (EALEDE). Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional (CESEDEN) 2014, pp.32-33; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Etnicidad y religión en la región de Senegambia». En AAVV. *Nuestra frontera más avanzada entre el Sáhara Occidental y la Senegal*. Monografía N.º 145. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa (EALEDE), Centro de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN) 2015, pp. 76-77; GERTEINY, Alfred G. *Mauritania*. Londres: Pall Mall Press 1967, pp. 53-54 y 71.

¹⁰ GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Editorial Akal 1985.

unos modelos pre-establecidos de distinta naturaleza –épica, humorística, didáctica–. Se ha intentado, de este modo, congraciarse con el auditorio, atacar a los adversarios del propio grupo, ridiculizar a griots rivales, divertirse y hacer demostración del propio virtuosismo, presentándose como un personaje socialmente imprescindible, pese a su estatuto subordinado¹¹.

Todo este afán interesado por recrear el relato ha propiciado nuevamente una tendencia hacia la distorsión de los acontecimientos históricos. No debe olvidarse, a este respecto, que nos encontramos en un terreno dominado por un pensamiento de tipo mítico. Como ya se señaló en su tiempo¹², este pensamiento se caracteriza precisamente por la asimilación de los hechos concretos y particulares a unos arquetipos primordiales, en gran medida inmutables. La distorsión de la información histórica derivada de estas prácticas resulta evidente, por más que, bajo otro punto de vista, la misma pueda quedar compensada por otras virtudes, como la belleza estética de ciertos relatos, su capacidad para transmitir de un modo muy didáctico una determinada sabiduría sobre la vida o, al menos, para ilustrarnos precisamente acerca de los modos de funcionamiento del pensamiento mítico. No debe sorprendernos entonces el hecho de que muchos de estos relatos históricos adolezcan de ciertas debilidades, como superponer personajes que probablemente nunca fueron contemporáneos o eliminar las generaciones existentes entremedias de los distintos personajes centrales.

A todo ello se añaden asimismo otras prácticas ya más complejas. Por ejemplo, el relato histórico puede quedar entretreído con otro de carácter cosmológico, de tal manera que los antepasados legendarios del propio grupo queden vinculados con los grandes acontecimientos mediante los que el mundo quedó originariamente conformado. De igual forma, es muy frecuente que, en ausencia de un pensamiento capaz de representarse como tal la dinámica propia de la vida social, se opte por tratar de entender los complejos fenómenos históricos asimilándolos al funcionamiento de otros mejor conocidos. De este modo, se suele equiparar la dinámica de las sociedades más amplias a las de unas familias míticas, recurso este que encontramos en latitudes y periodos históricos de lo más variado, y no solo en el Sahel. Una población humana, resultado, como cualquier otra, de un complejo proceso de fusión y fisión colectiva, será representada entonces como descendiente directa en su totalidad de un único antecesor legendario. En la misma línea, las similitudes entre dos pueblos se presentarán como el resultado de la descendencia de dos hermanos diferentes. Las virtudes o defectos de un pueblo, y los honores o desdoras que merezca por ello, se remitirán igualmente a los actos y cualidades de ese antepasado primordial. Por último, las rivalidades y las amistades entre comunidades serán también atribuidas al duradero efecto de ciertos acontecimientos fundadores, en los que estuvieron implicados los

¹¹ ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 18-20.

¹² ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini 1985.

primeros ancestros. El presente tiende así a quedar remitido totalmente al pasado, a ser casi un calco suyo. En los apartados III.3., V.1 y V.2.3 profundizaremos en estas cuestiones.

Pero, pese a todas estas patentes deficiencias, el material de los relatos orales resulta de un inmenso valor de cara a la reconstrucción de los acontecimientos históricos. Lo es sobre todo, una vez cribado de sus elementos más manifiestamente imaginarios e interpretado con un método crítico. Lo mismo sucede cuando además se consigue compaginarlo con otras fuentes, como los relatos de viajeros o el material arqueológico. Ha sido este el método utilizado para rastrear las más antiguas formaciones estatales del Sahel. Así, el reino de Wagadu de la tradición soninké ha sido identificado con la Ghana de la que hablaban los viajeros árabes y con restos arqueológicos, como los del emplazamiento de Kumbi Saleh, en la actual Mauritania¹³. En lo que respecta a acontecimientos más modernos, para los que la tradición oral resulta, evidentemente, mucho más fiable, también se han alcanzado logros inmensos. Merece la pena destacarse, entre otros, la labor realizada por un personaje al que nos referiremos en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, el gran intelectual maliense Amadou Hampâté Ba y su reconstrucción de la historia decimonónica de su propio pueblo, los fulani, o peul, de la región del Massina¹⁴.

Acabamos de hacer referencia a otras dos fuentes básicas para el conocimiento histórico. La primera es la constituida por los relatos de viajeros, no solo árabes, sino también europeos. Hay que subrayar a este respecto que estos últimos llegaron muy tempranamente a las costas de la Senegambia, ya en el siglo XV. Gracias a ello, contamos con una serie de relatos elaborados por comerciantes europeos, muchos de ellos esclavistas. La mayor parte eran portugueses o trabajaban para ellos, como el célebre mercader italiano Alvise Ça da Mosto. Nos legaron una serie de valiosas observaciones directas sobre las poblaciones costeras, e incluso nos han transmitido noticias, ya menos fiables, por su carácter de segunda mano, sobre el interior del continente. A partir del siglo XVIII, la presencia de viajeros oriundos de Europa se multiplica y cada vez se adentra más en las tierras sahelianas. Contamos así con relatos como los del escocés Mungo Park. De nuevo, todos estos testimonios, sobre todo los más tempranos, han de ser objeto también de una aproximación crítica. A menudo, sus autores estaban llenos de prejuicios en contra de los negro-africanos, sobre todo, por su condición de no cristianos y con frecuencia de musulmanes, considerados los enemigos por antonomasia de la cristiandad. De igual manera, sus conocimientos de partida sobre el mundo saheliano eran muy escasos. Incluso su curiosidad tampoco era demasiada y se centraban en aquello que más les interesaba, como conocer quién era la autoridad en un lugar determinado, con la que luego podrían comerciar, y cuál

¹³ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 16-28.

¹⁴ BA y DAGET. *Op. cit.*

era su actitud hacia los recién llegados, sin buscar obtener un conocimiento más profundo sobre esa sociedad en cuestión¹⁵. Todo ello fue cambiando con el tiempo, hasta desembocar en los magníficos relatos de algunos exploradores decimonónicos, imbuidos estos últimos ya de una mayor curiosidad científica y de unos métodos de observación mucho más sistemáticos. La obra del alemán Gustav Nachtigal¹⁶, quien viajó por los actuales Chad y Sudán, resulta, en nuestra opinión, auténticamente ejemplar a este respecto.

En lo que se refiere a los datos que puede proporcionarnos la arqueología, sus virtualidades también se ven limitadas por una serie de impedimentos. Ante todo, los materiales más utilizados para la construcción, pero también para la elaboración de herramientas, han sido bastante perecederos, como la arcilla y la madera. La piedra y el metal han sido mucho menos usados. Asimismo, muchas veces el clima y la naturaleza del suelo no han favorecido la conservación de los restos arqueológicos. Los suelos son a menudo muy ácidos y no preservan bien los restos del pasado, otras veces las inundaciones y las grandes lluvias arrastran consigo los sedimentos.

Como consecuencia de todos estos impedimentos objetivos, el conocimiento que se posee sobre el Sahel es muy escaso para antes de la Edad Media y tarda varios siglos en adquirir una entidad mínimamente aceptable. Con respecto a los periodos formativos, los periodos en los cuales se fueron conformando los grandes grupos étnicos y los primeros Estados y fueron apareciendo también los primeros centros urbanos, junto con una división del trabajo y unas jerarquías sociales claramente desarrolladas, nuestras lagunas son enormes. De ahí entonces que no quede otro remedio que el de consagrarse a una cierta historia conjetural. Se trata de reconstruir hipotéticamente el probable curso de los acontecimientos pasados, sirviéndonos para ello una serie de modelos teóricos bien consagrados, y puestos a prueba con éxito en otros lugares. Por ejemplo, a la hora de reconstruir el proceso de surgimiento del Estado en el Sahel podemos establecer analogías más o menos razonables entre lo ocurrido allí y en otros lugares más o menos conocidos, como las antiguas civilizaciones de Oriente Próximo o de Mesoamérica. Pero se habrá de ser consciente en todo momento de los riesgos de semejante empresa y del formalismo y esquematismo en el que puede desembocar, al no tomarse suficientemente en cuenta las peculiaridades propias de la región de la que nos estamos ocupando, en virtud de las cuales, los grandes procesos históricos quizá no se hayan dado exactamente del mismo modo.

¹⁵ BOULÉGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XII-XVI Siècle)*. París: Karthala, 1987; BARRY, Boubacar. *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*. París: Karthala 1985; *Id.* 1988. *Op.cit.*; BATHILY, Aboulaye. *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps de nègriers (VIII-XVIII siècle)*. París: L'Harmattan 1989; DIOP, 1981. *Op.cit.*; HOGDKIN, Thomas. *Nigerian Perspectives*. Londres: Oxford University Press 1960, pp. 12-18.

¹⁶ NACHTIGAL, Gustav. *Sáhara and Sudan. Volume Four: Wadai and Darfur*. Londres: C. Hurt & Company 1971.

Esta tarea de reconstrucción hipotética se ha visto, sin embargo, lastrada en buena medida por toda una serie de concepciones muy difundidas acerca del mundo africano y de su historia. Todavía hoy subsiste un prejuicio muy difundido hacia el mundo negro-africano, al que se reduce a una suerte de primitivismo, sin historia. Obviamente, esta desvalorización de lo negro-africano debe mucho a siglos de prejuicios, ligados primero a la justificación de la esclavitud y el colonialismo y, más tarde, a la del neocolonialismo o a la marginación de los inmigrantes negro-africanos afincados en el mundo desarrollado. Este tipo de prejuicios tan arraigados resultan especialmente dañinos en lo que se refiere a la región saheliana. En ella, al contrario que en otras regiones de África, nos encontramos desde la Edad Media con Estados bien organizados, capaces de ejercer su dominio sobre territorios muy extensos y poner en pie de guerra a grandes masas de combatientes, así como con grandes centros urbanos, junto con desarrollos tecnológicos muy notables, por no hablar de todo lo alcanzado en el terreno artístico. Nos encontramos igualmente, como ya hemos señalado, con una creciente asimilación de la cultura arabo-islámica, lo que permitió ponerse progresivamente a la altura de los principales centros generadores de la misma, un proceso que parecía muy avanzado a finales del siglo XVI, pero que posteriormente quedó en parte truncado, debido a una serie de acontecimientos de los que nos ocuparemos en su momento. Todo ello no puede contrastar de manera más acusada con esa imagen de primitivismo extremo que tan a menudo se aplica sobre el conjunto del mundo negro-africano. Y el contraste se vuelve aún más agudo cuando recordamos hechos como el de que el espacio saheliano desde la Alta Edad Media formó parte de una serie de circuitos comerciales que lo conectaban con el Magreb, e indirectamente con la propia Europa, de forma que previamente a la conquista de América la mayor parte del oro que circulaba por aquélla tenía un origen «sudanés». Ello era reconocido por los propios europeos, que tendían a imaginarse el Sudán o el Mellí, es decir, el Imperio de Malí, como un reino de riquezas fabulosas, en las antípodas de la miserabilista imagen posterior¹⁷.

Por supuesto, todos estos prejuicios se han atenuado bastante en nuestros días. Han sido varias las razones que han contribuido a ello. De un modo general, los pueblos negro-africanos han ido recibiendo una mejor consideración, según el racismo más extremo y expreso ha retrocedido. A ello ha contribuido de una manera decisiva la acción de los movimientos anti-racistas y anticolonialistas, así como evidentemente también la progresiva mayor apreciación de la que han ido siendo objeto a lo largo del último siglo las formas culturales negro-africanas, en campos como la música y las artes plásticas. Todo ello ha favorecido un movimiento de «descolonización de la historia»¹⁸. El mundo negro-africano ha ido dejando de ser contemplado

¹⁷ KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 191-194; VALENCIA. *Op. cit.*, p. 109.

¹⁸ LAROUÏ, Abdallah. *L'Histoire du Maghreb*. París: Maspero 1970.

como un mero receptor pasivo de una civilización llegada desde fuera. A la valorización de sus creaciones se ha añadido además una mirada muy crítica hacia las influencias exteriores, desde las tratas de esclavos árabe y europea, hasta la conquista colonial, siguiendo luego con las nuevas realidades neocoloniales. Este movimiento ha favorecido, asimismo, la elaboración de una ya ingente tradición historiográfica, obra de investigadores extranjeros, pero también locales, cada vez en mayor medida. Estos últimos se han esforzado por compaginar el conocimiento de las ciencias sociales modernas con un acceso mucho más profundo a sus propias sociedades y sobre todo a su tradición oral, tan importante como hemos ya señalado. Merece la pena citar entre estos numerosos trabajos la obra seminal del historiador burkinabé Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África Negra*.

Toda esta historiografía africana, y específicamente saheliana, ha ido dando lugar a una serie de obras de muy notable valor. Destaca especialmente en su caso el esfuerzo realizado a la hora de poner a prueba la adecuación de las categorías conceptuales elaboradas inicialmente para el mundo europeo al contexto africano. Tal es el caso de conceptos como los de Estado, monarquía, esclavitud, feudalismo, sacerdocio y otros. En este punto, el trabajo del historiador y el del antropólogo convergen. Naturalmente, la reflexión sobre el grado de adecuación de estas categorías analíticas puede desarrollarse en distintas direcciones, dando lugar a puntos de vista muy diversos, desde el de quienes, desde una postura abiertamente relativista, rechazan cualquier extensión al contexto negro-africano de las categorías forjadas en otros lugares, hasta la de quienes las aplican, en cambio, de manera bastante despreocupada. En este trabajo hemos optado por una estrategia intermedia. De este modo, vamos a servirnos profusamente de una serie de categorías analíticas generales, como "reino", "imperio," "esclavitud" y demás. Somos plenamente conscientes del origen occidental de las mismas. Sin embargo, pensamos también que, pese a ello, pueden ser aplicables con prudencia a otras realidades.

Nos apoyamos para ello en dos razones. La primera de ellas consiste en que estos conceptos poseen ya una historia que no hay que despreciar. Han sido objeto de muchas discusiones y han sido puestos a prueba en contextos diferentes, con resultados razonablemente buenos. En el curso de esta adaptación, han experimentado una depuración y redefinición, por la que ya no constituyen meras categorías nativas particulares del medio occidental. La segunda razón estriba en que, además de todo lo anterior, dadas las enormes semejanzas entre la vida humana en los más variados contextos etnográficos, parece, en principio, bastante lógico que las categorías analíticas apropiadas para describir lo que ocurre en unos lugares puedan ser transferidas, con relativa fortuna, a otros diferentes. Es preciso evitar, por ello, un excesivo énfasis particularista, el cual puede desembocar con demasiada facilidad en un cierto esencialismo, muy beneficioso además para los intereses de quienes ejercen de estudiosos exclusivos de tales particularidades. En el

marco de esta vía intermedia por la que nos hemos decantado, vamos entonces a servirnos de estas categorías generales y transculturales. No obstante, nuestro uso de cualquiera de ellas va a ser siempre relativamente «blando». Nuestro trabajo posee en lo fundamental un carácter introductorio, divulgativo. En consecuencia, nos interesa servirnos de conceptos asequibles para un público amplio, pero no especializado. De igual manera, tampoco buscamos, por ello mismo, ninguna profundización teórica más allá de un cierto punto. De ahí que no resulte conveniente aquí hacer gala de una excesiva meticulosidad a la hora de construir nuestro armazón conceptual.

Con todo, estos problemas conceptuales, y los riesgos de eurocentrismo o de esencialismo a los que pueden estar ligados, no constituyen el único peligro que acecha desde el punto de vista teórico a la historiografía sobre el Sahel. Tanto o más peligroso que el viejo eurocentrismo, con toda su carga de desprecio e ignorancia, lo es el influjo de un determinado género de afrocentrismo. Este último se caracteriza por propugnar una visión idealizada de todo lo negro-africano. Evidentemente, tal idealización en positivo puede ayudar a compensar toda la degradación previa de la que este mundo ha sido víctima durante siglos. También hay que reconocerle igualmente una notoria utilidad práctica y psicológica. El refuerzo de la propia identidad puede resultar muy necesario para enfrentarse a una situación de opresión de larga data. Pero lo malo es que todo ello da lugar luego a ciertos excesos. El primero consiste en una tendencia a la exageración de los logros de estas civilizaciones negro-africanas, obviando los claros límites de su desarrollo tecnológico y organizativo.

El segundo estriba en una visión idealizada del mundo negro-africano precolonial, en donde se acaban reproduciendo los viejos mitos de la Arcadia feliz, echada a perder por las perversas influencias exteriores. En el concreto caso saheliano, estos peligros resultan palpables. Después de todo, las sociedades sahelianas fueron a menudo sociedades belicosas y esclavistas. Pero para ciertos afrocentristas todo ello parece ser únicamente el resultado de las malas influencias árabes y europeas. En la misma línea, y en tercer y último lugar, este afrocentrismo deriva en un acusado esencialismo, que dificulta entender las sociedades negro-africanas como sociedades cambiantes, al igual que cualquier otra sociedad en el mundo, y sociedades cambiantes además en gran medida en razón de sus intercambios culturales con otras sociedades. Pero desde esta postura todo ello tiende a ser percibido siempre como resultado de una imposición paracolonia, que habría atentado contra las esencias locales. Este planteamiento resulta otra vez especialmente inadecuado en lo que se refiere al Sahel, habida cuenta de ese carácter fronterizo y mestizo de esta región, que constituye uno de sus rasgos esenciales, y sin cuya toma en consideración no se puede realmente comprenderla en absoluto. Por ejemplo, el islam constituye un elemento de origen externo en la sociedad saheliana, pero sin él, esta no sería lo que es hoy. A fin de cuentas, este afrocentrismo no deja de ser una nueva modalidad de etnocentrismo, con todos los problemas que ello conlleva. Tener

conciencia de ello, y saber disociar esta tendencia de la elogiada simpatía hacia el mundo negro-africano, se convierte en un imperativo ineludible en nuestros días, si es que queremos avanzar en una verdadera comprensión de este mundo, a salvo de mistificaciones de uno u otro signo.

III.2. Primeros desarrollos históricos en el Sahel. Las grandes familias lingüísticas

Frente a la imagen tópica del mundo negro-africano como un mundo sin historia, que habría permanecido prácticamente inmóvil hasta tiempos recientes, lo cierto es que la historia del mundo saheliano es rica y compleja. Para empezar no siempre ha estado poblado por unas mismas gentes. Hasta hace unos 7.000 años, el clima de lo que hoy en día es la región del Sáhara era mucho más benigno. Allí en donde hoy en día solo hay desierto, hubo en otro tiempo bosques y sabanas. Existían entonces poblaciones de cazadores y recolectores, a las que más tarde se sumaron ganaderos. Sus trazas han quedado gravadas en distintas pinturas rupestres, entre las que son especialmente famosas las del Tassili argelino¹⁹. Las poblaciones que habitaban entonces la región parecen haber sido muy diversas. Determinadas pinturas apuntan hacia la presencia de personas con un tipo físico parecido al de los actuales kohisan o capoides, cuyos representantes más conocidos son los bosquimanos del África Austral²⁰. Tenemos también noticias de la presencia de pueblos de aspecto caucasoide. Pero se piensa igualmente que en esta zona se encontraban asentados los antepasados de los actuales negro-africanos. Se cree, de este modo, que el amplio espacio entre el lago Chad y el Alto Nilo puede haber constituido el primitivo foco de dispersión de los pueblos negroides. La progresiva desecación del terreno los empujó hacia el sur, convirtiéndose en el inicio de un avance hacia el interior, a expensas en buena medida de las poblaciones capoides, que no concluyó realmente hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Alrededor del quinto milenio A.C. encontramos ya en el Sahel los primeros focos de una cultura neolítica, con la aparición de pequeñas aldeas, dedicadas al cultivo de cereales como el mijo y el sorgo. También nos encontramos con restos de alfarería. Se asientan entonces las bases de un modo de vida que, hasta un cierto punto, se ha prolongado hasta tiempos modernos. Estos avances agrícolas tropezarán, sin embargo, con algunas limitaciones que han afectado decisivamente sus posibilidades de alcanzar un mayor desarrollo. El principal de ellos consiste en la pobreza de los suelos y en la progresiva desecación del ambiente, que se han convertido en el gran azote histórico del Sahel. Este grave problema ha propiciado, a su vez, unos

¹⁹ KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 76-80; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 5-6; READER. *Op. cit.*, pp. 190-191.

²⁰ COON, Carleton S. *Adaptaciones raciales. Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*. Barcelona: Labor 1984, pp. 176-177.

débiles rendimientos agrícolas, lo cual ha dificultado enormemente el desarrollo de formaciones sociales complejas. Pero a este inconveniente, ya de por sí imponente, se añadió además el progresivo aislamiento con respecto a otras áreas geográficas, debido también al propio proceso de desertificación, hecho este al que ya nos referimos en el apartado II.1. Semejante aislamiento dificultó el establecimiento de relaciones con el exterior y, a través suyo, la generación de una nueva riqueza, capaz de compensar la parquedad de los recursos locales. Pero, como veremos más adelante, estas severas limitaciones acabaron por ser superadas hasta un cierto punto²¹.

Si bien los restos de la cultura material del pasado son hoy lo más accesible a la investigación, no pueden ser el único factor a tener en cuenta. Se hace preciso abordar también, aunque sea de manera conjetural, los procesos de etnogénesis, es decir, los procesos de génesis de los distintos grupos étnicos sahelianos. Para ello ha de recurrirse a distintas fuentes. Podemos señalar entre ellas las lenguas y su evolución, las tradiciones orales y acaso los marcadores genéticos. En cuanto a las lenguas, podemos comenzar señalando que la mayoría de las lenguas nativas sahelianas se ubican dentro de la gran familia a la que los lingüistas modernos denominan Níger-Congo²². Esta familia abarca el conjunto de las lenguas bantúes, ahora llamadas «Congo», y un gran número de las lenguas a las que antes se aplicaba la etiqueta genérica de «sudanesas». Dentro de esta gran familia Níger-Congo existen dos subfamilias lingüísticas que nos interesan especialmente, habida cuenta del papel tan destacado que han tenido, y que siguen teniendo, en la historia saheliana. Se trata de la subfamilia mandé y de la atlántica. La primera comprende lenguas como el soninké, el mandinga y el bambara. La segunda abarca el pular, la lengua de los pueblos fulani, o peul, el wolof, el serer y el lebu. Las distintas lenguas mandé resultan bastante inteligibles entre sí, mientras que las lenguas de esta familia lo son mucho menos. Asimismo, las poblaciones de lengua mandé son, en conjunto, las más numerosas del Sahel, en especial en su área occidental. En lo que atañe, en cambio, a las lenguas atlánticas, existe una clara hegemonía del pular, que posee núcleos de hablantes desde Gambia hasta Sudán. Las otras lenguas atlánticas se encuentran confinadas en la Senegambia y son mucho más minoritarias. Por último, la antigüedad de estas lenguas atlánticas menos habladas también parece ser más reciente, remontándose más o menos a la Baja Edad Media. En este aspecto, existe también un amplio contraste con las lenguas mandé. En una gran medida, puede considerarse que el desarrollo histórico de la cultura clásica saheliana, basada en la agricultura cerealera, en la metalurgia del hierro y, más adelante, en la constitución de Estados, se ha encontrado estrechamente vinculado a la expansión progresiva de los pueblos de lengua mandé, tal y como veremos en el siguiente apartado.

²¹ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 9-15; READER. *Op. cit.*, pp. 185-202.

²² BENDOR-SAMUEL, John. *The Niger-Congo Languages; A classification and description of Africa's largest language family*. University Press of America 1989.

Ahora bien, debe evitarse cualquier confusión fácil entre el hecho de hablar una lengua y el ser descendiente de alguien. Los hablantes de una determinada lengua en un momento dado no tienen por qué circunscribirse a los descendientes de quienes las hablaron antes que ellos. Es muy fácil que –si se trata de una lengua hegemónica, en razón del poder y del prestigio alcanzado por, al menos, una parte de sus hablantes– mucha gente vaya abandonando sus lenguas originarias y pasado a hablarla también ellos. Lo mismo puede ocurrir con otros muchos rasgos culturales, así como con la propia identidad social que se acabe adoptando. Y este cambio puede ir unido a la adopción de una historia colectiva ficticia, incluyendo la elaboración de genealogías familiares igualmente inventadas, al menos en parte. En consecuencia, la expansión de los pueblos mandé debe entenderse como la proliferación biológica de los integrantes originarios de este colectivo, pero también como la asimilación progresiva de individuos pertenecientes en sus orígenes a otros grupos diferentes.

Podríamos plantearnos la conjetura, bastante razonable, de que las poblaciones negroides que hace unos cinco mil años vivían en los márgenes meridionales de lo que hoy es el Sáhara hablarían seguramente lenguas de la gran familia «Níger-Congo». Pero, pese a su papel tan destacado, esta no es la única gran familia lingüística con la que debemos contar. Existen otras dos grandes familias de lenguas en esta región, a las cuales pertenecen algunas de las lenguas más habladas hoy en día por los sahelianos. La primera de ellas es la afro-asiática, que comprende al conjunto de lenguas conocidas tradicionalmente como semíticas y camíticas. La lengua semítica más importante en el mundo es el árabe. En sí no es la lengua materna más que de algunas bolsas de población árabe, o más bien arabizada, presentes en la región. Junto a los beydan, hablantes del *hassanía*²³, en el oeste, tenemos igualmente más al este algunas poblaciones de beduinos llegados desde el desierto líbico. A ellos hay que añadir, evidentemente, una numerosa población negra arabizada en el actual Estado de Sudán. El árabe no es propiamente una lengua saheliana. Es la principal lengua del Magreb, que se ha desbordado luego hacia el Sahel, por efecto en lo fundamental de la instalación de un cierto número de magrebíes en su territorio. Pese a no ser la lengua materna más que de una pequeña minoría de sahelianos, es, sin embargo, la lengua culta de muchos de ellos. Hasta la llegada del colonialismo europeo, era casi la única lengua existente de este tipo, ligada como estaba a la cultura musulmana clásica y a la escritura²⁴. Las otras lenguas sahelinas

²³ CASTIEN MAESTRO. 2014. *Op. cit.*, pp. 23-25; LÓPEZ BARGADOS, Alberto. *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Bellaterra 2003, pp. 37-38.

²⁴ KANE, Ousmane. *África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara*. Barcelona: Codesria 2011; SANNEH, Lamin O. *La corona y el turbante. El Islam en las sociedades del África occidental*. Barcelona: Bellaterra 2001, pp. 29-249.



Fig.5. Familias lingüísticas africanas. (Fuente Wikipedia)

hoy ampliamente extendidas, como el pular y el hausa, dejando aparte el tamazight de los bereberes²⁵, se utilizaban todavía muy poco en el campo de la literatura religiosa y, en general, en disciplinas como la historiografía o la teología, consideradas propias de la alta cultura, en oposición a los usos cotidianos o a las formas literarias más tradicionales, de carácter oral.

Esta situación de monopolio cambió con la conversión del francés y del inglés en lenguas cultas. Quedaron, de este modo, convertidas ambas en las lenguas del Estado, de la administración y del sector más moderno de la sociedad. Han devenido luego en casi todas partes en lenguas nacionales. Semejante auge ha obedecido a varias razones, aparte de la imposición extranjera. Por una parte, han podido operar como una lengua franca, aunque no la única, para unas poblaciones muy fragmentadas desde el punto de vista lingüístico. En especial, han podido operar como lenguas neutrales, por su condición de extranjeras para todos, evitándose así el conceder demasiado protagonismo a una determinada lengua indígena en detrimento de otras. Asimismo han podido ser adoptadas por los distintos sahelianos, con independencia de su confesión religiosa. En ello han contrastado claramente con el árabe, utilizado, obviamente, por los más islamizados. Es más, es entre estos últimos en donde se ha observado una mayor renuencia a adoptar estas lenguas europeas. La explicación de tales resistencias parece bastante

²⁵ CAMPS, Gabriel. *Les berbères. Mémoire et identité*. París: Errance 1987.

clara. En primer lugar, las poblaciones islamizadas fueron, en general, más hostiles a la adopción de la cultura de los colonizadores. No en vano, poseían una cultura propia bien desarrollada, incluida su propia lengua culta, con lo cual la aportación cultural y lingüística del colonialismo no les reportaba tantas ventajas como a otras poblaciones, carentes previamente de semejante alta cultura. A ello se añadía además el hecho de que estas poblaciones islamizadas solían poseer además una identidad musulmana que les vinculaba al resto del mundo islámico y dotaba de una mayor profundidad a sus diferencias con los invasores cristianos. Por tales razones, a pesar de la competencia de estas nuevas lenguas cultas y de la elevación a este nivel de varias lenguas locales, el árabe sigue siendo una lengua de gran relevancia en el Sahel. Una minoría la domina a la perfección y su uso constituye un signo de distinción. Asimismo, la producción escrita en árabe y su presencia, hablada o escrita, en los medios de comunicación también resulta digna de tener en cuenta. Pero además, a esta influencia directa se añade otra indirecta, pues el árabe ha influido notablemente sobre varias de las lenguas más habladas entre las poblaciones musulmanas, como el wolof, el pular o el hausa, suministrándoles un amplio vocabulario²⁶.

Junto al árabe, tenemos que mencionar, al menos, a otras dos lenguas afroasiáticas, del tipo tradicionalmente denominado camítico. Se trata de varias lenguas bereberes y del hausa. En cuanto a las primeras, al igual que ocurre con el árabe, no las podemos considerar propiamente sahelianas, por cuanto sus hablantes, con independencia del color de su tez, que puede llegar a ser muy oscuro, como también ocurre con ciertos beydán, pertenecen más bien al mundo cultural magrebí. Junto a pequeños núcleos de bereberes sanhaya, incluidos dentro del conjunto mauritano-saharo occidental, la gran población bereber de estas tierras es, por supuesto, la de los tuareg²⁷. Al igual que en el caso de los beydán, han asimilado a su cultura a sus antiguos esclavos sahelianos, incluso aunque estos, así aculturados, se mantengan como un grupo aparte y víctima de una discriminación más o menos dura según el caso²⁸.

La otra lengua afroasiática a la que nos hemos referido, el hausa, sí es propiamente saheliana. Es además la lengua de una de las poblaciones históricamente más importantes del Sahel y uno de los principales grupos étnicos de la región²⁹. Pero asimismo es una lengua franca utilizada por muchas

²⁶ MONTEIL. *Op. cit.*, pp. 299-310.

²⁷ CLAUDOT-HAWAD, Hélène. *Les Touareg. Portrait en fragments*. Aix-en-Provence: Édisud 1993; NORRIS, H. T. *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and Its Difusion in the Sahel*. Warminster: Aris & Phillips Ltd. 1975.

²⁸ CLAUDOT-HAWAD, Hélène. «Captif sauvage, esclave enfant, affrachi cousin. La mobilité statutaire chez les Tourages (Imajaghen)». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (Ed.). *Groupes serviles au Sáhara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions 2000, pp. 243-252.

²⁹ PARRIS, Ronald. *Hausa*. Nueva York: The Rosen Publishing Group, Inc. 1996.

gentes en el ámbito de la economía. La intensa actividad comercial de los mercaderes hausa, que han creado comunidades diaspóricas en muchos lugares, ha contribuido sobremanera a esta difusión³⁰. Otra importante lengua afro-asiática es la de los pueblos tubu, presentes en Chad y en Libia, cuyo papel en la historia de este primer país resulta fundamental. Pero lo mismo ocurre con otra lengua, el zaghawa, hablado en Chad y en el Darfur³¹. La familia afro-asiática constituye así, como resulta fácil de apreciar, una de las mayores familias lingüísticas de la humanidad. Es una familia asentada, de manera minoritaria, en el Sahel, pero que también se encuentra presente en otras partes del mundo. Este hecho nos ayuda a constatar algo que en sí tendría que resultar evidente y es que el espacio saheliano, en particular, y el negro-africano, en un sentido más general, no son islas aisladas del resto de la humanidad, sino que comparten aspectos muy importantes de su lengua y de su cultura con otras regiones del mundo. Las lenguas y los rasgos culturales cruzan libremente las fronteras entre los distintos tipos físicos. Muchos árabes y bereberes de esta región son igual de «negros» que los sahelianos. Pero aquí no nos vamos a ocupar de ellos, pues nuestros criterios son étnicos y culturales, no raciales.

Existe, por último, una tercera gran familia lingüística también con presencia en el Sahel. Se trata de la nilo-sahariana³². Es la familia a la que pertenecen la mayor parte de las lenguas habladas por los llamados pueblos nilóticos, los pueblos pastores asentados en el Alto Nilo. Parte de ellos emigró hacia el sur a lo largo de la historia, fundiéndose con los bantúes y adoptado la lengua de estos, pero estas poblaciones se salen del ámbito geográfico que estamos estudiando. Entre las lenguas de esta familia nilo-sahariana, tenemos que destacar la lengua songhay, uno de los pueblos más importantes en la historia del Sahel y etnia hegemónica del Imperio Songhay, el mayor imperio saheliano, desaparecido a finales del siglo XVI, pero también el idioma de los kanuri, cuyo papel histórico también ha sido muy destacado³³.

A la hora de explicar la propagación de estas grandes familias lingüísticas por un territorio tan vasto como el del Sahel, parece de lo más razonable recurrir a posibles desplazamientos de poblaciones a lo largo de extensos periodos históricos. Estas migraciones se habrían visto facilitadas por el desdoblamiento previo de la región. Es algo fácil de entender tratándose

³⁰ COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. University of California, Berkeley y Los Ángeles 1969; COHEN, Abner. «Cultural strategies in the organization of trading diasporas». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College. Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971.

³¹ NACHTIGAL. *Op. cit.*, pp. 349-350.

³² BENDER, Lionel M. «The Nilo-Saharan Languages: A Comparative Essay». *LINCOM Handbooks in Languages*. Munich: 1996.

³³ COHEN, Robert. *The Kanuri of Bornu*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston 1967.

de un territorio en general árido y estepario. Gracias a esta baja densidad de población, resultaba más fácil moverse de un lugar a otro, sin tener que pasar a la fuerza por unas tierras ya habitadas, cuyos moradores podrían ser hostiles hacia estos recién llegados. Esta idea se encuentra avalada por otros dos hechos. El primero consiste en la relativa mezcolanza entre hablantes de distintas lenguas, como ocurre, por ejemplo, con la existencia de bolsas de poblaciones adscritas a las familias nilo-sahariana y afro-asiática. Esta heterogeneidad parece más fácil de producirse en un escenario de despoblamiento, en donde distintas poblaciones han podido entrecruzarse, pero preservando un claro aislamiento entre ellas. El segundo hecho sobre el que merece la pena insistir estriba en que los numerosos mitos de origen de las distintas etnias y linajes suelen aludir también a este vacío poblacional. Es bastante habitual en estos relatos que los antepasados fundadores emigren de sus tierras originales, crucen distintos territorios y se instalen en otros nuevos, sin que apenas se encuentren con nadie por el camino. Pero este vacío relativo de población puede considerarse únicamente una de las condiciones favorables para esta expansión primigenia. La segunda consistió en la posesión de esa palestra tecnológica fundamental de los pueblos sahelianos a la que ya hemos aludido. Así, en definitiva, si bien nos resulta imposible, al menos por el momento, reconstruir el proceso de difusión de las distintas lenguas sahelianas, sí que podemos, al menos, entender los mecanismos que quizá la hayan hecho posible.

III.3. Algunas nociones básicas sobre los procesos de etnogénesis en el Sahel

Como acabamos de señalar, el Sahel presenta una enorme complejidad desde el punto lingüístico. Aparte de la heterogeneidad que ello revela en términos sincrónicos, su conocimiento tiene mucho que enseñarnos desde el punto de vista diacrónico. Puede, así, brindarnos una información de gran interés acerca de los movimientos de población dentro del propio Sahel, y entre el Sahel y las regiones vecinas a lo largo de la historia. Con ello, puede ayudarnos a entender mejor, asimismo, los procesos de etnogénesis que se han ido dando en esta región, es decir, los procesos históricos de generación de las distintas etnias. En este apartado vamos a profundizar un poco más en la naturaleza general de tales procesos, orientándonos hacia una reflexión más teórica y abstracta, que, sin embargo, nos parece imprescindible. Vamos, así, a tratar de aportar algunas ideas que nos puedan ayudar a imaginar cómo pueden haberse desarrollado los hechos. Naturalmente, cualquier conjetura formulada al respecto debe serlo siempre con mucha prudencia. Así ha de ser, no solo por la ya mencionada dificultad para reconstruir la historia más antigua del Sahel, sino también por otra serie de razones de cuño más teórico, aplicables en principio a cualquier colectividad humana y que vamos a ir explicando a continuación.

Para ello, debemos partir de un aserto, al que ya hemos aludido arriba, y que se resume en la conveniencia de no amalgamar la transmisión de las lenguas, la de otros rasgos culturales, las construcciones identitarias y sus transformaciones y la reproducción biológica y, por lo tanto, la transmisión inter-generacional de una serie de caracteres físicos, especialmente los más visibles. Ciertamente, todos estos elementos pueden discurrir en ocasiones más o menos unidos entre sí. Una población humana puede ser básicamente endógama y preservar sus rasgos fenotípicos a lo largo de las generaciones. Al tiempo, puede hacer lo mismo con su lengua y el grueso de su cultura, incluso aunque ambas vayan experimentando ciertos cambios. Por último, esta población puede desarrollar una identidad diferenciada con respecto a otras colectividades. Y puede además hacer de su lengua, de ciertos aspectos de su cultura y de algunos de sus rasgos físicos un conjunto de marcadores identitarios, de signos de su identidad diferenciada.

Pero el hecho de que con frecuencia suceda en verdad todo esto no nos autoriza, sin embargo, a suponer que siempre ha de ser así. Los distintos componentes de esta ecuación pueden operar también separadamente. Y así lo hacen, en efecto, con una gran frecuencia. Es perfectamente posible, de este modo, que unas poblaciones se mezclen genéticamente con otras, sin que se cree con ello una nueva identidad, y que, por el contrario, los grupos minoritarios acaben incorporados al mayoritario, o simplemente al hegemónico, adoptando su lengua y su cultura, así como su particular identidad. Con ello, se alterará la genealogía biológica del grupo, en mayor o menor medida, e incluso puede que lo haga, al menos hasta un cierto punto, su propio tipo físico. Junto a este primer proceso de asimilación, también pueden darse variantes más complejas. Puede suceder también, asimismo, que una lengua o que determinados rasgos culturales sean adoptados por gentes distintas del grupo original, que, sin embargo, apenas se crucen genéticamente con ellos. En tal escenario, puede luego ocurrir o no que cada grupo conserve una identidad separada o que los receptores de la lengua y la cultura de otros adopten también su propia identidad colectiva, incluso aunque no se hayan cruzado con ellos. Incluso, puede que su pretensión sea rechazada por los portadores originarios de esta identidad, quienes, a lo sumo, accedan a aceptarles en calidad de miembros de segunda categoría de su mismo grupo étnico. Por ejemplo, puede considerárseles los vástagos del hijo habido entre el antepasado fundador y alguna mujer de bajo estatus social, o como los descendientes de un hijo adoptivo o de alguien adherido al grupo principal por mediación de su matrimonio con una mujer de este último grupo. A lo largo de esta obra iremos viendo distintos ejemplos concretos de varias de estas posibilidades. Lo que todas ellas tienen en común es el hecho de que suponen una aplicación particular de ese procedimiento, al que también nos hemos referido ya, consistente en asimilar los complejos procesos de etnogénesis al modelo, mucho más simple y familiar para los interesados, del funcionamiento de los sistemas de parentesco.

Sin embargo, quizá no se produzca nunca esta equiparación entre los primeros portadores de una lengua y una cultura y quienes más tarde han adquirido, al menos, alguna parte de las mismas. Es posible, en cambio, que mantengan unas identidades sociales plenamente separadas. En tal caso, la posesión de una serie de rasgos culturales en concreto no será considerada lo suficientemente decisiva como para implicar la posesión de una misma identidad. En otras palabras, los rasgos culturales y lingüísticos no estarán siendo utilizados entonces como marcadores identitarios. Acaso la razón de que sea así estriba en que la identidad colectiva sea definida de manera preferente a partir de otros parámetros, tales como la práctica de algún culto religioso.

Si no se produce esta asimilación entre los predecesores y los sucesores, son posibles luego distintas variantes. Una de ellas estriba en la elaboración de una nueva identidad global, a la que puedan quedar adscritos los unos y los otros, pero sin que ello tenga por qué suponer la disolución de sus identidades diferenciadas previas. Realmente esta variante no sería demasiado diferente de la que acabamos de comentar en el párrafo anterior, en virtud de la cual se postula una relación entre los dos colectivos implicados, pero se diferencia a los originarios y a sus imitadores más o menos parciales. La diferencia estribaría, a lo sumo, en que en este caso no habría por qué pretender una preeminencia de los primeros sobre los segundos.

No obstante, el hecho de que se acabe realizando una equiparación entre las identidades de distintos colectivos humanos no parece ser algo que dependa únicamente de que los mismos hayan llegado a poseer una serie de rasgos en común. Hay que contar también con los intereses puestos en juego. Si distintos tipos de personas se esfuerzan en definirse como semejantes en algún sentido, puede ser que lo hagan, ante todo, porque encuentran algún beneficio en hacerlo. Pero para ello, es preciso ante todo que mantengan entre sí algún tipo de relación social, aunque esta sea indirecta. En tales casos, el hecho de sacar a colación esta identidad común puede resultar conveniente para facilitar luego algún tipo de cooperación. Sería lo que ocurriría en el caso de tener que combatir juntos, de comerciar, de ayudarse durante una crisis de subsistencias o de permitir el paso de los unos por el territorio de los otros. Si esto es así, los procesos de construcción de unas identidades colectivas amplias e inclusivas se articularán con aquellos otros mediante los cuales se vayan recreando asimismo unas redes sociales igualmente amplias e inclusivas. Así, la homogenización identitaria tenderá a articularse finalmente con el proceso de conformación de una sociedad más extensa y más densamente articulada, es decir, con el proceso de integración social en un sentido amplio. Naturalmente, este proceso puede desembocar, alcanzado un determinado nivel de complejidad, en el nacimiento de formaciones estatales. Tales formaciones se distinguen precisamente por implicar el sometimiento de gentes diversas a una misma autoridad. Estas gentes han de aceptar entonces una serie de

normas comunes impuestas desde arriba, entregar tributos a un mismo centro receptor y, posiblemente, combatir juntas cuando se las convoque para hacerlo. Van así pasando a conformar una entidad más o menos unificada en lo político, pero también en lo social y en lo económico. Y ni que decir tiene que la postulación de una cierta identidad común hace las cosas más fáciles. Estamos muy lejos todavía de los Estados nacionales y de las identidades nacionales en un sentido moderno, pero ello no obsta para que estos procesos de unificación identitaria puedan ya comenzar a desenvolverse. Y en la medida en que así ocurra, nos encontraremos también con una más que posible adopción de determinados marcadores identitarios, de carácter cultural y lingüístico. Ciertas variables lingüísticas y ciertos rasgos culturales podrán ser erigidos en tal caso como el patrón al que deberían amoldarse todos aquellos a los que se atribuya esta identidad común. Incluso puede acabar asociándose esta identidad común con un determinado físico. Aquellos que no se amolden al mismo podrán ser entonces tenidos por miembros menos puros de la colectividad, a los que entonces podrá corresponderles un status en alguna manera inferior. Esta distinción podrá favorecer, en última instancia, unas uniones matrimoniales en detrimento de otras. Es célebre a este respecto la asociación que ha tendido a establecerse entre la identidad fulani, o peul, y una serie de rasgos como la piel cobriza, más que negra, la esbeltez extrema y la posesión de unos dedos muy finos y largos³⁴.

En resumidas cuentas, la adopción de unas u otras identidades étnicas dentro de una determinada población no deben contemplarse como un mero efecto mecánico de su adopción previa de alguna lengua o de una serie de rasgos culturales. No es que estos cambios lingüísticos y culturales no sean importantes. Pero en sí mismos resultan insuficientes. Proporcionan tan solo una «materia prima», una serie de elementos susceptibles de servir de base para el desarrollo de una nueva identidad. Sin embargo, para que se ponga en marcha este proceso, es precisa igualmente la existencia de un interés en hacerlo. Y una vez iniciado el mismo, puede que esta «materia prima», más que ser simplemente aprovechada, sea reelaborada de manera intencionada. Por ello mismo, a menudo debe invertirse el vínculo causal, yendo de lo identitario a lo cultural, y no al revés. De ahí también entonces la necesidad de articular estos procesos de generación de identidades étnicas, de etnogénesis, con los procesos de desarrollo de nuevas estructuras económicas, sociales y políticas.

Este aserto resulta fundamental para abordar otra faceta de la etnogénesis consistente en la diferenciación cultural e identitaria. No solo se producen fenómenos de homogenización o de uniformización, de creación de unas identidades más globales, en donde se integran otras más particulares.

³⁴ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 34 y 41; FROBENIUS, Leo. *El Decamerón Negro*. Madrid: Editorial Revista de Occidente 1950, pp. 46-48.

También pueden tener lugar otros de signo opuesto, consistentes en la generación de unas identidades más particulares a partir de otras más globales y compartidas. De nuevo, este proceso de cambio identitario puede articularse con otros acaecidos de manera simultánea en el plano lingüístico y en el cultural. De este modo, es posible que dentro de una misma lengua vayan diferenciándose distintos dialectos, incluso hasta el punto de acabar por volverse ininteligibles entre sí, o que unas costumbres originariamente similares vayan también separándose, llegando a convertirse en incompatibles. Y, como en el caso anterior, a menudo la diferenciación lingüística y cultural será recreada al servicio de la identitaria. El interés en este caso por lograr esta diferenciación identitaria también puede remitirse con relativa facilidad a una serie de procesos sociales básicos. Así, por ejemplo, un grupo surgido de una escisión de otro, a través de una emigración antigua, y con el cual ya no mantenga ninguna relación efectiva, quizá esté interesado en preservar una cierta identidad compartida, pero también lo estará seguramente en afirmar su propia particularidad. Algo semejante ocurrirá con poblaciones encuadradas en Estados enfrentados o entre aquellos colectivos que hayan desarrollado una especialización profesional que les diferencie del resto, como ocurría tradicionalmente en diversas regiones del Sahel con los mercaderes, suerte de cuerpo extraño en sociedades integradas en lo fundamental por campesinos en régimen de autosubsistencia. Como puede apreciarse además con facilidad, los procesos sociales que propician esta diferenciación en lo identitario, lo cultural y lo lingüístico coinciden en muchos casos con los que promueven, en cambio, una mayor uniformización. Ambos nos remiten a las migraciones, a la construcción de Estados, al desarrollo del comercio y al incremento en la división social del trabajo. Fusión y fisión han tendido, así, a ser las dos caras de una misma moneda.

Sin embargo, podemos también suponer hipotéticamente, que ambos procesos han actuado con distinta intensidad en las diferentes etapas históricas. De este modo, en una primera etapa de conformación de la panoplia tecnológica saheliana básica, habría ido teniendo lugar una serie de migraciones, de ocupaciones de nuevos territorios, que habrían favorecido una progresiva diferenciación a todos los niveles. Gentes originariamente similares se habrían dispersado por amplios territorios, habrían perdido el contacto entre sí y habrían ido volviéndose más y más diferentes. No habría sido hasta mucho más tarde, con el desarrollo ulterior del comercio, los centros urbanos y los Estados, cuando habría adquirido primacía el proceso de homogenización étnica. Como esta segunda fase ha sido mucho más reciente que la anterior, no ha acabado con la anterior diversidad existente con antelación. Solo la ha atenuado. Incluso, en muchos casos, ha tenido lugar más bien una superposición entre los efectos de cada una de estas dos fases. A las lenguas locales se han añadido lenguas francas y a las costumbres más idiosincrásicas otras comunes, al tiempo que las identidades más locales han sido insertadas dentro de otras más locales.

El resultado ha sido un acrecentamiento aún mayor de esa diversidad que hace tan fascinante a esta región.

Una última variante, también muy frecuente, ha consistido en la conexión entre la propia identidad étnica y otra distinta, pero tenida por muy prestigiosa, sin que ambas queden asimiladas entre sí. Se intenta, de este modo, hacer compatible a un mismo tiempo la conexión y la separación con respecto a este otro grupo étnico. El beneficio ideológico de esta operación parece ser doble, al lograrse disfrutar de manera simultánea de la posesión de una identidad étnica particular y diferenciada y de la inclusión, hasta un cierto punto, dentro de otra más amplia. El procedimiento más habitual para alcanzar esta conciliación consiste de nuevo en el recurso a la hipotética dinámica del sistema de parentesco. Suele ser frecuente, así, la formulación de una historia legendaria en la que un antepasado masculino, perteneciente a ese colectivo valorado con el que se busca enlazar, se desplaza desde su lejano hogar hasta unas tierras mucho más cercanas a las habitadas ahora por el grupo que reivindica ahora esta genealogía. Una vez allí, y generalmente tras realizar una serie de hazañas, contrae matrimonio con una o varias mujeres locales, dando origen a un nuevo linaje. El papel de estas mujeres resulta fundamental en toda la construcción legendaria, ya que es a través de ellas como se establece la conexión con las gentes que ya vivían previamente en ese territorio, así como con el territorio mismo. En consecuencia, uno mismo puede considerarse descendiente de ese antepasado mítico, sin que esa ascendencia sea la única a tener en cuenta, es decir, sin que la propia identidad colectiva quede subsumida dentro de la de aquél. Se tendrá algo del grupo prestigioso, pero también de los locales, lo que permitirá reivindicar la propia idiosincrasia.

Este modelo general ha sido aplicado por pueblos muy diversos. La islamización de las poblaciones sahelianas ha propiciado además el afán de enlazar la propia historia con la del islam. De este modo, ha sido frecuente el buscar antepasados árabes protagonistas de las grandes gestas de la historia musulmana, pero sin que ello supusiera pasar a considerarse étnicamente árabe, más aún cuando la presunta o real condición árabe de algún antepasado lejano ha quedado anegada, desde el punto de vista de los propios rasgos físicos, por una masiva presencia de antepasados sahelianos. Esta operación ha podido llevarse luego a cabo de maneras diferentes y con un alcance también diferente. Un primer subtipo que podemos distinguir viene constituido por el de los *sherif* (pl. *shorfa*), o descendientes del Profeta. Se trata, como es bien sabido, de un prestigioso grupo social presente en todo el mundo islámico. El prestigio del que disfrutaban, junto con los privilegios que a menudo se les confieren y las dotes milagrosas que también se les suelen atribuir, hacen de ellos una especie de «élite transterritorial», una élite cuyos miembros pueden trasladarse de un territorio a otro, recibiendo en todos ellos un fuerte reconocimiento colectivo, que les permite alcanzar una posición social destacada. Gracias a este prestigio de partida, aceptable

por gentes muy diferentes, les resulta posible entonces convertirse en los núcleos de una serie de redes sociales que atraviesan la práctica totalidad del mundo islámico. El papel histórico de tales redes en el desarrollo del comercio, las alianzas políticas y los intercambios culturales ha sido fundamental en todas partes. El Sahel no ha sido ajeno a estos mismos procesos. Allí también existen entre las etnias más diversas linajes que reclaman para sí esta condición sherifiana. Generalmente se alega proceder de algún descendiente del Profeta, muchas veces además un místico sufí, venido desde el mundo árabe y que se habría afincado en la región hace ya mucho tiempo. Esta reclamación suele encontrarse en el seno de numerosos linajes dedicados a funciones religiosas. No se trata, bajo ningún concepto de un requisito necesario para ejercerlas, y de hecho la mayoría de los consagrados a ellas no cuentan con él, pero, desde luego, otorga un prestigio añadido. Aparte de quienes buscan vincularse genealógicamente al Profeta, otros linajes tratan de hacerlo con otros personajes destacados en la historia musulmana, tales como grandes sabios, dirigentes políticos y alguno de los muy numerosos compañeros del Profeta.

La segunda modalidad de esta reivindicación de un lejano origen árabe resulta un poco diferente. Consiste en la alegación, por parte del grupo étnico en su conjunto, o al menos por una parte muy importante del mismo, sobre todo su aristocracia, de la descendencia de algún gran personaje de la historia árabe. A este personaje puede atribuírsele además, no solo un papel clave en la etnogénesis del propio grupo étnico, sino también un rol fundamental en la gestación de los Estados más estrechamente vinculados con tales grupos. De este modo, los tuareg y los fulani alegan descender de Okba Ben Nafi³⁵, un primer, pero fallido, conquistador árabe del Magreb bereber y los hausa hacen otro tanto en relación con Abu Yazid, llegado desde el Yemen³⁶. Otra variante que también resulta muy interesante estriba en la que encontramos en el reino wolof de Yolof. La fundación de este reino y el origen de su casa real son remitidas de una manera mítica a un descendiente de Abu Baker Ben Omar, el célebre conquistador almorávide³⁷. Él no era un árabe, sino un bereber, pero fue un caudillo cuya contribución resultó fundamental para la difusión del islam sunní y malekí por el Magreb y el Sahel³⁸, cuestión esta a la que también prestaremos más adelante la atención que se merece. De igual manera, los mandé se consideran a sí mismos descendientes de Bilal, el liberto abisinio que fue el primer almuédano o muecín en la historia del Islam³⁹. Semejante referencia a Bilal no resulta exclusiva de los mandé, sino que es, por el contrario, muy frecuente entre

³⁵ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 54-56.

³⁶ *Ibid*, pp. 54-56.

³⁷ BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 24-29 y 34-36; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 26-33.

³⁸ *Vid.* nota 2.

³⁹ LEVTZION. *Op. cit.*, p. 55; NIANE, Djibril Tamsir. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. París: Présence Africaine 2008, p. 14.

muchos musulmanes negros⁴⁰. En ninguno de estos casos el propio grupo étnico queda disuelto dentro de aquel otro al que perteneció su reputado ancestro, gracias a su enlace paralelo con las gentes del lugar. Así, la propia idiosincrasia étnica no queda eliminada, sino ennoblecida. La filiación más lejana resulta importante, pero no anula los otros principios a partir de los cuales se establece también la identidad colectiva. No se resta, sino que se suma. Por lo demás, nada de todo es muy diferente de esas genealogías esgrimidas antaño en el mundo europeo, como las que vinculaban el origen último de Roma a la antigua Troya o como las que más modernamente hacían de Héctor el fundador de Francia. La atribución de estos orígenes no disolvía la identidad romana ni la francesa en la troyana, pero las dotaba de un cierto lustre añadido.

III.4. La sociedad tradicional saheliana

Una vez que nos hemos dotado ya de unas primeras herramientas teóricas, con las cuales poder empezar a comprender los procesos más generales mediante los que se han ido constituyendo las etnias presentes en el Sahel, nos corresponde ahora pasar a analizar los grandes procesos de integración social que han conformado la civilización saheliana y que, como ya hemos señalado antes, se han entrelazado de un modo muy complejo con los procesos de etnogénesis. Vamos, así, a abordar procesos tales como el desarrollo de los Estados, del comercio, de la esclavitud y de la islamización. Pero para ello, tenemos que establecer previamente cuál parece haber sido a naturaleza las sociedades sahelianas previas al desencadenamiento de tales procesos. Necesitamos, de este modo, entender cómo eran en sus inicios estas sociedades para averiguar por qué cambiaron y por qué lo hicieron de ciertos modos en particular. Se trata de ensayar una reconstrucción histórica. Aunque estas operaciones son siempre arriesgadas y sus resultados han de ser asumidos con prudencia, contamos aquí con algunas bazas a nuestro favor. El modelo saheliano tradicional y pre-estatal y pre-islámico ha subsistido en muchas zonas hasta tiempos históricamente recientes. La razón de que así haya sido estriba en la lentitud con la que los citados procesos de integración social se han ido desplegando por el territorio saheliano. Disponemos, por ello, de muchísimos testimonios de un gran valor. Incluso, hay que tener en cuenta también que la aldea saheliana relativamente autónoma en lo político y parcialmente autárquica en lo social ha sobrevivido aún más en el tiempo, en ciertos lugares casi hasta nuestros días. Por contra, nuestra empresa corre el riesgo de incurrir en graves simplificaciones. Es algo que parece inevitable cuando se pretende generalizar acerca del modo de vida de poblaciones muy diversas a lo largo de muchos siglos. Sin embargo, dado que tampoco buscamos entrar

⁴⁰ CHLYEH, Abdelhafid. *Les gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*. Casablanca: Éditions Le Fennec 1998.

en demasiado detalles, sino solamente en localizar algunos hechos relevantes, parece que podemos asumir este riesgo con relativa tranquilidad. Contamos además con el trabajo de síntesis realizado hace ya tiempo por diversos autores de primer nivel, entre ellos Jack Goody, Jacques Maquet y Claude Meillassoux⁴¹.

Nos hemos referido repetidamente a la naturaleza ante todo agrícola y autárquica de las primeras sociedades sahelianas. Su autarquía era la consecuencia lógica del bajo nivel de los intercambios entre las distintas aldeas, en razón de una escasa producción global, resultado a su vez de una muy baja productividad del trabajo. No en vano, se trataba de una agricultura de secano, basada en la azada y ejercida casi siempre sobre suelos pobres. Asimismo, las comunidades campesinas solían desplazarse de unos terrenos a otros con relativa frecuencia, según los primeros se iban agotando. En tales condiciones, la tierra era objeto de una característica actitud por parte de los productores, que puede resultar un tanto chocante para la mentalidad imperante en otros lugares. Era casi siempre abundante, por la baja densidad de la población, por lo que el acaparamiento de la misma no tenía mucho sentido. Parecía muy difícil prohibirles a otros el encontrar alguna tierra que trabajar. Asimismo, era una tierra poco fértil en general y había sido objeto de una muy escasa inversión en trabajo para su preparación con vistas a la producción. De ahí que tampoco hubiera mucho interés en aferrarse a ella. En tales condiciones, la apropiación excluyente del suelo no solía merecer la pena. Lo habitual es que fuera una suerte de patrimonio de la comunidad campesina en su conjunto. Así ocurría tanto con los terrenos de cultivo, como con los pastizales para el ganado. Esta circunstancia favorecía un fuerte igualitarismo de base, aunque fuese un igualitarismo basado en la pobreza. No podía darse una diferenciación en clases sociales, sobre la base de un control monopolístico sobre la tierra y, mucho menos, sobre los instrumentos de trabajo, tan fáciles de fabricar como eran⁴². Empero, este cuadro podía tener excepciones. Las vegas de los ríos podían ser objeto de una fuerte competencia en razón de su mayor fertilidad en comparación con las tierras de secano, lo que podía favorecer una apropiación más excluyente de las mismas con respecto a los extraños⁴³.

Tampoco hay por qué pensar que la guerra haya sido muy frecuente, dada la fuerte dispersión de población y dada también la relativa ausencia de bienes que expoliar, en un contexto de austeridad generalizada y de producción

⁴¹ GOODY, Jack. 1971. *Op. cit.*; MAQUET, Jacques. *El poder negro en África*. Madrid: Ediciones Guadarrama 1971; MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. Madrid: Siglo XXI 1977.

⁴² GOODY. 1971. *Op. cit.*, pp. 25-28; MEILLASSOUX. 1977. *Op. cit.*, pp. 54-67.

⁴³ DE CHASSEY, François. *L'étrier, la houe et le Livre. 'Sociétés traditionnelles' au Sahara et au Sahel occidental*. París: Éditions Anthropos 1976, pp. 163-168, 181-186 y 210-215; MARCHELIN, Philippe. *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. París: Karthala 1992, pp. 56-65.

bastante uniforme. Lo que el otro tenía seguramente uno mismo también lo podía obtener con facilidad. No obstante, puede pelearse por obtener mejores tierras, por ejemplo, las más cercanas a un río, o por ganado. Este último puede resultar una presa particularmente atractiva. Es fácil de transportar, una vez que ha sido aprehendido, y puede multiplicarse rápidamente, bajo las condiciones apropiadas. También puede malograrse con prontitud, como consecuencia de la sequía, la enfermedad o el robo, lo que puede impulsar a compensar la pérdida sufrida a costa de otros. Igualmente, puede guerrear-se para obtener mujeres, sobre todo cuando no se cuenta con un número suficiente de ellas con las que asegurar la reproducción del grupo o para satisfacer los deseos sexuales de sus miembros. Semejante escasez, pero también su contrario, la sobreabundancia, puede darse con facilidad, habida cuenta de que en poblaciones tan reducidas no tiene por qué cumplirse la ley de los grandes números con respecto al equilibrio entre los dos sexos. Asimismo, esta escasez de mujeres puede verse incrementada por el acaparamiento de las mismas dentro del grupo por parte de los varones más poderosos, cuestión esta sobre la que volveremos un poco más adelante. En cualquier caso, los grupos que, por alguna razón, experimentan privaciones en alguno de estos rubros pueden intentar remediarlas despojando a sus vecinos. Pero los entonces expoliados pueden represaliarles o también tratar de compensar su pérdida a expensas de unos terceros. El resultado podría ser entonces una espiral de violencia. Sin embargo, esta violencia podría acabar resultando contraproducente para todos los grupos implicados en ella. De ahí que parezca más conveniente tejer acuerdos de cooperación entre las aldeas, que permitan la circulación entre ellas de los bienes y las mujeres. Por medio de los mismos, la aldea rebasa en parte su anterior aislamiento y autosuficiencia. Y asimismo los distintos grupos se van entrelazando entre sí, compartiendo progenitores, hermanos y descendientes, con todos los vínculos personales que ello puede suponer⁴⁴.

La posesión en común de la tierra no implica, por otra parte, que no puedan existir, sin embargo, otras desigualdades sociales basadas en otras fuentes distintas. Nos encontramos, así, ante unas sociedades marcadamente patriarcales. En tales sociedades las mujeres son dominadas y explotadas, en conjunto, por los varones, del mismo modo que los jóvenes de ambos sexos lo son, también en conjunto, por sus mayores también de ambos sexos. Los dos principios básicos que organizan la comunidad son la división en función del género y de la edad. No obstante, ambos principios no tienen la misma trascendencia. Mientras que los jóvenes y las jóvenes se harán algún día mayores y adquirirán las prerrogativas de la generación anterior, a la que remplazarán, las mujeres están condenadas a una dependencia vitalicia, aunque el grado de intensidad de misma puede variar a lo largo de las distintas fases de su ciclo vital, disminuyendo con frecuencia de manera notable llegada

⁴⁴ MEILLASSOUX. 1977. *Op. cit.*, pp. 67-76.

la menopausia, por razones que veremos enseguida. El fundamento último de esta desigualdad de género parece claro. La mujer combina una menor fuerza física, y en concreto una menor capacidad para el combate, con la posesión de una capacidad reproductiva absolutamente vital, a las que se suman su capacidad sexual y laboral. Se encuentra entonces en la situación paradójica de detentar un conjunto de capacidades altamente requeridas, pero de poder ser, al mismo tiempo, sometida por la fuerza para aprovecharse de ellas, más aún cuando además los embarazos y los periodos de amamantamiento y crianza agudizan su vulnerabilidad. Además, su capacidad reproductiva resulta especialmente importante en el ámbito de unas comunidades reducidas y sometidas a una fuerte tasa de mortalidad. Se hace entonces necesario multiplicar los alumbramientos, con el fin de reemplazar a los fallecidos y asegurar un adecuado suministro de trabajadores y, acaso, también de combatientes. Puede comprenderse también entonces que estos alumbramientos sean el medio para mejorar relativamente su posición social, que la esterilidad sea una tragedia, pero que la menopausia, un vez cumplido con éxito su papel reproductor, la libere de parte de la sujeción a la que se la sometía a fin de explotar sus capacidades reproductivas, y pueda ver elevado entonces su estatus social⁴⁵.

También resulta más fácil de entender ahora el importante papel desempeñado por determinadas prácticas sociales. La mutilación genital femenina, que tiene precisamente en el Sahel su santuario privilegiado, supone, así, una acción en extremo violenta sobre la mujer, una forma de inscribir la sumisión en su propio cuerpo. De igual manera, ciertos rituales tienden a quedar monopolizados por los varones. Es frecuente que solo ellos, o solo una parte de ellos, tengan acceso a ciertos objetos rituales, como máscaras, tambores, bastones o taburetes, o a ciertos conocimientos de carácter esotérico. De este modo, la privación de poder social a la que se condena a la mujer se refleja y se refuerza mediante una privación equivalente en el ámbito religioso. En paralelo, el desprecio del que es objeto puede combinarse con una actitud más profunda de temor y aprensión. Después de todo, el control que se ejerce sobre ella nunca es absoluto y sigue detentando la capacidad de gestar, a la que fácilmente se puede investir de un fuerte poder sobrenatural. Privada de poder social, puede tratar de mejorar en algo la correlación de fuerzas a su favor, mediante diversas estrategias de manipulación social, pero también mediante la hechicería, ejercida contra los varones, pero también contra sus rivales femeninos, como hermanas, suegras, cuñadas o co-esposas.

En el caso de los jóvenes, la dominación que se ejerce sobre ellos ha de asentarse sobre unos mecanismos sociales más complejos y resulta asimismo bastante más frágil. Los varones de la generación anterior controlan los dos instrumentos básicos para la reproducción del grupo, pero también

⁴⁵ *Ibid*, pp. 110-115.

para la realización plena como adulto del varón más joven. Nos referimos a las semillas y a las mujeres. Son ellos quienes atesoran las semillas en los graneros y deciden sobre su distribución entre los distintos hogares. Son ellos también quienes organizan los intercambios matrimoniales entre distintos linajes y aldeas. Solo accediendo a estos dos elementos podrá el joven varón fundar su propio hogar. Con todo, este poder podría ser eventualmente desafiado. Después de todo, los jóvenes son más fuertes físicamente que los mayores. Podrían derrocarles usando su mayor fuerza o, al menos, robarles las semillas, o el ganado, y huir lejos de ahí, llevándose además con ellos algunas mujeres. Tales rebeliones parecen haberse producido en algunos casos y haber servido de base para la constitución de algunos Estados sahelianos, tal y como veremos en el apartado III.7. Como quiera, este peligro queda conjurado mediante una suerte de pacto inter-generacional. Los jóvenes también envejecerán y les conviene que cuando llegue ese día sus futuros sucesores también les respeten a ellos. Mejor ser paciente. Además la baja esperanza de vida puede acortar el tiempo de espera. Y este acuerdo práctico, basado en intereses materiales fácilmente perceptibles, queda reforzado mediante el recurso a toda una ideología basada en la lealtad a los antepasados, en la necesidad de mantener la continuidad entre las generaciones, así como en el poder sobrenatural de los mayores, quienes pueden maldecir a los jóvenes díscolos. Quienes tengan paciencia heredarán además el acceso a los objetos y a los conocimientos rituales⁴⁶.

Nos encontramos, en suma, ante un sistema social en donde la reproducción de las personas y la producción de los medios de vida, ante todo los alimentos, se encuentran fuertemente inter-conectados. Cada año comienza otra vez la producción agrícola, recurriendo a las semillas almacenadas en los graneros. Y este ciclo anual se articula con ese otro más dilatado en el tiempo, basado en la sucesión de las generaciones, iniciado con el nacimiento de los individuos, su temprana incorporación a las labores productivas y reproductivas, su acceso al estatuto de adultos y finalmente su muerte. De este modo, la reproducción de los trabajadores constituye el fundamento de la producción agrícola, la cual la hace al mismo tiempo posible. De ahí entonces que quienes controlen ambos ciclos, a través del control que ejercen sobre las semillas, pero también, en ocasiones, sobre el ganado, sobre la organización de las labores agrícolas, y sobre las mujeres y los enlaces matrimoniales, se encuentren en posición de gestionar el funcionamiento del sistema en su conjunto, lo cual les concede un claro poder sobre los demás miembros de su comunidad. Esta es precisamente la condición de la que disfrutaban los mayores.

En razón de todos estos hechos, existe una clara desigualdad entre los varones, mediada en parte por el control privilegiado que una parte de ellos ejercen sobre las mujeres. Semejante desigualdad en el acceso a este pe-

⁴⁶ *Ibid*, pp. 115-119.

cular bien escaso se convierte en el fundamento de una ardua competencia masculina y, sobre todo, de amargos conflictos inter-generacionales. Las razones de los mismos son diversas. Para empezar, ciertos varones pueden entablar matrimonios polígamos. Tales enlaces les permiten controlar, primero, las capacidades laborales, sexuales y reproductivas de un mayor número de mujeres y, segundo, las de los hijos e hijas habidos con ellas. La cantidad de riqueza gestionada por ellos se incrementa, así, claramente. También lo hace su capacidad para intercambiar las mujeres bajo su control, a cambio de otras nuevas, de ciertos bienes o de alianzas, tan útiles en caso de conflicto, pero con las cuales también podrá contarse en caso de carestía o para contribuir a sufragar los gastos de alguna actividad ritual. No obstante, todo este acaparamiento de las mujeres puede generar tensiones con otros varones menos privilegiados, que se ven privados entonces de ciertas oportunidades matrimoniales. En particular, los jóvenes pueden reprochar al decano del grupo que les dirige el acaparar mujeres para sí, en vez de utilizar los recursos colectivos para conseguir una para alguno de ellos. También pueden acusarle de hacerlo en provecho de alguno de sus dependientes al que quiera favorecer, como un hijo por el que sienta un especial afecto frente a sus otros hermanos, o por uno de sus hijos en detrimento de los de sus hermanos. Puede también que la pugna se produzca entre hermanos, sobre todo si lo son de distinta madre. Pero estos mismos conflictos pueden desencadenarse también por otras razones. Es así perfectamente posible que, como suele ser habitual en estas sociedades, el decano dirija una comunidad integrada luego por distintos hogares, conformados por las familias, más o menos, nucleares de sus hermanos, hijos y sobrinos. El decano decidirá en lo relativo a los cultivos, los desplazamientos y el reparto de los recursos disponibles. En este contexto, es fácil que se le achaquen también ciertos favoritismos en el reparto de unos medios claramente escasos, sobre todo en ciertos momentos, dada la frágil seguridad alimentaria que se padece⁴⁷.

Se observa, de este modo, una interesante contradicción en este tipo de sociedades entre los intereses de la colectividad más amplia y los de un grupo más restringido constituido por aquellos individuos más directamente vinculados entre sí, como es el caso de padres e hijos, muchas veces agrupados en hogares separados dentro de la misma comunidad. Existiría, así, una suerte de tendencia más individualista, contenida por el régimen colectivista imperante, pero que, como veremos, bajo otras circunstancias diferentes, puede llegar a expresarse de manera mucho más abierta. Ambas orientaciones, la más colectivista y la más individualista, encuentran su razón de ser en la propia naturaleza del modelo productivo imperante. Hemos señalado ya las razones que desincentivan la apropiación individual de la tierra. Asimismo, en una situación de fuerte escasez e inseguridad, la puesta en común de los pocos recursos disponibles resulta una estrategia muy razo-

⁴⁷ DIOP. 1985. *Op. cit.*, pp. 177-199; NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 44-68; PÂQUES, Viviana. *Les bambara*. París: L'Harmattan 2005, pp. 50-53.

nable. También lo es el trabajo cooperativo para la realización de muy diversas actividades cotidianas.

Pero existen, al mismo tiempo, otros factores que propician, por el contrario, un reforzamiento de las unidades cooperativas de menor tamaño, como las integradas por padre, madre e hijos. La principal herramienta utilizada para el trabajo agrícola es la azada, que es manejada por una sola persona. En consecuencia, en muchos casos puede interesar trabajar de un modo individual. Puede bastar, para ello, con dividir una parte de las tierras colectivas en pequeños lotes asignados a los distintos hogares para que los trabajen por su cuenta. Esta asignación puede tener un carácter provisional, produciéndose redistribuciones periódicas, más aún cuando el grupo en su conjunto suele mudarse de tanto en cuando a un nuevo asentamiento. Sin embargo, estas decisiones no dejan ya de apuntar hacia una cierta individualización. Y estos repartos de los lotes para trabajarlos por separado pueden convertirse también en fuentes de conflicto, en razón de las posibles diferencias entre las tierras entregadas a cada uno, en cuanto a su cantidad y a su calidad. Lo mismo puede ocurrir, por supuesto, con el peso de las contribuciones realizadas desde cada uno de estos hogares, semiautónomos, al bienestar común. Es así muy posible que alguien sea acusado de consagrar excesivo tiempo a su parcela individual, en detrimento de las tierras que siguen cultivándose en grupo o de no compartir debidamente sus propios productos con los demás. En cuanto al ganado, es fácil de distribuir entre un gran número de individuos, que pueden responsabilizarse de su cuidado, y beneficiarse, por ello, de manera particular de sus aportaciones, aunque también, para ciertos fines, como los desplazamientos de unos pastos a otros, se lo puede gestionar de un modo más colectivo⁴⁸.

Una vez localizados ya estos condicionantes materiales básicos, que tanto han pesado a lo largo de la historia sobre las comunidades sahelianas tradicionales, y que han influido de un modo decisivo sobre las características fundamentales de su organización interna, vamos a profundizar ahora un poco más en el estudio de esta última, introduciendo en el cuadro de nuestro análisis el sistema del parentesco, en cuya constitución desempeñan un papel tan destacado una serie de elementos ideológicos tales como las ideas acerca de la participación de cada sexo en el proceso reproductivo, de la transmisión de las características de los progenitores y de las obligaciones morales con respecto a aquellas personas definidas como parientes. Este sistema de parentesco viene a constituir una especie de armazón que encuadra una parte importante de la actividad de las personas. Se halla condicionado por la naturaleza de los procesos de reproducción biológica y de producción material, pero no es meramente reductible a ninguno de

⁴⁸ DE CHASSEY. *Op. cit.*, pp. 168-169; DIOP. 1985. *Op. cit.*, pp. 145-182; NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 241-250; PÂQUES. 2005. *Ibid.*, pp. 27-38; SCHAFFER, Matt y COOPER, Christine. *Mandinko. The ethonography of a West African holy land*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc. 1980.

ellos. No nos parece adecuado concebirlo como un mero reflejo suyo, pero tampoco como un simple «lenguaje» mediante el que representarse ciertas relaciones sociales pre-existentes y ya plenamente constituidas. Pensamos, por el contrario, que posee una autonomía relativa con respecto a los aspectos más propiamente materiales de los ciclos productivos y reproductivos. También creemos que él mismo contribuye además a organizar estos mismos ciclos, proporcionando todo un conjunto de reglas que guían el comportamiento de las personas implicadas en ellos. Esta capacidad organizativa deriva de su condición de sistema de categorización social. Adscribe a las personas a una serie de categorías pre-establecidas y determina las relaciones que han de mantener entre ellas, en función de estas específicas adscripciones. En el caso concreto de las sociedades que estamos estudiando, estas categorías consisten, como ya lo apuntamos más arriba, en el sexo y la edad. Pero a ellas hay que añadir también las derivadas de la posición ocupada dentro de una red de relaciones de filiación y de afinidad. Entendemos aquí por filiación la cadena de descendientes de un antepasado. Las personas pertenecientes a una cadena semejante podrán ser definidas como miembros de un linaje, lo que conllevará una serie de derechos y deberes recíprocos. Este linaje será más a menos amplio, según la lejanía del antepasado. Naturalmente, los antepasados en cuestión pueden ser reales o ficticios y es tanto más probable lo último cuanto más lejanos sean tales ancestros. El linaje no es, sin embargo, un colectivo igualitario. Quienes ocupen en esta cadena una posición anterior, como los padres y abuelos, gozarán de una preeminencia sobre aquellos que se hallen en otra posterior, como los hijos y nietos⁴⁹.

Los linajes pueden trazarse por línea paterna o materna. Es harto frecuente que se tomen en cuenta ambas líneas, lo cual evidentemente tiene, en principio, la ventaja de vincular al individuo con un mayor número de parientes y, por lo tanto, de potenciales socios. Puede darse el caso, de manera habitual, de que a través de cada línea de descendencia se transmitan distintos derechos y deberes, del mismo modo que pueden hacerlo distintas cualidades de la persona. No obstante, las dos líneas no tienen por qué recibir la misma importancia. Dado que nos encontramos ante unas sociedades fuertemente patriarcales, por las razones ya señaladas, existe la tendencia a conceder a la larga mayor importancia al linaje paterno. Este puede concebirse entonces como un grupo de varones emparentados entre sí por mediación de una serie de mujeres. Constituyen un grupo claramente diferenciado y con un fuerte carácter corporativo. Pero, en cualquier caso, en este punto se han dado una gran variedad de situaciones, que aquí no podemos examinar al detalle. Ciertamente, la primacía concedida a una de las dos líneas de filiación vuelve las relaciones más sencillas. El grupo corporativo queda mejor delimitado y las confusiones y los conflictos de lealtades disminuyen.

⁴⁹ MAQUET. *Op.cit.*, pp. 39-68.

En contraste, se desaprovechan posibles relaciones sociales a las cuales se podría sacar quizá un buen partido.

Por último, los linajes no son algo estático. Experimentan fusiones y fisiones. Es frecuente que ciertos miembros de una aldea acaben marchándose e instalándose por su cuenta, generalmente no demasiado lejos de ella. Al hacerlo, conformarán seguramente su propio linaje; un linaje separado, pero que seguramente seguirá reconociendo sus vínculos con aquel otro del cual procede. Semejantes escisiones pueden obedecer a distintas razones. Pueden deberse a conflictos internos, perfectamente predecibles en función de las tensiones ya señaladas dentro de la comunidad o pueden obedecer al incremento de la presión demográfica. En efecto, una comunidad aldeana, por sus propias características estructurales, ha de ser pequeña. Si aumenta mucho el número de sus miembros, lo mejor será que algunos la abandonen y funden otra nueva. Con todo, la alta mortalidad existente debe de haber constituido durante siglos un freno importante para este crecimiento demográfico, desincentivando, así, el surgimiento de nuevas comunidades y linajes. Al mismo tiempo, los linajes se pueden fundir. Una comunidad puede acoger a recién llegados, sobre todo, si estos ya están emparentados con ella, o si, por razones demográficas, le viene bien en ese momento aumentar el número de sus integrantes. Y quizá con el tiempo, las genealogías acaben siendo reconstruidas para borrar las trazas de este proceso y colocar a todos los miembros de la nueva comunidad aldeana en pie de igualdad o, al menos, explicar su vinculación mutua de un modo aceptable para todos.

En cuanto a la afinidad, esta consiste en el conjunto de relaciones que se establecen por medio de un matrimonio. Abarca al cónyuge y a los miembros de su propio linaje. Pero más allá de ello puede incluir también a los cónyuges, junto con sus respectivos parientes, de otros miembros de ese mismo linaje. Por todo ello, las relaciones de afinidad pueden ser contempladas, de este modo, como relaciones con los miembros de linajes distintos del propio, entabladas, de manera más o menos directa, a través de una unión matrimonial. En la medida en que, en virtud precisamente de estas relaciones matrimoniales, los linajes se termina entrecruzando, el individuo acaba inmerso dentro de una red muy densa de relaciones sociales. Así ocurre especialmente en la medida en que además se toman en consideración tanto las relaciones mantenidas por vía paterna como las existentes por vía materna. A través de todas estas relaciones, adquiere derechos y deberes muy diversos, que, entre otras cosas, regulan su acceso a la tierra, el ganado y las semillas, su participación en los intercambios matrimoniales, en las grandes decisiones colectivas, en las ceremonias religiosas, en las labores agrícolas y, a veces, en las acciones militares⁵⁰.

Como esta situación afecta a todos los miembros de la sociedad, el resultado final estriba en la conformación de una pluralidad de redes sociales

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 69-83.

profundamente entretreídas entre sí. Y como este entrelazamiento puede ser más o menos abigarrado en unos lugares que en otros, podemos distinguir en su seno una serie de nódulos especialmente gruesos, conformados por las relaciones particularmente densas que mantienen ciertos conjuntos de individuos, ligados entre ellos por diversas relaciones de filiación y afinidad a un mismo tiempo. Estos núcleos tan densos van a poder operar entonces como potentes grupos corporativos, a veces en competencia con otros similares. Pasamos, así, de la red al nódulo, a la red replegada sobre sí misma. Los matrimonios reiterados entre parientes no hacen sino reforzar aún más la densidad de tales nódulos. Resultan de especial utilidad para volver a conectar entre sí a ciertos linajes que podían estar ya alejándose demasiado unos de otros.

El establecimiento de todas estas alianzas requiere de unas reglas de intercambio matrimonial bastante precisas, que pueden primar como preferenciales los matrimonios entre ciertas personas, en función de sus particulares conexiones genealógicas. De este modo, la principal cualidad del individuo a tomar en consideración puede estribar en su posición genealógica, en detrimento de sus rasgos personales o de la riqueza de su parentela más directa. Se trata, por ello, de un sistema que trata a los individuos como equivalentes abstractos, en especial a las mujeres. Semejante tratamiento formalista implica la existencia de una visión fuertemente colectivista, en donde las inclinaciones individuales son escasamente tomadas en consideración. Requiere también de un alto grado de autoritarismo para obligar a los díscolos a plegarse a la norma matrimonial. Pero revela asimismo un fuerte igualitarismo económico, aunque este sea un igualitarismo basado en la escasez. Pues solamente en un caso semejante resulta razonable no tomar demasiado en cuenta la riqueza relativa con la que cuenta la familia de cada posible candidato matrimonial⁵¹.

Junto a este sistema de linajes, descrito aquí de una manera tan somera, el segundo rasgo social característico de las sociedades sahelianas tradicionales ha consistido históricamente en la existencia de una serie de castas endógamas, integradas por artesanos especializados, particularmente los herreros⁵². Ya hemos aludido a ellos en el apartado III.1. y ahora vamos a desarrollar un poco más esas primeras observaciones. Evidentemente el surgimiento de este sector social implica la existencia de una cierta división del trabajo. Supone la existencia de un sector no dedicado, o al menos no plenamente, a la producción de alimentos y abastecido, aunque sea en parte, por lo demás, lo que requiere de un mínimo nivel de productividad. Podemos considerar, por ello, que la aparición de estos artesanos especializados

⁵¹ DIOP. 1985. *Op. cit.*, pp. 81-96; MAQUET. *Op. cit.*, pp. 69-72; MEILLASSOUX. 1977. *Op. cit.*, pp. 92-100.

⁵² BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 57-62; BATHILY. *Op. cit.*, pp. 216-224; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 33-113; SCHAFFER y COOPER. *Op. cit.*, pp. 62-67.

tiene que haber sido un proceso más tardío en el tiempo. De cualquier manera, se tiene noticia de su existencia en muchas regiones y desde tiempos muy lejanos. Tienden a vivir bajo una suerte de relación clientelar con la comunidad con la que residen, encontrándose segregados matrimonialmente de la misma. Dependen de los linajes de agricultores que los alimentan, lo que les sitúan en una relación de dependencia con respecto a ellos, por más que sus conocimientos técnicos sean muy solicitados. De ahí entonces que se les desprecie como inferiores, al tiempo que se tema perder su favor.

Los miembros de estos grupos endógamos sufren, por ello, una fuerte estigmatización, en la que la condescendencia se une con el temor. Los mitos sobre sus orígenes pueden insistir en algún pecado inicial, como el hecho de ser descendientes de una mujer que mantuvo relaciones sexuales con un muerto o un paralítico⁵³, o de alguien que practicó el canibalismo⁵⁴. La existencia de este sistema de castas también resulta bastante fácilmente explicable, en función de las condiciones materiales de estas sociedades. En un sistema productivo en donde las distintas habilidades reposan en una suerte de conocimiento tácito adquirido a través de la práctica, su transmisión de padres a hijos a través de un largo ejercicio desde la infancia resulta el método más apropiado. Pero, por ello mismo, también es muy fácil que este conocimiento tácito se convierta en un monopolio familiar y que tienda a ser salvaguardado, rodeándolo de todo un conjunto de prescripciones mágicas. Este recurso a la magia también se vuelve fácilmente explicable desde el momento en que estas actividades artesanales son un tanto imprevisibles en sus resultados, debido al escaso dominio técnico que se tiene aún sobre ellas, lo que dificulta su racionalización e impulsa a buscarse nuevas garantías de éxito. Pero tanta magia acentúa aún más la aprehensión hacia quienes la practican, lo que les condena entonces a una segregación aún mayor.

El corolario último viene a ser una especie de cierre simultáneo de la población artesana desde fuera y desde dentro. Suelen practicar una endogamia rigurosa, lo cual les coloca fuera de todos los complejos sistemas de filiación y alianza matrimonial a los que acabamos de hacer referencia. Poseen, en cambio, sus propios sistemas de parentesco paralelos a los del grueso de la población. Semejante autonomía presenta sus pros y sus contras. De una parte, les aísla fuertemente de las redes de solidaridad existentes, acentuando su relación de dependencia con respecto a sus patrones particulares. Pero, de la otra, les libera de engorrosas obligaciones hacia terceros. Les otorga asimismo una independencia con respecto a los distintos grupos corporativos, que puede ayudarles a veces a ejercer de mediadores entre ellos. Así ocurre en particular en el caso de los griot.

⁵³ DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 42-43.

⁵⁴ DIOUF, Mamadou. *Le Kajoor au XIXème Siècle. Pouvoir cedido et conquête coloniale*. París: Karthala 2014, pp. 50-51.

III.5. El surgimiento de los Estados sahelianos

Una vez trazada esta panorámica tan escueta acerca de las sociedades sahelianas primigenias, vamos a intentar ahora reconstruir, también hipotéticamente, el proceso mediante el cual fueron surgiendo los primeros Estados regionales a partir de este mundo de comunidades aldeanas autárquicas. Se trata de una transformación social absolutamente trascendental. Supone el paso de unas sociedades sin clases, aunque patriarcales y con castas profesionales, a otras en donde una reducida aristocracia domina y explota al resto de la población. Gracias a su posición privilegiada, los aristócratas disfrutaban de un nivel de vida superior al de las gentes del común, si bien, bajo los criterios actuales, el mismo podría seguir pareciéndonos extremadamente austero. También recaban otras recompensas distintas de las materiales, pero igualmente placenteras, como las derivadas del prestigio del cual se les rodea y el sentimiento de poder que les proporciona su control sobre la existencia de sus súbditos. En contraste, campesinos y artesanos han de entregar ahora parte de su producción a otros, viéndose obligados a trabajar más duramente, y han de soportar asimismo las órdenes e imposiciones de sus superiores, cuando no sus humillaciones y castigos⁵⁵.

En esta nueva sociedad no solo emerge una capa de privilegiados, también lo hace un incipiente aparato institucional, dedicado a la gestión de diversos asuntos públicos, tales como la recaudación de los tributos, la impartición de justicia y la organización de las acciones militares. Este nuevo órgano especializado difiere cualitativamente de los sistemas anteriores mediante los que se gestionaban en menor escala muchas de estas actividades, y que se basaban ante todo en el parentesco. La sociedad se vuelve más compleja, con organizaciones especializadas en el desempeño de ciertas tareas, frente a la anterior polivalencia del linaje y la aldea. No obstante, ni el parentesco ni las comunidades aldeanas desaparecen en modo alguno. Estas últimas continúan siendo la célula principal de la vida social. Simplemente, ahora se les superponen la aristocracia y sus nuevas instituciones. Pero la capacidad de estas últimas para interferir en la existencia cotidiana de los aldeanos suele ser bastante limitada. La aldea conserva una profunda autonomía y una amplia capacidad para manejar sus propios recursos. Asimismo, el nuevo aparato institucional se organiza, como iremos viendo más adelante, también en parte recurriendo a los vínculos de filiación y afinidad, a los cuales ahora se adjudican nuevas funciones.

Se observa, en consecuencia, una llamativa continuidad con el estado de cosas anterior, a pesar de toda la trascendencia de los cambios experimentados.

⁵⁵ BALANDIER, Georges. *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol 2004; BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 59-62; BATHILY. *Op.cit.*; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 181-196; DIOUF. *Op. cit.*; GOODY. 1971. *Op. cit.*; MAQUET. *Op. cit.*, pp. 85-102; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 49-74; NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 115-146; SKINNER, Elliott P. *The Mossi of Burkina Faso. Chief, Politicians and Soldiers*. Illinois: Prospect Heights, Waveland Press, Inc. 1989, pp. 33-61 y 189-127.

La razón principal estriba en que el surgimiento del Estado no revoluciona los fundamentos de la antigua sociedad. Tan solo introduce una nueva complejidad añadida. En particular, los aldeanos continúan manteniendo una gran parte del control sobre la tierra, así como sobre las semillas y el ganado. Los aristócratas les exigen tributos y, bajo ciertas condiciones, pueden expropiarlos por medio de la violencia. Pero, aun así, no controlan el proceso productivo. Salvo mediante una expedición de saqueo, o algo parecido, no pueden evitar que los campesinos se sirvan de sus tierras, sus semillas y sus ganados, las cuales continúan en sus manos. La tierra sigue siendo abundante y recibe escasas inversiones en trabajo, apenas hay obras de regadío, las herramientas agrícolas son fáciles de fabricar, al igual que las viviendas y todo lo demás⁵⁶. En tales condiciones, es fácil para el campesinado moverse de un sitio a otro, lo que dificulta cualquier intento de controlarlo. Por ello mismo, el recurso abierto a la coacción violenta puede jugar un papel destacado. Pero esta misma circunstancia revela también la precariedad de semejante construcción política. Los campesinos no necesitan mucho de la aristocracia. Esta, a lo sumo, quizá les proporcione protección militar o algo de estabilidad interna, arbitrando en sus conflictos. Y, en cambio, el costo de mantenerla, y de soportarla, puede resultar oneroso. La tentación de la fuga a lugares a donde no llega el control aristocrático o de la mera desobediencia, cuando este control no es lo suficientemente fuerte, se encuentra siempre presente. Y esta precariedad se acentúa todavía más desde el momento en que la clase aristocrática está también muy lejos de presentar un frente cohesionado. Se halla, por el contrario, fuertemente dividida entre distintas facciones enfrentadas entre sí. Es algo lógico, habida cuenta de su débil base institucional. De este modo, cada facción aristocrática puede alcanzar una relativa autonomía con respecto a las otras, si logra dominar un determinado territorio y explotar a su población campesina, y si alcanza también a proveerse del armamento necesario. Pero, por ello mismo, estas distintas facciones podrán pelear recurrentemente, movidas por el afán de ampliar sus dominios, solo que las victorias tenderán a ser efímeras en sus resultados, pues las posibilidades de que otro grupo se autonomice o les agreda estarán casi siempre presentes. El resultado final será una frecuente fragilidad de las formaciones estatales. Y más allá de esta fragilidad, pesará siempre la amenaza de la reversibilidad, la del derrumbe del aparato aristocrático y el retorno al modo de vida tradicional, sin Estado, que para muchas gentes del común puede presentarse como una opción ventajosa, y que lo sería aún más si esta a-estatalidad recuperada no les expusiese a las expediciones predatorias de las aristocracias de los territorios vecinos⁵⁷. La sociedad plenamente estatalizada y la a-estatal o acéfala tienden a ser en muchos casos los dos polos de un continuo, entremedias de los cuales se distribuyen toda una serie de tipos mixtos, que pueden además evolucionar en unos sentidos o en otros. La semejanza con lo

⁵⁶ GOODY. 1971. *Op. cit.*, pp. 25-28.

⁵⁷ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 227-262.

estudiado en otros contextos etnográficos, como las tierras altas birmanas, el Marruecos precolonial o el mundo pashtún, resultan notorias⁵⁸.

Esta primera visión de conjunto de la naturaleza de los Estados sahelianos clásicos y de su fragilidad estructural necesita ser desarrollada ahora en dos grandes direcciones. Se hace preciso profundizar más en la definición de sus estructuras internas, pero, ante todo, se requiere un estudio más pormenorizado de su génesis histórica, de los complejos procesos sociales por medio de los cuales surgieron tales Estados. Ambas direcciones de trabajo se encuentran además claramente interconectadas. Para entender mejor la naturaleza de estas estructuras sociales, debemos comprender primero el modo en que las mismas fueron quedando conformadas. Pero no podemos tampoco entender semejante proceso, si no disponemos previamente de una visión global, relativamente articulada, acerca de estas estructuras, que nos permita determinar a dónde condujo este proceso, pero también cómo este mismo proceso se fue viendo encauzado por las propias estructuras a las que iba dando lugar. Se trata, en definitiva, de articular una visión más sincrónica y otra más diacrónica.

Poniéndonos ya manos a la obra, tenemos que comenzar por intentar dilucidar cómo puede haber emergido una aristocracia a partir de la población aldeana. Evidentemente ciertos linajes pueden haberse especializado en la guerra, ya presente, como vimos, hasta un cierto punto, en el periodo tradicional, y haber logrado someter a otros. De este modo, en situaciones de intensificación de los conflictos armados, por ejemplo, en momentos de escasez de recursos o de superpoblación relativa, los linajes o clanes vencedores pueden haber obligado a los vencidos a entregarles ganado, mujeres o alimentos de una manera periódica, convirtiéndolos en sus tributarios. Sin embargo, esta actividad militar victoriosa no resulta suficiente como explicación del surgimiento del Estado y de una división en clases mínimamente estable. La razón estriba en que es necesario que la población campesina pueda generar un excedente lo suficientemente cuantioso para abastecer debidamente a la aristocracia. Este logro se presenta complicado, dado el escaso desarrollo de las fuerzas productivas. Por ello, continuando con el supuesto anterior, los clanes victoriosos tendrán que seguir también cultivando ellos mismos sus tierras y no podrán recibir de sus «vasallos» más que un pequeño excedente extra. Estas situaciones de dominación parcial parecen haber sido muy frecuentes. A pesar de lo limitado de su cuantía, el tributo extraído, o capturado mediante expediciones

⁵⁸ AHMED, Akbar S. *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*. Londres: Routledge 1976; AHMED, Akbar S. «Tribus and States in Waziristan». En TAPPER, Richard (Ed.). *Tribe and State in Iran and Afghanistan*. Londres y Nueva York: Routledge Library Editions 2011.; GEERTZ, Clifford. *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press 1971; LEACH, E.R. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura tribal kachin*. Barcelona: Anagrama 1977.

guerreras, puede ya haber empezado a resultar enormemente provechoso para sus receptores, al permitirles llevar a cabo ciertas operaciones.

La primera de ellas habrá consistido en su distribución entre distintos parientes y partidarios, con el fin de incrementar su prestigio y reclutar además una clientela de seguidores. Emergen así una serie de líderes dentro de los linajes, distintos y a veces contrapuestos a los decanos de los linajes. Es más, el linaje puede entonces reorganizarse en torno a estos nuevos líderes y sus parientes más próximos. La segunda ventajosa operación ahora posible puede consistir en la esclavización incipiente de algunos prisioneros de guerra y su empleo como criados domésticos, cultivadores, concubinas o incluso guerreros. Por supuesto, la posesión de tales esclavos multiplica el poder social de sus dueños, incrementando la mano de obra en su hogar o proporcionándoles colaboradores con los que aumentar su capacidad para coaccionar a quienes se les oponen. Dotados de estas ventajas, los clanes organizados en torno a los líderes pueden encumbrarse aún más por encima de los otros.

Con ello, no solo se establecerá una distinción en términos de prestigio estamental, sino que la misma podrá tener diversos efectos sociales. Así, por ejemplo, estos clanes podrán ir logrando hacerse con el monopolio de ciertas funciones rituales. Asimismo, el sistema de intercambios matrimoniales perderá su antiguo carácter igualitario. Las mujeres de los clanes dominantes y de los dominados ya no serán equivalentes. No podrán ser intercambiadas en cada caso por una misma cantidad de bienes y probablemente las mujeres de estatus elevado no serán entregadas ya a hombres de peor condición, aunque sí ocurrirá lo contrario⁵⁹. Aparece, de este modo, una primera forma de estratificación, con líderes más o menos consolidados. Es lo que la literatura antropológica suele definir como jefaturas⁶⁰. Estos primeros caudillos mantienen una relación ambigua y contradictoria con las redes de parentesco. Ante todo, ellos lideran a sus propios parientes, a los que recompensan por su lealtad. Con ello, el linaje queda reforzado en cuanto que grupo corporativo, al recibir nuevas funciones y al intensificarse los vínculos entre sus miembros. Asimismo, el líder puede expandir las relaciones de parentesco en su provecho. Puede practicar la poligamia, incrementando el número de sus afines, así como el de sus hijos, a los que pondrán a su servicio y a los que, a su debido tiempo también, podrá desposar, tejiendo de este modo nuevas alianzas. En todos estos aspectos, las relaciones de parentesco se muestran como un instrumento muy versátil, al servicio de los nuevos objetivos de los líderes.

Ahora bien, por su propia constitución interna, también pueden suponer un obstáculo relativo al desarrollo de este creciente poder político. No en vano, la igualdad de principio entre los miembros del linaje del mismo sexo, edad

⁵⁹ DIOP. 1985. *Op. cit.*, pp. 91-96.

⁶⁰ MAQUET. *Op. cit.*, pp. 31-32.

y posición, en término de la cadena de filiación, entra en contradicción con la lógica propia de la jerarquía social que se está construyendo. El ajuste puede lograrse a través de una estratificación progresiva entre sublinajes. Los parientes más próximos y más lejanos de los líderes ya no recibirán igual tratamiento. De este modo, los distintos descendientes de un mismo antepasado epónimo quedaban ahora ordenados en función de su particular dignidad, derivada generalmente de los méritos o deméritos de algún antepasado legendario algo más cercano en el tiempo. Por ejemplo, los supuestos descendientes de un hermano especialmente prestigioso tomarán preferencia sobre los de otro menos destacado. Todo un conjunto de relatos míticos podían ser ideados para tal fin. En ellos un hermano habría realizado alguna hazaña, mientras que otro habría incurrido en alguna falta, lo cual justificaría la desigual valía atribuida desde entonces a sus descendientes.

Con todo, esta construcción sigue adoleciendo de una extremada fragilidad, en razón del débil excedente económico que pueden recabar los grupos dominantes. Es un excedente que no les permite dotarse de un aparato institucional capaz de ayudarles a consolidar su dominación, con sus funcionarios y sus soldados. Ni siquiera resulta posible hacer un amplio uso de los esclavos. Su incorporación a la producción de alimentos puede resultar ciertamente muy provechosa, pero, sin embargo, el incremento marginal en la producción que aporte puede no ser tanto finalmente, en razón de la baja productividad del trabajo y de los poderosos constreñimientos ecológicos existentes. Si se los emplea en otras tareas, como criados, o soldados, quizá se conviertan en una carga para una producción agrícola tan escasa y precaria. Por último, el esfuerzo por mantenerlos bajo control puede resultar bastante oneroso, ante la parquedad de los recursos institucionales y la propia necesidad de sus amos de tener que dedicarse ellos también al trabajo directamente productivo. En tales condiciones de debilidad múltiple, los linajes sometidos pueden ensayar con éxito librarse de su dominación e incluso reemplazarles en el ejercicio de la misma. Para ello pueden aprovechar cualquier inversión coyuntural de la correlación de fuerzas, como la derivada de una sequía, una epidemia o un encuentro militar desafortunado. No es de extrañar, por ello, que estas estructuras de dominación sean tan altamente precarias y reversibles.

En vista de todo ello, solo cuando se disponga de un excedente económico mayor podrá consolidarse un sistema de clases y un Estado. Este ha sido el gran condicionante que ha pesado en todos los lugares y en todas las épocas sobre los procesos de estatización. De ahí que los primeros Estados, y más tarde las primeras grandes civilizaciones, se hayan desarrollado, como es bien sabido, allí en donde era posible desarrollar una productiva agricultura de regadío. Pero estos «Estados prístinos» fueron seguidos por una serie de «Estados secundarios», surgidos en terrenos originariamente menos productivos, pero que se beneficiaron de las nuevas oportunidades creadas por los primeros para recabar los excedentes que precisaban a

través del comercio y de la guerra⁶¹. El desarrollo de los Estados sahelianos puede considerarse un ejemplo extremo, y muy tardío en el tiempo, de este proceso de estatización inducida desde el exterior. De este modo, las primeras formaciones estatales no parecen haber surgido en la región hasta los primeros siglos de la Era Cristiana, es decir, con un retraso de varios milenios con relación a otras muchas zonas del planeta. En este punto, los condicionantes negativos ya señalados en el apartado II han pesado de un modo decisivo. El Sahel no solo es una tierra árida, sino que además históricamente se ha encontrado un tanto desconectado del cinturón de civilizaciones del Viejo Mundo. De ahí entonces que sus posibilidades de beneficiarse de los desarrollos que se venían dando desde hacía mucho tiempo ya en estas otras regiones hayan sido muy escasas. Solamente con el establecimiento de unas conexiones más intensas con el norte del continente africano, ha sido posible empezar a obtener los excedentes precisos para dar el salto hacia unas formas sociales más complejas.

El fundamento de esta conexión más intensa con el exterior vino dado por una acentuación de los intercambios comerciales con el Magreb ya durante los primeros siglos de la Era Cristiana⁶². La difusión del dromedario en el norte de África, a lo largo de los siglos de dominación romana, parece haber potenciado la capacidad de estas poblaciones bereberes para desarrollar un modo de vida bien adaptado al desierto. En la medida, en que mejoraron su capacidad para desplazarse por el mismo y para establecer diversos asentamientos en su interior, pudieron también incrementar los contactos con las poblaciones sahelianas y comenzar a comerciar con ellas⁶³. Los bereberes saharianos pudieron pasar entonces a desempeñar un papel mediador entre el Sahel y la vertiente meridional del Mediterráneo. Pero para que estos contactos comerciales pudieran consolidarse, y no quedaran reducidos a meros episodios aislados, era preciso que hubiera algo con lo que comerciar. Este algo debía ser lo suficientemente demandado como para que su precio de venta pudiera compensar los enormes costes de su traslado a través del desierto

⁶¹ AMIN, Samir. *Clases y naciones en el Materialismo Histórico. Un estudio sistemático sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades*. Barcelona: Iniciativa Editorial 1979; GORDON CHILDE, Vere. *Qué sucedió en la historia*. Barcelona: Planeta-Agostini 1985; HARRIS, Marvin. *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos Vergara 1983, pp. 114-116; THOMPSON, E. A. *The Early Germans*. Londres: Clarendon Press-Oxford 1965. La obra de este último autor nos muestra el papel que parecen haber jugado las ganancias reportadas por la exportación de esclavos hacia el Imperio romano en el surgimiento de los primeros Estados germanos. Se trataría de un proceso con ciertas semejanzas con el que estamos estudiando aquí. Sin embargo, habría también ciertas diferencias importantes. Ningún desierto separaba a germanos y romanos y la brecha entre ambos, en términos de poder militar y económico, era mucho menor, como demuestra el hecho de que finalmente los germanos ocupasen la porción occidental del Imperio romano, algo que obviamente no tuvo ningún paralelo en este otro caso.

⁶² VALENCIA. *Op. cit.*, pp. 77-91.

⁶³ CAMPS. *Op. cit.*, pp. 92-95.

en caravanas de dromedarios, en donde el riesgo de morir a causa de una tormenta de arena, de sed tras un desvío de la ruta trazada o el ataque de unos bandoleros se hallaba siempre presente, lo cual encarecía aún más los honorarios de aquellos pocos especialistas suficientemente cualificados como para afrontar con éxito tales desafíos. Obviamente, había de tratarse de productos de lujo. Solo a través suyo podría desarrollarse un comercio regular a larga distancia, un comercio lejano, como lo denomina Samir Amin⁶⁴. El Sahel demostró poseer varios de estos productos en abundancia. El primero, y más importante, fue el oro.

El segundo lo fueron los esclavos. No debe olvidarse que las sociedades musulmanas tradicionales no fueron solo sociedades en donde se practicó la esclavitud, sino en donde también, ante todo, se adquirían en un gran número esclavos del exterior. Los importaron durante siglos de Europa Oriental⁶⁵ a los que se sumaron los capturados en el Mediterráneo⁶⁶. Y también los obtuvieron del mundo saheliano. Esta demanda tan intensa no respondía, sin embargo, a las mismas motivaciones que más tarde guiarían la trata europea. Los esclavos no eran adquiridos con el objetivo principal de trabajar en la agricultura comercial, como ocurría en las Américas, sino como sirvientes domésticos, soldados y concubinas⁶⁷. Solo una minoría era empleada en la agricultura. Algunos de ellos acabaron desempeñando tareas de gran responsabilidad en la administración y en el ejército, dado que su condición servil, les hacía especialmente dependientes y, por lo tanto, más leales en relación con sus amos, algo especialmente valorado en unas sociedades en donde la fortaleza de los grupos de parentesco locales y de los vínculos clientelistas dificultaba sobremanera la constitución de un cuerpo de funcionarios mínimamente obedientes, disciplinados y honrados⁶⁸.

En contrapartida a esta oferta exportadora, el mundo saheliano también desarrolló una demanda para los productos que podían llegarle desde el norte, tales como armas, caballos y objetos de lujo. Lo mismo ocurrió en ciertos casos con la sal, extraída de salinas situadas en el desierto, como la de Taghaza, en condiciones de trabajo de extraordinaria dureza. Salta a la vista, aquí también, la posición casi siempre privilegiada de los demandantes de tales productos. Estos estaban destinados ante todo a las aristocracias guerreras, junto con sus séquitos, que se estaban desarrollando en aquellos momentos. Les proporcionaban productos con los que elevar su tren de vida, pero

⁶⁴ AMIN, Samir. *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona: Planeta-Agostini 1986, pp. 23-27.

⁶⁵ SKIRDA, Alexandre. *La traite des slaves. L'esclavage des Blancs du VIIIème au XVIIIème siècle*. París: Les Éditions de Paris Max Chaleil 2010.

⁶⁶ DAVID, Robert C. *Christian Slaves, Muslims Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. Nueva York: Palgrave Mac Millan 2003; Vid. nota 109.

⁶⁷ ENNAJI, Mohammed. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXème siècle*. Casablanca: Éditions Eddif 1994.

⁶⁸ ANDERSON, Perry. *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI 1984, pp. 522-526.

también con los cuales afirmar su prestigio ante el resto de la población, así como, ya de manera más específica, incrementar su capacidad militar, frente a la población campesina o frente a aristocracias rivales. Se hallaban ligados, de este modo, al propio desarrollo de los Estados y las divisiones de clases. Su demanda reflejaba el fortalecimiento de ambos procesos, pero también los potenciaba al mismo tiempo⁶⁹.

Este carácter de bienes de lujo de los productos que circulaban a ambos lados del desierto del Sáhara no solo era necesario para asegurar una demanda solvente de unos productos cuyo precio se encarecía decisivamente por sus condiciones de transporte. También favorecía que este tráfico adquiriera un carácter marcadamente monopolista. Eran pocos quienes conocían adecuadamente las rutas por las que desplazarse o quienes poseían los contactos políticos adecuados para que se les permitiese el paso, según se iban trasladando de unos territorios a otros, junto con la capacidad para ir pagando los requeridos tributos y sobornos. Asimismo, en caso de que fuese menester, los competidores podían ser eliminados de manera violenta. De este modo, a las razones más técnicas que favorecían el monopolio, se añadían otras de índole política y militar. El resultado final de este cierre aún más drástico del acceso a las redes comerciales consistía en una elevación todavía mayor de las ganancias recabadas por parte de los distintos implicados en este tráfico en un lado y en el otro. Es lo que ocurría en el caso del Sahel con el esfuerzo de las aristocracias para controlar el tráfico, ya fuese directamente mediante su propio aparato estatal o bien a través de comerciantes magrebíes y sahelianos con los que tuvieran acuerdos privilegiados. Con todo ello, el beneficio obtenido resultaba doble. Por una parte, se conseguían aquellos bienes, en términos de valor de uso, tan ligados, como acabamos de señalar, al propio desarrollo de estas aristocracias. Por la otra, y ya en términos del beneficio comercial, se elevaban los precios con los que las mercancías importadas continuaban su marcha hacia el sur, con destino a otras poblaciones sahelianas, permitiendo a estos intermediarios forzosos hacerse con una porción substancial de la ganancia final e incrementando aún más el excedente a su disposición.

Este control monopolista sobre el tráfico caravanero resultaba a menudo relativamente fácil de conseguir. Lo principal era controlar los centros de producción y las vías de transporte del oro, y de los esclavos, y los centros en donde tenían lugar los intercambios comerciales con los mercaderes magrebíes. La circunstancia añadida del carácter desértico de una gran parte de los territorios fronterizos, en donde discurría este intercambio comercial, facilitaba sobremedida este control. Pues se hacía obligado concentrar las transacciones comerciales en unos pocos lugares fértiles y abastecidos de agua, de los que era mucho más fácil entonces enseñorearse. Así, las difíciles condiciones geográficas acabaron favoreciendo el carácter monopolista

⁶⁹ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 124-152.

del comercio de este comercio lejano y el enriquecimiento de quienes lo controlaban. Pero quizá esta no fue la única contribución positiva del desierto en ese momento. El Sáhara, que, en general, ha jugado un papel negativo en la historia del Sahel, aislándolo de las grandes corrientes civilizatorias del Viejo Mundo, puede haber desempeñado también en parte un papel positivo para esta región, al preservarla de las consecuencias negativas de un contacto demasiado directo con unas sociedades más desarrolladas tecnológicamente, que hubieran podido invadirla y abortar el delicado proceso de desarrollo social que se estaba gestando en su seno en aquellos momentos.

El comercio lejano desempeñó, de este modo, un papel clave en el tránsito progresivo de las sociedades del Sahel hacia el Estado y la división en clases. El que ello fuera así no implica que la mayoría de la población no siguiera viviendo en un régimen de práctica autosubsistencia, al margen de todos estos circuitos comerciales. Pero ello no significa que, más a largo plazo, su existencia también fuera resultando afectada de un modo indirecto, de resultas del fortalecimiento de las aristocracias y de sus aparatos estatales, con el incremento de su capacidad para guerrear y capturar esclavos, la mayoría de ellos antiguos aldeanos. Constituyó, en suma, una auténtica palanca que propulsó a las sociedades sahelianas más lejos, en términos de su complejidad estructural, de lo que hubiera sido posible únicamente con los recursos locales disponibles, dada la parquedad de los mismos. Una vez puesto en marcha el proceso, este podía seguir en parte su curso ya de manera más autónoma. De este modo, según iban surgiendo ya núcleos urbanos, habitados cada vez en mayor medida por gentes no dedicadas directamente a la producción de alimentos, como artesanos, mercaderes, guerreros y sacerdotes, había de elevarse, de manera concomitante, la demanda de productos básicos, demanda que habría de ser satisfecha mediante la entrega de tributos, pero también a través del desarrollo de toda una serie de redes comerciales de carácter más local, a través de las que circularían alimentos, tejidos, hierro, para ser utilizado por los herreros, cesterías, cerámicas, ganado, abalorios diversos, armas, que se fueron aprendiendo a imitar a partir de los modelos foráneos, y, por supuesto, también esclavos⁷⁰.

Y estos esclavos ya no solo irían siendo empleados por las aristocracias de las maneras ya señaladas, y en las que profundizaremos un poco más abajo, sino también por estos sectores especializados y, con frecuencia, relativamente acomodados de acuerdo con los criterios locales, quienes podrían servirse de ellos no solo para la servidumbre doméstica, y el concubinato, en el caso de ciertas mujeres, sino también para dedicarlos a la producción de algunos de los bienes que estaban siendo comercializados en el mercado interno⁷¹.

⁷⁰ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 65-66.

⁷¹ CURTIN, Philip D. «Pre-colonial trading networks and traders: the Diakhanké». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College*,

Pero este progreso también tuvo un precio. Adivinarlo resulta sencillo, observando la disparidad entre lo exportado y lo importado. Del Sahel salían oro, una materia prima, y esclavos, en cierto modo otra semejante, con todo lo que además podía implicar en cuanto al drenaje de los recursos demográficos de una región en sí débilmente poblada, sobre todo cuando los exportados solían ser personas jóvenes y con un aceptable estado de salud de partida, que les permitiera resistir la dureza del viaje por el desierto. En cuanto a lo recibido, se trataba en gran medida de objetos manufacturados, como las armas y distintos bienes de lujo, como tejidos y artesanías diversas. En consecuencia, esta primera inserción del Sahel dentro de unos circuitos comerciales inter-regionales estaba teniendo lugar bajo una específica modalidad que implicaba la especialización en el suministro de bienes que requerían un menor nivel tecnológico. Desde este punto de vista, la inserción en estos circuitos comerciales se lograba al precio de una especialización, al menos temporal, en actividades con un menor potencial de desarrollo. En este sentido, estaba teniendo lugar una primera forma de articulación económica dependiente, que prefijaba ya el sino de las mantenidas hasta el día de hoy por el Sahel con los centros hegemónicos de la economía mundial.

El precio fue todavía mayor por cuanto, como ya venimos señalando, el desarrollo del comercio lejano y del desarrollo social discurrió de la mano del de la esclavitud. El Sahel comenzaba, así, su larga trayectoria como exportador de esclavos, marcando el camino que más tarde seguirían también otras muchas regiones del África Subsahariana, una trayectoria que no concluiría hasta mediados del siglo XIX⁷². Más allá del terrible coste en términos de sufrimiento humano que todo ello conllevó, la difusión de la esclavitud tuvo toda una serie de consecuencias negativas del más hondo calado. En primer lugar, ocasionó la despoblación de ciertas zonas, diezmadas por las guerras y las cacerías de esclavos y por la huida de la población a otros territorios más resguardados. Asimismo, propició todo un conjunto de destrucciones y de pérdidas materiales terribles, de la misma manera que muchas veces dificultó el asentamiento permanente de la población y desincentivó el esfuerzo por invertir en la mejora de los cultivos y las viviendas, ante el riesgo de que todo pudiera perderse ante

Freetown, December, 1969. Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 196-204; IZARD, Michel. «Les Yarse et le commerce dans le Yatênga précolonial». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969.* Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971; LOVEJOY, Paul E. *Slavery, Commerce and Production in the Sokoto Caliphate of West Africa.* Trenton: Africa world Press, Inc. 2005, pp. 153-206; MEILLASSOUX, Claude. «Le commerce pré-colonial et le développement de l'esclavage `Gubu du Sahel (Malí)». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969.* Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971b; NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 196-199 y 278-293.

⁷² LOVEJOY. *Op. cit.*, pp. 1-12.

un ataque enemigo. Pero también hubo consecuencias en cierto modo positivas. La población esclava había de jugar un rol fundamental en el desarrollo de los nuevos Estados. Es importante insistir en este punto, porque el Sahel no se limitó solamente a exportar esclavos hacia el mundo islámico y más tarde hacia el mundo euro-americano. La esclavitud también estuvo muy difundida en el interior de esta región. Las guerras para hacerse con cautivos, la comercialización de los mismos entre distintas áreas y su utilización para las más diversas tareas constituyeron allí un dato fundamental de la vida social prácticamente hasta el siglo XX, hasta la irrupción del colonialismo europeo, y sus secuelas siguen muy presentes en muchos casos, tal y como veremos en el apartado IV.2. Así, la esclavitud no fue solo importante «de puertas para afuera», sino también «de puertas para dentro». Los sahelianos no solo fueron víctimas de esta institución, sino también en muchos casos partícipes y beneficiarios de la misma⁷³.

Si ello fue así, fue debido a la existencia de una fuerte demanda interna de esclavos por parte de los sistemas aristocráticos, dejando aparte la ya mencionada utilización de los mismos como sirvientes domésticos y productores de bienes comercializables. Esta necesidad de esclavos parece haberse debido a dos fuertes razones. La primera consistió en la mayor lealtad de los mismos a la hora de desempeñar tareas militares o administrativas. Esta lealtad podía incrementarse si además se llegaban a establecer con los esclavos una relaciones de carácter paternalista y afectivo⁷⁴. Así, el recurso a un personal servil puede haber operado, como en otros muchos lugares, como un instrumento mediante el cual los aristócratas han logrado ganar autonomía con respecto al conjunto de la población libre, incluida aquella con la que pudiera mantener vínculos de parentesco. Les habría ayudado, de este modo, a elevarse en mayor medida sobre las gentes del común y a independizarse en relación con ellas. A esta primera función, más política de la esclavitud, habría que añadir otra de carácter ya más estrictamente económico. Los esclavos empleados en labores agrícolas reportaban varias ventajas para sus amos. No solo podían ser explotados más duramente, proporcionando un mayor excedente, sino que esta explotación podía llegar hasta el punto de no garantizar el reemplazo de la población esclava por una nueva generación de trabajadores. Es esta una exigencia que se aplica en principio para cualquier población trabajadora. Es necesario que la vieja generación produzca lo suficiente para mantenerse a sí misma y mantener a los jóvenes mientras todavía no pueden trabajar. Esta exigencia se aplica, en principio, tanto a las poblaciones libres como a las sometidas. Pero bajo

⁷³ BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 62-70; *Id.* 1988. *Op. cit.*, pp. 168-179; BATHILY. *Op. cit.*, pp. 224-228; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 118-120 y 171-173; HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*; LOVEJOY. *Op. cit.*; MEILLAS-SOUX. 1990. *Op. cit.*; NADEL. 1942. *Op. cit.*; SKINNER. 1989. *Op. cit.*; WEBB, James L.A. «L'échange commercial des chevaux contre esclaves entre le Sáhara occidental et la Sénégalie, XVII-XIX siècle». En VILLASANTE –DE BEAUVOIS, Mariella (Ed.). *Groupes serviles au Sáhara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions 2000.

⁷⁴ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 53-56, 62, 70-71 y 104-105; *Id.* 1994. *Op. cit.*, pp. 456-460.

ciertas circunstancias puede no cumplirse, si existe una reserva de mano de obra externa a la que se puede recurrir. En nuestro caso, los esclavos antiguos podían ser reemplazados por otros traídos del exterior, por compra o por captura directa, de tal manera que no tuvieran que serlo por sus hijos. Este hecho permitía exprimirles de un modo mucho más duro y más rentable, por ende, para sus amos. Esta posibilidad parece muy tentadora en unas condiciones de baja productividad agrícola, como lo eran precisamente las del Sahel⁷⁵.

En razón de todo ello, la esclavitud, se insertó dentro de un auténtico proceso en espiral, en el curso del cual operó como una segunda gran palanca de desarrollo, junto al comercio lejano, con el que se encontraba tan estrechamente articulada. El éxito militar permitía adquirir más esclavos. Estos podían ser luego empleados en la realización de distintas tareas, incluidas las militares, o vendidos a los mercaderes arabo-bereberes, a cambio de armas y caballos, lo que incrementaba aún más la capacidad bélica de sus captores, posibilitándoles el emprender nuevas acciones militares, que les permitirían someter a un mayor número de aldeas y obtener, así, mayores tributos, pero también capturar un mayor número de esclavos, con todo lo cual el ciclo podría volver a ponerse en funcionamiento a una escala todavía mayor. Naturalmente, existían poderosos factores que entorpecían esta marcha triunfal. La base ecológica seguía siendo débil y la población escasa. El número de aldeanos a los que convertir en tributarios o de cautivos a los que esclavizar resultaba, por ello, limitado. Lo era todavía más porque las poblaciones amenazadas podían optar por la huida, refugiándose en zonas más seguras, como los macizos montañosos. Asimismo, ninguna aristocracia actuaba en el vacío, sino que tenía que enfrentarse a otras con estrategias semejantes a las suyas. Estas otras aristocracias rivales podían consistir en clanes dirigentes que hubieran logrado también involucrarse en los nuevos circuitos comerciales y en la captura de esclavos. Pero podían proceder simplemente de escisiones internas dentro del bloque dirigente inicial. Ya hemos señalado, más arriba, cómo la autarquía económica imperante facilitaba muchas veces a un sector aristocrático el poder subsistir de manera autónoma a costa de los aldeanos a los que dominase. Ciertamente, el desarrollo de los nuevos circuitos comerciales podía dificultar ahora esta autonomía, desde el momento en que la misma podía suponer verse privado del acceso a todos esos bienes ahora tan codiciados. Sin embargo, podía acabar encontrándose la forma de acceder a ellos. Y si se lograba además hacerse con el control de algunos de los múltiples nódulos de las redes comerciales que se estaban desarrollando, podrían adquirirse entonces los recursos necesarios para subsistir de manera independiente. De este modo, el desarrollo de las redes comerciales podía tener en muchos casos unos efectos ambivalentes con relación a los procesos en curso de

⁷⁵ MEILLASSOUX. 1990, *Op. cit.*, pp. 105-111.

integración social y de constitución, ante todo, de Estados extensos y bien organizados. Si bien, por un lado, incrementaba el costo de independizarse, cuando el control de los abastecimientos por parte de un núcleo aristocrático central resultaba muy firme, por el otro, podía aminorarlo, si de alguna manera logra esquivar este control monopólico.

Por último, estas mismas aristocracias rivales podían surgir también como efecto indirecto de la creciente presión que se estaba ejerciendo sobre las poblaciones aldeanas todavía acéfalas. Frente a las agresiones de las que estaban siendo objeto, estas podían optar por militarizarse también ellas mismas. En tal caso, aquellos clanes más dinámicos y más afortunados podrían emerger quizá como una primera aristocracia a las que se subordinasen otros sectores de la población aldeana local. De este modo, el proceso de expansión de una determinada aristocracia podría acabar generando toda una suerte de «anticuerpos». Sin embargo, a más largo plazo, estaba teniendo lugar un proceso de propagación progresiva de un modelo social similar, en gran medida, por una combinación entre la reacción frente a las agresiones externas y la imitación de los agresores. Así, las nuevas aristocracias emergentes se dedicarían también a someter aldeanos y esclavizar a sus enemigos, lo cual a su vez podría acabar propiciando una militarización defensiva de otras poblaciones cercanas, al sentirse ahora amenazadas⁷⁶.

Todo este proceso de surgimiento de aristocracias y de nacimiento de nuevos Estados tuvo consecuencias muy marcadas desde el punto de vista sociológico. Al implicar, en primer lugar, la aparición de una aristocracia guerrera, promovió también la eclosión de un estilo de vida y de un ethos militarista entre ciertos estratos de la población, plasmado en multitud de costumbres, rituales, mitos, leyendas y cuentos⁷⁷. Fomentó igualmente la conformación, en torno a esta aristocracia guerrera, de toda una pléyade de sirvientes, funcionarios y cortesanos, a menudo de condición servil. También tuvo por efecto el progresivo paso de los especialistas profesionales –artesanos y juglares– al servicio de las aristocracias y sus séquitos. Los servicios de lujo solicitados ahora por estos sectores privilegiados resultaban obviamente mucho más sofisticados que los demandados hasta el momento por la población aldeana. Hacían falta armas de mayor calidad, joyas, tallas, tejidos, cantos épicos, genealogías, composiciones musicales y hasta intervenciones jocosas para recrear el nuevo estilo de vida de los encumbrados. Así, el nuevo orden social, mucho más opresivo y violento que el anterior, estaba, con todo, favoreciendo, sin embargo, unos notables avances culturales en ámbitos muy diversos, paradoja lamentablemente muy habitual en la historia de la humanidad. Aquí reside una de las razones de que, en términos generales, las poblaciones sahelianas hayan alcanzado una mayor complejidad cultural

⁷⁶ CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 135-141; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 56-58.

⁷⁷ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 40-42, 87 y 95; *Id.* 1994. *Op. cit.*, pp. 11-21; BA y DAGET. *Vid. nota 51*; FROBENIUS. *Vid. nota 78*.

que las poblaciones menos estatalizadas y estratificadas de otras regiones más meridionales de África, ya mayoritariamente bantúes.

La población aldeana, sobre todo la más directamente sometida a la acción de las aristocracias, también parece haber experimentado ciertos cambios. En particular, la necesidad de establecer una vinculación con los aparatos estatales aristocráticos promovió el surgimiento dentro de las aldeas de unos agentes intermediarios, encargados de recaudar tributos, dirimir conflictos, organizar ciertas ceremonias y tareas productivas y, llegado el caso, reclutar combatientes. Podía tratarse de los tradicionales jefes de linaje, cuyo poder quedaría ahora reforzado. Incluso, podría ocurrir que un determinado linaje se elevase por encima de los demás. Surgía así un estrato de notables campesinos, cuyo estatus superior podía ser aprovechado en el campo de las alianzas matrimoniales, el control sobre los recursos materiales, la fijación de los términos de intercambio precisos en cualquier transacción, el acceso a ciertos oficios rituales o la recepción de regalos por parte de quienes desearan ganarse sus simpatías. Algo semejante habría de ocurrir con aquellos aldeanos que lograran implicarse en actividades militares o comerciales y que, eventualmente, adquirieran también esclavos. Todo ello fue generando una cierta diferenciación social en el seno de la población aldeana. Se trató de una diferenciación activada en lo fundamental no por tendencias internas, sino por la inserción de la aldea dentro de un sistema social más complejo⁷⁸.

A su vez, esta disparidad, en cuanto a poder, riqueza y rango estatutario, habría de propiciar una serie de transformaciones en los sistemas de filiación y alianza previamente existentes. En lo que se refiere, en primer lugar, a los sistemas de filiación, la tendencia había de ser la de establecer una jerarquización entre los linajes de los diferentes grupos, acentuándose las tendencias ya existentes en este sentido a las que ya nos hemos referido anteriormente. Los parientes de menor rango podían quedar, así, relegados a una posición subordinada, como auxiliares de sus parientes más afortunados. Ello incrementaba también la desigualdad en los sistemas de alianza matrimonial. El llamado «precio de la novia» perdía mucho de su antigua función de recordatorio del adeudamiento de una mujer a quienes habían entregado otra. Desde el momento en que las mujeres de linajes de distinto rango dejaban de ser equivalentes, la exigencia de un mayor número de bienes a intercambiar podía funcionar, cada vez en mayor medida, como una eficaz barrera para impedir que los varones de baja cuna se acercasen a las mujeres de mayor alcurnia. Asimismo, este precio de la novia pasaba a operar también como una compensación entregada al grupo donante por la pérdida de una de sus mujeres que ahora, a lo mejor, ya no iba a ser tan fácil de reemplazar por otra como antes, ya que no había tantas mujeres equivalentes a la entregada. La elevación del precio de la novia garantizaba, en esta tesitura, la posesión

⁷⁸ DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 144-148.

de los recursos necesarios para obtener más adelante una mujer del rango requerido. En contrapartida, las antiguas reglas de matrimonio preferencial con un determinado pariente podían perder parte de su antigua obligatoriedad, si el pariente en cuestión resultaba no poseer el rango, la riqueza o el poder requeridas⁷⁹. Por último, la poliginia adquiría aún mayor relevancia. No solo operaba como un elemento de prestigio, sino que además ayudaba a establecer alianzas entre linajes aristocráticos. Naturalmente, los aristócratas podían poseer distintos tipos de mujeres, desde esposas de alto rango hasta plebeyas y esclavas, cuya presencia acrecentaba además la fuerza de trabajo a disposición del marido, y que podían acabar convertidas en criadas domésticas de las esposas de mayor status⁸⁰.

Al mismo tiempo que todo este incremento de la complejidad y de la desigualdad, tuvo lugar también un crecimiento paralelo de la homogeneidad cultural, e incluso identitaria, de acuerdo con los mecanismos generales expuestos en apartados anteriores. Esta homogenización parece haber afectado a todos los estratos sociales, aunque de maneras muy desiguales. El surgimiento de núcleos aristocráticos en distintos lugares favorecía los contactos entre ellos, con la realización de enlaces matrimoniales y los concomitantes cambios de residencia de miembros de las aristocracias, junto con sus séquitos. Del mismo modo, en el curso de los procesos de conquista, diversos grupos guerreros podían acabar afincados, junto con sus sirvientes, muy lejos de sus lugares de origen, desposándose también luego muy a menudo parte de ellos con gentes locales. Procesos parecidos tendieron a producirse en el caso del estrato de mercaderes que se estaba desarrollando, y al cual también hemos hecho ya mención. Estos mercaderes habían de jugar un papel clave, tanto como intermediarios especializados con los magrebíes, como por su papel en el desarrollo de los circuitos comerciales internos. Su modo de vida frecuentemente ambulante les ponía en contacto con gentes de localidades muy distintas, con lenguajes y rasgos culturales igualmente variopintos. Se hacía preciso aprender otras lenguas y familiarizarse con otros estilos de vida. Nada de ello implicaba, de manera mecánica, una mimetización con la población local. Podía ser conveniente, por el contrario, mantener una clara diferenciación étnica con respecto a la misma, recreando para ello ciertos marcadores identitarios, más allá de la asimilación de otros muchos elementos del lugar.

De este modo, homogenización y diferenciación podían articularse de un modo complejo. Esta ha sido una estrategia habitual de los núcleos de mercaderes sahelianos hasta nuestros días, interesados como han estado en controlar de manera monopolística el acceso a las actividades comerciales, excluyendo a los extraños, y de fomentar la solidaridad dentro de sus

⁷⁹ *Id.*, 1985. *Op. cit.*, pp. 81-96.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 193-199.

propias filas⁸¹. Por ello mismo, las nuevas síntesis culturales e identitarias forjadas por estas comunidades de comerciantes se han propagado precisamente a través de las redes comerciales. Semejante propagación tiene que haber implicado no solo todo un proceso de ingeniería cultural y social, por parte de quienes ya, contaban de partida con unos determinados elementos culturales y conexiones sociales, sino también un proceso de asimilación cultural e identitaria por parte de otros grupos, quizá no tan semejantes en términos de cultura e identidad, pero sí dedicados a las mismas actividades profesionales. Se habría tratado de un proceso no muy diferente entonces de aquel ya muy estudiado, ocurrido entre distintas comunidades de mercados instalados en los intersticios de sociedades no capitalistas⁸². De este modo, si bien en una escala más limitada aquí, habría ido desarrollándose también un cierto proceso de homogenización cultural e identitaria.

La difusión de la esclavitud parece haber actuado en un sentido igualmente homogenizador en su conjunto. Obviamente, la esclavización a gran escala ha de haber supuesto masivos desplazamientos de población, dado que la gente podía ser trasladada a lugares muy diferentes de aquellos en donde se había criado. Es lo que ocurriría con los capturados en combate o en expediciones de saqueo y transferidos luego al territorio de sus captores, a los vendidos, y a aquellos esclavos que seguían a sus amos a sus nuevos emplazamientos. El esclavo desplazado a través de cualquiera de estos mecanismos podía luego tener que aprender otra lengua y otras costumbres, a fin de poder relacionarse debidamente con sus amos, pero también con muchos de sus compañeros de esclavitud. Aquellos esclavos que tenían la suerte de ser manumitidos, y convertirse así en libertos, ligados por relaciones de patronazgo a sus antiguos amos, profundizaban en esta misma mimetización cultural. La misma podía ayudarles ahora a ir logrando un mayor reconocimiento por parte de las gentes libres entre las que vivían. Se abría ante ellos la lejana posibilidad de que, con el transcurrir de las generaciones, el estigma de su esclavitud acabase olvidándose y pudieran ser aceptados como miembros de pleno derecho de esa etnia a la que sus antepasados habían sido incorporados a la fuerza. El resultado más habitual de todos estos procesos parece haber consistido en la absorción de esclavos procedentes de poblaciones minoritarias y débiles dentro de las etnias más poderosas⁸³.

Pero realmente, el propio proceso de centralización política, el decir el desarrollo de Estados capaces de ir controlando, aunque de forma desigual,

⁸¹ COHEN. 1969. *Op. cit.*, pp. 183-214; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 64-69; ROBERTS, Richard L. *Warriors, Merchants and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*. Standford: Standford University Press 1987.

⁸² AMIN. 1986. *Op. cit.*, pp. 13-14; KHURI, Fuad I. *Imames y emires. Ortodoxia y disidencias en la sociedad árabe*. Barcelona: Bellaterra 2000, pp. 94-96; LEON, Abraham. *La concepción materialista de la cuestión judía*. Madrid: Fundación Federico Engels 2015.

⁸³ BA. 1994. *Vid. nota 10*; LOVEJOY. *Op. cit.*; SMITH, M.G. *Government in Zazzau 1880-1950*. Londres: Institute of African Studies 1960, pp. 109-204.

territorios muy extensos, parece haber operado en el mismo sentido. Ciertamente, todos estos Estados antiguos, al igual que ocurría en otras latitudes, poseían, en general, una composición marcadamente pluriétnica. No obstante, al mismo tiempo podía existir en su seno lo que podríamos denominar una etnia hegemónica. No en vano, estos Estados habían sido creados por unas particulares aristocracias, dotadas de una lengua y una cultura también concretas, lo que las vinculaba entonces con las poblaciones aldeanas mucho más numerosas de cuyo seno habían emergido. Por supuesto, con posterioridad, podían ser incorporadas poblaciones muy distintas. Pero en este último caso, parecería probable el desarrollo de algún proceso de asimilación cultural e identitaria. Evidentemente, dada la debilidad de estos Estados sahelianos, este proceso prácticamente no debe haber afectado, en principio, a las poblaciones aldeanas, que deben de haber mantenido una elevada fragmentación. Todo ello facilitaba además el que, en un momento de debilidad del centro, las regiones periféricas pudieran independizarse e, incluso, aventurarse a erigir poderes rivales, tal y como veremos en el próximo apartado que tendió a ocurrir repetidas veces. Con todo, en nuestro caso, los procesos de asimilación étnica, sobre todo en los estratos superiores, parecen haberse producido en diversas ocasiones. Esto era, desde luego, lo más adecuado para quien intentase ser admitido en determinados círculos de poder, sobre todo cuando esta acción se realizaba al mismo tiempo que los pertinentes enlaces matrimoniales. Pero no se trataba solamente de una cuestión de interés por parte del involucrado en el asunto. También con relación al funcionamiento de los aparatos institucionales, parece razonable suponer que la homogenización del personal reclutado favorecería una mejor coordinación a la hora de realizar acciones comunes, junto con una mayor solidaridad interna.

III.6. Los Imperios del Sahel

Los modelos teóricos desarrollados en los dos apartados anteriores nos van a permitir brindarle un mayor sentido a los acontecimientos históricos que vamos a relatar a continuación. Vamos a presentar, así, un breve resumen interpretativo del desarrollo de los Estados sahelianos desde la Alta Edad Media, recogiendo los hechos principales tal y como han podido ser establecidos de manera aproximada por diversos autores modernos, combinando para ello los relatos de viajeros árabes, las tradiciones orales locales, los hallazgos arqueológicos y, ya más tardíamente, las propias crónicas redactadas por autores del Sahel. Aunque, como ya señalamos en el apartado III.1., la fiabilidad de todas estas fuentes es limitada, el entrecruzamiento de las mismas, y su interpretación mediante los modelos teóricos esbozados anteriormente, nos proporcionan un relato bastante verosímil de lo sucedido. Debemos tener en cuenta además que, si bien nuestro conocimiento de los primeros Estados sahelianos, es muy parco, no sucede lo mismo con los más recientes, los cuales, sin embargo, parecen haberseles asemejado

bastante. Por tanto, no parece descabellado servirse, siempre con la debida prudencia, del conocimiento sobre los mismos para tratar de iluminar épocas anteriores.

Dedicaremos este primer apartado a los grandes imperios del Sahel, para ocuparnos mas adelante de otros Estados que no llegaron a alcanzar ni su extensión ni su poder. De manera un tanto convencional, se suele resumir la historia saheliana prácticamente a partir de la sucesión de tres grandes imperios, el de Ghana, entre los siglos VIII (o quizá antes) y XI, el de Malí, entre los siglos XIII y XV, aunque habría perdurado, ya con menos poder, hasta el siglo XVII, y el de Songhay, durante los siglos XV y XVI. Ellos han sido no solo los más grandes y notables Estados sahelianos, sino que además, por ello mismo, su historia particular ha marcado la de todo el Sahel, incluidos los distintos Estados menores de esta región. Todo este periodo abarcaría lo que el gran historiador burkinabé Joseph Ki-Zerbo⁸⁴ definió como los «grandes siglos», no solo de la historia del Sahel, sino realmente de todo el África negra precolonial. Fue este, en efecto, un tiempo durante el cual no solo tuvo lugar un desarrollo civilizatorio espectacular, sino también un momento en el cual el Sahel pareció comenzar a ponerse al mismo nivel que las regiones integradas en ese gran cinturón de civilizaciones del Viejo Mundo, al cual ya nos hemos referido. Los lazos con estas regiones se estrecharon y el Sahel comenzó a ser visitado por extranjeros como nunca antes lo había sido. El conocimiento sobre el mismo, si bien todavía bastante parco, empezó a difundirse también en una escala jamás alcanzada hasta entonces. Buena prueba de ello son las cartografías medievales del marroquí El Idrisi, pero también del mallorquín Abraham Cresques, pues las noticias sobre el Sahel desbordaron los límites del mundo norteafricano, para difundirse hasta la propia Europa⁸⁵.

Pero esta intensificación de los contactos con el exterior apuntaba hacia un segundo hecho quizá todavía más importante. El Sahel no solo estaba siendo conocido, sino también reconocido. Se convirtió en una región cuyos soberanos recibían y enviaban embajadores y eran capaces de protagonizar espectaculares peregrinaciones hasta la Meca⁸⁶. Pese a los inmensos costes humanos de todo este progreso, de los que nos hemos ocupado en el apartado anterior, y a pesar también de la obvia dependencia que se producía en los ámbitos económico y cultural, la situación era en aquel momento marcadamente diferente de la postración posterior en la que cayó la región en comparación con otras partes del mundo y que, bajo otras modalidades, se prolonga en buena parte hasta nuestros días. Por ello mismo, junto a lo logrado en un sentido estricto, es preciso tomar también en consideración lo que quizá hubiera podido alcanzarse de haber continuado por más tiempo

⁸⁴ KI-ZERBO. *Op.cit.*, p.183.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁸⁶ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 41-51; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 183-215; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 200-217.

esa tendencia histórica, antes de verse alterada por una sucesión de acontecimientos que iremos reseñando más abajo. Se trató, pues, no solo de una etapa fecunda, sino también, ante todo, de una etapa prometedora, que hubiera podido desembocar quizá en una situación muy distinta de la actual.

Centrándonos ya en los hechos históricos, debemos advertir primero que toda esta periodización de la historia saheliana sobre la base de tres imperios sucesivos, aunque útil, no deja de requerir de numerosas matizaciones. Ninguno de los dos primeros imperios desapareció propiamente cuando apareció el siguiente. Ambos pervivieron durante bastante tiempo, aunque ya sin el brillo de antaño. De este modo, estos imperios fueron también coetáneos hasta un cierto punto. Asimismo, ninguno de ellos debe ser concebido como un Estado plenamente organizado y estructurado. Se trató, más bien, de áreas territoriales controladas con variables niveles de intensidad por un núcleo central, al cual se le subordinaban luego una serie de núcleos semi-independientes. Estos núcleos locales o periféricos subsistían como entidades diferenciadas y podían independizarse bajo condiciones favorables. Así, más que de una sucesión entre Estados plenamente definidos, lo que se produjo fue una alternancia de hegemonías entre distintos poderes, incapaces todos ellos de ejercer un control pleno sobre sus imperios, pero también de eliminar por completo a sus sucesores. En definitiva, la situación parece haber sido mucho más fluida y variable de lo que una interpretación ingenua de las cronologías al uso podría hacernos pensar⁸⁷. De este modo, el Reino de Ghana habría vivido su etapa de mayor poder entre los siglos VIII y XI, pero no desaparece después. Continúa existiendo durante bastante tiempo, aunque muy debilitado, mientras diversas regiones integradas antes dentro del mismo se desgajan como reinos independientes⁸⁸. El Reino de Malí habría empezado a desarrollarse, quizá, en el siglo XIII, para alcanzar su máximo esplendor durante el XIV⁸⁹. En la centuria siguiente va siendo desplazado por su antiguo vasallo de Gao, pero parece subsistir hasta el siglo XVII. El Reino de Gao, o Imperio Songhay, es el único cuyo final podemos datar con precisión, sobre la base de la invasión marroquí de finales del XVI⁹⁰.

Aparte de este primer hecho, hay que tener en cuenta, asimismo, que la historia del Sahel en su conjunto no se resume en esta sucesión de hegemonías regionales. Junto a estos grandes Imperios, y a veces por un tiempo, sometidos a los mismos, existieron otros Estados muy notables, como el reino de Tekrur en la actual región de Futa Toro, en el norte de Senegal, o el de Galam

⁸⁷ VALENCIA. *Op. cit.*, pp. 91-92.

⁸⁸ BATHILY. *Op. cit.*, pp. 84-88 y 152-158; BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 41-44; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 150-169; GAUDIO, Attilio. *Le Malí*. París: Karthala 1988, pp. 28-33; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 16-52, 66-67, 87-88 y 91-92.

⁸⁹ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 44-48; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 184-203; GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 35-53; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 3-83; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 91-96.

⁹⁰ KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 203-215; GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 53-65; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 85-93; Vid. nota 45; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 96-98.

al sur del mismo. Tampoco debemos olvidar al Imperio o Reino de Kanem y su sucesor Bornu, a orillas del lago Chad. Tanto los reinos de Galam como el de Kanem-Bornu gozan de una larguísima historia, que se remonta a hace más de un milenio, pero que, en cierta manera, ha continuado hasta nuestros días. Pues, mientras que los grandes imperios medievales son hoy solo un glorioso recuerdo, estos otros dos reinos simplemente fueron absorbidos dentro de los nuevos Estados de Senegal y Nigeria respectivamente. En la actualidad, las etnias históricamente hegemónicas dentro de cada reino, los soninké y los kanuri, siguen estando donde estaban⁹¹. Sus antiguas dinastías reinantes se han convertido en familias muy influyentes. Y en el caso de Bornu, pervive el antiguo emirato, investido todavía de ciertas funciones administrativas. Por último, no podemos dejar de citar a los hausa, que constituyen, como ya hemos señalado, una etnia de primera importancia en el norte de Nigeria. Los hausa nunca formaron propiamente un imperio. Constituyeron, por el contrario, un conjunto de ciudades-estado, o, mejor dicho, de pequeños Estados nucleados cada uno de ellos en torno a una ciudad de cierta entidad. En algunos momentos una de estas ciudades logró imponer su hegemonía sobre las otras, conformando, con ello, una suerte de imperio. También en otros casos, todas o algunas de estas ciudades quedaron sometidas a algún otro poder externo a ellas. Ya ocurrió tal cosa durante el Imperio Songhay y ello se repitió durante el siglo XIX con el Califato de Sokoto dominado por los fulani, tal y como también veremos en su momento. Y junto a estas otras construcciones estatales de gran fuste, la historia saheliana ha contemplado también una auténtica eclosión de pequeños Estados, muchos de ellos de vida efímera, y a veces parcialmente integrados dentro de una organización imperial. Pero, por encima de todo, no debemos olvidar que siempre por debajo de estas superestructuras políticas, prosiguió la vida de las poblaciones aldeanas, más o menos afectada por ellas, pero también muchas veces a salvo de su influencia, en el marco de un sistema de organización acéfalo. Y, junto a la vida aldeana, pervivió igualmente un mosaico étnico muy complejo, y en buena parte independiente de las dinámicas estatales.

Tras estas necesarias aclaraciones preliminares, podemos ya pasar a ocuparnos de estos tres grandes imperios. Empezaremos entonces con el Imperio de Ghana. Este no mantiene realmente ninguna relación histórica con el actual Estado de Ghana, nombre que tomó tras la independencia la antigua colonia británica de Costa de Oro, en el marco de una política de reivindicación de las glorias históricas africanas. La antigua Ghana se encontraba situada entre los actuales Estados de Mauritania, Senegal y Malí. Ghana es el nombre que le dieron los mercaderes y geógrafos árabes. La etimología de este nombre no está del todo clara. Puede tratarse de un nombre saheliano, pero también derivar del término árabe *ghana*, «riqueza», o del bereber *gnaw*,

⁹¹ BATHILY. *Vid.* nota 57; *Vid.* nota 75.

utilizado para referirse a los negro-africanos, y que ha dado lugar también a la palabra «guinea». Ahora bien, el propio término *gnaw* podría proceder de «Ghana», con lo cual volvemos al punto de partida⁹². Hay que decir asimismo que las fuentes sahelianas nunca utilizan este término. En cambio, las tradiciones soninké hacen referencia a un antiguo reino llamado Wagadu, fundado por un ancestro legendario, Dinka, descendiente a su vez de Diagué, el antepasado mítico de los soninké⁹³. Los investigadores han tendido a identificar entonces la Ghana de las crónicas árabes con la Wagadu de la tradición oral soninké y han referido ambas a los distintos restos arqueológicos, indicadores de la existencia ya en la Alta Edad Media de una desarrollada civilización urbana en la región, como ocurre sobre todo con el yacimiento de Kumbi Saleh, en la actual Mauritania, identificado con la presunta capital del reino. Debe señalarse que muchos de estos restos arqueológicos se encuentran en un territorio hoy desértico e incapaz, por tanto, de sustentar a una población elevada. Pero tal cosa no ocurría hace más de un milenio, cuando el desierto no había llegado todavía tan al sur.

No sabemos realmente cuándo empezó a existir este Estado, pero de acuerdo con las crónicas árabes en el siglo X estaba ya perfectamente constituido y organizado, por lo cual el proceso de estatalización, de acuerdo a los patrones generales expuestos en el apartado anterior, debe haber comenzado, como mínimo, unas cuantas generaciones antes, por ejemplo, hacia el siglo VIII. El Imperio de Ghana se conformó como un poderoso Estado exportador de oro hacia el Magreb. Constituyó, de este manera, una primera manifestación de este modelo general de Estado saheliano exportador, replicado después con posterioridad en múltiples ocasiones. Pero el fundamento de su fortaleza era también el de su debilidad. Después de todo, no dejaba de ser una presa codiciada. Esto parece ser que fue lo que ocurrió en el siglo XI, cuando fue víctima de la arremetida de los almorávides, una coalición tribal bereber organizada en torno a un proyecto de expansión y depuración del islam sunní y *maleki*⁹⁴.

El Reino de Ghana era inicialmente un Estado no musulmán. No lo eran ni los soberanos, ni los aristócratas, ni el pueblo. Sin embargo, parece haberse conformado posteriormente una minoría musulmana en su seno, que habitaba en un barrio separado dentro de la capital. Y con el tiempo, el soberano y la corte parecen haberse islamizado también, al menos superficialmente. La guerra de los almorávides contra Ghana no tendría que percibirse entonces como una guerra de musulmanes contra no musulmanes, sino más bien como una guerra de musulmanes rigoristas contra otros más «tibios» y menos «ortodoxos», practicantes de una mezcla entre islam y «animismo». Este género de conflictos han marcado justamente una gran parte de

⁹² CHLYEH. *Op. cit.*, pp. 17-19; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 3-4.

⁹³ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁹⁴ *Vid.* nota 2; VALENCIA. *Op. cit.*, pp. 97-100.



Figura 6. El Imperio de Ghana. (Fuente Wikipedia)

la historia del Sahel hasta nuestros días, como tendremos ocasión de ir viendo en los siguientes apartados. Por lo demás, los efectos de la gesta almorávide fueron limitados en el tiempo. Su coalición tribal se disgregó rápidamente, por lo que dejaron de existir como un movimiento organizado, si bien su recuerdo mitificado ha pervivido en el mundo mauritano-sahariano hasta el día de hoy, y si bien también su papel histórico fue decisivo para la expansión del malekismo en todo el Sahel y como modelo de movimiento político-religioso de carácter rigorista, en el que con el pasar de los siglos se inspirarían otros muchos⁹⁵.

La invasión almorávide no parece haber supuesto el final del Reino de Ghana, pero debe de haberlo dejado muy debilitado, de tal modo que, aunque siguió existiendo durante varios siglos, varias regiones del mismo se independizaron, como ocurrió con el Estado soninké de Mena, pero también con el reino de los susu, pueblo emparentado también con los soninké, y que

⁹⁵ CASTIEN MAESTRO. 2014. *Op. cit.*, pp. 25-26.

durante un tiempo alcanzó una suerte de hegemonía regional. Por otra parte, en este periodo «post-imperial» y anterior al desarrollo de Malí, empiezan a aparecer noticias sobre otras entidades estatales⁹⁶. Una de ellas es Galam, en el curso alto del río Senegal, en donde los soninké van a ser también la etnia hegemónica hasta nuestros días⁹⁷. Como podemos apreciar entonces, esta etnia ha jugado un rol muy destacado en la primera fase del desarrollo de la civilización saheliana⁹⁸. Es un papel que contrasta de manera muy marcada con el rol relativamente menor del que ha disfrutado con posterioridad. Y este protagonismo suyo inicial constituye además una primera manifestación de esa relevancia en un sentido más amplio de las poblaciones mandé, apuntada ya en el apartado III.2. Pese a sus reducidas dimensiones, el Reino soninké de Galam ha desempeñado históricamente una función estratégica de primera magnitud, como principal suministrador del oro que activaba todo el sistema del comercio caravanero y, por ende, como uno de los motores de la estatalización del Sahel.

Los soninké fueron igualmente la etnia hegemónica del reino de Tekrur, en la vega del río Senegal, en la región hoy conocida como el Futa Toro. Al contrario que en otros lugares, la composición étnica de esta región ha cambiado desde entonces, debido a las invasiones de los fulani, o peul, en el siglo XVI, de tal modo que los soninké hoy en día son solo una minoría en esta región. El reino de Tekrur parece haber sido plenamente independiente de Ghana. Parece también haberse islamizado relativamente pronto, pues sus soberanos, según se dice, habrían sido aliados de los almorávides en sus guerras contra los pueblos «paganos». Esta denominación de Tekrur ha disfrutado de mucha popularidad a lo largo de los siglos, aunque no de mucha exactitud. Ha sido muy utilizada por los cronistas árabes para referirse no solo a este Tekrur propiamente dicho, sino también, de una manera muy genérica, al «país de los negros», o *Sudán*, en su conjunto o a alguno de los diversos reinos que podían distinguirse en su interior. Los colonialistas franceses crearon el nombre *toucouleur*, a partir de la versión del término tekurur utilizada por los wolof para referirse a esta región histórica. Pero la paradoja es que ahora esta palabra sirve actualmente para designar a las poblaciones fulani asentadas en la misma, a la que llegaron muy posteriormente. Las denominaciones geográficas a veces son muy engañosas⁹⁹.

Durante siglo y medio, no habría existido propiamente ningún imperio en el Sahel, sino más bien un conjunto de pequeños Estados rivales, compitiendo entre ellos y a los que la suerte les iba sonriendo de manera alternativa¹⁰⁰. Este escenario habría empezado a cambiar a mediados del siglo XIII.

⁹⁶ LEVTZION. *Op. cit.*, pp.27-28.

⁹⁷ BATHILY. *Vid.* nota 57.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 73-83.

⁹⁹ BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 21-22, 32-34 y 156-160; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 171-185 y 208-210.

¹⁰⁰ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 43-52.

Aparece entonces un nuevo imperio, el de Malí, basado en otro grupo mandé, los malinké o mandinga, con capital en Niani. Este nuevo Imperio de Malí mantiene dos importantes diferencias con el de Ghana. Es mucho más extenso, de forma que llega a controlar una porción mucho mayor del Sahel en su conjunto, y además tiene su centro de gravedad mucho más al este y mucho más al interior. De acuerdo con la célebre epopeya del mismo nombre, su fundador, Sunyata Keita, habría sido capaz de unificar una serie de pequeños Estados mandinga en un gran imperio, acabando con la hegemonía previamente ejercida por el reino de los susu, gobernando por el brujo Sumanguru Canté¹⁰¹. Aparte del contenido de esta narración épica, que obviamente debe ser utilizado con precaución, la historia de Malí es notablemente mejor conocida que la de Ghana, no solo por la riqueza de las tradiciones orales malinké, sino ante todo porque las informaciones que nos suministran los cronistas árabes son mucho mayores. Este hecho constituye, ya de por sí, un claro indicador de una clara intensificación de los contactos de todo tipo entre el Magreb y el Sahel. No solamente se producen en esos momentos contactos comerciales muy intensos, sino que además comienza la instalación de personas procedentes del norte, a las que los gobernantes locales encomiendan distintas tareas de carácter técnico, como la construcción de mezquitas o el trabajo como dignatarios musulmanes. Al menos algunos de ellos llegan incluso desde Al Ándalus. Se producen además intercambios de embajadas y peregrinaciones a la Meca por parte de los emperadores de Malí. La más célebre de ellas es la realizada en el siglo XIV por el monarca Kankan Musa, quien viaja acompañado de un séquito inmenso, rodeado del máximo lujo y haciendo gala de una prodigiosa prodigalidad, dejando un recuerdo indeleble de su paso¹⁰².

Todos estos hechos deben entenderse, sin embargo, como parte de un claro proyecto político, conectado a su vez al curso general de la evolución que estaba experimentando este Estado. En efecto, el Estado conforme se va desarrollando, se va islamizando también. El islam juega un papel clave como ideología del Estado. Ello exige la importación de especialistas religiosos desde el exterior, así como la búsqueda activa de un reconocimiento pleno por parte de los Estados musulmanes más asentados. Al igual que en otros casos históricos, como, por ejemplo el de la Rusia de Pedro I el Grande, se trata de una estrategia de homologación con el exterior, muy centrada, desde luego, en los aspectos más visibles de la vida cultural. Con todo, esa islamización es solo parcial, si por tal se entiende el seguimiento de la ley islámica tal y como esta era postulada por la mayor parte de los juristas musulmanes de aquel tiempo. Esta limitación se percibe no solo obviamente entre el pueblo llano, sino también entre la propia aristocracia. Así, el gran viajero tangerino del siglo XIV, Ibn Battuta, que visitó personalmente la corte

¹⁰¹ NIANE. *Vid.* nota 83.

¹⁰² KI-ZERBO. *Vid.* nota 45; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 200-217; MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*, pp. 35-37.

del emperador, nos ha dejado sus negativas impresiones acerca de la falta de respeto de sus miembros hacia las más elementales normas del pudor establecidas por la *Shar'ia*, de forma que las propias hijas del emperador se exhibían semidesnudas en público¹⁰³.

El desarrollo del Estado de Malí va ligado igualmente a la expansión de los pueblos mandinga. Se produce, en particular, la toma de control del sur del actual Senegal y de Gambia, acompañada de la instalación de inmigrantes de esta etnia, quienes absorben en parte a las poblaciones previamente existentes¹⁰⁴. Los resultados de esta transformación étnica han perdurado hasta nuestros días. Y en líneas generales, el Imperio de Malí parece haber sido no solo una impresionante potencia regional, capaz de poner en pie de guerra a decenas de miles de guerreros de infantería y caballería, muy bien pertrechados con armas y armaduras de metal, sino haber poseído también una administración compleja y un elevado nivel de orden interno. Todos estos logros parecen haber debido bastante al propio aislamiento geográfico de un Estado relativamente separado de sus vecinos más adelantados por la formidable barrera del desierto del Sáhara. A salvo de sus posibles incursiones militares y rodeado de unos vecinos sahelianos mucho más débiles, el Estado de Malí se encontraba entonces en plenas condiciones para desplegar su poder sin mayores impedimentos.

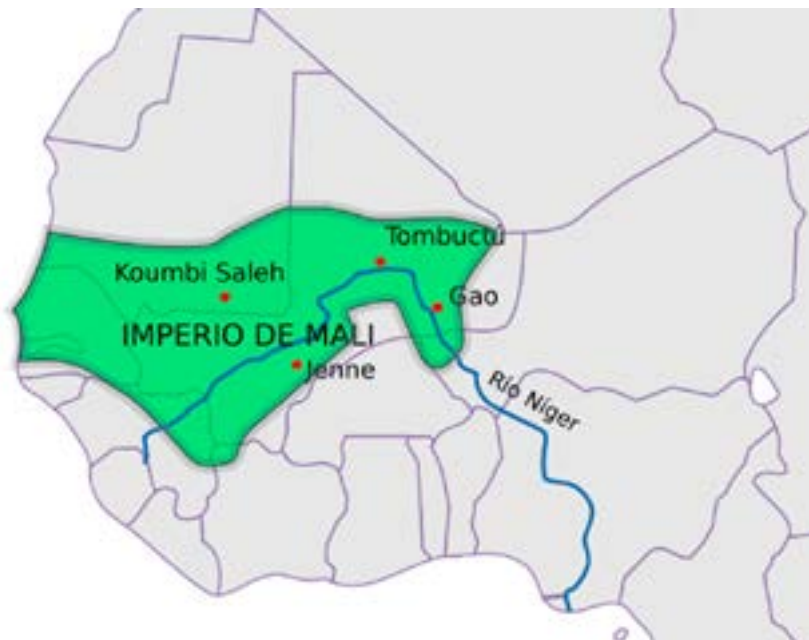


Figura 7. El Imperio de Malí. (Fuente Wikipedia)

¹⁰³ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 183-199.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 94-102; SCHAFFER y COOPER. *Op. cit.*, pp. 3-4.

El problema de un imperio como este, al igual que el de otros muchos imperios a lo largo de la historia, era el de su extensión. Expandirse frente a unos vecinos más débiles, era, como acabamos de señalar, relativamente sencillo. No obstante, mantener el control sobre regiones muy alejadas de su núcleo central, con unos medios de transporte limitados se ha demostrado después recurrentemente difícil. Gran parte de esta dificultad ha venido dada por la capacidad de los gobernantes locales para incrementar su autonomía con respecto al centro, hasta el punto de poder en ciertos momentos independizarse y erigirse en un poder rival. De ahí que una gran parte de la historia de los viejos imperios en cualquier lugar del mundo se resuma en la batalla interminable de sus gobernantes contra las rebeliones locales. Estas rebeliones resultarían tanto más fáciles en la medida en que las distintas regiones fueran económicamente autónomas, de tal manera que estuviesen en disposición de afrontar la suspensión de sus vínculos con el centro. En lo que respecta en concreto al Sahel, nos encontramos, como ya hemos señalado antes, con una economía básicamente agrícola y poco productiva, articulada con unas redes de comercio lejano centradas en unos pocos productos de lujo. En consecuencia, aquellos gobernantes locales que aspirasen a independizarse tendrían que lograr combinar una autonomía agrícola, fácil de conseguir, con el control de una parte, al menos, de las grandes redes comerciales, a fin de hacerse con los recursos necesarios para poder constituirse como un Estado viable. Esto parece haber sido lo que consiguieron los gobernantes de Gao en el siglo XV. Surgió, así, un nuevo Imperio, el Songhay, que tomó su nombre de su etnia hegemónica. El viejo Imperio de Malí retuvo todavía el control de amplias regiones, incluida una parte de la Senegambia, pero quedó relegado a una posición secundaria¹⁰⁵.

El centro de gravedad del nuevo Estado se hallaba situado más al norte y más al este, en la cuenca media del Níger. Se trató de un hecho de gran importancia, ya que es esta una región claramente fronteriza con el desierto y con las poblaciones nómadas arabo-bereberes. Esta ubicación puede haber facilitado el desarrollo del vital comercio caravanero. De hecho, nos encontramos con una región en donde han florecido centros urbanos de primer nivel, como Timbuktu, Gao y Yenné, reputados no solamente por su poderío económico, sino también por sus notables actividades culturales, asiento de escuelas y bibliotecas y hogar de algunos famosos eruditos musulmanes. Sin embargo, esta misma situación fronteriza también la dejaba expuesta a las depredaciones de sus vecinos del desierto. Este hecho no solo se plasmó en recurrentes enfrentamientos con las poblaciones nómadas durante el apogeo de este Imperio, sino que también facilitó, como veremos enseguida, su posterior destrucción. Por otra parte, las fuentes del oro se encontraban muy alejadas de toda esta región. Esta circunstancia exigía realizar un doble esfuerzo por controlar simultáneamente los centros de extracción y los de

¹⁰⁵ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 86-91.

exportación, situados a una enorme distancia los unos de los otros. Pero este alejamiento de los centros productores tenía, con todo, el benéfico efecto de mantener resguardadas de las incursiones norteñas a estas vitales fuentes de riqueza.

El Imperio de Songhay se constituyó ya como una potencia de primer orden bajo el reinado de Alí Ber, Alí «El Grande», o Sonní Alí, de la dinastía Sonní. Se trató de un gran conquistador militar, extremadamente belicoso y que capturó y esclavizó a un gran número de personas. Parece haber sido además un perfecto representante de ese islam tibio e híbrido, tan habitual en aquellos momentos, caracterizado por la combinación entre prácticas islámicas y «paganas» y, ante todo, por un escaso seguimiento de las reglas básicas del derecho islámico. Tras el corto reinado de su hijo, ascendió al poder la dinastía de los Askya, quizá de origen soninké. El nuevo soberano, Muhammad, se distinguió por una política opuesta a la de sus predecesores. Se le describe como un musulmán muy piadoso, que también habría peregrinado a la Meca en medio de los mayores fastos¹⁰⁶. Pero, sobre todo, se caracterizó por su afán de homologar en lo posible su reino a la versión tenida por ortodoxa del sunnismo malekí. En aras de este objetivo, entabló contacto con los grandes eruditos norteafricanos, quienes se convirtieron en los consejeros epistolares del Imperio Songhay. Dos de ellos destacaron especialmente en este cometido. El primero fue Muhammad Abdel-Karim Al-Maguilli, oriundo de Tlemensen, en el noroeste de la actual Argelia, pero muy ligado a los mundos sahariano y saheliano y que durante un tiempo vivió incluso en el país hausa. Se trataba de un paladín de la ortodoxia, muy hostil hacia las supervivencias «paganas». Se le recuerda también como el promotor de las persecuciones contra la comunidad judía del oasis de Tuat¹⁰⁷. Fue, por otra parte, miembro de la cofradía sufí Qadiriyya, una de las más importantes del mundo islámico¹⁰⁸, y parece haber jugado un papel clave en la temprana expansión de la misma por el Sahel, cuestión esta de la que nos ocuparemos en su momento. El segundo erudito clave fue Yalal-Ad-Din As-Suyuti, de Egipto, una figura de primer orden en el campo de la mística musulmana de aquel momento, pero también un notable jurista¹⁰⁹. Como vemos entonces, la política de importación cultural iniciada por el Imperio de Malí alcanzó ahora su máximo apogeo. El Imperio Songhay se nos presenta en consecuencia como la culminación de un proceso civilizatorio iniciado más de medio milenio antes. En cierto modo,

¹⁰⁶ MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*, pp. 101-124.

¹⁰⁷ LEVY, Simon. *Essais d'histoire et de civilisation judeo-marocaines*. Rabat: Centre Tarik Ibn Ziad 2001, p. 38.

¹⁰⁸ ZARCONI, Thierry. «La Qadiriya». En POPOVIC, ALEXANDRE y VEINSTEIN. *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, Gilles Editores 1997.

¹⁰⁹ TRIAUD, Jean-Louis. «África occidental y central». En POPOVIC, ALEXANDRE y VEINSTEIN. *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, Gilles Editores 1997, p. 515.

este proceso puede entenderse como una peculiar ampliación del espacio de la civilización islámica clásica hacia el sur, más allá de los territorios conquistados en la gran expansión acaecida durante el primer siglo posterior a la muerte del Profeta. Ahora bien, este proceso de homologación solo avanzó hasta un cierto punto, de forma que el Sahel ha mantenido hasta nuestros días una personalidad muy diferenciada, que se manifiesta incluso en las peculiaridades del islam predominantes en su seno, cuestión esta sobre la que también volveremos más adelante.

Por otra parte, pese a toda su magnificencia, el Imperio Songhay seguía siendo una construcción muy frágil. Las disputas sangrientas entre los distintos aspirantes al trono se sucedieron casi sin pausa durante toda su historia, al igual que las rebeliones locales y las guerras contra sus belicosos vecinos, como los tuareg y los mossi. Después de todo, su base económica, y, por lo tanto, su entramado institucional seguían siendo marcadamente débiles. Es importante tener en cuenta estos hechos para entender el rápido derrumbe de este Imperio de tan imponente apariencia. En 1591 un cuerpo expedicionario enviado por el sultán de Marruecos Ahmed El-Mansur e integrado mayoritariamente por renegados españoles, parte de ellos de origen andalusí, derrotó en batalla campal al Ejército Songhay y se hizo con el control de la cuenca media del Níger, corazón del imperio. Esta expedición vino motivada por el objetivo de hacerse con las minas de oro propiedad de su hasta entonces socio-comercial. Se inscribía asimismo dentro del proyecto expansionista de un Marruecos que había salido reforzado como potencia regional, después de la victoria obtenida en Alcazarquivir frente a los invasores portugueses. La rápida y contundente victoria del cuerpo expedicionario marroquí, compuesto de unos cuatro mil hombres, frente a unas fuerzas songhay muy superiores en número, se debió sobre todo a su ventaja tecnológica, a su uso intensivo de las armas de fuego. Pero fue también un claro indicador de la relativa desorganización del Imperio atacado, que se derrumbó casi de inmediato. Distintos príncipes combatieron todavía durante un tiempo. Incluso el emperador de Malí trató de sacar partido de este conflicto, intentando recuperar sin éxito parte de los territorios gobernados por sus antepasados. Pero, de cualquier manera, el pequeño cuerpo expedicionario logró hacerse con un control firme sobre los territorios conquistados y ello, a pesar de la hostilidad de la población y de sus rivalidades intestinas enlazadas con las querellas entre facciones dentro del propio Marruecos. La desproporción entre el poder de los magrebíes y el de los sahelianos resultaba insuperable¹¹⁰. Como había ocurrido anteriormente con la invasión almorávide de Ghana, quedó en claro otra vez, el papel protector del desierto, como agente modulador de los contactos con el norte, y los nefastos efectos que podían padecerse cuando este filtro era traspasado.

¹¹⁰ Vid. nota 4; LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 91-92; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 286-293; MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*, pp. 183-190.

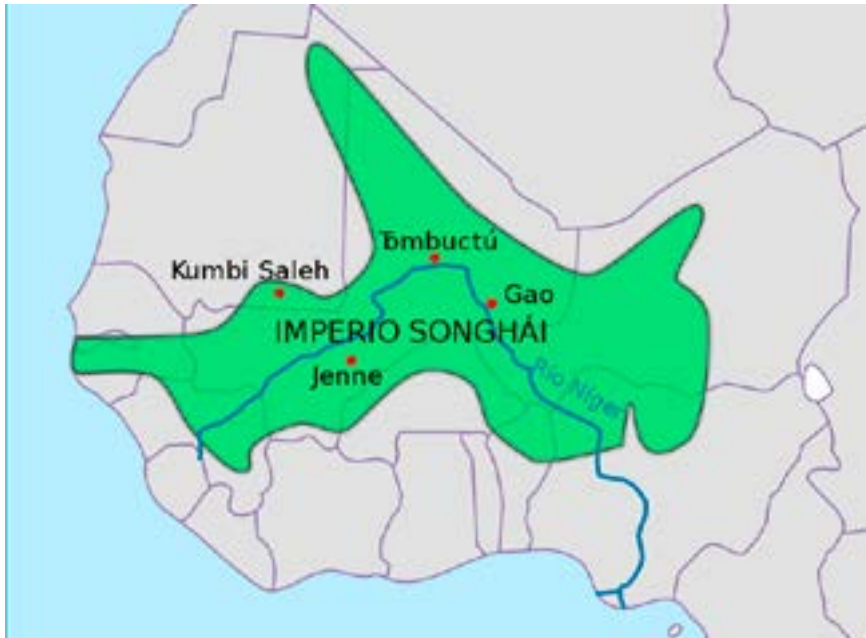


Figura 8. El Imperio Songhay. (Fuente Wikipedia)

Pero si bien la acción marroquí había constituido una hazaña desde el punto de vista militar, y sobre todo desde el de la logística, no condujo finalmente a los resultados esperados por sus promotores. Como hemos señalado ya, las minas de oro se hallaban enclavadas mucho más al sur y los invasores no tenían una idea clara de dónde se encontraban, ni medios suficientes para ocupar los territorios del interior. En este aspecto, su situación contrasta bastante con la de sus contemporáneos españoles lanzados también a la conquista de nuevas tierras y a la búsqueda de El Dorado. La diferencia estriba básicamente en que la correlación de fuerzas no les era tan favorable como a los conquistadores hispanos. Sus enemigos eran, en comparación, mucho más numerosos y poderosos, contando también con caballería, armas de hierro y corazas, y el apoyo que podía prestarles Marruecos también resultaba limitado. En esta tesitura, la expedición de conquista acabó fracasando en última instancia. Los conquistadores marroquíes quedaron bloqueados en las ciudades que controlaban y pronto les fue imposible mantener sus comunicaciones con Marruecos a través del desierto, sobre todo cuando su país se sumergió en un nuevo periodo de anarquía y guerra civil¹¹¹. El Marruecos conquistador había demostrado ser él también una estructura muy frágil y no pudo dar lugar a un imperio africano. Con el tiempo, los expedicionarios marroquíes, ahora aislados, fueron entroncando con la población local y deviniendo en el origen de una oligarquía local, que ha po-

¹¹¹ MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*, pp. 291-354.

didó seguir reivindicando hasta hoy sus antecedentes andalusíes, por más que, merced a los numerosos cruzamientos, su tipo físico sea ya plenamente negro-africano. Reciben curiosamente el nombre de «armas», quizá en alusión a esas armas de fuego que trajeron con ellos y que les dieron la victoria. Y, una vez más también, la remisión a unos antepasados más o menos verídicos opera en este caso como un medio para elevar el propio prestigio entre la población circundante¹¹².

La invasión acabó teniendo, en suma, un efecto meramente destructivo, al igual que la de los almorávides varios siglos antes. No se logró crear una estructura política capaz de integrar los territorios adquiridos dentro de los del conquistador. Ni siquiera se consiguió el control de los metales preciosos que se venían buscando. Produjo, por el contrario, una desorganización de esas estructuras políticas que previamente estaban permitiendo un flujo comercial muy beneficioso para ambas partes. Fue una suerte de asesinato de la gallina de los huevos de oro. Llama de nuevo fuertemente la atención el contraste con la conquista europea de América. Allí las destrucciones en gran escala llevadas a cabo por los conquistadores fueron seguidas por la incorporación de las tierras conquistadas a unos grandes imperios, que fueron capaces más tarde de reorganizarlas, repoblarlas y promover un intenso desarrollo de sus fuerzas productivas. Nada de ello ocurrió en este caso. Por el contrario, la destrucción del Imperio Songhay dio lugar a una profunda regresión social. En ausencia de un poder central, se multiplicaron las guerras entre los potentados locales. Al mismo tiempo, los pueblos nómadas, como los tuareg y los fulani, intensificaron sus incursiones expulsando a los agricultores sedentarios. El resultado de todo ello fue la desorganización de todo el sistema económico, con lo cual se multiplicaron las hambrunas. En ciertos aspectos, la región saheliana nunca ha recuperado ya el nivel de desarrollo que había alcanzado a comienzos del siglo XVI¹¹³.

Esta destrucción catastrófica del Imperio Songhay como consecuencia de una invasión extranjera puede enmarcarse dentro de todo un proceso más general. Es lo que Joseph Ki-Zerbo¹¹⁴ ha denominado el «giro decisivo», que se habría producido a partir del siglo XVI, y que habría supuesto un cambio radical en las relaciones mantenidas hasta ese momento entre el África negra y el mundo exterior. Los negro-africanos van quedando entonces relegados a una posición cada vez más subordinada en lo económico, condenados a una creciente inferioridad tecnológica y progresivamente dominados en lo político. De este modo, la catástrofe del Sahel constituye la otra cara de la progresiva instalación de los europeos en las costas, del derrumbe de los Reinos de Congo y Zimbabwe, del pillaje de la costa swahili y, sobre todo, del comienzo de la trata atlántica. El África negra se convierte entonces en

¹¹² Vid. nota 4.

¹¹³ CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 134-135.

¹¹⁴ KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 286.

víctima temprana de unas relaciones fundamentalmente predatorias, que condenan a una gran parte de la misma a un estado de postración, previo al establecimiento del colonialismo directo en el siglo XIX.

III.7. Los comienzos de la islamización del Sahel

A lo largo del apartado anterior, hemos podido apreciar ya cómo todo este proceso de estatalización fue acompañado por otro de islamización. De este modo, Ghana comenzó siendo un Estado «pagano», para luego islamizarse hasta un cierto punto. Malí y Songhay fueron ya regidos desde sus inicios por gobernantes, al menos nominalmente, musulmanes y, con el tiempo, experimentaron una islamización mucho más intensa, con una importante construcción de mezquitas y de madrasas, la recepción de varios eruditos y místicos del máximo nivel, el contacto epistolar con otros más, el esfuerzo de algunos soberanos por imponer el derecho islámico y el desarrollo de un estrato de ulemas locales, algunos de ellos de gran fama, como Ahmad Baba, ulema de Timbuktú, apresado por los expedicionarios marroquíes y que pasó largos años de cautividad en Marruecos, antes de recuperar su libertad y regresar a su tierra¹¹⁵.

Merece la pena, por varias razones, estudiar con un poco de detenimiento este proceso de islamización iniciado justamente en aquel periodo. La primera de ellas consiste en que, como ya sabemos, el Sahel es hoy en día una región mayoritariamente musulmana, por lo cual se hace preciso entender el modo en que ello ha llegado a ser así. La segunda estriba en que, además, la islamización de la misma ha revestido ciertas especificidades muy interesantes, que parecen haber tenido luego hondas repercusiones sobre la naturaleza de las sociedades sahelianas y la del propio islam presente en las mismas. Por último, históricamente islamización y estatalización han discurrido aquí casi de la mano, motivo por el cual resulta también necesario estudiar la naturaleza específica de esta islamización, si queremos conocer mejor la del desarrollo de los Estados sahelianos, junto con la de algunos de los procesos de etnogénesis que la acompañaron. El primer aspecto de la islamización del Sahel que debemos tener en cuenta estriba en su larga duración. Es un proceso que fue iniciado hace más de un milenio y que todavía prosigue en nuestros días. Tuvo lugar, además, de un modo mayoritariamente pacífico. Contrasta de manera radical con lo ocurrido en el norte de África y de Oriente Próximo y Medio. Allí se trató de un proceso temprano, relativamente rápido y promovido desde arriba por la élite musulmana conquistadora. Para entender el por qué de estas diferencias debemos comenzar recapitulando sobre algunos aspectos del desarrollo de la civilización saheliana.

¹¹⁵ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 40-44; MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*, 61-100 y 253-264.

El islam llegó por primera vez a esta región de la mano de los mercaderes magrebíes, que empezaron a instalarse allí de un modo permanente, con el fin de gestionar mejor sus actividades comerciales¹¹⁶. En un principio, estos mercaderes eran totalmente extranjeros a la sociedad en la que se habían instalado. Su lengua, sus costumbres, sus genealogías familiares y su propio tipo físico les diferenciaban radicalmente de la población circundante. Sin embargo, con el tiempo, habrían ido entablando unas relaciones cada vez más estrechas con aquellos locales con los que estaban más en contacto. Así habría ocurrido, en particular, con ciertos comerciantes sahelianos, a los que necesitarían como socios para la realización de sus actividades, en especial a la hora de obtener hospedaje y protección cuando se desplazaban a zonas más interiores, a donde podía resultarles más complicado trasladarse, siendo forasteros que no conocían el terreno y que podían ser además agredidos fácilmente. También podían resultarles de utilidad como mediadores e intermediarios ante otros comerciantes y ante las diversas autoridades locales, así como para solucionar distintos percances, como las pérdidas o los robos de mercancías o las muertes de sus animales de carga. Resultaba, pues, conveniente conformar alianzas, grupos solidarios de puertas adentro, pero también aptos para excluir a posibles intrusos. Todo este estrechamiento de los vínculos con los mercaderes locales había de verse muy favorecido por la conversión de estos últimos al islam. Cuando así ocurría, se establecía una identidad compartida, que favorecía luego la solidaridad recíproca.

También permitía el establecimiento de alianzas matrimoniales, algo previamente prohibido por la *Shar'ia*, dada la condición de «politeístas» de los sahelianos en aquel momento. Volverse musulmán implica además pasar a vivir, en principio, de acuerdo con el derecho islámico. Por lo tanto, la comunidad multiétnica de mercaderes musulmanes que se estaba conformando había de regirse por un único código normativo, lo que implicaba la existencia de unas reglas de juego más claras, algo realmente apropiado a la hora de tener que dirimir cualquier desacuerdo. Durante mucho tiempo, el islam saheliano fue, de este modo, una religión venida del exterior y ligada a las pequeñas corporaciones de mercaderes que mantenían lazos muy estrechos con los caravaneros magrebíes. Y de hecho, en algunas zonas, como el país bambara, en Malí, este estado de cosas ha perdurado hasta bien entrado el siglo XX, cuando el grueso de la población continuaba siendo «animista» y el islam se encontraba confinado en lo fundamental a los maraka, los comerciales de origen soninké¹¹⁷.

No obstante, la tendencia general ha sido la superación progresiva de este confinamiento inicial. Esto es algo que ya tuvo lugar en el antiguo Imperio

¹¹⁶ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 160-170; ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, pp. 38-41; VALENCIA. *Op. cit.*, pp. 102-104.

¹¹⁷ MEILLASSOUX. 1990, *Op. cit.*, pp. 65-69; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 46-75.

de Ghana, antes de la arremetida de los almorávides. Esta ulterior expansión a través de otros estratos sociales también puede ser reconstruida en sus trazos más generales. En concreto, parece ser el resultado de dos procesos convergentes. En virtud del primero, junto a los mercaderes musulmanes, empieza a aparecer todo un conjunto de especialistas religiosos islámicos, como ulemas y sufíes, necesarios como preceptores morales, como juristas, como promotores de experiencias espirituales y, a veces también, como taumaturgos¹¹⁸. Todo ello les vuelve una comunidad mucho más cohesionada en el plano interno. El segundo proceso vino dado por el enriquecimiento de estos mercaderes y el crecimiento de sus redes de contactos a través de distintas regiones. Estos logros podían convertirlos en eficaces agentes diplomáticos al servicio de los aristócratas. Así había de ser aún en mayor medida, en razón de los conocimientos que podían acumular acerca de lo que ocurría en comarcas lejanas. El resultado fue un aumento todavía mayor de su influencia política. De este modo, los mercaderes se fueron volviendo más y más útiles para sus gobernantes aristocráticos. De ahí entonces la costumbre de incluirlos entre sus consejeros y cortesanos. Con ello, el islam hacía su entrada en las cortes de los gobernantes.

Pero a estas aportaciones en cuanto que mercaderes, podían añadirse aquellas otras que susceptibles de ser brindadas en razón de la propia condición musulmana de los mismos. Así ocurría sobre todo cuando se trataba de dignatarios religiosos, función esta que no resultaba en modo alguno excluyente de la de comerciante. La condición de clérigo musulmán, entendiéndolo en un sentido un poco laxo, puede traer aparejada también una interesante red de contactos, de los que se puede sacar diversos partidos. Pero asimismo, y ya de manera más específica, esta condición trae aparejada dos importantes cualidades que pueden ayudar a medrar en el ambiente cortesano. La primera consiste en la presunta posesión de una serie de dotes sobrenaturales. No hace falta ser musulmán para aceptar esta posibilidad. También los «animistas» locales, en virtud de su visión general del mundo como el habitáculo de un conjunto de poderes sobrenaturales que actuaban de manera un tanto independiente, podrían aceptar perfectamente que los dignatarios musulmanes tuvieran la capacidad de obrar milagros, o que algunos de los objetos que llevaban con ellos, en particular sus ejemplares del Corán, estuvieran investidos también de algún poder de este tipo, al igual que lo estaban sus propios «fetiches». Les resultaba posible entonces insertar estos nuevos agentes dentro de su ecléctico y flexible sistema de creencias y de rituales, sin preocuparse demasiado por la coherencia final de todo el conjunto, dado que su orientación vital era ante todo pragmática, encaminada a la búsqueda de soluciones para sus problemas cotidianos, y no metafísica, es decir, dirigida a forjarse una

¹¹⁸ Vid. nota 153.

representación del mundo consistente y bien integrada¹¹⁹. En el apartado VI.2. profundizaremos en esta cuestión.

Este interés por la funcionalidad sobrenatural de los dignatarios musulmanes podía favorecer así su aceptación social en los ambientes cortesanos, pero también en otros de carácter más popular. Pero semejante aceptación, con todo lo que podía suponer de intensificación de los contactos personales, podía luego ayudar a estos dignatarios a difundir su mensaje más específicamente musulmán, con sus creencias monoteístas y sus particulares normas de conducta. Así, el eclecticismo «animista» podía abrir las puertas a su propia destrucción más a largo plazo. La paradoja final estribaría en que habría sido precisamente el carácter superficial de la primera islamización el que habría posibilitado un primer enraizamiento social de aquellos interesados en profundizarla. Sin embargo, no hay por qué pensar que los primeros pasos tuvieran que llevar siempre a los siguientes de manera mecánica. La receptividad hacia los dignatarios musulmanes podía quedar confinada a sus aspectos más utilitarios y venir acompañada de una marcada indiferencia hacia sus doctrinas y sus normas, tan contradictorias con las poseídas previamente. No obstante, una progresiva familiaridad con estos personajes podría favorecer en algunos de sus «beneficiarios» una asimilación capilar de algunos de sus puntos de vista. Así, cualquier equilibrio que se alcanzase en un momento dado habría de resultar inestable y susceptible de ser subvertido más tarde.

Pero, aparte de estas presuntas dotes taumatúrgicas, los especialistas religiosos musulmanes detentaban también, en segundo lugar, una serie de competencias mundanas, que también les investían de un notable atractivo. Es lo que ocurría con su dominio del arte de la escritura. Esta destreza les capacitaba para llevar registros y escribir cartas, tareas ambas que estaban cobrando una importancia creciente en un contexto de desarrollo del Estado. La tenían de manera particular a la hora de posibilitar el contacto con los gobernantes musulmanes de otras áreas. Y en un sentido más amplio, los musulmanes, especialmente sus dignatarios, podían ser contemplados como los representantes de ese mundo islámico situado más allá del desierto, con el cual las relaciones se iban intensificando más y más. Era un mundo tecnológicamente más avanzado, más refinado y, al parecer, increíblemente rico y poderoso. Todo ello le dotaba de un gran prestigio. Por tanto, relacionarse con el mismo podía contribuir entonces al propio engrandecimiento. Incluso aunque no se adoptase, por el momento, su religión, sí podían empezar a imitarse muchas de sus maneras. De un modo muy significativo, los nombres musulmanes se fueron difundiendo entre los propios «animistas»,

¹¹⁹ DIOP. 1981, *Op. cit.*, pp. 215-220; HORTON, Robin. *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religious and Science*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, pp. 112-129; NADEL, Sifgried F. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1954, pp. 232-258; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 29-59.

como fue el caso de Mamari (Muhammad) fundador del Reino bambara de Segú¹²⁰. De igual manera, personajes históricos islámicos podían empezar a ser incorporados dentro de los «panteones» «paganos». Pero para quienes empezaran a desarrollar unas mayores inquietudes vitales, el islam, aunque imperfectamente conocido, podía serles de gran utilidad, suministrándoles unas visiones del mundo más complejas y haciéndoles sentirse miembros de una comunidad humana más amplia, frente al marcado localismo y particularismo de casi todas las religiones tradicionales.

Esta creciente influencia sobre el aparato estatal por parte de la minoría musulmana se plasmó en el inicio de las conversiones al islam entre algunos miembros de la élite aristocrática. Surgió, así, un «partido musulmán» dentro del reino y de la propia corte. Como suele ser el caso en este tipo de camarillas, semejante partido había de buscar hacerse con el máximo poder posible, apoyando, por ejemplo, a un candidato al trono que ya se hubiere adherido a la nueva fe o que lo hiciera de un modo más consecuente. El cambio dinástico ya señalado en el Imperio Songhay podría considerarse un ejemplo de esta política. Concededores de la fortaleza de este partido, algunos príncipes podrían buscar congraciarse con el mismo, adoptando formalmente el islam, incluso aunque realmente no estuviesen muy interesados en él. Pero no se trataba únicamente de ganarse el apoyo de alguna facción cortesana. La islamización, aunque fuese parcial, reportaba varias ventajas. En primer lugar, podía proporcionar una justificación añadida para la captura de esclavos. Los no musulmanes pasaban a ser considerados infieles, a quienes resultaba lícito esclavizar en el curso de una *yihad*. Asimismo, la conversión al islam podía servir de base para la conformación de una identidad compartida por el conjunto de las aristocracias integradas dentro de un Estado, las cuales, como ya señalamos, podían pertenecer, por lo demás, a etnias y linajes muy diferentes. Este efecto integrador se maximizaría cuando la conversión alcanzase también a las clases populares. Un tercer efecto beneficioso de la conversión sería el de propiciar un reconocimiento como un igual por parte de otros gobernantes musulmanes, con los cuales se mantenían unas relaciones políticas y económicas cada vez más estrechas.

En suma, la islamización se estaba articulando de un modo generalmente funcional con el proceso de construcción estatal. Por supuesto, podían generarse también contradicciones. Si el hecho de no ser musulmán se convertía en condición necesaria, aunque no suficiente, para poder ser esclavizado, entonces la islamización progresiva de distintas poblaciones exoneraría a los conversos de esta condición, obligando a los cazadores de esclavos a desplazarse cada vez más lejos¹²¹. De igual manera, podían empezar a surgir conflictos entre musulmanes y no musulmanes y entre musulmanes más o

¹²⁰ MONTEIL, Charles. *Les bambara du Ségou et du Kaarta*. París: Maisonneuve et Larosse 1977, pp. 28 y ss.

¹²¹ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 56.

menos «ortodoxos» o «heterodoxos», sobre la base no solo de sus respectivas identidades religiosas, sino también de costumbres concretas y, quizá especialmente, de la participación o no en determinados rituales de gran trascendencia social. Así, lo que se uniera por un lado podía acabar desuniéndose por el otro. Pero podemos pensar que, al menos en muchos casos, las tendencias favorables hacia la cohesión podrían imponerse sobre las desfavorables a la misma, sobre todo habida cuenta del ya mencionado eclecticismo del que se podía estar haciendo gala en muchos casos.

La islamización actuaba, así, como agente cohesionador en tres niveles: en el seno de cada Estado, entre distintos Estados y poblaciones sahelianos y con respecto a los Estados y poblaciones situadas más allá del desierto. Este proceso no discurría además solo en un sentido horizontal, propagándose de manera progresiva hacia nuevos Estados y poblaciones. También lo hacía en otro vertical, extendiéndose a nuevos sectores sociales. Empezó, de este modo, a afectar al conjunto de la población aldeana, y no solo a los comerciantes y aristócratas. Este último paso había de ser, evidentemente, mucho más tardío y, de hecho, durante mucho tiempo y en muchos lugares diferentes el campesinado continuó siendo fundamentalmente «animista». Se vio facilitado, empero, por la existencia de nexos entre los grupos privilegiados y la población aldeana. No solo unos y otros podían seguir considerándose parientes lejanos y participaban juntos en determinadas celebraciones, sino que también los grupos privilegiados tomaban esposas de los subordinados, los reclutaban como asistentes y empleaban a artesanos a su servicio. A través de todos estos canales podía ir también difundiéndose el islam. Semejante difusión resultaba facilitada por los beneficios que también podía deparar la conversión a las gentes del pueblo llano. La primera de ella consistía en una relativa superación de la brecha que la islamización de los estratos altos habría abierto entre estos y las gentes situadas por debajo de ellos. No debe sorprendernos entonces el hecho de que el «paganismo» haya ido convirtiéndose en muchos lugares en un rasgo distintivo de las gentes que viven en parajes más alejados y que además pertenecen relativamente a los estratos más bajos de la sociedad. No en vano, islamizarse suponía entonces un instrumento para mejorar la consideración social recibida y quizá, incluso, para poder ascender socialmente¹²².

Una de las consecuencias más interesantes de todo este proceso consistió en la conformación de una amplia periferia semi-musulmana. Se hallaba integrada por todos aquellos que habían adoptado tan solo algunos elementos de la nueva religión, como podía ser el caso de aquellas prácticas suyas a las que se tenía por dotadas de un genuino poder sobrenatural. Con ello, las fronteras entre musulmanes y «paganos» podían volverse relativamente difusas. Incluso aquellos que formalmente se convertían al islam no tenían por qué renunciar repentinamente a todas sus creencias y prácticas anteriores.

¹²² NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 234-236.

Su conservación no tenía que ser contemplada, por lo demás, como un mero resultado del convencimiento intelectual acerca de su valor. Había también aquí un elemento de conveniencia personal. Muchas de las prácticas tradicionales, como la celebración de determinadas ceremonias o el seguimiento de diversos tabúes, se encontraban totalmente entrelazadas con el conjunto de la existencia cotidiana. Renunciar a ellas podía condenar a quien lo hiciera a tener que suspender muchas de sus relaciones personales. Lo mismo podía ocurrir con el consumo de cerveza en grupo, muy extendido entre muchas poblaciones sahelianas, por no hablar del seguimiento de diversas reglas acerca del matrimonio y la herencia, distintas de las estipuladas por el derecho islámico. Después de todo, para muchos la islamización había de consistir en un medio para maximizar los recursos sobrenaturales y mundanos a su disposición, no para tener que renunciar a muchos de los previamente detentados. La actitud oportunista que les había conducido a interesarse por el islam había también de limitar el alcance de semejante interés¹²³.

Así había de ser sobre todo entre los aristócratas y los reyes. La conversión al islam les podía deparar el apoyo del partido musulmán dentro del reino, pero, como los musulmanes seguían siendo una minoría dentro de la población, no parecía conveniente malquistarse con el resto de la misma. En particular, convenía seguir oficiando los distintos ceremoniales, en los que el rey operaba justamente como una suerte de representante del conjunto de su pueblo, siendo el responsable último de la fecundidad de las mujeres, las tierras y los ganados¹²⁴. Romper con todo esto de repente podía privar al soberano que lo intentase del apoyo de sus súbditos, quienes con seguridad encontrarían con facilidad algún familiar suyo para reemplazarle. No en vano, los relatos sobre el derrocamiento de soberanos demasiado estrictos en su práctica del islam son recurrentes¹²⁵. De este modo, tendió a ir desarrollándose una suerte de islam híbrido, mezclado con elementos de las religiones tradicionales locales¹²⁶.

Con ello, podía disfrutarse, a veces durante un largo periodo histórico, de los beneficios de cada una de las dos tradiciones religiosas. Este sincretismo, tan oportunista con frecuencia, podía ser temporalmente aceptado por los propagadores de un islam más «ortodoxo», como ocurría con los dignatarios religiosos. Así, podía ser en mucha mayor medida, desde el momento en que, incluso, estos dignatarios religiosos no siempre poseían una adecuada

¹²³ NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 232-258; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 35-46; SKINNER. *Op. cit.*, pp. 133-140; TRIMINGHAM. J. Spencer. *Islam in West Africa*. Oxford: At the Clarendon Press 1959, pp. 24-33.

¹²⁴ BALANDIER. *Op. cit.*, pp. 179-186.

¹²⁵ BARRY. *Vid. nota 59*; DIOUF. *Vid. nota 98*; MONTEIL. *Vid. nota 164*.

¹²⁶ HISKETT, Mervyn. *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. Londres: Oxford University Press 1973, p. 6; MONTEIL. 1980. *Op. cit.*, pp. 62-72; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 61-85; TRIMINGHAM. *Op. cit.*

formación religiosa. Podían conocer solo algunos pasajes del Corán y tener unas nociones muy confusas acerca de los puntos fundamentales de su doctrina o de la propia historia sagrada. Todavía en el siglo XX se encontraban ejemplos muy claros de esta confusión en zonas más recientemente islamizadas¹²⁷, y es razonable pensar que todo ello tiene que haberse dado en un grado mucho mayor en tiempos pasados. Después de todo, formar una élite de especialistas religiosos es una tarea compleja, que requiere dedicar mucho tiempo al estudio y a la enseñanza. Evidentemente, todos estos «legos» podían practicar su islam híbrido sin experimentar graves contradicciones, convencidos de que estaban en lo correcto. En cuanto a la minoría de musulmanes más «ortodoxos» y menos híbridos, todo este mestizaje podía ser objeto de una actitud marcadamente ambivalente. Evidentemente, suponía un conjunto de desviaciones, *bida'a*, con respecto a los modos de comportamiento tenidos por adecuados, algo que revestía una enorme gravedad para quienes abrigaban una visión de la religión abocada a la regulación de un vasto número de comportamientos prácticos hasta en sus detalles más nimios, como era habitual entre los intelectuales sunníes de aquel momento. Empero, estas desviaciones, podían ser, sin embargo, toleradas como un pasajero mal menor, resultado de una primera familiarización con el islam. Estas conversiones a medias podían contemplarse entonces como un primer paso en la dirección correcta, como un primer punto de partida, gracias al cual los auténticos musulmanes irían recabando la influencia social necesaria para promover con el tiempo unas conversiones más genuinas¹²⁸.

III.8. Los otros Estados sahelianos

La posesión de estas nociones básicas acerca de la primera islamización del Sahel nos va a resultar, asimismo, de gran utilidad para entender una serie de cuestiones de las que todavía no nos hemos ocupado. La primera de ellas atañe al desarrollo de estos otros Estados sahelianos, menos brillantes quizá en términos históricos, pero también de un gran interés, sobre todo porque muchos de ellos han subsistido hasta tiempos modernos, en contraste con los grandes imperios medievales. La segunda de ellas estriba en que este primer islam saheliano, tan frecuentemente híbrido y mestizo, además de subsistir hasta el día de hoy en ciertos parajes, ha constituido además el punto de partida para una serie de desarrollos muy complejos de los que nos ocuparemos a partir del próximo apartado. Antes de ello, vamos a pasar brevemente revista a los Estados más importantes que han ido existiendo en el Sahel, aparte de los grandes imperios. En la medida en que muchos de estos Estados han sostenido además históricamente una conexión privilegiada con unas determinadas etnias en particular, esta revisión nos va a permitir,

¹²⁷ MONTEIL. 1980. *Op.cit.*, pp. 133-152; NADEL. 1954. *Op. cit.*, pp. 247-249; TRIMINGHAM. *Op. cit.*, pp.47-67.

¹²⁸ SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 41-49.

asimismo, profundizar en nuestro conocimiento de las realidades étnicas del Sahel y en sus procesos de etnogénesis.

El primer Estado del que vamos a ocuparnos es el que suele ser conocido como Kanem-Bornu¹²⁹. En puridad, nunca ha habido un reino con ese nombre. Existió primero el Reino de Kanem y luego el de Bornu, su sucesor. La utilización de estas dos palabras unidas por un guión tiene, sin embargo, el mérito de subrayar la continuidad histórica entre los dos Estados. Por lo demás, los emplazamientos de ambos se encuentran muy próximos. Kanem se halla al este del lago Chad y Bornu al oeste. El Estado de Kanem puede haber surgido hacia el siglo X. Al contrario que los grandes imperios situados más al oeste, sufría el doble hándicap de una especial aridez del terreno y de la carencia de metales preciosos. Por el contrario, disfrutaba de una posición privilegiada como nudo de comunicaciones entre el interior de África y el norte, especialmente Trípoli. En estas condiciones, el tráfico de esclavos parece haberse convertido en su principal fuente de recursos. Es posible que el Estado fuera fundado por tuareg, de acuerdo a algunas narraciones orales¹³⁰, lo mismo que se afirma también sobre el Reino de Ghana. Pero esta pretensión quizá se deba simplemente al ya mencionado afán de las poblaciones locales por vincularse al mundo magrebí, tenido por más prestigioso. Incluso en el caso de que realmente haya sido así, este hecho solamente introduciría una complicación adicional en el relato histórico. Se habría tratado tan solo de que un grupo extranjero bien cohesionado y dotado de un claro proyecto político de dominación habría logrado organizar en torno suyo toda una red clientelar conformada en su mayoría por gentes locales. Ejemplos de este tipo son, por otra parte, bastante comunes en la historia europea, con grupos de escandinavos jugando ese papel en Rusia y turcos de las estepas haciendo lo mismo en Bulgaria, por recordar solamente dos casos muy conocidos. Pero, por lo demás, el proceso luego no diferiría tanto del, más frecuente, consistente en la eclosión de una aristocracia nativa a partir de una sociedad igualitaria. La única diferencia estribaría en que aquí la aristocracia habría llegado del exterior. Asimismo, y como veremos más adelante, parece que ha habido muchas más situaciones en las que la aristocracia fundadora ha sido de carácter negro-africano.

Dejando aparte la cuestión de este posible origen extranjero, la etnia dominante en el Reino originario de Kanem parecen haber sido los teda, grupo al que ya hemos referencia y que habla una lengua perteneciente a la familia afro-asiática. El reino de Kanem experimentó un importante desarrollo en todos los aspectos a partir del siglo X, expandiéndose por una gran cantidad de territorios, bajo el gobierno de la dinastía Dugawa. Durante ese tiempo

¹²⁹ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 62-68; BRENNER, Louis. *The Shehus of Kukawa. A History of the Al-Kanemi Dynasty of Bornu*. Londres: Oxford University Press, 1973; COHEN. 1967. *Op. cit.*; HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 57-58, 68-72, 73-75 y 132-137; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 221-227.

¹³⁰ NORRIS. *Op. cit.*, pp. 57-60.

se profesaba una religión ancestral africana. En el siglo XI, bajo la égida de Hummay, tomó el poder la dinastía Seyfawa y con ella el partido musulmán, que desplazó a los «paganos» Dugawa. Nos encontramos, de este modo con una culminación, al menos parcial, de esa islamización de la aristocracia a la que hicimos referencia en un apartado anterior y que podía llegar a suponer, como en este caso, el desplazamiento de la rama de la aristocracia gobernante por otra nueva, al igual que ocurrió con el ascenso al poder de los Askya en el Songhay. En el caso de los Seyfawa el proceso de islamización parece haber sido además relativamente rápido. Unas décadas después de ascenso de la nueva dinastía, Dunama Dabbalemy, uno de los más importantes soberanos de la misma, llevó a cabo la destrucción de los fetiches sagrados ligados a la monarquía, con todo lo que ello implicaba de ruptura definitiva con el antiguo sistema de creencias, y con la gran conmoción que todo ello parece haber producido entre muchos. Asimismo, emprendió una peregrinación a la Meca, lo que suponía recibir una confirmación externa de su carácter ya plenamente musulmán.

A mediados del siglo XIV el centro de gravedad del Imperio se desplazó hacia el Bornu, como respuesta a las presiones que se estaban recibiendo de parte de los bulala, una población nómada emparentada con ellos, de modo que los Seyfawa y sus seguidores debieron buscar un nuevo emplazamiento en el extremo occidental de su Reino. Se produjo, de este modo, una suerte de refundación estatal, pero preservando la continuidad dinástica. No ocurrió lo mismo con la etnia hegemónica, que pasó a ser la de los kanuri de Bornu, hablantes de una lengua de la familia nilo-sahariana. El Reino de Bornu experimentó con el tiempo un desarrollo muy superior al de su antecesor Kanem, en particular bajo el reinado de Idris Aluma, quien vivió a caballo entre los siglos XVI y XVII y que guerreó incansablemente contra los teda, los tuareg y los hausa. En esa época, sus relaciones con el



Figura 9. El Imperio de Kanem-Bornu. (Fuente Wikipedia)

norte de África, ahora bajo control otomano, se volvieron muy estrechas. De una manera bastante parecida a lo que ya hemos visto en el caso de los Imperios de Malí y Songhay, se emprendió un intenso esfuerzo de homología con el resto del mundo musulmán, importando en este caso un gran número de técnicos y personal militar otomano. Del mismo modo, también emprendió la peregrinación a la Meca. Parece entonces que el Estado de Kanem-Bornu recibió una islamización temprana y profunda, que lo alejó de otros modelos más híbridos, como los que hemos estado viendo.

El Reino poseía un sistema de gobierno increíblemente complejo, con un gran número de funcionarios especializados y un elaborado sistema de gobernadores provinciales. Parte de estos altos funcionarios eran esclavos, incluso eunucos, pero otros eran miembros de la familia real. En ocasiones eran remunerados por sus funciones mediante la asignación de una serie de «feudos», de cuyas rentas se beneficiaban. Pero los mismos rara vez pasaban de padres a hijos y el abandono de un cargo solía suponer el final de estas rentas. Conforme a un modelo que parece haberse dado también en los antiguos imperios medievales, el monarca constituía una figura semisagrada, que vivía en un aislamiento extremo, sin apenas mostrarse en público y rodeado siempre de funcionarios. Pese a ello, las divisiones entre facciones eran muy acusadas dentro de la corte, con numerosas intrigas palaciegas y periódicas guerras entre candidatos al trono. Asimismo, diversas mujeres de la familia real, como la reina madre y su hermana, desempeñaban importantes funciones rituales. Todo ello parece constituir un conjunto de supervivencias pre-islámicas. Su fuerza militar era imponente. Estaba nucleada en torno a contingentes de caballería pesada, con jinetes y caballos cubiertos con cotas de malla y amplias masas de infantes. Evidentemente, esta fuerza militar les proporcionaba una superioridad decisiva sobre las poblaciones acéfalas y «paganas» a las que resultaba entonces fácil capturar y esclavizar. Por lo demás, la dinastía Seyfawa se mantuvo en el poder hasta comienzos del siglo XIX, cuando fue arrastrada por el conjunto de acontecimientos conocidos habitualmente como la yihad fulani. De todo ello nos ocuparemos en el apartado III.10.

Si bien el Reino de Kanem-Bornu fue el Estado más importante del Sahel central y oriental, no fue, sin embargo, el único presente en la región. Debemos mencionar igualmente, para empezar, al Estado de Wadai, situado más al este. La etnia hegemónica de este Estado eran los maba, otro pueblo hablante de una lengua de la familia nilo-sahariana. El Estado fue fundado a mediados del siglo XVII, cuando un árabe llamado Abdel-Karim, que reivindicaba un origen abbasí, organizó a las dispersas tribus maba e impulsó un intenso proceso de islamización, reprimiendo fuertemente a quienes se aferraban a sus tradiciones «animistas», a los cuales llegó a vender como esclavos. Como en los otros casos, el nuevo Estado obtenía una gran parte de sus recursos del control de las rutas comerciales en dirección a las costas de la actual Libia. Como Kanem-Bornu estaba

además consagrado a la venta de esclavos y se exigía a las distintas regiones del Reino que hicieran entregas periódicas de amplios contingentes de cautivos. Su sistema de gobierno era igualmente muy sofisticado. Floreció especialmente a principios del siglo XIX, cuando logró conectarse con todo el sistema de redes comerciales tejido por la cofradía Sanusiyya de la Cirenaica¹³¹. A principios del siglo XX fue sometido por las autoridades francesas¹³². Nos encontramos, pues, ante una formación estatal bastante tardía y que muestra un claro carácter periférico con respecto al Magreb central, cuya región costera se encontraba en aquel momento bajo control otomano, hecho este que favorecía su conexión con todo el tráfico comercial de Oriente Próximo. Así, hasta tiempos modernos, los desarrollos estatales en el Sahel estuvieron ampliamente subordinados a los del mundo norteafricano. Es de notar igualmente en su caso el papel que el islam jugó desde el principio como ideología organizadora del Estado, al no estar precedido de una fase de «paganismo» estatal, así como el hecho, de nuevo, de una fundación llevada a cabo desde el exterior, ya que tuvo que ser un forastero el que lograra unificar a los diferentes grupos tribales. La exterioridad de este agente fundador puede haber deparado dos importantes ventajas. La primera de ellas consistiría en su carácter neutral, con relación a las disputas existentes entre los diferentes grupos presentes sobre el terreno. La segunda estribaría en el prestigio que entrañaba su condición de árabe y, por lo tanto, su posibilidad de reivindicar una mayor proximidad al islam.



Figura 10. Los Estados del este del Sahel. (Fuente Wikipedia)

¹³¹ EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Londres: Oxford University Press 1963.

¹³² NACHTIGAL. *Op. cit.*, pp. 136-226.

Al este de Wadai, se alzaba, a su vez el Estado de Darfur. El nombre significa literalmente en árabe tierra de los fur, en referencia a otro pueblo hablante también de una lengua de la familia nilo-sahariana. Sin embargo, las distintas dinastías que se sucedieron en el poder en este territorio, pertenecían a diferentes grupos étnicos. Este fue el caso de los Daju, llegados en el siglo XIV, y de los Tunjur, llegados en el XVI, ambos hablantes de lenguas pertenecientes a la familia nilo-sahariana. Los Tunjur introdujeron el islam y dieron origen a la dinastía Keira, en torno a la cual se constituyó el Sultanato de Darfur en el siglo XVII. Este Sultanato fue anexionado a finales del siglo XIX por el Egipto de los jefives¹³³. Al sur existía el Estado de Baguirmi, nucleado en torno a la etnia del mismo nombre de idioma también nilo-sahariano. Surgió en el siglo XVI, a partir de una escisión con respecto al Imperio de Kanem-Bornu. Al igual que Darfur acabó siendo integrado en el Sudán egipcio a finales del siglo XIX. Por último, en el extremo oriental se creó, nuevamente en el siglo XVI, el Sultanato de Sennar, basado en la etnia funj y sobre los restos de los antiguos reinos cristianos de la Nubia. Fue incorporado a Egipto a principios del siglo XIX. Por lo demás, la organización y las fuentes de abastecimiento de todos estos Estados parecen haber sido muy similares, así como sus modelos de organización militar.

Otra población de la que debemos ocuparnos son los mossi¹³⁴, hoy en día la etnia mayoritaria en Burkina Faso. Su lengua pertenece a la familia Níger-Congo y forman una suerte de ramificación septentrional de un conjunto de pueblos entre los que podemos mencionar a los senufo, los tallensi, los kibisi, los ninisi, los komkomba y los dagomba. Solo estos últimos comparten con los mossi una organización estatal. Posiblemente los mossi sean el resultado de una invasión sureña dagomba, que se habrían impuesto sobre pueblos originariamente acéfalos, como los ninissi. Así parecen señalarlo sus leyendas fundacionales, las cuales hacen referencia a la llegada de una princesa de Dagomba, que se habría emparejado con un cazador norteño y alumbrado al antepasado legendario de la aristocracia mossi: Ouedraogo. Los mossi conformaron desde la Baja Edad Media cuatro reinos, que subsistieron hasta la llegada del colonialismo¹³⁵. Como en tantos otros lugares de África, sus dinastías reinantes y sus cortes han subsistido, sin embargo, hasta el día de hoy, pero consagradas ya solamente funciones ceremoniales, aunque conservan una fuerte influencia social, la cual les otorga, a su vez, un notable poder político indirecto. Estos cuatro reinos fueron y son Ougadugu, Yatenga, Tenkodogo y Badi'Gourma. El primero ha sido históricamente el más importante a gran distancia de los demás. Al contrario de lo que ha sido la tónica general en la región, los mossi conservaron su religión ancestral hasta el siglo XX, cuando se islamizaron, mientras una minoría de

¹³³ *Ibid.*, pp. 396-403.

¹³⁴ SKINNER. *Op. cit.*

¹³⁵ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 100-102 y 158-164.

ellos se cristianizó. De este modo, se mantuvieron durante siglos como un pueblo «pagano», que además guerreaba ferozmente contra los Imperios musulmanes de Malí y Songhay¹³⁶. Resulta digno de mención el hecho de que, cuando los portugueses arribaron a las costas africanas y empezaron a recibir noticias sobre lo que ocurría en el interior, llegaron a pensar que estos mossi que tanto combatían contra los musulmanes podrían ser cristianos y que su reino podía ser el del célebre Preste Juan, es decir, el de Etiopía. Los reinos mossi se constituyeron como monarquías muy centralizadas y dotadas de una imponente fuerza militar, basada en una numerosa caballería pesada, de acuerdo con ese modelo tan habitual en el Sahel. Eran capaces de poner en pie ejércitos formados por decenas de miles de combatientes. A partir del siglo XVIII, y al igual que otros muchos pueblos de la región, empezaron a adquirir armas de fuego compradas a los europeos. En el siglo XIX llegaron hasta a comprar cañones.



Figura 11. Los reinos mossi. (Fuente StampWorldHistory)

¹³⁶ MILLÁN TORRES y CANO FERNÁNDEZ. *Op. cit.*

Por su condición de pueblo que se ha mantenido «pagano» hasta tiempos recientes y por el hecho de que además se observa en su caso una continuidad histórica en sus formas políticas superior a la contemplada en el apartado anterior, el estudio de los mossi resulta de un especial interés. En cierta manera, podemos considerarlo el extremo opuesto al de Kanem-Bornu, dentro de un gradiente de niveles variables de islamización. Como señala Ellioth Skinner¹³⁷, resultaría razonable tomarlos como una especie de supervivencia en el tiempo de unos modelos de organización desaparecidos hace ya muchos siglos en otros parajes. De este modo, podemos extraer de su estudio, siempre con la debida cautela, algunas hipótesis que nos ayudasen a reconstruir la naturaleza de los primeros Estados sahelianos, sobre todo antes de su adopción del islam.

En esta línea nos encontramos, por ejemplo, con la existencia de unas monarquías sagradas y de una notable relevancia de la filiación por línea materna. Ciertos testimonios apuntan a que algo parecido habría ocurrido en el antiguo Imperio de Ghana. De hecho, ha sido muy común en muchas partes de África el hecho de que el soberano sea también quien oficie los ritos básicos para garantizar la continuidad de los ciclos productivo y reproductivo, tan vitales en las comunidades aldeanas tradicionales. Es más: el soberano acaba convirtiéndose en una suerte de representante del grupo, y del cosmos en su conjunto¹³⁸. En el pasado la adopción de semejante función representativa podía tener como consecuencia, en ciertos casos, que el soberano viejo o enfermo hubiese de ser reemplazado, e incluso asesinado, a fin de garantizar la continuidad de estos dos ciclos. El soberano se apropiaba, así, de una serie de funciones rituales que previamente parecen haberse encontrado repartidas entre los decanos de los linajes. Habría tenido lugar, de este modo, una centralización de las funciones ceremoniales. Esta calidad de oficiante sobrenatural del monarca ayuda a entender mejor todo el sistema de prohibiciones rituales que le rodeaban y le aislaban de los demás, en lo que se refiere a la comida y al aseo. El soberano es un auténtico «dios sitiado»¹³⁹, pues tantas prohibiciones le impedían actuar con libertad y le dejaban en manos de sus sirvientes esclavos.

Junto a estos esclavos, el rey era servido también por pajes reclutados entre los linajes acomodados. Estos pajes vivían sujetos a sus caprichos, habían de mantenerse castos, y, en caso de que se sospechase que mantenían relaciones con alguna esposa del rey, ambos serían ejecutados. Eran adoptados por las esposas reales a las que servían, al tiempo que ellas cocinaban para ellos. Su presencia le permitía al rey mantener una conveniente distancia con sus mujeres, al ocuparse otros de ellas. Asimismo, cuando una mujer quedaba embarazada del rey o de su heredero, se la enviaba junto a sus padres, a fin

¹³⁷ SKINNER. *Op. cit.* pp. 1-2.

¹³⁸ BALANDIER. *Op. cit.*, pp. 179-186.

¹³⁹ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 200-226.

de protegerla de la brujería y de las intrigas de palacio. Las relaciones del rey y el príncipe heredero eran muy formales de puertas a fuera. Un último hecho que merece ser señalado consiste en que los reyes habían ido colocando a sus hijos, u otros allegados, a la cabeza de los distintos distritos, desposeyendo a los linajes locales. Ello implicaría un interesante proceso de centralización.

Ya hemos aludido en varias ocasiones a los hausa y a su sistema de ciudades-estado¹⁴⁰. El salto hacia la estatalidad parece haberse producido en su caso hacia el siglo VIII, es decir, aproximadamente en la misma época que en los otros lugares y, de nuevo, parece haber sido promovido por el desarrollo del comercio con el norte y, en particular, por el de esclavos. Pero resulta llamativo el hecho de que no llegara a cuajar nunca un imperio unificado en esta región, sino que los hausa se mantuvieran escindidos en una serie de pequeños Estados, cada uno de ellos gobernando por su propia dinastía, y que peleaban constantemente entre sí por alcanzar una hegemonía pasajera. De este modo, los hausa se hallaban organizados en siete ciudades-estado: Kano, Katsina, Rano, Gobir, Zarya, Daura y Biram. En ocasiones, una ciudad conseguía imponerse sobre las demás, como ocurrió en el siglo XI con la ciudad de Zarya, gobernada por la reina Amina. La islamización comenzó entre ellos también en una fecha temprana¹⁴¹. Hacia el siglo XI las dinastías gobernantes ya se habían convertido al islam. Sin embargo, el grueso de la población continuó siendo «animista» prácticamente hasta la yihad fulani del siglo XIX. Por otra parte, el tipo de islam practicado por las aristocracias gobernantes exhibió un carácter especialmente híbrido, también hasta dicho momento. Como en el caso de los mossi, y realmente como ha sido la norma en multitud de sociedades africanas, el rey era el oficiante de los cultos mediante los que se cuidaba de la continuidad de los ciclos productivos y reproductivos. La ejecución de estos rituales era fundamental para la preservación y mantenimiento de la legitimidad de la monarquía. De ahí que los soberanos los siguieran efectuando, a pesar del carácter no islámico de los mismos, y la acusación de infidelidad de la que podían ser objeto por parte de los musulmanes más ortodoxos. Pese a ello, se dieron ya algunos intentos tempranos de establecimiento de formas más ortodoxas. Es lo que intentó en el siglo XVI, Muhammad Rumfa'a, soberano de Kano, ciudad hegemónica en aquel momento. Invitó, con este fin, al ya mencionado erudito Al-Maguilli a instalarse en su Reino y a promover una mayor ortodoxia¹⁴². Sin embargo, antes del siglo XIX todos estos intentos parecen haber tenido un éxito bastante discreto, dados los poderosos factores que estaban favoreciendo la pervivencia de un islam híbrido.

¹⁴⁰ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 68-72; HISKETT. 1973. *Op. cit.*, pp. 3-5; HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 54-57, 72, 75-76, 101-105, 118-119, 133-137 y 185-188; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 216-221; LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. Ibadan: Ibadan University Press 1967, pp. xiv-xx; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*; PARRIS. *Op. cit.*; SMITH. *Op. cit.*

¹⁴¹ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 5-7.

¹⁴² HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 90-91.



Figura 12. Estados hausa. (Fuente Joshua Project)

Los distintos Estados hausa se distinguieron por una notable sofisticación en lo referente a su organización administrativa. Al igual que en Kanem-Bornu, existían un gran número de cargos políticos, cada uno de ellos con unas atribuciones muy bien delimitadas. Como era frecuente en el mundo saheliano, el reclutamiento de los altos funcionarios seguía una doble vía. Podían pertenecer a las grandes familias aristocráticas, lo cual resultaba de gran utilidad para reforzar los lazos entre el monarca y sus seguidores, con los cuales estaba emparentado casi siempre, así como para preservar un cierto equilibrio entre las distintas facciones en liza. Sin embargo, este mecanismo adolecía del conocido inconveniente de que podía acabar debilitando de manera muy notoria el poder del soberano, al dar pie a la apropiación de sectores enteros del aparato estatal por parte de distintas facciones de gentes casi siempre ligadas además entre sí por vínculos de filiación y alianza, lo que podía convertir entonces al Estado en el escenario de una sorda lucha entre todas ellas. De ahí la conveniencia de recurrir también a los esclavos de corte, incluidos los eunucos, mucho más dependientes con respecto al soberano. No obstante, esta vía tampoco estaba desprovista de peligros, dada la posibilidad de que estos esclavos pudieran ganar en autonomía y acabar integrándose en coaliciones políticas en compañía de distintos grupos de aristócratas. El resultado era un delicado equilibrio entre distintas coaliciones de aristócratas y esclavos

cortesianos. El poder del soberano quedaba, con todo ello, seriamente recortado en la práctica¹⁴³.

Llama la atención el hecho de que no llegara a cuajar un Estado hausa unificado, es decir, que nunca se diera un imperio con los hausa como etnia hegemónica. La razón principal podría estribar en la relativa lejanía espacial entre unas ciudades-estado y otras, que hacía muy difícil controlarlas a todas, así como en la posesión por parte de cada una de ellas del control sobre una porción de las redes comerciales, lo cual les proporcionaba los recursos necesarios para poder preservar su autonomía. Pero si tenemos en cuenta que, en algún momento, alguna ciudad logró establecer una clara hegemonía sobre las demás y que, por otra parte, varios de los Estados más extensos del Sahel se caracterizaron, de hecho, por su fragilidad y su tendencia a acabar fraccionándose de manera permanente o pasajera, podemos considerar que la diferencia entre el caso hausa y el de otras sociedades de la región quizá no sea tan grande a fin de cuentas. Podemos considerar, por ello, que el sistema de ciudades-estado hausa y el de los grandes reinos sahelianos constituirían solamente los dos extremos de un continuo. Al contrario, sin embargo, de lo que ocurría en varios de estos grandes Estados sahelianos, caracterizados por su acentuado pluralismo étnico, los habitantes de las distintas ciudades hausa se reconocían entre sí como miembros de un mismo grupo, diferente de otros. En concordancia con los modelos de pensamiento nativos para dar cuenta de los procesos de etnogénesis, se consideraba que cada una de las siete ciudades había sido fundada por un hijo diferente de los habidos entre Abu Yazid, o Bajanjida, un presunto exiliado de Bagdad, y una concubina hausa. No obstante, el modelo se volvió luego más complejo, cuando la cultura hausa se expandió a las regiones limítrofes. Fueron apareciendo entonces una serie de entidades políticas distintas de las originarias, como las de Zamfara y Kebbi. A estas se las consideró, de manera muy consecuente con el modelo previamente utilizado, como descendientes de los hijos del antepasado fundador con mujeres esclavas. Se les reconocía un parentesco, pero se subrayaba su inferioridad con respecto al núcleo originario¹⁴⁴.

Los siguientes Estados de los que vamos a ocuparnos son los de la Senegambia. Empezaremos con el pueblo lebu, se hallan afincados en la península de Cabo Verde, en donde actualmente se alza Dakar. Antiguamente conformaban una sociedad acéfala que pugnaba por preservar su independencia frente a la presión de sus vecinos wolof¹⁴⁵. Mucho mayor

¹⁴³ SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*, pp. 67-72.

¹⁴⁴ PARRIS. *Op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁴⁵ COULON, Christian. *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Burdeos: Institut D'Études Politiques de Bordeaux 1981; DIOUF. *Op. cit.*; GAMBLE, David P. *The Wolof of Senegambia. Together with Notes on the Lebu and the Serer*. Londres: International African Institute 1967, pp. 93-96; VERSLUYS, Eline. *Langues et identités au Sénégal*. Paris: L'Harmattan 2010.

peso tienen los serer, instalados al sur de los wolof en Sin y Salum, dos antiguos reinos senegaleses. Su origen parece radicar en una fusión entre una población protoserer, afincada originariamente en el Futa Toro y desplazada desde allí por la presión de los fulani musulmanes, y un sustrato étnico fundamentalmente mandé con el que se habrían encontrado los recién llegados en sus nuevas zonas de asentamiento¹⁴⁶. Debe tenerse en cuenta que, aunque hoy se encuentre mayoritariamente islamizados, esta islamización ha sido en lo fundamental muy tardía, habiendo tenido lugar prácticamente durante el periodo colonial¹⁴⁷. Por ello, está muy difundida la visión de los serer como un pueblo que durante siglos se habrían mostrado hostil hacia la nueva religión, lo cual es motivo para el intercambio de bromas con los fulani, en el marco del modelo de relación jocosa del que nos ocuparemos en el apartado V.2.2. No resulta entonces tampoco sorprendente que entre ellos exista hoy en día una importante minoría cristiana, fruto de una conversión directa desde las religiones tradicionales. Los serer presentan algunos rasgos que podemos considerar más arcaicos, en comparación con sus vecinos wolof. Es el caso de la debilidad de sus organizaciones estatales y de la independencia de la que gozaban un gran número de sus aldeas, así como de la pervivencia de las religiones tradicionales y la importancia que tienen entre ellos la filiación por línea materna. Todos estos rasgos, al igual que hemos hecho con los mossi, nos permiten aventurar que en ellos se ha producido una supervivencia por más tiempo de ciertos elementos desaparecidos entre sus vecinos, lo cual puede ayudarnos a la hora de formular hipótesis acerca de la evolución experimentada por estos últimos.

Los wolof parecen ser el resultado de un mestizaje entre inmigrantes parrecidos a los actuales fulani y un antiguo sustrato de población mandé¹⁴⁸. De acuerdo con la reconstrucción histórica basada en lo fundamental en la tradición oral, hacia el siglo XIII parece conformarse el llamado Imperio de Yolof, del cual los wolof tomarían su nombre. Se trataría de un reino bastante extenso que abarcaría el conjunto del actual país wolof y serer. Era básicamente «pagano», aunque ya influido por las poblaciones musulmanas del norte, en el Tekrur y en el espacio beydan, saharo-mauritano. Quizá su surgimiento haya venido asociado al desarrollo de las redes comerciales con el mundo sahariano, al que, en línea con lo que era habitual, suministraba, entre otros productos, mano de obra esclava. Parece haber sido vasallo del Imperio de Malí, incluso después de que este último cediera su hegemonía

¹⁴⁶ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 45 y 135-136; BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 19-21 y 129-132; GAMBLE. *Op. cit.*, pp. 19-21 y 97-105.

¹⁴⁷ SEARING, James. «The Great Jihad and Conversion: Serer Interpretation of Sufi Islam in Senegal». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (Ed.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan 2008.

¹⁴⁸ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 42-44; BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 5-6; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 16-19; GAMBLE. *Op. cit.*, pp. 16-19.

regional al Songhay. Situado en la costa atlántica, el reino de Yolof fue uno de los primeros Estados africanos tradicionales en entablar un contacto continuado con los portugueses, los cuales arribaron a la Senegambia a mediados del siglo XV. Rápidamente se entablaron relaciones comerciales con ellos. La Senegambia comercializaba marfil, miel, cera y pieles y recibía las consabidas armas de fuego, objetos de lujo, herramientas metálicas, tabaco, azúcar y bebidas alcohólicas. Muy pronto se añadió un nuevo producto de exportación senegambiano, destinado a hacer gran fortuna hasta tiempos modernos: la goma arábica, es decir, la resina de ciertas acacias, muy demandada por las industrias europeas en ramos tan distintos como la tintorería, la imprenta, la farmacéutica y la alimentación. El tráfico de esclavos con los europeos tardó un tiempo en desarrollarse, debido a que, al no haberse emprendido la conquista y colonización de América, la demanda de los mismos resulta todavía limitada. Pero esta situación iría cambiando a lo largo del XVI, cuando la Senegambia se convirtió en un gran exportador de mano de obra esclava. De este modo, esta región vino a quedar enclavada entre dos grandes redes comerciales, en las cuales los seres humanos constituían una mercancía privilegiada¹⁴⁹.



Figura 13. Los reinos wolof y serer (Fuente Wikipedia)

¹⁴⁹ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 42-44; BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 5-6; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 16-19; GAMBLE. *Op. cit.*, pp. 16-19.

Como ocurrió también en otras zonas costeras, el contacto con los traficantes europeos propició una serie de cambios de una gran trascendencia. Estos traficantes necesitaban de la colaboración activa de los africanos para obtener esclavos, debido, sobre todo, a su escaso número, que les impedía imponerse militarmente de una manera decisiva sobre ellos y al azote de las enfermedades tropicales, que ocasionaban una mortalidad masiva dentro de sus filas, sobre todo entre quienes osaban aventurarse por el interior. En esta tesitura, ciertos negro-africanos encontraron una excelente oportunidad de enriquecimiento, dedicándose a la captura y comercialización de otros negro-africanos. La obtención de los futuros esclavos requería generalmente de su captura en el curso de expediciones guerreras. Pero esta no era ni mucho menos la única fuente disponible. A ella podía añadirse la venta de esclavos domésticos, sobre todo cuando estos se mostraban «indisciplinados», así como la esclavización de campesinos, por parte de sus propias aristocracias gobernantes, también a veces como castigo o como consecuencia de su endeudamiento previo. El resultado de todo ello consistió en una generalización de los mecanismos institucionales ya desarrollados anteriormente para satisfacer la demanda norteafricana y local. Se trató, así, de la aplicación a una mayor escala, y a unos mayores territorios, de unos procedimientos que ya venían operando con éxito desde hacía siglos¹⁵⁰.

En caso del mundo wolof todo ello tuvo dos importantes efectos, desde el siglo XVI. El primero de ellos consistió en la disgregación del Imperio de Yolof, como consecuencia de la escisión del mismo de varios de los territorios que lo componían. Surgieron, así, los reinos wolof de Walo, Cayor y Baol y los dos reinos serer, mucho más débiles y precarios, de Sin y Salum, al tiempo que Yolof continuó también existiendo, aunque sin la magnificencia de antaño. Esta desintegración podría contemplarse entonces como una repetición, aunque a una escala mucho menor, de esos mismos procesos que habían acabado con los Imperios de Ghana y Malí, en razón de la escisión de algunos de sus territorios dependientes, pero sin que el núcleo originario de estos Estados se viera afectado por ello. Es bastante probable que la independencia de estos territorios periféricos se haya producido como resultado del fortalecimiento previo de los mismos, gracias a los recursos obtenidos mediante sus contactos comerciales directos con los europeos. De haber ocurrido así, en efecto, se trataría de una manifestación específica de ese proceso de autonomización expuesto en el apartado II.3.5. Existen algunas razones que nos invitan a pensar que el comercio lejano, ahora marítimo y no caravanero, estaba favoreciendo en este caso una mayor descentralización. Al contrario de lo que ocurría, en particular, en el caso del oro, los nuevos productos de exportación, incluidos los esclavos, podían ser obtenidos en lugares muy diferentes, de tal manera que resultaba muy difícil controlar su producción y distribución, sobre todo por parte de unos

¹⁵⁰ WEBB. *Op. cit.*

aparatos de Estado muy débiles. En segundo lugar, los europeos tenían posibilidad de arribar a distintos puntos de desembarco lo que también dificultaba relativamente este control. Y, por último, el centro de gravedad del Yolof se encontraba afincado tierra adentro, lo cual le dificultaba controlar a las aristocracias de las regiones costeras¹⁵¹.

El segundo gran efecto resultante de esta implicación progresiva de los Estados wolof en la captura de esclavos consistió en su también progresiva militarización, en consonancia con una de las líneas de desarrollo más generales apuntadas en el apartado III.5. En este caso concreto, se presenta asimismo, y de un modo muy acentuado, la emergencia de una casta de esclavos-soldado, conocidos como los *cheddo*. Hemos insistido anteriormente en el relevante papel que podían desempeñar los esclavos en los procesos de construcción estatal, en su condición de personal desarraigado y, por lo tanto, previsiblemente más leal hacia sus amos aristócratas. Apuntamos igualmente su empleo como fuerza militar de choque, contra los adversarios externos, pero también para quebrar cualquier resistencia interna, como, por ejemplo, la de los campesinos renuentes a entregar tributos. Si bien, en principio, los *cheddo* actuaban como sirvientes de los aristócratas, con el tiempo fueron escapando parcialmente al control de estos últimos, que se mostraron incapaces de manejar a un número tan grande de esclavos armados, parte de ellos con funciones de mando, quienes realizaban excursiones militares por su cuenta y, gracias a su posibilidad para transferir su lealtad a otros gobernantes, ejercían un claro chantaje sobre sus amos. Ello resultaba especialmente fácil en un contexto marcado por las continuas disputas dinásticas dentro de cada reino y entre los distintos reinos. Se formaron así facciones de esclavos-militares, ligados entre sí por vínculos clientelistas, y cuyas conexiones con las inestables coaliciones de aristócratas eran igualmente mudables. En este contexto de guerra civil casi permanente, la captura de esclavos constituía una excelente fuente de recursos con la que financiarse. De ahí que no solo se multiplicaran los ataques contra los campesinos de otros reinos, sino que también estos ataques pudieran dirigirse contra el propio campesinado, todo lo cual generaba un inmenso descontento entre las gentes del común¹⁵².

Esta existencia basada en la guerra y en la esclavización, así como en los realineamientos recurrentes de lealtades, con sus correspondientes traiciones sucesivas, concordaba a la perfección con un estilo de vida organizado en torno a una permanente autoafirmación agresiva frente a los demás, el uso habitual de la violencia y el exceso en el consumo de alcohol y en la práctica de una sexualidad un tanto libre. Predominaba, pues, una orientación vital abocada en la búsqueda de placeres intensos e inmediatos, sin

¹⁵¹ BARRY. 1985. *Op. cit.*; *Id.* 1988. *Op. cit.*, pp. 81-82; BOULÉGUE. *Op. cit.*, pp. 165-173; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 36-41.

¹⁵² BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 190-192; *Id.* 1988, pp. 127-142; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 133-173.

pretender involucrarse en proyectos políticos o religiosos más amplios. Todo ello hizo de los *cheddo* un auténtico bastión en contra de la propagación del islam, cuestión esta sobre la cual volveremos más adelante. De todas formas, en aquellos momentos la islamización del país wolof había tenido un alcance muy reducido, salvo en una serie de pequeños islotes de población. Buen indicador de ello era no solo el consumo conspicuo de alcohol al que se entregaban las aristocracias, bien abastecidas además en este aspecto por los comerciantes europeos, sino también la participación de las mujeres aristócratas en la gestión de los asuntos públicos y la importancia concedida a la herencia por línea materna. De hecho, en principio, el ascenso al trono solo resultaba posible para quienes contaban con antepasados reales tanto por parte de padre como de madre.

La región meridional de la Senegambia fue la que más tardíamente experimentó este proceso de estatalización. Se encuentra poblada en lo fundamental por dos grupos étnicos, los mandingas y los yula. En cuanto a los primeros, y al igual que los soninké forman parte del gran tronco de los pueblos mandé. Su presencia en la Senegambia parece ser especialmente antigua, concentrándose en el sur de Senegal y en Gambia, en donde constituyen la etnia mayoritaria. Los mandingas remiten sus orígenes a antiguas emigraciones realizadas desde el Manding, la región en donde floreció durante la Edad Media el Imperio de Malí. No obstante, con independencia de que la región haya formado parte seguramente en algún momento de este Imperio y de que se hayan producido desplazamientos de población hacia la misma, en ese periodo o con posterioridad, parece que el proceso de etnogénesis de la población mandinga ha de haber sido más complejo, implicando el cruzamiento entre estos inmigrantes y los grupos locales, parte de ellos pertenecientes ya seguramente al grupo mandé¹⁵³. Frente al poder de los Estados wolof y serer, el proceso de estatalización fue aquí más débil. Existió un pequeño reino en Kaabu, que ejerció una hegemonía sobre otros cuatro aún más pequeños¹⁵⁴. Los yula, por su parte, constituyen una población muy interesante. Se les puede considerar de origen soninké, aunque parte de ellos hayan adoptado también la lengua mandinga. Su frecuente dedicación a actividades comerciales ha supuesto su dispersión por amplias zonas del Sahel, como parte de esa diáspora soninké ya mencionada, conformando colonias de comerciantes, que reciben distintas denominaciones según la región.

El caso ya mencionado de los *cheddo* y el de los Estados en los que ellos jugaron tan importante papel guarda unas similitudes muy interesantes con el de los *ton-jon* de los Estados bambara de Kaarta y Segú. Los bambara se han caracterizado históricamente por una islamización mucho más tardía que la de la mayoría de los otros pueblos mandé, que en su caso no ha tenido lugar hasta el siglo XX. En ello contrastan fuertemente con sus parientes malinké,

¹⁵³ LEVTZION. *Op. cit.*, pp. 94-102; SCHAFFER y COOPER. *Op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁵⁴ BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 45-59.

la etnia hegemónica en el antiguo Imperio de Malí y con los mandinga de la Senegambia. El nombre bambara parece ser una deformación de bamana, término que alude al hipopótamo, animal con el cual establecen una relación mítica. Pero también es traducido a veces con un significado parecido al de «insumiso», en alusión precisamente a su prolongada renuencia a convertirse al islam y, en consecuencia, a regirse por el derecho islámico. La semejanza con los mossi resulta patente en este punto. Asimismo, se observó entre ellos durante mucho tiempo una abierta hostilidad hacia el islam y los musulmanes, una suerte de «paganismo» militante¹⁵⁵. Sin embargo, esta actitud tampoco les impidió, de acuerdo al ya observado eclecticismo propio del «animismo» local, integrar dentro de su sistema de creencias y de rituales una gran cantidad de elementos de origen islámico. De nuevo, como en el caso de los mossi, esta islamización relativamente tardía ha permitido la conservación de costumbres y tradiciones ya perdidas entre sus vecinos devenidos musulmanes con anterioridad. Esta circunstancia resulta hoy en día de una gran utilidad, al proporcionarnos todo un conjunto de claves interpretativas para intentar reconstruir hipotéticamente algunos aspectos de la existencia tradicional del conjunto de los pueblos mandé, cuando su islamización estaba menos avanzada.

Los dos Estados de Kaarta y de Segú aparecieron a mediados del siglo XVII como unas jefaturas regidas por sendas ramas del clan de los Kulibali. Uno y otro pudieron surgir como consecuencia del vacío de poder y de la concomitante anarquía resultante de la destrucción del Imperio Songhay unas décadas antes. Sin embargo, en el primero de ellos experimentó muy pronto una fascinante mutación sociológica. La misma parece haber consistido en lo fundamental en una rebelión de ciertas agrupaciones de jóvenes varones en contra de la autoridad de sus mayores, los cabezas de linaje. De acuerdo con las tradiciones orales, el fundador del Estado de Segú fue Mamari (Muhammad) Kulibali. Era un cazador, signo de una condición humilde, y un agricultor bastante torpe y desafortunado, motivo claro de desprestigio en una sociedad campesina. En cambio, tuvo más suerte con otras actividades. Formaba parte de un *ton*, de una sociedad juvenil masculina, cuyos miembros tradicionalmente realizaban distintas tareas, como trabajar los campos, construir viviendas y ayudar en sus labores domésticas a las gentes más necesitadas, al tiempo que también se dedicaban a cazar, guerrear y beber juntos cerveza de mijo¹⁵⁶. El *ton* constituía, de este modo, una organización que encuadraba a los jóvenes y les hacía cooperar entre ellos. Pero también les empoderaba, al otorgarles una cierta autonomía con respecto a sus mayores. Era, por último, una organización transversal, que agrupaba a jóvenes de distintos linajes y de distinto estatus, e integraba también a los pertenecientes a las castas

¹⁵⁵ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 402-404; BA y DAGET. *Op. cit.* p. 133; MONTEIL. *Op. cit.*, pp. 323-336.

¹⁵⁶ PÂQUES. 2005. *Op. cit.*, pp. 53-55 y 61-62.

profesionales. Este carácter integrador no se traducían, sin embargo, en una estructura igualitaria. Lo habitual era que estuviese regido por muchos pertenecientes a los linajes más poderosos y que los artesanos y jóvenes pobres ocupasen en su seno una posición subordinada. Pero estas jerarquías internas podían alterarse, dado el carácter parcialmente meritocrático del *ton*. Un joven carismático, inteligente, valeroso y con dotes de mando podía ganarse a sus compañeros, a pesar de su humilde cuna. Es lo que hizo Mamari, convirtiéndose en el líder de la asociación y derrotando a sus encumbrados competidores. Pero una vez alcanzado el mando, no se detuvo ahí. Desafió el poder de los ancianos e hizo asesinar a varios de ellos. Mediante este acto, quedó subvertida no solo la jerarquía entre linajes, sino también la propia jerarquía interna existente dentro de cada uno de ellos entre mayores y jóvenes. La fraternidad juvenil adquiría, de este modo, una centralidad social que antes no le correspondía, pasando a desempeñar una serie de nuevas funciones sociales. En consonancia con ello, los miembros del *ton* se vieron desarraigados, al perder importancia el linaje al que estaban adscritos. El *ton* había de ser ahora su principal grupo de pertenencia y de referencia¹⁵⁷.

Esta revolución resultó completada con otras dos operaciones básicas. En virtud de la primera, los esclavos existentes en las comunidades aldeanas pasaban a ser integrados ahora dentro del *ton*. Al tiempo, los miembros libres del *ton*, ahora desarraigados, quedaban equiparados con ellos, como esclavos también del *ton*, es decir, como *ton-jon*, pues, como ya vimos, lo que definía ante todo al esclavo en el mundo saheliano era precisamente su carencia de linaje¹⁵⁸. Los *ton-jon* habían de ligarse entre sí por una intensa solidaridad corporativa, pero también por una fuerte relación clientelar con su líder, Mamari, cuyo poder devino absoluto, y quedó convertido en monarca. Para reforzarlo aún más, se apropió de diversos rituales religiosos, convirtiéndose en oficiante de los mismos y entregando a las divinidades tradicionales en calidad de sacrificio humano a cualquiera que se atreviera a cuestionar su autoridad. La revolución social se vio, de este modo, completada con una revolución religiosa.

El último componente fundamental de esta transformación estribó en la adopción de una intensa orientación militarista. El *ton* pasó a practicar la guerra contra las poblaciones vecinas, sometiendo a aquellas aldeas que conservaban el sistema social tradicional. Por supuesto, tales guerras consistieron ante todo en provechosas cacerías de esclavos. No debemos olvidar en ningún momento que esta institución mutante operaba en el seno de un contexto social muy particular, marcado no solo por la anarquía política, sino también por la generalización del tráfico de esclavos, hacia el norte, en dirección al Magreb, pero también hacia el oeste, en dirección a las factorías

¹⁵⁷ MONTEIL. 1977. *Op. cit.* pp. 5-48; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 27-46.

¹⁵⁸ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 26-46.

costeras europeas. El *ton* devino, así, en una suerte de corporación de bandidos profesionales. Y como en el caso de los *cheddo*, el estilo de vida concomitante chocaba abiertamente con el promovido por los musulmanes más ortodoxos. De hecho, los guerreros bambara de Segú habrían de distinguirse durante mucho tiempo por su proverbial hostilidad hacia el islam¹⁵⁹.

Aquellos esclavos que no eran enviados al exterior, podían ser asignados a labores agrícolas o domésticas, pero también podían ser incorporados al propio *ton*, si demostraban poseer las cualidades adecuadas, consistentes básicamente en el potencial para convertirse en buenos guerreros. Se abría entonces ante ellos la posibilidad de ascender socialmente, incluso hasta la cúspide de la organización. Parece que este fue precisamente el trayecto seguido por Ngolo Yarra, el segundo gran monarca en la historia de Segú, quien comenzó su carrera como un niño entregado como esclavo por sus parientes en calidad de tributo, convertido luego en criado personal de Mamari, y, más tarde, tras muchas vicisitudes personales, y habiendo adquirido una gran reputación como caudillo militar, junto con una nutrida red de seguidores, proclamado nuevo soberano en asamblea, tras el derrocamiento de un hijo de Mamari. La historia de Ngolo Yarra resulta también muy aleccionadora para entender la naturaleza del sistema. Este detentó siempre un claro carácter meritocrático. Era, si se quiere así, una meritocracia militar. Poseía además una naturaleza expansiva. El *ton* crecía incorporando nuevos miembros, ya se tratase de los hijos de sus integrantes, de gentes libres que lograban que se les aceptase entre sus filas o de esclavos comprados o capturados directamente¹⁶⁰.

Aunque obviamente la pertenencia a la corporación podía pasar de padres a hijos y las personas ligadas entre sí por vínculos de filiación y alianza tenderían en muchos casos a actuar de manera solidaria, no parece que se haya reconstruido plenamente en su interior el antiguo sistema de linajes. Llama la atención el que no haya sido así, a pesar de que este grupo de parientes, en un sentido amplio, podía operar como el núcleo duro de un conjunto más amplio de seguidores al servicio de un caudillo, estando además, en general, menos expuesto a los vaivenes de los cambios de lealtades, razón por la cual podía resultar conveniente reforzar estas relaciones. Sin embargo, esta evolución podría estar siendo obstaculizada por la permanente incorporación de nuevos miembros al *ton*, unos nuevos miembros, en principio, desarraigados, pero con los que habría que contar, así como por el carácter terriblemente competitivo de las relaciones sociales en su interior. En efecto, los distintos líderes pugnaban por hacerse con el poder o, por lo menos, con mantener sus posiciones y el control sobre determinados territorios, una vez que se constituyó un Estado de una notable entidad territorial. Bajo tales condiciones, los

¹⁵⁹ MONTEIL. 1977. *Op. cit.* pp. 323-336.

¹⁶⁰ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 168-175; MONTEIL. 1977. *Op. cit.* pp. 44-99; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 44-46.

vínculos de linaje podían resultar importantes, pero no absolutamente decisivos. Este hecho nos ayudaría a entender el carácter solo parcialmente dinástico de la monarquía de Según. Mamari fue sucedido primero por uno de sus hijos y luego por otro, reemplazado por Ngolo Yarra. Este logró crear un frágil Estado dinástico, en donde el monarca necesitaba de la aquiescencia de los otros caudillos, quienes, en caso de devenir demasiado poderosos o empezar a conducirse de un modo demasiado independiente, se convertirían en unos rivales a los que había que eliminar.

El sistema solo podía funcionar si era provisionado con los pertinentes excedentes, con los que sustentar a los *ton-jon*, y a sus sirvientes, pero con los que mantener además en funcionamiento las redes de intercambio de prebendas y regalos, así como obtener nuevos reclutas para la corporación. Se hacía preciso, con este fin, sostener una recurrente actividad militar, que proporcionase los necesarios bienes y esclavos. El soberano organizaba, de este modo, expediciones periódicamente, cuyos beneficios repartía entre sus seguidores. También trataba de controlar la distribución del armamento, comprado a cambio de esclavos, pero fabricado también por sus propios herreros. El control sobre estas variables resultaba imprescindible para la preservación del poder del soberano. De no conseguir organizar grandes campañas militares, el flujo de recursos disminuiría. Ocurriría entonces que los distintos caudillos locales empezarían a emprender operaciones en pequeña escala, a fin de recabar los recursos requeridos para sustentar a sus propias clientelas. Con ello, el sistema comenzaría a descentralizarse, lo que, pasado un determinado punto, podría desembocar en el fraccionamiento irreversible del Estado. Se trataba, pues, de un sistema marcado por una indudable fragilidad. Necesitaba la guerra para subsistir, lo que le abocaba a una especie de eterna huida hacia delante frente a sus contradicciones internas. Por ello, y como veremos más adelante, cuando el desarrollo de la yihad fulani bloqueó esta salida, el Reino de Segú se disgregó en una multitud de pequeñas bandas de guerreros entregados al saqueo en pequeña escala. Asimismo, el sistema requería para su funcionamiento de la existencia de toda una eficaz red de comercialización. Se estableció, por ello, una alianza entre esta corporación de guerreros y las corporaciones de mercaderes, asentadas en burgos urbanos, los maraka, de etnia soninké, a los que ya hemos hecho referencia anteriormente.

Como podemos apreciar, nos encontramos ante un caso extremo de evolución social en un determinado sentido. Se trató, en primer lugar, de una peculiar forma de resolver la tensión tradicional entre varones jóvenes y mayores. La suya fue una específica vía de acceso a la estatalidad a partir de una resolución radical de una de las contradicciones claves del sistema patriarcal tradicional. Pero también exhibe otras particularidades muy llamativas. En contraste, con lo ocurrido entre los wolof, en donde la aristocracia perdió parcialmente el control sobre sus esclavos militares, aquí no existió previamente tal aristocracia, más que de un modo embrionario. Fue quizá la

ausencia de la misma lo que posibilitó un pleno despliegue de esta institución alternativa. Asimismo, se produjo una curiosa fusión entre dos tipos de relación social: el vínculo entre jóvenes varones, parcialmente autónomo con respecto a sus adscripciones de linaje y sus diferencias de rango y de casta, y la relación entre el amo y el esclavo. Ambos tipos de relaciones diferían del modo más marcado posible, en lo referente al grado de verticalidad que implicaban: una igualdad de base entre camaradas, compatible con la emergencia de una jerarquía, a menudo temporal, entre líderes y seguidores, en contraste con una desigualdad radical entre el dueño y su propiedad. Pero al mismo tiempo, ambas tenían en común el hecho de implicar a sujetos separados, en lo que las concernía, de las relaciones de linaje. La fusión entre los dos tipos había de suponer entonces el surgimiento de un tipo social-mixto, de camaradas menos libres que antes, subordinados a la corporación, de la que pasaban a ser considerados esclavos, pero esclavos de una corporación en donde ellos eran miembros de pleno derecho, lo que elevaba entonces su condición. Eran esclavos de la corporación poseída por ellos mismos. Esta circunstancia les convertía, de un modo harto paradójico, en esclavos sin amo, en esclavos y amos al mismo tiempo. Solo si los *cheddo* hubieran llegado a tomar plenamente el poder en alguno de los Estados senegambianos, nos habríamos encontrado ante una situación más o menos equivalente. Y esta fue, curiosamente, más o menos la situación que llegó a darse también en el Egipto mameluco. Ahora bien, en el caso de Segú, no es que una corporación de esclavos lograra en un momento dado hacerse con el poder, desplazando a quienes previamente lo detentaban, como ocurrió allí, sino que fue realmente esta misma corporación la que constituyó el Estado al tiempo que se transformaba en tal corporación de esclavos-señores, a partir de una originaria asociación juvenil. La originalidad del Estado de Segú difícilmente podría ser, pues, mayor.

Concluimos nuestra exposición ocupándonos de las primeras formaciones estatales fulani. Los fulani constituyen una población saheliana especialmente interesante desde el punto de vista histórico. Reciben varias denominaciones. Fulani, procedente del nombre que les dan los hausa, es la más utilizada por los autores anglófonos. Los francófonos les llaman peul. Otros términos que se les aplican son los de pular y fulas, así como el de halpulaar, literalmente hablantes de la lengua pulaar. Se trataba originariamente de un pueblo de nómadas ganaderos, cuyo modo de vida les permitió extenderse por una gran parte del Sahel. Parecen ser una población antigua, hasta el punto de que se han querido encontrar similitudes entre sus representantes actuales y las escenas recogidas en las pinturas rupestres saharianas. En muchos casos su piel es más clara y sus rasgos faciales menos negroides. Ellos son conscientes de esas diferencias, definiéndose como «rojos», en oposición a los «negros»¹⁶¹ y haciendo gala de

¹⁶¹ BA. 1992. *Op. cit.*, p. 41; BA. 1994. *Op. cit.*, p. 103.

un acusado ethos guerrero y un riguroso código del honor¹⁶². Su modo de vida nómada ha tenido varias consecuencias históricas de gran calado. En primer lugar, muchas veces les ha llevado a instalarse en regiones poco fértiles, no aptas para la agricultura, y, por lo tanto, marginales. Este hecho les ha condenado a una posición subalterna con respecto a los diferentes Estados de la región, así como con relación a las etnias hegemónicas en cada uno de ellos. En contrapartida, les ha proporcionado una fuerte libertad de movimientos. Las regiones en donde ellos habitaban eran a menudo más difíciles de controlar y su modo de vida nómada les hacía más fácil trasladarse a otros lugares, a fin de escapar a los esfuerzos de las autoridades por someterlos. Durante siglos subsistieron como unas poblaciones poco controladas por los distintos Estados, a los que convirtieron en víctimas de sus incursiones depredadoras. Asimismo, conservaron sus creencias «paganas», lo que acentuó aún más la animosidad hacia ellos por parte de las aristocracias islamizadas de las poblaciones más asentadas¹⁶³.

La quiebra final de los Imperios sahelianos les proporcionó nuevas oportunidades para medrar. Es lo que ocurrió con el derrumbe del Imperio Songhay, pero también con la decadencia del Imperio de Malí, que todavía subsistía más al oeste. Este vacío de poder fue aprovechado por ellos para hacerse con nuevos territorios. De este modo, en el siglo XVI tuvo lugar la marcha de ciertos grupos fulani en dirección occidental. Primero se instalaron en el Futa Yalón, una meseta en la actual Guinea Conakry, en donde desde entonces una gran parte de su población ha estado formada por fulani. Décadas después partió de allí un nuevo contingente que se apoderó del antiguo Tekrur. Este movimiento fue acaudillado por el célebre Kolli Tenguela. Dio lugar a la dinastía Deyananké que gobernaría la región hasta finales del siglo XVIII, cuando fue derrocada en uno de los primeros episodios de la yihad rigorista, como veremos en el apartado III.10. Una vez instalados en el Tekrur, los fulani lograron zafarse de la tutela del decadente Imperio de Malí y constituir un Estado independiente. Asimismo, fue produciéndose un acentuado mestizaje entre los recién llegados y las poblaciones mandé previamente instaladas allí. De este modo, la mayoría de la población fue siendo asimilada a la etnia fulani, si bien quedaron importantes bolsas de otras poblaciones, especialmente soninké. Pero, esta asimilación a la etnia ahora hegemónica no dejó de producir también transformaciones en la otra dirección. Los fulani de esta región, ahora ya conocida como Futa Toro, exhiben ciertas peculiaridades distintivas con respecto a sus parientes de más al este. En primer lugar, sus rasgos se han vuelto mucho más negroides, como consecuencia del cruzamiento con la población previamente existente. Asimismo, y en segundo lugar, han adoptado un modo de vida sedentario.

¹⁶² BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 40-42, 48-52 y 95.

¹⁶³ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 160-163; LAST. 1967. *Op. cit.*, pp. xx-xxvi.



Figura 14. Estados wolof, fulani, mandinga y bambara.
(Fuente mapasimperiales4. webcidario.com)

Por lo demás, el Estado Deyananké demostró ser una construcción muy frágil. Pronto el poder de los soberanos quedó reducido a una función meramente decorativa, al tiempo que distintas familias aristocráticas se hacían con el poder en las diferentes comarcas. Surgieron, de este modo, una serie de linajes encumbrados, investidos de poder político, dirigidos por unos caudillos denominados *ardo*. Las guerras entre ellos fueron moneda corriente, generando un enorme descontento entre la población. Esta situación de caos parece haberse visto favorecida además por las depredaciones sufridas a manos de sus vecinos septentrionales, los nómadas beydán, quienes realizaban constantemente incursiones para la captura de esclavos. Al igual que en otras regiones del Sahel, la aristocracia gobernante era básicamente «pagana», si bien podía incorporar algunos elementos del islam. Su estilo de vida y su ethos eran también muy similares a los ya examinados y se hallaban marcados por una profunda inclinación agonística¹⁶⁴.

Con el paso de los siglos, sectores importantes de la población campesina se fueron islamizando de una manera más profunda. Este cambio parece en gran medida explicable por la cercanía con el mundo beydán, en donde el islam se encontraba mucho más arraigado y en donde además mostraba un carácter más «ortodoxo». Pero esta no era la única razón. Asimismo en el mundo beydán se había producido un fenómeno de enorme interés. Consistía en la conformación de una auténtica casta de especialistas religiosos, los *zwaya*, literalmente las gentes de las *zawiya*, es decir, de los centros de

¹⁶⁴ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 38-40 y 136-140.

actividad sufi. Simplificando mucho una situación radicalmente compleja y requerida de numerosas matizaciones, podemos decir que los *zwaya* integraban un conjunto de tribus piadosas, en oposición a las tribus guerreras. Estas tribus piadosas se caracterizaban no solo por su seguimiento más riguroso de los mandatos del derecho islámico tradicional, sino asimismo por seguir un modo de vida más pacífico, consagrado a la ganadería, el comercio y, en donde era posible, la agricultura, aunque parte de tales actividades, especialmente las más penosas, podían ser realizadas en realidad por sus esclavos y libertos negros¹⁶⁵.

Si bien los *zwaya* se caracterizaban genéricamente por este seguimiento más estricto de los mandatos religiosos, en su seno se hallaba además presente un conjunto de especialistas religiosos muy reputados. Estos expertos transmitían sus competencias de manera prioritaria a los miembros de su propio linaje, del mismo modo que, a través de los pertinentes matrimonios, incorporaban dentro del mismo a ciertos discípulos, a la par que establecían también alianzas con otros eruditos y místicos. Se fueron conformando, de este modo, dentro del conjunto de la población *zwaya* una serie de linajes especializados en las actividades religiosas. Es de destacar que una gran parte de ellos alcanzaron un elevado nivel de erudición y prestigio, lo que supuso la eclosión de una suerte de intelectualidad musulmana nómada o seminómada. Su identidad como grupo y su estilo de vida se hallaban fuertemente contrapuestos al de las tribus guerreras, más agonístico y menos devoto¹⁶⁶. Nos encontramos, así, ante un ejemplo extremo de una especialización bastante frecuente, en donde los especialistas religiosos y militares tienden a contraponerse como dos grupos separados. Es un modelo que también puede encontrarse entre los *tuareg*¹⁶⁷, pero que, por otra parte, y como iremos viendo a partir del siguiente apartado, tampoco se ha encontrado ausente, bajo otras variantes, en muchos pueblos del Sahel.

Esta intelectualidad islámica *beydán* se hallaba además en disposición de propagar sus enseñanzas entre la población saheliana, a pesar, incluso, del desprecio que a veces abrigaba hacia los *sudan*. Obviamente, por razones de cercanía geográfica, el Futa Toro era un lugar especialmente propicio para esta actividad de difusión. De este modo, la población campesina de la región fue islamizándose progresivamente. Esta población, los *toroobe*, fue desarrollando un modo de vida especialmente piadoso, claramente contrapuesto al de los *ardo*. La conciencia de esta diferencia parece haber favorecido, a su vez, una mayor cohesión interna, junto con la recreación de una identidad colectiva diferenciada. Bajo otra modalidad, se estaba gestando un proceso

¹⁶⁵ CASTIEN MAESTRO. 2014. *Op. cit.*, pp. 33-34; *Id.* 2015a. *Op. cit.*, pp. 124-125.

¹⁶⁶ DE CHASSEY. *Op. cit.*, pp. 89-90; GERTEINY. *Op. cit.*, pp. 50-51; MARCHESIN. *Op. cit.*, pp. 35; STEWART Charles. *Islam and social order in Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*. Londres: Oxford University Press 1973, pp. 58-61.

¹⁶⁷ NORRIS. *Vid.* nota 71.

no tan diferente del experimentado con anterioridad por los propios beydán. Pero mientras que entre los *zwaya* la contraposición con respecto a las tribus guerreras, en razón de su escasa devoción y de sus prácticas opresivas, tropezaba a la postre con la condición expresamente musulmana de tales tribus, aquí, en cambio, la citada contraposición podía desarrollarse de un modo más pleno, habida cuenta del carácter «pagano», o a lo sumo semi «pagano», de la aristocracia *ardo*¹⁶⁸. Este mismo proceso parece haberse producido igualmente en otras regiones también pobladas por fulani, como el Massina, en la vecindad de Segú. Si bien en este último caso no parece que resulte apropiado hablar de la existencia de un Estado propiamente dicho, sí nos encontramos con la existencia de una opresiva aristocracia *ardo*, cuyo «paganismo» también resultaba proverbial. Todos estos hechos nos ayudarán a entender mejor el desarrollo subsecuente oleada de yihad.

III.9. El desarrollo de la yihad saheliana. Sus fundamentos sociológicos

Hasta el momento, hemos estado describiendo el proceso de estatalización de las sociedades sahelianas, insistiendo sobre todo en el importante papel jugado en el curso del mismo por el comercio caravanero, la esclavitud y el islam. En lo que respecta a este último, hemos subrayado sus múltiples funciones con respecto a este proceso y las ventajas que su adopción fue reportando a los distintos grupos sociales. En más de una ocasión hemos aludido igualmente al carácter híbrido o mestizo de este primer islam saheliano, entremezclado con diversas creencias y prácticas ancestrales, situación que en determinados lugares perdura hasta el día de hoy. Ahora nos toca examinar las espectaculares consecuencias políticas de esta situación y, sobre todo, de los intentos por enmendarla por parte de ciertos sectores musulmanes de inclinaciones más «ortodoxas», es decir, seguidores de un tipo de islam más acorde con el promovido por la gran mayoría de los ulemas sunníes de su época. Hemos señalado en su momento que el grado de islamización alcanzado fue muy variable según las regiones y los grupos sociales. De hecho, el mecanismo de islamización paulatina y pacífica predominante parece haber favorecido este desarrollo de un islam híbrido.

Era fácil que los receptores de la predicación musulmana se apropiaran solamente de aquellos elementos del islam que más les agradaban y dejaran de lado aquellos otros que lo hacían menos, ya que no existía ninguna autoridad capaz de imponerles un mayor rigor. Por ejemplo, podía reconocerse las propiedades taumatúrgicas de los místicos sufíes o del Corán, en cuanto que objeto material, pero podía, en cambio, continuarse otorgando a la línea de sucesión materna una importancia no reconocida por el derecho musulmán clásico, de la misma manera que podía seguir poseyéndose un número de

¹⁶⁸ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 136-140; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 62-68.

esposas superior a las cuatro autorizadas por este derecho. Otro tanto podía ocurrir, como ya hemos apuntado, con la participación en los rituales de fecundidad tradicionales. Así había de ser en tanta mayor medida conforme el mantenimiento de estas prácticas tradicionales no solo podía resultar más acorde con los gustos individuales de la persona, sino, asimismo, y sobre todo, con su correcto desempeño de una serie de funciones sociales y, por lo tanto, con su adecuada inserción dentro del tejido social. Por ejemplo, repudiar a una o más esposas para amoldarse a los mandatos de la ley islámica podía generar graves conflictos con el linaje de la misma. Un segundo factor que durante mucho tiempo ha favorecido esta hibridación ha consistido, no ya en la conveniencia, a la que acabamos de referirnos, sino en la propia ignorancia del islam por parte de los propios implicados. De este modo, a menudo los conocimientos de los neófitos eran bastante escasos. También lo era el número de especialistas religiosos, de «clérigos» musulmanes, y muchos de ellos tampoco estaban debidamente formados.

Hemos apuntado, no obstante, que en una fecha relativamente temprana empezó a desarrollarse una capa de clérigos vestidos de una notable erudición en las distintas disciplinas islámicas y a veces practicantes también del misticismo sufí en el marco de alguna cofradía. Este clero fue mejorando su formación con el paso del tiempo, merced sobre todo a sus ya mencionados contactos con el exterior, entre los cuales cabe incluir también los viajes de algunos eruditos sahelianos al exterior, con el fin de formarse en el islam con los grandes maestros de los centros consagrados y la llegada de clérigos foráneos. Pero quizá se alimentó ante todo de la fundación paulatina de una serie de centros de enseñanza, por la llegada de textos clave de misticismo, derecho, gramática y teología, por el aprendizaje memorístico de los mismos, por su copia a mano, por la elaboración de comentarios locales acerca de ellos y por su circulación dentro de los circuitos eruditos. Como resultado de todo este amplio proceso, acabó conformándose también en ciertos lugares del Sahel una reducida élite de especialistas religiosos cuyo nivel de formación y cuyas destrezas en la interpretación de los textos, el logro de experiencias místicas, la aplicación creativa del derecho islámico y la composición de obras literarias, místicas y jurídicas no desmerecían ya de la alcanzada en otros lugares del mundo musulmán. En torno a esta minoría de especialistas religiosos fue agrupándose además una parte de la población, generalmente la más ligada a ellos por lazos de parentesco o etno-regionales, la cual se vinculó con ella a través de una peculiar forma de clientelismo, en donde el patrón, junto a sus aportaciones más estrictamente mundanas, podía también proporcionar a sus seguidores otras más intangibles, tales como ayudas sobrenaturales frente a las desgracias cotidianas, bienestar espiritual y mayores facilidades para la entrada en el paraíso¹⁶⁹.

¹⁶⁹ BABOU. *Op. cit.*, pp. 20-24; BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 70-72; COULON. 1981. *Vid.* nota 189; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 83-90; HISKETT. *Op. cit.*, pp. 26-30.

Empero, este proceso podía detenerse allí. Resultaba perfectamente factible que, junto a esta minoría más ortodoxa, la mayoría de la población, incluida la aristocracia gobernante, pudiera seguir profesando un islam híbrido a la antigua usanza. Así había de serlo, en particular, cuando la población musulmana más ortodoxa, agrupada en torno a sus especialistas religiosos, se encontrase relativamente aislada del resto, en razón de su especialización profesional, por ejemplo, en el ámbito del comercio o de su particularismo étnico, que, como ya hemos visto, a menudo acompañaba a la anterior. Después de todo, eso es lo que ha ocurrido en muchos lugares hasta bien entrado el siglo XX. Junto al caso de los comerciantes maraka en el país bambara, hay otro sobre el que también merece la pena detenerse. Se trata del de los yajanké, presentes actualmente en Senegal, pero sobre todo en Gambia, así como en Guinea Conakry¹⁷⁰. Son un conjunto de linajes soninké, cuyo principal rasgo distintivo estriba en su intensa dedicación a las actividades de índole religiosa, aunque también se han dedicado tradicionalmente a la agricultura y al comercio. En virtud de esta especialización profesional, existen hoy entre los yajanké un elevado número de dignatarios musulmanes y se conserva un rico acervo comunitario de conocimientos doctrinales, jurídicos, así como de saberes practicados a menudo por los sabios musulmanes, tales como la confección de amuletos, la interpretación de los sueños y la redacción de crónicas históricas. Constituyen, así, una especie de etnia-casta especializada. No es su etnia ni su especialización religiosa lo que les define como un grupo bien delimitado. De hecho existen otros soninké dedicados a menesteres diferentes, del mismo modo que no gozan tampoco del monopolio de las labores religiosas. Pero la combinación simultánea entre ambos componentes diferenciadores, su identidad étnica y su especialización religiosa unida a su piadoso estilo de vida, determina un doble cierre identitario.

Los yajanké afirman ser los descendientes del *Sheij* Salem Suwairi y de sus discípulos, que habrían emigrado paulatinamente hasta su morada actual desde el centro de Malí. Durante siglos han sabido acomodarse con éxito a un entorno híbrido o sencillamente «pagano». Han adoptado para ello una estrategia de repliegue comunitario y de no intromisión en las disputas políticas que pudieran producirse a su alrededor. Esta estrategia les ha puesto a salvo de represalias, al tiempo que les ha ayudado a adquirir unas ciertas similitudes con los *zwaya* beydán y los *toroobe* fulani, aunque también presentan claras diferencias con ellos. La más importante estriba en que, en su caso particular, al cierre identitario ligado al estilo de vida y a la especialización profesional se añade el de la especificidad étnica, cosa que no ocurre en estas otras dos colectividades. En parte por ello mismo, los yajanké se han encontrado históricamente mucho más segregados con respecto a su entorno social circundante y han dispuesto de una capacidad mucho menor de influir sobre el mismo. Lo que nos interesa a nosotros ahora en relación

¹⁷⁰ ROBINSON. 2004. *Op. cit.*, pp. 55-59; SANNÉH, Lamin O. *The Jakhanke*. Londres: International African Institute 1979.

a esta peculiar experiencia histórica es el hecho de que la misma constituye una clara demostración de que la conformación de una minoría piadosa y docta en el islam en el seno de un determinado territorio no tenía por qué suponer, de por sí, la islamización del resto de sus habitantes, a no ser que se dieran también otras condiciones favorables.

Habida cuenta de toda esta disparidad entre el islam híbrido mayoritario y el más ortodoxo y minoritario, resulta lógico que la misma suscitara un fuerte descontento entre los musulmanes más ortodoxos y formados. Sin embargo, las respuestas podían variar. Las discrepancias observadas podían tomarse como un pasajero mal menor. Dadas las circunstancias, podía considerarse que lo mejor era que la población se fuese familiarizando paulatinamente con el islam e incorporándolo de manera progresiva a su propio acervo de doctrinas y creencias. El sincretismo religioso podía ser entonces asumido como una desagradable concesión a las condiciones objetivas del momento. En un sentido más amplio, esta actitud resignada no dejaba de constituir una variante particular de otra mucho más extendida históricamente entre el grueso de los ulemas sunníes, en virtud de la cual no quedaría otro remedio que acomodarse temporalmente a un mundo imperfecto, difícil de organizar mediante la ley religiosa, en espera de que algún día pudiera lograrse tal cosa¹⁷¹. De hecho, durante la mayor parte de la historia musulmana, los sabios y los místicos musulmanes han tenido que coexistir con gobernantes nominalmente islámicos, pero de dudosa legitimidad y casi siempre tiránicos. Su capacidad para influir sobre ellos ha sido bastante limitada, como lo ha sido también la que han tenido para sublevarse contra ellos. De este modo, la situación que se dio en el Sahel en tiempos precoloniales, con sus gobernantes «paganos» o semi «paganos» y su frecuente tiranía, no dejó de constituir una versión extrema de una situación mucho más habitual. Pero al contrario de lo que ocurría en el Sahel, el carácter más acorde de las creencias y del comportamiento de los gobernantes con respecto a la ortodoxia mayoritaria, dificultaban la labor de denuncia contra tales gobernantes. Lo mismo ocurría con su mayor poder, al encontrarse muy a menudo al frente de aparatos estatales notablemente más consolidados y disponer además de una enorme capacidad para repartir prebendas entre sus allegados, incluidos los clérigos. En tales condiciones tendió a generalizarse una actitud más pasiva, en cierto modo apolítica.

Esta fue la línea de conducta seguida por numerosos linajes *zwaya*. También lo fue más en concreto la de una célebre tribu dentro de este orden, la de los Kunta, muy ligada a la cofradía Qadiriyya, de la que nos ocuparemos en su momento, y una de cuyas ramas se asentó en Tinbuktú, en donde alcanzó

¹⁷¹ CARRÉ, Olivier. *El Islam laico ¿Un retorno de la gran tradición?*. Barcelona: Bellaterra 1997; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Muslims in a minority: a brief comparison of the modern Western world, the Mudejar phenomenon and the Sahel from the Middle Ages to the present day». *International Journal of Society Systems Science*, Volumen 3º, n.º 3. 2011, pp. 265-266.

gran influencia, manteniendo, entre otras cosas, fluidas relaciones con los distintos poderes «paganos» de la región, entre ellos los bambara de Segú¹⁷². No obstante, esta actitud más o menos resignada hacia las imperfecciones del mundo podía mudar bajo ciertas circunstancias. Allí en donde el partido musulmán ortodoxo hubiese alcanzado una determinada fortaleza, quizá sus dirigentes pudieran llegar a considerar que había llegado el momento de dar por terminada su anterior resignación y adoptar una postura más limitante, en aras de la cual podría recurrirse, incluso, al uso de la violencia contra quienes persistieran en sus desviaciones. Asimismo, y en segundo lugar, quizá hubiese además intereses mundanos que favoreciesen esta rebeldía en contra de una realidad defectuosa. Ya hemos constatado en numerosas ocasiones hasta qué punto la vida de la mayoría de los sahelianos se encontraba muy lejos de ser idílica. A los tributos que había que entregar a las aristocracias y a los abusos ejercidos por ellas y sus séquitos, podía añadirse además el riesgo de ser esclavizado no solo por guerreros de los territorios vecinos, sino también, a veces, por los del propio. La fuerte demanda de mano de obra esclava, hacia amos locales, pero también hacia el mundo árabe o hacia las Américas, hacía bastante probable esta eventualidad en muchos lugares. Y el rechazo hacia estas prácticas quedaba agravado por el hecho de que muchas veces unos musulmanes esclavizaban a otros, algo absolutamente proscrito por el derecho islámico, que solamente permitía la reducción a la esclavitud de los no musulmanes. Resulta llamativo el hecho de que este islam más rigorista pudiera ganar numerosos adeptos entre la población aldeana, en oposición a unas aristocracias muchas veces «semi paganas». Ello no dejaba de constituir una interesante inversión con respecto a los procesos de islamización anterior, cuyo éxito había sido justamente muy superior entre los estratos sociales superiores en comparación con el pueblo llano.

A estos primeros agravios sufridos por grandes sectores de la población, se sumaban luego otros, ligados a la situación particular de ciertos grupos étnicos. Es lo que ocurría en particular con los ya mencionados fulani, relegados en muchos lugares a una posición marginal frente a las etnias hegemónicas y a los Estados ligados a ellas. Dado que sus adversarios tendían a profesar un islam híbrido o a ser simplemente «paganos», no resulta tan sorprendente que la hostilidad hacia ellos se combinase con la profesada desde posiciones más «ortodoxas» y fuese además expresada a través suyo. Dicho de otro modo, la hostilidad más estrictamente ideológica podía alimentarse de otra más basada en intereses mundanos a la que podía proporcionar una particular forma de expresarse, al tiempo que la reforzaba también. Este fue precisamente el desarrollo que parece haber tendido a darse entre los fulani a lo largo de generaciones, conforme fueron adoptando un islam más «ortodoxo». Su recepción del mismo parece deber mucho

¹⁷² BA Y DAGET. *Op. cit.* pp. 273-285; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 42-62; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 102-104 y 272-275; STEWART. *Op. cit.*, pp. 36-44.

a sus contactos ya señalados con eruditos beydán, pero también tuareg, poblaciones con las que mantenían a menudo unas relaciones más estrechas que otros sahelianos. Al igual que en estos otros grupos, también entre los fulani fue teniendo lugar la emergencia de un colectivo de eruditos y místicos musulmanes de gran altura. El clero fulani además se vio curiosamente beneficiado de la relativa marginalidad de la población de la que formaba parte. Los eruditos afincados en el campo y frecuentemente trashumantes poseían una independencia con respecto a las aristocracias casi siempre inalcanzable para los sabios instalados junto a ellas en los centros urbanos. Esta independencia les ayudaba a ser menos transigentes con sus desviaciones, al contrario de lo que podían permitirse, por ejemplo, los clérigos hausa de las ciudades-estado¹⁷³. Una segunda ventaja que reportaba este modo de vida trashumante para el clero fulani estribaba en que el mismo le había acostumbrado ya muchas veces al empleo de la violencia, dados los episodios de la misma que salpicaban una existencia nómada, en donde era necesario en ocasiones disputar pastos y pozos con otros grupos, o defender el ganado contra sus correrías o arrebatárselo también a ellos.

En suma, esta vida rural y a menudo trashumante podía, en ciertos casos, resultar favorable para el desarrollo de una orientación más rigorista. Semejante constatación no deja de contrastar de un modo muy acusado con esas divisiones dualistas tan habituales entre un islam más urbano, culto, libresco y «ortodoxo», y otro más rural, sincrético y «heterodoxo». Por último, el modo de vida pastoral de los fulani les había llevado a dispersarse por unos territorios muy vastos, pero también a conservar ciertos vínculos, pese a toda esta dispersión. De hecho, su movilidad les permitía contactar entre ellos a pesar de las distancias. Y el mantenimiento de todos estos vínculos les resultaba de gran utilidad a la hora de prestarse socorro mutuo, en particular, el de índole militar. Asimismo, estas relaciones establecidas en la vida real eran luego recreadas en el plano ideológico mediante las consabidas reelaboraciones genealógicas¹⁷⁴. Quedaba así conformada una amplia red de conexiones, a través de la cual podían circular también los clérigos y sus predicaciones y movilizarse seguidores en apoyo de ambos.

Un último factor terrenal a tomar en consideración estriba en la intensa relación funcional entre el proceso de mercantilización de la economía y las estipulaciones del islam «ortodoxo». El derecho islámico se adapta muy bien a una economía mercantil¹⁷⁵, por más que pueda considerarse que su prohibición de la *riba*, o «usura», pueda dificultar más a largo plazo la inversión productiva y, por lo tanto, el pleno desarrollo de una economía capitalista. Pero este desarrollo constituía en este contexto una eventualidad absolutamente

¹⁷³ Vid., nota 170; LAST. *Vid.*, nota 184.

¹⁷⁴ BA Y DAGET. *Vid.*, nota 51; HISKETT. *Op.cit.*, pp. 15-26.

¹⁷⁵ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 266-272; RODINSON, Maxime. *Islam et capitalisme*. París: Éditions du Seuil 1966.

lejana en la que es muy poco probable que nadie pensase. En cambio, la relación funcional entre derecho islámico y economía mercantil resulta patente. Después de todo, el islam nació en un medio de mercaderes urbanos. Semejante funcionalidad obedece a varias razones. Para empezar, se consagra la propiedad privada. Aunque se admite la propiedad colectiva y la gestión en común del patrimonio familiar por parte del grupo de parientes, se promueve una actitud favorable hacia esa apropiación más individualizada, cuya existencia, al menos en potencia, ya observamos en la sociedad saheliana más tradicional. Asimismo, se establece el derecho de los herederos individuales a reclamar para sí una parte del patrimonio de sus antecesores. En segundo lugar, se legitima moralmente el ejercicio del comercio, junto con la ganancia monetaria, frente a esa visión despectiva en contra del mismo tan propia de muchas sociedades tradicionales. En tercero, se procura regular de manera meticulosa el sistema tributario, poniendo límites a una imposición de cargas fiscales por parte de las autoridades estatales, que podía acabar asfixiando la actividad comercial¹⁷⁶. Por último, se imponen también ciertas trabas al poder de los patriarcas, de los decanos de los linajes, en lo referente a la gestión del patrimonio colectivo. Se limita el número de esposas legales y, por lo tanto, también el número de herederos legítimos. Se establece el derecho de la mujer a heredar, aunque sea la mitad que el varón, y se obliga a someter una gran parte de los asuntos familiares a la tutela de un juez. Sin duda, muchas de estas estipulaciones han sido incumplidas de manera sistemática a lo largo de la historia, tanto en el Sahel, como entre otras muchas poblaciones musulmanas¹⁷⁷. Y asimismo, la ausencia de mecanismos de control efectivos les ha privado con gran frecuencia de eficacia práctica. Es difícil conseguir que un gobernante investido de un poder casi absoluto se avenga a las recomendaciones de los juristas, a la hora de fijar impuestos o de expropiar propiedades, y es más que probable que unos jueces imbuidos de una fuerte mentalidad patriarcal fallen a favor de los patriarcas en cualquier contencioso.

A otro nivel, también merece la pena subrayar también el hecho de que la propagación de un estilo de vida tenido por islámico atentaba contra ciertas formas de la sociedad tradicional, como la costumbre de beber cerveza en grupo¹⁷⁸. Por ejemplo, la prohibición del consumo de alcohol acababa con las libaciones colectivas, tan importantes para reforzar determinados vínculos sociales. Ciertamente, el islam proporciona sus propios sustitutos, como las sesiones de rezo colectivo y sus diversas festividades religiosas. Pero, en general, es más individualista. Como nos recuerda Claude Meillassoux¹⁷⁹, la expansión de esta religión ha estado históricamente ligada en el Sahel a la de la costumbre de mascar nuez de cola, una actividad desde

¹⁷⁶ COULSON, Noel J. *Historia del derecho islámico*. Barcelona: Bellaterra 1998.

¹⁷⁷ TILLION, Germaine. *Le harem et les cousins*. París: Éditions du Seuil 1982.

¹⁷⁸ CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 147 y 186.

¹⁷⁹ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, p. 270.

luego mucho más personal. Es en este aspecto en el que puede decirse que la difusión del estilo de vida ligado a un islam más «ortodoxo» suponía una cierta aminoración del comunitarismo más tradicional y la potenciación de una actitud vital más individualista, en concordancia con los otros cambios sociales que estaba promoviendo también este movimiento.

Pero, si bien debe desecharse cualquier determinismo ideológico unilateral, tampoco parece razonable negar los efectos a largo plazo de la difusión del derecho islámico. Así ha de haber sido, sobre todo, en cuanto que su difusión ha discurrido junto a un desarrollo de la economía mercantil fomentado sobre todo por los contactos comerciales entre el Sahel y los arabo-bereberes, por un lado, y los europeos, por el otro. Han existido, pues, poderosas razones sociológicas, que han favorecido la receptividad hacia el mensaje de los predicadores rigoristas. El derecho promovido por ellos ha resultado coincidente con las demandas propias de una sociedad progresivamente mercantilizada. Lo ha sido en especial con relación a los mercaderes profesionales, la «avanzadilla» del islam en una gran parte del Sahel, pero también con respecto a los agricultores implicados en cultivos comerciales.

A todos estos factores terrenales, habría que añadir todavía otro más, consistente en la muy mundana ansia de poder de ciertos dignatarios religiosos. Tales dignatarios podían mostrar además unos perfiles sociológicos muy diversos. Algunos de ellos podían ser simplemente ulemas eruditos, otros hallarse más centrados en la predicación, mientras que un tercer grupo podía decantarse por el misticismo. Sin embargo, con frecuencia estos distintos perfiles podían confluír en uno solo. Aparecía entonces una figura de un gran interés sociológico: un predicador elocuente, dotado de una cierta erudición, afiliado a una cofradía súfi e, investido, según sus seguidores, de la facultad de obrar milagros. La literatura colonial denominó a estos personajes marabut, a partir de la pronunciación norteafricana del término árabe *murabit*, del que deriva también la palabra española morabito. El vocablo se ha generalizado hoy en día entre los propios negro-africanos. Resulta de gran utilidad, por cuanto nos sirve para delimitar los contornos de esta importante figura sociológica a la que nos estamos refiriendo, pero no debe olvidarse que el término puede ser aplicado hoy en día a un abanico muy amplio de personajes, desde el místico alejado de los asuntos mundanos, hasta el predicador metido directamente en política, desde el erudito de gran altura, hasta quien se gana la vida confeccionando talismanes. De cualquier manera, esta pluralidad de personajes no supone una división de los mismos en compartimentos estancos. No solo pueden confluír distintos roles en una misma persona, sino que asimismo es posible que esta persona vaya adoptando distintas combinaciones de roles parciales según las circunstancias del momento¹⁸⁰. El marabut clásico es, empero, un líder carismático, rodeado de un séquito de discípulos fieles y que aspira a ejercer una intensa influencia dentro de

¹⁸⁰ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 84-91; *Id.* 2015b. *Op. cit.*, pp. 134-137.

su entorno social. En la medida en que lo consigue, no solo ve cumplidos sus ideales, sino que también ve reforzada su posición terrenal. Puede entonces elevar su prestigio, poder y riqueza, así como los de sus colaboradores y parientes, todo lo cual puede operar también como un excelente factor motivador. De este modo, la existencia de este particular colectivo, cuya suerte material se encontraba tan estrechamente unida a los progresos de la islamización, operó también como un obvio agente favorable a la misma.

No obstante, la plasmación de estos objetivos podía constituir una tarea muy ardua y difícil, que implicaba una profunda transformación del entorno social. Pero no solo eso: también requería de una evolución del propio personaje marabútico. Vamos a continuación a esbozar un modelo general que, al igual que hemos hecho ya en casos anteriores, al ocuparnos de la sociedad tradicional saheliana, del desarrollo del Estado en su seno y de su primera islamización, nos proporcionará algunas claves para entender luego mejor el curso de los acontecimientos concretos. Conforme a este modelo, el marabut ha de ser alguien capaz ir desarrollando nuevas estrategias y nuevas habilidades, a fin de ir aprovechando con éxito las oportunidades brindadas por un entorno cambiante. Ciertamente, el marabut limitado a su papel de proveedor de servicios místicos podía constituir una primera etapa en su carrera. Este género de marabut resulta especialmente aceptable para una población poco o nada islamizada, tal y como ya señalamos más arriba. Ello puede hacer de él un pionero musulmán, capaz de aventurarse con éxito en un entorno «pagano». Sin embargo, otros marabut pueden ser mucho más ambiciosos y no conformarse con este modesto papel. Su objetivo es difundir el islam tal y como ellos lo entienden. Quien abrigue semejante aspiración tendrá que saber también desenvolverse en el mundo profano, incluso aunque hacerlo no se le seduzca demasiado. Debe entonces ejercer como un propagandista, que presenta su mensaje de un modo didáctico y atrayente. Pero conforme este mensaje vaya teniendo éxito, habrá de enfrentarse a nuevos retos. Sus seguidores serán cada vez más numerosos y habrá de saber encuadrarlos debidamente. Tendrá que ir creando entonces una organización bien estructurada, sirviéndose de la obediencia de sus acólitos para que construyan edificios, comercien o cultiven los campos bajo sus órdenes y en su provecho, logrando, así, una autonomía económica. Deviene, pues, en una suerte de emprendedor social y económico.

Con todo ello, el marabut saheliano no inventa nada propiamente, sino que replica una estrategia previamente existente¹⁸¹. En el mundo sahariano podemos citar a los ya mencionados Kunta de Tinbuktú. Los miembros de este linaje promovieron una ingeniosa articulación entre las vertientes mística y económica de su actividad, construyendo un complejo aparato

¹⁸¹ PASCON, Paul (con la colaboración de ARRIF, A, SCHORETER, D., TOZT, M. y VAN DER WUSTER, H). *Le Maison d'Igh et histoire social de Tazerwalt*. Rabat: Société Marocain des Editeurs Réunis 1984.

administrativo para gestionar su red comercial, sobre la base de la organización de su orden sufí, haciendo así trabajar a sus discípulos al servicio de sus intereses empresariales y agrupándolos en distintos rangos dentro de una jerarquía laboral¹⁸².

El clientelismo del que se sirve el marabut supone, pues, una especie de clientelismo religioso, un clientelismo en el cual el patrón oferta no solo ventajas materiales, sino también espirituales y en donde la noción de *baraka*, o bendición divina, opera como una suerte de capital, que se va engrandeciendo, conforme crece también su red social. Pues un mayor número de seguidores será indicador de la posesión de una *baraka* cada vez mayor. Al servicio de este objetivo, va a resultar muy habitual el valerse, asimismo, de su propia red de parientes. De hecho, los marabut han tendido históricamente a agruparse en familias. Los hijos de los marabut han acostumbrado a serlo también y a heredar, en consecuencia, el patrimonio, los adeptos y, al menos, una parte del prestigio de su padre. De este modo, el marabutismo se asienta en una lógica parecida a la del mundo secular. Se organiza en linajes y parentelas y crea clientelas, al igual que hacen los gobernantes profanos. Más en concreto, el modelo tradicional de especialización profesional y familiar propio del Sahel se reproduce aquí también.

Es también digno de mención el hecho de que la lógica genealógica sea igualmente aplicada aquí. Será importante vincularse a un gran antepasado, a una fuente de prestigio, en este caso el fundador del grupo, ligado al Profeta, a través de una genealogía puede que biológica, pero sobre todo intelectual, de maestros y discípulos, y en donde las oraciones y los secretos se transmiten por el mismo mecanismo. El marabutismo constituye, en suma, una manifestación particular de toda una lógica social e ideológica mucho más amplia. Del mismo modo, las familias marabúlicas han tendido a entablar alianzas matrimoniales entre ellas. Una intensa práctica de la poliginia ha dotado, además, a muchos marabut de un gran número de hijos, lo cual no ha hecho sino incrementar aún más su poder y su influencia social. Es lógico entonces que, cuando un marabut empiece a destacar, reclute sus primeros adeptos entre sus propios parientes. Pero también es frecuente que existan profundas rivalidades dentro del núcleo familiar y que tropiece con sus adversarios más enconados precisamente dentro de su propio círculo familiar. Después de todo, en un mismo territorio pueden actuar varios marabut al mismo tiempo y ser aliados o rivales, según se tercié. Es posible también que uno de ellos se convierta en el líder de una red de marabut, cada uno de los cuales contará con sus propios seguidores, y que, quizá, en un momento dado pueda optar por autonomizarse e, incluso, tratar de reemplazar a su antiguo líder.

¹⁸² LÓPEZ BARGADOS. 2003. *Op. cit.*, pp. 266-272; OULD BAH, Mohamed Fadly y OULD CHEIKH, Abdel Wedoud. «Entrepreneurs moraux et réseaux financiers en Mauritanie». *Afrique contemporaine*, n.º 231. 2009, pp. 157-158; STEWART. *Op. cit.*, pp. 109-122.

No obstante, según se acrecienta toda esta influencia social, la cuestión del poder político empieza a plantearse de un modo cada vez más abierto. Si de lo que se trata es de promover la obediencia a la ley islámica, es preciso superar entonces la mera prédica y dotarse del poder para castigar a los discolos. Puede que el marabut no se conforme ya con ejercer este poder sobre su círculo de seguidores, sino que aspire a extenderlo al conjunto de la población. Quizá hacerlo le resulte imposible, de todas formas, y lo mejor sea resignarse con lo ya conseguido. En tal caso el marabut deberá optar por la prudencia. En una situación menos extrema, puede convertirse en consejero y colaborador de un príncipe, incluso aunque este no sea propiamente musulmán. Será una suerte de marabut cortesano. Le brindará entonces consejos políticos, pondrá a su servicio sus oraciones y sus dotes taumatúrgicas y le proporcionará una dosis añadida de legitimidad ante sus súbditos. Se trata de un acuerdo beneficioso para ambas partes¹⁸³, que ha sido aplicado con gran frecuencia a lo largo de la historia.

Esta estrategia de acomodación puede compatibilizarse asimismo con la creación de pequeños enclaves marabúuticos. En su interior el marabut podrá recrear una pequeña teocracia, regida por él mismo y sus colaboradores, imponiendo un respeto escrupuloso a los mandatos de la ley religiosa, tal y como esta es entendida por el grupo dirigente. La fundación de tales enclaves se ve además facilitada por la debilidad de los aparatos estatales, los cuales carecen de una capacidad efectiva para controlar una gran parte de sus territorios. Pero estos enclaves no van a dejar de constituir un desafío para la autoridad real, sobre todo cuando en su interior se predique en contra de sus abusos y sus desviaciones con respecto a los mandatos del islam y cuando además las gentes el común puedan encontrar refugio en estas comunidades frente a los abusos del poder. No resulta sorprendente entonces que la actitud de estos aristócratas hacia el islam haya sido históricamente muy ambivalente y se haya hallado muy a menudo cuajada de oportunismo. A veces, han considerado provechosa la alianza con algún clérigo, pasando a guerrear a favor del establecimiento de un poder teocrático, regido por ellos y sus descendientes. Pero a veces también, han cambiado de parecer, cuando este clérigo se ha vuelto en exceso poderoso y en exceso entrometido con respecto a su propia manera de vivir. Con todo, este modelo puede al final alcanzar una cierta estabilidad. No deja de constituir una suerte de acomodación por parte musulmana a un mundo imperfecto, ciertamente muy distinto de su ideal, pero al que se es incapaz de modelar en el sentido deseado. Puede incluso que estos enclaves independientes colaboren con los reinos «paganos» o «semi paganos», brindándoles consejo y apoyo diplomático¹⁸⁴.

¹⁸³ BABOU. *Op. cit.*, pp. 20-50; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 61-67; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 101-112 y 139-156.

¹⁸⁴ BA Y DAGET. *Vid.*, nota 50; BABOU. *Op. cit.*, pp. 20-32; CASANOVA, Marie. *Lat Dior. Le dernier souverain du Cayor*. París: ABC 1976; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 83-90; HISKETT. *Op. cit.*, pp. 15-30; ROBINSON. *Vid.*, nota 49.

Pero, bajo las condiciones enumeradas más arriba, puede que esta estrategia de acomodación acabe siendo sobrepasada. Surgirán entonces ciertos marabut que luchen por el establecimiento de un poder político acorde con su concepción de la *Shar'ia*. La forma más cómoda de conseguirlo sería a través de una genuina conversión del dirigente político a sus postulados. La conformación de un poderoso partido musulmán en la corte, a través de un largo periodo de acumulación de fuerzas, será frecuentemente la condición previa para ello. El gobernante puede convertirse entonces en el instrumento del marabut. Incluso podría guerrear a su servicio, haciendo la yihad con el fin de extender el poder de este Estado que, ahora sí, se conforma a los mandatos divinos. Es este un modelo ya añejo en la historia musulmana. Los almorávides lo ejemplificaron como pocos, a través de una alianza entre aristócratas bereberes saharianos y predicadores venidos del exterior. Y, precisamente, su papel fue clave en la propagación del sunnismo malekí en el Magreb en el Sahel y en el comienzo de la islamización de la Senegambia, especialmente a través de su alianza con el reino de Tekkur. El carácter ejemplar que su experiencia ha adquirido para muchos sahelianos nos muestra también lo poroso de las fronteras con el mundo arabo-bereber. Mucho más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, los reyes wolof Lat Dior, del Cayor, y Al-Bury N'Diaye de Yolof reactualizarían esta experiencia, cuando se volvieron hacia el islam, se aliaron con marabut como Ma Ba Yassu y emprendieron una última y fracasada resistencia contra el colonialismo francés¹⁸⁵.

Empero, puede que no existan príncipes a los que recurrir, o que estos, en un momento dado, cambien de parecer, desconfiando de un aliado marabúutico que se está volviendo demasiado poderoso. En tal caso, se hará preciso capturar el poder estatal, derrocando a los gobernantes impíos, o conformándolo uno mismo, allí donde este no existiese previamente. Cuando así ha sucedido, el objetivo final ha sido el establecimiento de un Estado teocrático, dirigido por los propios marabut, cuyo objetivo ha sido imponer la *Shar'ia* en su territorio, combatir el islam híbrido, y extender este modelo a otros lugares. Se ha buscado, en cierto modo, reproducir el primer Estado musulmán, el dirigido por el propio Profeta Muhammad. No es de extrañar entonces que muchos de estos marabut guerreros hayan buscado imitarle a veces de un modo extremadamente puntilloso, buscando, en particular, establecer analogías entre la gesta profética y sus propios actos, tales como predicaciones, migraciones y batallas, en lo que no deja de constituir una suerte de intento de reactualización mítica¹⁸⁶. En cuanto que instrumento al servicio de todos estos objetivos, el ejercicio de la yihad ha adquirido una importancia clave. Así, el marabut ha acabado haciendo gala de una versatilidad todavía mayor al adoptar el rol de caudillo militar. Esta opción ha supuesto, sin embargo,

¹⁸⁵ BABOU. *Op. cit.*, pp. 28-31; CASANOVA. *Op. cit.*, pp. 30-41; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 63-67; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 71-158.

¹⁸⁶ ELIADE. *Op. cit.*, pp. 51-86.

una clara ruptura con las actitudes mucho más acomodaticias mantenidas previamente por muchos musulmanes y por muchos de sus dirigentes. Estos han recriminado la conducta aventurera de los partidarios de la yihad, discutiendo los títulos de sus líderes para encabezarla, denunciando su injusticia en muchos casos, por ejemplo, al ser el gobernante y la población agredidos genuinos musulmanes, o advirtiendo del caos, de la *fitna*, al que podría conducir finalmente la pretendida yihad. Es muy probable además que quienes adopten esta orientación en pro de la acomodación, se despreocupen también relativamente con respecto a las infracciones de quienes les rodean, mostrándose más comprensivos hacia ellas. Se volverán menos puntillosos y se escandalizarán menos con las debilidades humanas, en contraste con la obsesión perfeccionista de los rigoristas.

Las condiciones que favorecen esta actitud más combativa son diversas. Puede que se considere que ya se es lo suficientemente fuerte, sobre todo en cuanto al número de seguidores, como para abandonar esa resignación ante mal menor que supone la acomodación. Una buena señal indicativa de que el momento ha llegado puede ser el crecimiento de los enclaves marabúuticos. Después de todo, el repliegue sobre los mismos ha sido con frecuencia asimilado a la emigración del Profeta a Medina, huyendo de la persecución a la que era sometido en la Meca¹⁸⁷. Y es bien sabido que pocos años más tarde regresó victorioso a esta misma ciudad tras haber derrotado a sus enemigos, algo que probablemente también habría de ocurrir ahora, desde el punto de vista de quienes tienden a reducir las historias concretas a una mera repetición de arquetipos míticos¹⁸⁸. Por otra parte, incluso cuando en ellas se opte expresamente por una estrategia de acomodación, por el pacifismo, estas comunidades marabúíticas pueden acabar operando como una suerte de incubadoras de la orientación yihadista. En su interior se cultivará un fuerte rigorismo moral, con un intenso énfasis además en los aspectos más visibles y convencionales de la ley islámica. Este modo de vida puede agudizar el rechazo hacia un mundo exterior percibido como más pecaminoso todavía, lo que puede avivar en un momento dado el deseo de transformarlo. De igual manera, el fuerte sentido comunitario desarrollado incrementará además la eficacia del grupo en el caso de decidirse a optar finalmente por la guerra. Empero, estos cambios objetivos no parecen ser suficientes. Se hace precisa igualmente una transformación doctrinal, en virtud de la cual la acomodación resignada previamente imperante habrá de ser ahora desechada en provecho de una actitud más combativa. La misma puede ser alimentada por una postura menos tolerante y acomodaticia hacia los comportamientos desviados, ligada seguramente a un mayor legalismo, a una atención mayor hacia la norma y a una definición más estricta y meticulosa de la misma, que permita desenmascarar más rápidamente a sus infractores.

¹⁸⁷ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 73-76; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 78 y 132.

¹⁸⁸ ELIADE. *Op. cit.*, pp. 105-126.

Esta actitud más combativa podría verse reforzada en caso de existir una mayor confianza en el propio éxito a corto plazo. En tal supuesto, se estaría evidentemente mucho más dispuesto a afrontar los riesgos y los sacrificios inherentes a la misma. Aquí es en donde adquiere su funcionalidad la adopción de una visión escatológica, de acuerdo con la cual se avecinaría la llegada del Mahdi, el descendiente del Profeta que habría de instaurar un reino de virtud previo a la segunda venida de Jesucristo¹⁸⁹. Es esta una creencia presente en el islam, al igual que en el cristianismo, pero que en el caso de ambas religiones solo se activa bajo determinadas circunstancias y entre determinadas colectividades. Cuando es así, es fácil pasar a creer que la victoria y el fin del mundo están cercanos. Las tribulaciones actuales podrán interpretarse entonces como el anuncio de lo que está por venir. Dios está con sus seguidores y los fracasos coyunturales habrán de ser superados y los enemigos finalmente aplastados. El sentimiento de confianza derivado de estas creencias podrá volverse todavía más intenso en el caso de que además alguno de estos líderes marabúuticos llegue a identificarse a sí mismo con el propio Mahdi. Si ello pareciese demasiado osado, podría optarse por definirse como alguien que con su combate estaría preparando el terreno para su advenimiento. No debe sorprendernos, por tanto, el hecho de que el desarrollo de esta yihad rigorista viniera estrechamente ligado al de una visión intensamente milenarista. Tal milenarismo ha subsistido en una cierta medida hasta el día de hoy¹⁹⁰.

Un segundo factor que, aunque pueda parecer a primera vista sorprendente, favoreció igualmente el desarrollo de esta orientación yihadista vino dado por la afiliación sufí de muchos de estos marabut. Este hecho contradice totalmente una visión demasiado simple, aunque muy extendida, acerca del sufismo, la cual lo presenta como un islam por esencia pacifista, quietista y profundamente tolerante, en las antípodas de cualquier fundamentalismo violento. Sin duda que el sufismo puede mostrar en muchas ocasiones todas estas características, pero tampoco ocurre siempre así. Desde la Edad Media han sido numerosos los propios sufíes que han combatido en la yihad y que incluso han sufrido el martirio¹⁹¹. Y, una vez que se opta por la yihad, el encuadramiento dentro de una orden sufí puede resultar muy beneficioso. Las cofradías son organizaciones muy jerarquizadas y autoritarias nucleadas en torno a líderes carismáticos. La obediencia al maestro es fundamental en ellas y además puede abarcar el conjunto de la existencia personal¹⁹².

¹⁸⁹ HOLT, P. M. *The Mahdist State in the Sudan. A Study of its Origins, Development and Overthrow*. Londres: Oxford University Press 1970.

¹⁹⁰ HOGDKIN, Thomas. «Mahdismo, mesianismo y marxismo en el contexto africano». *África Internacional*, n.º 7. 1989; HOLT. *Ibid.*, nota 233.

¹⁹¹ FERHAT, Halima. *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Les Editions Toukbal 2003, pp. 75-76.

¹⁹² FERHAT. *Op. cit.*, pp. 41-48; HAMMOUDI, Abdellah. *Maitres et disciples. Gèneses et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Casablanca: Maison-Neuve Larose et Les Éditions Toukbal 2001, pp. 115-150.

En consecuencia, una vez inmersa en la yihad, una cofradía sufí puede proporcionar un excelente marco organizativo para sus adherentes. Asimismo, a menudo el sufismo puede insistir en el estricto cumplimiento de las normas que han determinado tradicionalmente el estilo de vida musulmán, concibiéndolas como medios de promoción espiritual. Quienes no las sigan tendrán, en consecuencia, aún más razones para ser condenados, lo que fácilmente puede incrementar la hostilidad hacia estos infractores. A ello se añadirá, además, en tercer lugar, la consideración de la que puede ser objeto la propia yihad como una práctica ascética especialmente exigente, que al implicar un riesgo para la propia vida acentúa el desapego con respecto al mundo material. En este sentido la práctica de la «pequeña yihad», la guerra santa, puede contemplarse como un medio para avanzar en la «gran yihad», la purificación espiritual, y no como algo necesariamente contrapuesto a la misma. Por último, y en cuarto lugar, el sufismo ha venido unido muy a menudo históricamente a una serie de creencias «irracionales». Este ha sido el caso de sus creencias en las intervenciones sobrenaturales que protegerían a sus miembros de las armas enemigas, así como las creencias milenaristas y escatológicas, que permiten situar las operaciones militares en un marco más amplio, en donde recaban una mayor legitimidad, lo que refuerza evidentemente el ánimo combativo de quienes las profesan.

De este modo, la afiliación a una cofradía sufí y la profesión de las doctrinas místicas musulmanas podía, bajo ciertas circunstancias, favorecer el cambio de orientación del que nos estamos ocupando. Obviamente la adhesión al sufismo puede promover también una actitud vital opuesta. Puede, más en concreto, propiciar una inclinación hacia la contemplación y hacia el retiro de las cosas de este mundo. También ha favorecido históricamente una actitud bondadosa hacia las criaturas, en las antípodas de este otro militante, tan propenso hacia la intransigencia contra quienes se desvían de la norma y tan propenso igualmente a sacrificar a los seres concretos en favor de la culminación del ideal defendido. Por último, puede que incluso la prioridad otorgada a la conexión con Dios, junto con la bienaventuranza espiritual deparada por ella y el intenso sentimiento de amor desplegado en múltiples direcciones, conduzcan a una relativa desvalorización de la norma en sí misma, como algo de importancia menor y, en todo caso, como un medio más que un fin, un fin al que también podría llegarse por otros caminos, es decir, mediante el seguimiento de otros sistemas normativos. Todas estas posturas se han dado a lo largo del tiempo entre diversos místicos sufíes¹⁹³. Pero generalmente lo han hecho solo en una medida limitada. Después de todo, semejante línea de actuación, llevada más allá de un determinado punto, podría acabar volviéndose contraproducente para los sufíes que las promovieran. Pues no debemos olvidar que, a fin de cuentas, lo más conveniente, desde el punto de vista de sus propios intereses personales, era resaltar la

¹⁹³ GALINDO AGUILAR, Emilio. *La experiencia del fuego*. Pamplona: Editorial Verbo Divino 1994.

obligatoriedad de obedecer la norma tal y como era interpretada por ellos mismos, así como la preeminencia de su propia vía mística y su propia cofradía sobre todas las demás. Esta postura podía conducir con facilidad a una descalificación de quienes no siguieran tal norma y a una degradación de quienes, simplemente, pudieran adherirse a otras vías místicas y a otras cofradías. El rechazo hacia el diferente y el afán por imponer la propia doctrina, la propia práctica y el propio sistema institucional tenían que resultar entonces altamente funcionales para la satisfacción de los propios intereses personales.

En vista de todo ello, resulta bastante lógico que el sufismo haya tendido con frecuencia a asociarse con unas actitudes marcadamente excluyentes, a pesar de contener elementos capaces de promover también una orientación de signo contrario. Pero las orientaciones de este último tipo parecen haber florecido más bien bajo otro tipo de situaciones. Es lo que ha ocurrido cuando han podido servir para legitimar la convivencia interreligiosa, en condiciones en donde la yihad resultaba irrealizable, o cuando han favorecido la conversión al islam por parte de personas que aspiraban a disfrutar de la espiritualidad sufí, pero sin someterse a unas normas jurídicas que les parecían opresivas. Resulta patente, en definitiva, que en este, como en otros muchos casos, no existe un determinismo ideológico mecánico. Una determinada doctrina puede promover unas determinadas actitudes y unos determinados comportamientos prácticos, bajo unas circunstancias también determinadas, gracias al desarrollo en particular de alguno de sus elementos integrantes. Pero bajo otras circunstancias diferentes, serán otros de estos elementos los que acaben primando.

Nos queda todavía, sin embargo, por reseñar otra importante aportación ideológica. La inclinación hacia una actitud más combativa por parte de un importante sector de los musulmanes «ortodoxos» sahelianos se vio también favorecida por las influencias llegadas del exterior, pues el Sahel, como hemos estado constatando, con el paso de los siglos se había ido integrando de manera progresiva dentro del conjunto del mundo musulmán. En consecuencia, los movimientos doctrinales que se desarrollaban dentro del mismo tenían que acabar repercutiendo también dentro de esta región. Tales movimientos podían suministrar, de este modo, una serie de claves interpretativas acerca de la situación concreta que se estaba viviendo, así como unos posibles remedios para la misma. Proporcionaban, pues, una serie de modelos de actuación. Otro tanto podían hacer también aportando todo un imaginario de mitos y personajes a imitar. Esto fue precisamente lo que ocurrió también en este caso. De hecho, el origen más lejano de la cadena de yihad que se desarrolló por toda la región saheliana se encuentra en la guerra *Charbubba*, que parece haberse desarrollado en Mauritania entre los años 1644 y 1674, si bien se trata de un episodio histórico sobre el que existen interpretaciones muy dispares. Podemos resumirla como una serie de campañas militares emprendidas por una coalición tribal liderada por clérigos

musulmanes, cuyo objetivo estribaba en establecer un sistema teocrático. Se suele afirmar que este enfrentamiento entre partidarios y opositores del rigorismo se entrecruzó con otro distinto entre árabes y bereberes. El grueso del movimiento rigorista habría estado, así, integrado por bereberes *sanhaya*, afincados en la región desde hacía muchos siglos, mientras que sus adversarios habrían sido en su mayoría beduinos *Banu Hassan*, llegados a allí a partir del siglo XIV y devenidos en grupo hegemónico. El movimiento se propagó al otro lado del río Senegal, pero fue finalmente aplastado por una coalición de aristócratas beduinos, soberanos fulani y wolof y comerciantes europeos¹⁹⁴.

Sin embargo, sentó un precedente para quien quisiera intentarlo de nuevo y dejó como reminiscencia una serie de pequeñas comunidades rigoristas. Estas comunidades se extendieron por la orilla meridional del río Senegal, donde constituyeron una de las fuentes del movimiento marabúutico del que nos estamos ocupando. Replicar el modelo mauritano requería, sin embargo, de ciertas readaptaciones. El mundo beydán se hallaba plenamente islamizado, al contrario que el saheliano. Por lo tanto, en su caso no había habido lugar para una predicación contra el «paganismo» ni contra el islam híbrido, como tales. Pero sí la hubo, obviamente, contra los comportamientos desviados y el estilo de vida poco piadoso de una parte de la población. De este modo, si bien en el Sahel existían potencialmente más motivos de queja para alimentar un movimiento rigorista, también había en potencia una menor receptividad hacia el mismo, dado que una parte importante de la población se encontraba tan alejada del islam «ortodoxo», que los llamamientos a la defensa del mismo sencillamente no le concernían. Pero frente a este importante hándicap, contaban, en cambio, con la importante ventaja de actuar en un ámbito en donde los abusos de los poderosos resultaban especialmente intensos, lo cual podía predisponer a muchos a escuchar su mensaje.

Empero, aunque podamos considerarlo como el primer antecedente de la yihad saheliana, el precedente beydán no debe considerarse como el punto de partida de un proceso que luego se habría desarrollado de manera prácticamente lineal. Después de todo, parece razonable pensar que, bajo otras condiciones, este precedente no habría despertado mucho interés y las pequeñas comunidades rigoristas surgidas del mismo habrían encontrado su camino hacia un modelo de islam más acomodaticio. Si esto no fue lo que ocurrió, como sabemos, fue debido no solo a los diferentes factores de los que ya nos hemos estado ocupando, sino también al contexto general en el que se fue adentrando el mundo musulmán desde el siglo XVIII, para adquirir un cariz aún más acentuado a lo largo del XIX. En aquellos momentos la situación de este mundo se estaba volviendo progresivamente difícil. Europa

¹⁹⁴ BABOU. *Op. cit.*, pp. 23-24; BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 113-137; *Íd.* 1988. *Op. cit.*, pp. 88-95; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 90-92; LÓPEZ BARGADOS. 2003. *Op. cit.*, pp. 120-130 y 153-156; MARCHESIN. *Op. cit.*, pp. 45-46; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 53-55; *Íd.* 2004. *Op. cit.*, p. 19.

iniciaba su industrialización y la brecha tecnológica entre las dos civilizaciones se agrandaba con rapidez, como lo hacía también, en consecuencia, la existente en el plano económico y militar. El Imperio Otomano, la mayor potencia musulmana de la época, se sumergió en una sucesión de derrotas militares de pérdidas territoriales. Al tiempo, la presencia marítima europea se generalizaba por los rincones más lejanos del mundo musulmán, abriéndose factorías, interviniéndose en los asuntos internos de cada territorio y comenzándose a anexionarse otros. Toda esta sucesión de acontecimientos desató una inmensa inquietud entre los musulmanes, especialmente, claro está, entre aquel sector de los mismos más culto y mejor informado acerca de lo que sucedía en otros parajes¹⁹⁵. Fueron muchos los musulmanes que consideraron entonces que la razón de tantas desgracias residía en su desviación con respecto a los mandatos de su religión, razón por la cual Dios les estaba castigando. Para salir airosos de esta terrible prueba debían, por tanto, regresar a un islam genuino, purificado de adulteraciones. Pero no existía un consenso absoluto acerca de cuáles eran en concreto tales desviaciones. Así, para algunos de ellos, la desviación podía interpretarse fundamentalmente como una relajación en el cumplimiento de los preceptos básicos, y ante todo en lo referente a los tabúes alimenticios y sexuales y a las normas referentes al pudor, sobre todo el femenino. Para otros, junto a todo ello, el problema estribaba también en la corrupción introducida por un cierto sufismo, que con su culto a los santos, y la postulación de su condición de intermediarios ante Dios, había quebrantado el principio básico de la no adoración más que a Dios e incurrido entonces en la idolatría¹⁹⁶.

Este era justamente el punto de vista del más poderoso movimiento revivalista del momento, el wahabismo de la Península Arábiga¹⁹⁷. No obstante, ya en aquellos momentos, hubo una minoría que interpretó, al menos en parte, toda esta purificación del islam como la eliminación de tradiciones tenidas por atávicas y opresivas, con vistas a una recuperación del mensaje humanista y racionalista contenido para ellos dentro de esta religión. Estos puntos de vista, en la raíz de lo que con el tiempo llegaría ser el llamado reformismo o modernismo islámico¹⁹⁸, no dejaban de ser muy minoritarios todavía y su presencia en el Sahel fue prácticamente nula en aquellos momentos. La influencia de rigorismo de estilo wahabí fue, en cambio, muy superior. No en vano, el Sahel se prestaba especialmente a este tipo de prédicas, dado ese

¹⁹⁵ HOURANI, Albert. *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press 1983; LEWIS, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. Nueva York: W.W. Norton & Co., 2001.

¹⁹⁶ CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, Año III, Volumen II. 2007; *Id.*, 2010. *Op. cit.*, pp. 159-161.

¹⁹⁷ VASSILIEV, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. Londres: Saki Books 1998, pp. 64-82.

¹⁹⁸ HOURANI. *Vid.*, Nota 239; RAMADAN, Tariq. *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra 2000.

carácter híbrido de su islam tantas veces comentado. Su acción sobre el Sahel provino no solo de su temprana propagación por el norte de África, sino también de la peregrinación a los Santos Lugares por parte de algunos sahelianos. Tomó especial actualidad entonces el debate acerca de si aquellos musulmanes que entremezclaban el islam con el «paganismo» o que preferían seguir sus costumbres locales antes que el derecho islámico podían ser aceptados como verdaderos musulmanes. Para el sector más rigorista, debían ser denunciados como apóstatas y merecedores, por tanto, de la pena de muerte, a no ser que se arrepintiesen. En cuanto a los gobernantes de este género, era obligado rebelarse contra ellos, si las circunstancias así lo permitían. Por el contrario, la influencia wahabí resultó mucho menor en cuanto a su crítica al sufismo, dado el arraigo del mismo dentro del Sahel¹⁹⁹.

Con el tiempo, esta divergencia con respecto al sufismo iría tomando un carácter mucho más virulento. Así ocurriría sobre con respecto a aquellas versiones del mismo en las que prima el papel mediador del marabut entre el creyente y Dios, y en donde se le atribuye todo un abanico de poderes milagrosos. De ello nos ocuparemos en el apartado IV.6. Pero no nos precipitemos ahora. Lo que primaba en aquel momento era el objetivo de imponer una aplicación mucho más rigurosa del derecho islámico y desterrar de manera definitiva aquellas prácticas y creencias más abiertamente «paganas».

III.10. La yihad saheliana. El desarrollo de los acontecimientos

Tras este análisis más teórico y abstracto, vamos ahora a exponer con un cierto detalle la sucesión de yihad que fue extendiéndose por la mayor parte del Sahel desde el siglo XVIII. Diversos autores utilizan el término «yihad fulani» para referirse a todo este proceso. La denominación resulta adecuada, dado el papel preponderante que desempeñaron en su seno muchos miembros de esta etnia, pero a condición de no olvidar tampoco que esta revolución marabútica trascendió cualquier alianza con una etnia en particular y acabó involucrando también a numerosos miembros de otros grupos étnicos, según se fue difundiendo a otras regiones. El movimiento se inició en la Senegambia. La razón resulta fácil de entender, dada su vecindad con el sur de Mauritania, en donde había tenido lugar el ya mencionado conflicto del *Charbubba*, y dado también que en esta región el descontento social parece haber sido especialmente intenso, en razón de las continuas exacciones cometidas por las aristocracias y sus esclavos guerreros, en el marco de una floreciente trata esclavista.

Hacia 1673 tuvo lugar en Futa Toro, Walo y Yolof un primer levantamiento marabútico, como prolongación final del conflicto mauritano. Este levantamiento fue aplastado por una coalición entre las aristocracias locales y los comerciantes europeos y propició un prolongado repliegue de los líderes

¹⁹⁹ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 40-41 y 60-61.

musulmanes sobre sus propias comunidades²⁰⁰. Sin embargo, también se produjo en ese mismo periodo la creación de un microestado marabútico en Bundu, en el país soninké, bajo el liderazgo del clérigo fulani Malik Sy²⁰¹. A principios del siglo XVIII se fundó igualmente una «república marabútica» lebu en el territorio de la actual Dakar, cuando un marabut derrotado por el soberano del vecino Cayor logró refugiarse allí²⁰². En un escenario político altamente inestable, marcado por las continuas luchas entre facciones aristocráticas dentro de cada Estado senegambiano, las comunidades marabúticas podían llegar a convertirse por derecho propio en un actor a tener en cuenta. Bastaba con que el marabut aprovechara el poder militar que le proporcionaba el disponer de un cierto número de seguidores y de una mínima autosuficiencia económica y entrase en el juego inestable de las alianzas y los cambios de alianzas con las distintas facciones aristocráticas, a las cuales podía proporcionar además una legitimidad añadida. Esta fue la dinámica que se fue dando en los distintos Estados wolof y serer hasta mediados del siglo XIX, sin que aquí ningún marabut lograra, sin embargo, constituir en aquel momento un Estado propio, dado que el control de la situación seguía en manos de los aristócratas y sus *cheddo*, abiertamente hostiles al islam en muchos casos. De este modo, el poder aristocrático resultó aquí lo suficientemente fuerte como para contener por el momento los avances de los marabut, los cuales, sin embargo, iban obteniendo de manera paulatina un creciente número de conversiones entre la población campesina, tan descontenta, como ya vimos, con el estado de cosa imperante²⁰³.

El movimiento marabútico cosechó, en cambio, más éxitos en el país fulani, en parte, por las razones anteriormente expuestas. En 1736 se produjo una nueva revolución marabútica en el Futa Yalon, en la actual Guinea Conakry. Desplazó a los gobernantes mandé previamente establecidos e instauró un régimen teocrático, dirigido por clérigos fulani, y encabezado por un *Almamy*, o imam. Se constituyó además un complejo sistema de equilibrios entre los clanes más poderosos, garantizando una rotación en el poder entre ellos, a fin de asegurar la estabilidad política. Pero esta estabilidad no duró mucho y pronto comenzó una cadena de guerras civiles entre los aspirantes a ocupar la máxima magistratura. Asimismo, el nuevo régimen se mostró enormemente opresivo contra la población mandé, así como contra los propios fulani alejados de las grandes familias. La captura de esclavos y su venta a los europeos adquirió un desarrollo aún mayor que antes de la revolución marabútica. Beneficiosa en grado sumo para los clanes fulani rigoristas que la habían promovido, la revolución lo fue bastante menos para el conjunto

²⁰⁰ BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 113-137; *Íd.* 1988. *Op. cit.*, pp. 88-95; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 90-92.

²⁰¹ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 143-144; BATHILY. *Op. cit.*, pp. 308-312.

²⁰² DIOUF. *Op. cit.*, pp. 96-103.

²⁰³ BABOU. *Op. cit.*, pp. 25-26.

de la población y acabó reproduciendo parcialmente el mismo modelo de Estado oligárquico y depredador contra el cual se había desencadenado²⁰⁴.

En 1776 tuvo lugar en el Futa Toro la llamada «revolución toroobe». Los toroobe, los agricultores y comerciantes toucouleur, se rebelaron contra la dinastía de los Denyanké, cansados de sus constantes abusos, entre los que se incluía la venta de sus propios súbditos a los negreros europeos. Había, pues, en todo ello un claro componente de revolución mesocrática, plebeya, en contra de una aristocracia tiránica. Como en el caso anterior, la revolución dio lugar a una suerte de república oligárquica o patricia, dominada por los clanes más poderosos. Se estableció también un complejo sistema de equilibrios entre estas familias. El poder quedó en manos de un consejo formado por marabut representantes de distintos clanes, quienes debían elegir un *Almamy*, o imam, no perteneciente a ninguno de tales clanes. Este complejo diseño, en el cual los clanes que podían designar al gobernante no podían proporcionar luego un candidato para tal cargo, se asemejaba, por otra parte, a un modelo presente de antemano en diversos Estados tradicionales de la región. Lo mismo ocurría con el modelo establecido en Futa Yalon y basado en la alternancia en la elección del *Almamy* entre las familias de los dos grandes fundadores del Estado. De este modo, el diseño institucional de estas primera teocracias fulani puede entenderse como un interesante y original mezcla entre influencias islámicas y negro-africanas tradicionales.

El nuevo régimen se afaná por islamizar a la población, difundiendo la educación islámica e imponiendo un mayor rigor en las costumbres. Asimismo, trató de propagar su modelo, apoyando a los marabut de las regiones vecinas. Esta política le condujo a guerrear contra el reino de Cayor, quien le propinó una severa derrota en 1790, en el marco de lo que se iba ya dibujando como una auténtica guerra regional entre las aristocracias «semi paganas» y los marabut, y en la cual cada bando no solo guerreaba contra sus enemigos internos, sino que también intervenía en los territorios vecinos en apoyo de sus correligionarios. Pero aparte de estas intervenciones militares poco afortunadas, el Futa Toro se convirtió en un centro difusor de la revolución marabútica, por medio de los numerosos clérigos procedentes de esta región que fueron emigrando a otras distintas y fundando en ellas pequeños enclaves rigoristas. Uno de ellos fue precisamente el bisabuelo de Ahmadu Bamba, quien se instaló en Cayor²⁰⁵. No obstante, al mismo tiempo que se producía esta expansión, la situación interna de Futa Toro se iba degradando progresivamente. Las grandes familias oprimían al resto de los toroobé, a la vez que disputaban permanentemente entre ellas, de modo que el gobierno de los diferentes *Almamy* se fue volviendo de manera progresiva más breve y precario²⁰⁶.

²⁰⁴ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 144-154 y 208-245; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 55-62.

²⁰⁵ BABOU. *Op. cit.*, pp. 33-39.

²⁰⁶ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 154-160; CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 155-157; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 18-23; MARCHESIN. *Op. cit.*, pp. 68-70; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 62-68.

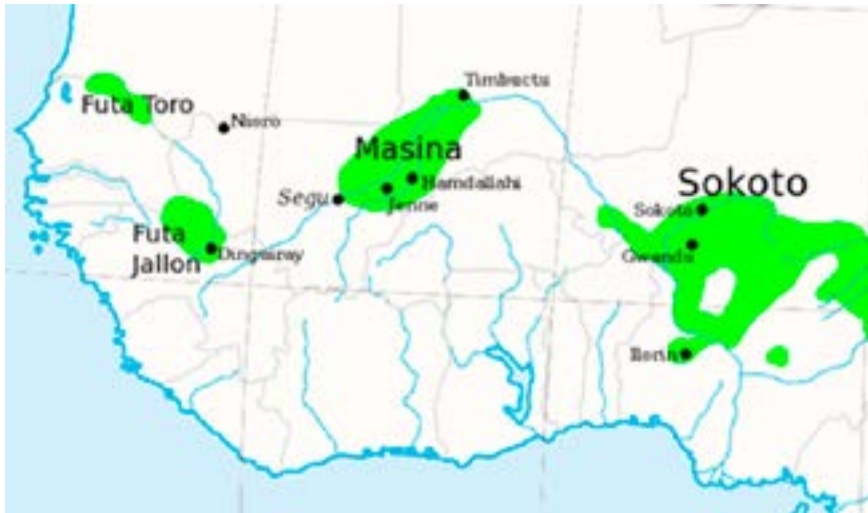


Figura 15. Primeros Estados surgidos de la Yihad Fulani. (Fuente Wikipedia)

Estas primeras experiencias estatales establecieron una serie de pautas para las que habrían de venir más adelante. En primer lugar, no dejaban de constituir un hecho bastante novedoso en la historia musulmana. El gobierno estaba en manos de clérigos. Su objetivo declarado era la promoción del islam ortodoxo, tal y como ellos lo entendían, practicando la yihad de puertas para fuera y reprimiendo las desviaciones de puertas para dentro. Este modelo contrastaba fuertemente con otro mucho más habitual en la historia de los pueblos musulmanes, en donde los gobernantes no han sido especialistas religiosos, sino ante todo aristócratas guerreros, cuyo poder se ha asentado en todo un conjunto de alianzas, en gran medida tribales. Mientras tanto, los clérigos se han limitado a controlar y a legitimar a estos gobernantes, sin poder participar apenas en la gestión de los asuntos públicos. Han sido, pues, regímenes, hasta un cierto punto, seculares²⁰⁷. Incluso, allí en donde se han instalado regímenes guiados por un claro propósito de promover una determinada ortodoxia, no ha tenido por qué darse un gobierno directo de los dignatarios religiosos. Así ocurrió entre los almorávides y, muchos siglos más tarde, en los sucesivos Estados saudíes. En todos ellos se conformó una alianza estratégica entre los clérigos rigoristas y una dinastía cuyo poder se basaba, ante todo, en un conjunto de alianzas familiares. El caso saheliano representa, en cambio, un ejemplo de gobierno clerical directo, muy poco frecuente hasta entonces, pero que, en cierto modo, ha constituido un precedente para desarrollos posteriores.

Sin embargo, no debemos absolutizar tampoco, ni en el caso de estas primeras teocracias sahelianas, ni en el de las que vinieron después, ni el hecho de

²⁰⁷ LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Táurus 1990, pp. 58-62.

que estuvieran regidas, en efecto, por especialistas religiosos, ni tampoco el de que se adscribiesen a este proyecto político e ideológico tan particular. La razón estriba en que la condición de especialistas religiosos no abarcaba el conjunto de su existencia, ni la organizaba en su totalidad. En un mundo social en donde el parentesco jugaba un papel tan importante, el clérigo no era inmune a las lealtades derivadas del mismo. Hemos señalado ya cómo los marabut se agrupaban también en grupos de parientes, conformados por relaciones de filiación y alianza matrimonial. Estos grupos de parientes, y ante todo de linajes, competían a menudo con otros de naturaleza similar. Al mismo tiempo, los linajes marabúuticos no se encontraban aislados del resto de la sociedad. De hecho, era normal que estuvieran emparentados con otros consagrados a actividades más mundanas. En particular, se hizo habitual la conexión con familias aristocráticas. Cuando estas se volvían más ortodoxas, o, incluso, sin que ello tuviera que ocurrir forzosamente, se solían entablar alianzas matrimoniales entre aristócratas y marabut, de las que ambos podían salir beneficiados. Tampoco era raro que un vástago de una familia aristocrática se decantase por una vida más devota e incluso iniciase una carrera clerical. En tal caso, podría crearse con el tiempo una rama marabúutica dentro de un linaje aristocrático más amplio, que mantendría el contacto con sus parientes más seculares.

Resulta bastante obvio, en función de todo lo anterior, que estos clérigos musulmanes podían también poseer claros intereses mundanos, vinculados con la promoción de sus propios linajes y de aquellos otros aliados con los mismos, incluso aunque no tuvieran un carácter clerical. Ello les llevaría, por ejemplo, a apoyar a aquellos candidatos para un cargo administrativo más vinculados con su propia facción, desatendiendo, en cambio, los criterios referentes a la erudición religiosa, la piedad y el compromiso con el proyecto ideológico del Estado. El resultado fue, tanto en Futa Yalón como en Futa Toro, una tendencia muy marcada hacia la generalización de las luchas familiares, movidas por intereses mundanos. En la medida en que así ocurrió, el nuevo poder marabúutico acabó conduciéndose finalmente de un modo parecido al de las antiguas aristocracias. Los Estados marabúuticos fueron deviniendo Estados dinásticos.

Esta evolución implicó una secularización, al menos a nivel oficioso, desde el momento en que, en la práctica, una gran parte de las decisiones políticas estuvieron guiadas por objetivos mundanos y basados en esa racionalidad descarnada tan al uso en estos casos. Sin embargo, la anterior no fue la única causa de que se produjera semejante evolución. A ella habría que añadir el simple hecho de que ahora el marabut estaba añadiendo a sus roles anteriores uno nuevo: el de estadista. El estadista, si quiere que prospere el Estado del cual ahora él es el máximo responsable, tiene que resignarse a actuar en un mundo real bastante imperfecto con relación a sus presupuestos ideológicos, reconociendo que su capacidad para transformarlo es limitada. Surgirá entonces una más que probable brecha entre los principios

ideológicos más generales y las reglas más concretas mediante la que se gestionarán los problemas del día a día. Esta brecha puede persistir por tiempo indefinido, lo que supondría una suerte de dualismo, muy frecuente, por otra parte. Pero también es posible que, con el tiempo, se abandone la rigidez y simplicidad expresa de los principios ideológicos fundamentales, para pasar a combinarlos con otros más concretos y más ligados a la realidad cotidiana, dándose lugar, con ello, finalmente, a un modelo más complejo y flexible.

Esta adaptación a la molesta complejidad del mundo se desarrolló en nuestro caso concreto en varias direcciones. En primer lugar, había que tener en cuenta que una gran parte de la población ahora gobernada podía no profesar el mismo rigorismo que los marabut. Quizá no fuera prudente presionarles demasiado. Se podía, evidentemente, proporcionarles una educación adecuada para que renunciasen a sus viejas desviaciones. Y hay que decir que los diferentes Estados marabúuticos tendieron a destacar por los esfuerzos desplegados en esta dirección. Así, por ejemplo, promovieron la apertura de escuelas coránicas, a las que pudo asistir una parte importante de la población. Con este mismo objetivo, se impulsó la expresión escrita en lengua fulani, con alfabeto árabe, y se elaboró en esta lengua toda una literatura de divulgación sobre temas islámicos, dirigida a esa mayoría que no conocía el árabe. Semejantes acciones supusieron, por otra parte, una elevación del nivel cultural general, así como la promoción de una cultura islámica mucho menos elitista que la anterior²⁰⁸, siendo ambas, en nuestra opinión, acciones muy positivas.

Pero, volviendo a la cuestión que nos ocupa, se hizo preciso a veces transigir relativamente con las desviaciones de la población, mientras esta terminaba de ser resocializada. Tal política no dejaba de coincidir, hasta un cierto punto, con la estrategia más acomodaticia que había caracterizado previamente a una gran parte del clero musulmán. Resulta muy llamativo, a este respecto, el hecho de que no se generalizase la condena de los «musulmanes híbridos» como apóstatas, lo que hubiera obligado a adoptar una postura mucho más dura hacia ellos²⁰⁹. Una de las vertientes de esta acomodación a un mundo imperfecto, hubo de consistir en la necesidad de pactar con las antiguas aristocracias, cuyos miembros se habían visto obligados a abrazar formalmente un Islam más ortodoxo. De nuevo, se hizo preciso ser transigente hacia las faltas de los otros. Pero no hay que olvidar que el mismo Profeta había obrado de manera similar con sus antiguos enemigos de la Meca. En esta misma línea, se conservaron los sistemas de castas tradicionales, pese a la fragante contradicción entre los mismos y el igualitarismo postulado por el islam²¹⁰.

²⁰⁸ ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 60-62.

²⁰⁹ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 125-128.

²¹⁰ BA Y DAGET. *Op. cit.* p. 67; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 70-71.

Un último elemento que también entrañó una relativa secularización del proyecto marabúutico inicial vino dado por la progresiva implicación del mismo en las rivalidades inter-étnicas. Hemos estado insistiendo en el papel central desempeñado por los fulani en toda esta cadena de yihad. Y hemos apuntado igualmente cómo esta participación fue motivada, en parte, por la marginalidad a la que se enfrentaba en muchos casos este grupo étnico en relación con los distintos Estados y a sus etnias hegemónicas. Por ello mismo, la toma del poder por parte de los marabut rigoristas supuso en varios casos una mejora patente en la posición de una gran parte de estas poblaciones fulani. Así, las aristocracias de otras etnias fueron apartadas total o parcialmente del poder y se realizó una redistribución de las tierras de labor y de pasto. Evidentemente, este favoritismo étnico podía ser condenado, en principio, desde el punto de vista islámico. No obstante, podía alegarse en su favor que los fulani eran sin duda mejores musulmanes que los miembros de otras etnias y que estaban prestando un impagable servicio a la propagación del islam, razón por la cual debían ser recompensados. El sentimiento de superioridad fulani existente ya previamente y basado en el mejor cumplimiento de los mandatos del islam, tal y como ellos los entendían, se reforzaba ahora aún más. De igual manera, la utilización del fulani como lengua de difusión del mensaje religioso y su puesta por escrito también favorecían el desarrollo de este orgullo étnico. Fue gestándose, de este modo, una visión de los fulani como una suerte de pueblo elegido por Dios para difundir el verdadero islam por el «país de los negros». Ello equiparaba su misión con la desempeñada previamente por los árabes en los albores de la era musulmana. La lealtad al propio grupo étnico y la debida al proyecto político y religioso profesado quedaban, así, conciliadas²¹¹.

Lo aprendido analizando estas primeras teocracias fulani nos va a resultar de gran utilidad para entender el curso ulterior de la yihad saheliana. A principios del siglo XIX, tiene lugar un auténtico salto cualitativo. Se pasa de los experimentos en pequeña escala en las regiones costeras a la edificación de auténticos imperios en las áreas del interior. Con ello, en gran parte, no se hace sino replicar a otro nivel el modelo desarrollado con anterioridad. La primera experiencia de este tipo, y realmente la de mayor trascendencia, tuvo por escenario el Estado de Gobir, en el país hausa, sobre el cual ya hemos ofrecido con anterioridad algunas breves informaciones. Su máximo protagonista fue un joven clérigo fulani, Ozman ibn Habib (1754-1817), más conocido como Ozman Dan Fodio, Ozman «el hijo del alfaquí», en lengua hausa, o también Shehu Usuman, el *Sheij* Ozman, en esta misma lengua²¹². La suya es una de las más fascinantes figuras en toda la historia del Sahel y una personalidad también fundamental en la historia del islam en su conjunto. Fue un intelectual musulmán de gran altura, un erudito, un místico y un gran

²¹¹ ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 83-90.

²¹² HISKETT. *Vid.*, nota 170; LAST. 1967. *Vid.*, nota 184.

poeta en lengua árabe. Aparte de todo ello, parece haber sido una persona extraordinariamente carismática y dotada de una gran capacidad para argumentar y convencer a sus interlocutores²¹³.

Inició sus actividades cuando contaba unos veinte años de edad, secundado por su hermano y estrecho colaborador, Abddallah. En sus predicas denunciaba con pasión la corrupción y la tiranía de los gobernantes e insistía en la necesidad de que las mujeres corrigiesen su «desnudez» y se cubriesen con velos, evitasen mezclarse con los hombres, como hacían en los mercados, y se recluyesen en los caseríos de sus familias extensas²¹⁴. Sus sermones le volvieron muy popular, de tal manera que pronto tuvo tras de sí un gran número de seguidores mayoritariamente fulani, aunque también figuraban entre sus filas campesinos hausa. No tardó mucho, sin embargo, en chocar con la corte por su condena de las prácticas «paganas» a las que esta se entregaba, en especial sus ceremonias promotoras de la fecundidad. Al mismo tiempo, la popularidad de la que gozaba le proporcionaba una fuerte inmunidad y le convertía en un preciado colaborador para las distintas facciones cortesanas. De este modo, durante unas dos décadas tuvo lugar una especie de pulso discontinuo entre el partido del *Sheij* y la corte, en el curso del cual se alternaron las alianzas y rupturas.

Finalmente fue la ruptura la que se impuso. Perseguido por el monarca hausa, el *Sheij* se refugió con los suyos en la periferia del Reino y desde allí declaró la yihad contra los gobernantes impíos. En pocos años consiguió una victoria aplastante, que le permitió someter al conjunto de las ciudades-estado hausa, cuyos gobernantes tradicionales o bien fueron expulsados o bien tuvieron que transigir y renunciar a sus antiguas prácticas «desviadas». El triunfo de esta yihad conllevó, así, una transformación parcial en la composición de la élite dirigente, al situar en la cumbre a la familia del *Sheij*, y a las de varios de sus colaboradores y a desplazar a una parte importante de la antigua aristocracia hausa. Los antiguos reinos hausa devinieron en emiratos. Pero la expansión del nuevo Estado no se detuvo aquí, sino que afectó igualmente a otros territorios adyacentes. Los conquistadores fulani se aventuraron, así, por tierras pobladas por otros pueblos, como los nupe y los yoruba, que pasaron también a quedar integrados dentro del nuevo Estado teocrático. La estrategia de conquista fue compleja. Se combinaron las incursiones militares directas, basadas en el poderío de una caballería pesada dotada además de armas de fuego, con técnicas de infiltración mucho más complejas. En esta línea, se produjo la instalación en estos territorios de clérigos fulani, quienes, trabajando fundamentalmente con la población musulmana local, organizaron grupos de partidarios. Después, a través de alianzas tácticas con las distintas facciones aristocráticas locales, pudieron hacerse con el poder, a veces tras una intervención final de la caballería

²¹³ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 196-198.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 194-195.

fulani²¹⁵. Este proceso de expansión, sin embargo acabó encontrando ciertos límites, como la existencia de poderes musulmanes rivales, a los que ya nos referiremos más adelante, la acción de la mosca tse-tse allí en donde desaparecía la sabana y comenzaba el bosque, con efectos letales para los caballos, y finalmente la existencia de poblaciones seguidoras mayoritariamente de las religiones tradicionales, como era el caso en aquel momento de los yoruba, entre quienes el movimiento rigorista difícilmente podía reclutar nuevos partidarios²¹⁶.

El nuevo Estado se definió como Califato, no en el sentido de disputar tal condición al Califato Otomano, sino en el de constituirse como una entidad autónoma dentro del mundo musulmán. Su capital se instaló en la ciudad de Sokoto, razón por la cual pasó a ser conocido como el Califato de Sokoto. El *Sheij* fue sucedido por su hijo, el también notable místico y erudito Muhammad Bello. Los siguientes califas fueron todos descendientes directos del fundador, de tal manera que su linaje se hizo con el monopolio de la más alta magistratura y con un gran número de puestos de gobierno, junto con sus clanes aliados. Se adoptó, pues, un sistema dinástico en mucha mayor medida que en el caso de las primeras teocracias costeras, si bien, en consonancia con las prácticas imperantes en el resto del mundo islámico, no existía un conjunto de reglas que estableciera claramente una línea de sucesión, de tal modo que los distintos candidatos dentro del clan hegemónico alcanzaban o no su objetivo en función de los apoyos con los que contaran dentro del conjunto de la oligarquía gobernante²¹⁷. Empero, el sistema funcionó razonablemente bien y se evitó el caos en el que acabaron sumergiéndose Futa Yalon y Futa Toro, de modo que el Califato sobrevivió como un Estado unificado, aunque con periódicos conflictos internos, hasta su incorporación al Imperio británico a principios del siglo XX. Incluso continuó haciéndolo después, en la medida en que las autoridades británicas conservaron una gran parte de las instituciones anteriores, al igual que ha hecho posteriormente el Estado nigeriano. Así, las antiguas familias gobernantes en el Califato y en los emiratos integrados en su interior siguen poseyendo a día de hoy una remarcable influencia y conformando una gran parte de la nueva clase política. Las antiguas magistraturas, incluido el Sultanato, antiguo Califato, han subsistido hasta nuestros días y el sultán sigue siendo elegido entre los descendientes del *Sheij* por los notables de Sokoto, de una manera bastante tradicional²¹⁸.

²¹⁵ NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 76-86.

²¹⁶ LAST. 1967. *Vid.*, nota 184.

²¹⁷ LAST. 1967. *Vid.*, nota 184; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 73-79.

²¹⁸ LOIMEIER, Roman. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 1997; LOIMEIER Roman. «Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Guni and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER. *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Eva Editors, Ohio University Press 1997.

Aparte de lograr mantenerse razonablemente unido, lidiando con sus luchas entre facciones, sus turbulentos vecinos y ciertos emires hausa que aspiraban a recobrar su antigua independencia, el Califato logró otros éxitos también muy destacados, en el difícil entorno en el que tuvo que operar. Alcanzó a gobernar un territorio de gran extensión, lo que hizo de él el mayor Estado del África subsahariana previo a la conquista colonial. Asimismo, consiguió poner en marcha una administración bastante eficaz. Pero ante todo impuso una cierta pacificación, muy notable en comparación con la situación anterior, lo que posibilitó, a su vez, un intenso desarrollo comercial, que deparó una relativa prosperidad²¹⁹. El nuevo régimen se caracterizó igualmente por promover la educación islámica de su población. Destacó en esta tarea Asma, la hija del *Sheij*, quien organizó grupos de mujeres consagrados a promover la práctica del islam y erradicar los restos del «paganismo». En términos generales, puede decirse que, al igual que en las experiencias anteriores, contribuyó, en cierta manera, a elevar el nivel cultural de la población y a atenuar la brecha entre esta y las élites.

En lo que se refiere en concreto a la situación de la mujer, al igual que los otros regímenes marabúuticos, impuso, allá donde pudo, su enclaustramiento y su segregación. Sin embargo, al menos en ciertos círculos, propició, al mismo tiempo, su acceso a la educación, de lo cual fue buena prueba la propia trayectoria vital de Asma. Otro hecho que resulta remarcable consiste en el relativo pragmatismo del que al final acabó haciendo gala con respecto a aquellos de sus gobernados que siguieron conservando sus religiones ancestrales. De acuerdo con el derecho islámico clásico, al tratarse de «politeístas» no debería haber habido ningún tipo de tolerancia hacia ellos y, al contrario de lo estipulado para las «gentes del Libro», fundamentalmente cristianos y judíos, habría que darles a elegir «entre la conversión o la espada». No obstante, al igual que ha ocurrido también en otros momentos de la historia musulmana, se prefirió adoptar una solución más pragmática. Los politeístas fueron, de este modo, asimilados a los *mauyus*, o «magos», es decir los mazdeístas, seguidores de la antigua religión persa, a los que se podía considerar también monoteístas. Hasta el día de hoy los hausa «animistas», hoy ya muy minoritarios, continúan siendo conocidos como *maguzawa*²²⁰.

Un último aspecto de la historia del Califato de Sokoto que también ha de reseñarse estriba en la importancia que llegó a adquirir en su seno la institución de la esclavitud. Al igual que en los otros Estados marabúuticos, la esclavitud era aquí una institución legal, en plena concordancia con las estipulaciones del derecho islámico clásico. Se combatió la esclavización de los musulmanes, pero no la de los «paganos». Y es más: las numerosas guerras emprendidas permitieron capturar y esclavizar a un gran número

²¹⁹ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 257-266.

²²⁰ LAST. 1967. *Op. cit.*, pp. 67 y 106.

de estos «paganos», en muchos casos más bien «semi paganos». De igual manera, el posterior auge comercial favoreció la importación de nuevos esclavos, destinados a servir a los beneficiarios del nuevo Estado. Pero también fueron muy numerosos los particulares que adquirieron esclavos, sobre todo en calidad de sirvientes domésticos. Su posesión estaba muy extendida entre las personas mínimamente pudientes, como ocurría con muchos mercaderes y artesanos²²¹.

La experiencia de Ozman Dan Fodio iba a ser imitada unos años más tarde en el centro de Malí, en la ya mencionada región del Massina. Aquí otro clérigo fulani, Sheku Ahmadu, el *Sheij Ahmad* (1776-1845), encabezó una rebelión contra la dominación de los *ardo* y de los bambara del reino de Segú, que oprimían y esclavizaban a los fulani. La rebelión volvió a saldarse con una nueva victoria del movimiento marabútico, que dio pie a la creación de un segundo gran Estado teocrático, gobernado por un consejo de marabut encabezado por el propio Sheku Ahmadu, quien a su muerte fue sucedido por su hijo y luego por su nieto, en lo que supuso otra nueva muestra de la evolución ya reseñada hacia un Estado dinástico. Por lo demás, este nuevo Estado se caracterizó por una excelente organización interna, que le libró prácticamente de rebeliones y guerras civiles. Por contra, desarrolló también una intensa actividad militar en contra de sus vecinos, especialmente contra los tuareg situados al norte. Nuevamente, la imposición de una mínima paz interior, en contraste con la anarquía previamente existente, tuvo un efecto muy saludable sobre la actividad económica. El rigorismo del nuevo Estado en todo lo referente a los tabúes alimenticios y a las normas sobre el pudor se hizo proverbial y se creó una suerte de policía moral encargada de imponer el respeto a sus mandatos²²².

El siguiente gran Estado marabútico surgió en la Senegambia, curiosamente allí en donde habría comenzado todo el movimiento. Su historia se halla estrechamente unida a la de su fundador: El Hach-Omar Tall (1797-1865)²²³. Este era miembro de la nueva cofradía de la Tiyaniyya, propagada desde Mauritania, y había pasado largos años en Oriente, en donde había realizado la peregrinación a la Meca, lo cual le otorgaba evidentemente un gran prestigio. Su militancia en esta nueva cofradía sufí también revestía una gran importancia. La Tiyaniyya, al igual que la Sanusiyya de Libia, a la que ya hemos hecho referencia, la Mirganiyya sudanesa y la Salihiyya somalí, puede ser considerada un exponente del nuevo sufismo surgido a finales del siglo XVIII. Todas estas cofradías deben mucho al magisterio del Ahmad Ben Idriss el Fassi (1760-1837), un *sherif*, o descendiente del Profeta, oriundo de Fes que se instaló en la Meca y cuyos descendientes fundaron

²²¹ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 317-320; LOVEJOY. *Vid.*, nota 116.

²²² BA Y DAGET. *Op. cit.* pp. 59-80; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 79-82.

²²³ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 26-36; CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 171-175; ROBINSON. *Vid.*, nota 49.

un reino en el sur de Arabia, anexado por los saudíes en el periodo de entreguerras²²⁴. Estas distintas cofradías neo-sufíes poseen una serie de rasgos comunes que les diferencian hasta un cierto punto de otras formas anteriores de sufismo. Son, así, mucho más austeras en sus rituales y aportan una serie de argumentos muy sofisticados en apoyo de la tesis sufí básica de la intermediación de los santos ante Dios. Este neo-sufismo puede ser, así, considerado, en parte, como una respuesta desde dentro del propio sufismo al desafío planteado por corrientes como el wahabismo. En lo que respecta en concreto a la Tiyaniyya, esta presentaba una peculiaridad que adquirió una gran relevancia en el contexto que estamos estudiando. Fue fundada por Ahmad At-Tiyani, un *sherif* procedente del oasis de Ayn El-Madi, en el actual Sáhara argelino, que reivindicaba haber sido investido como maestro sufí directamente por el Profeta Muhammad.

Mediante esta conexión directa con el mediador por antonomasia entre el ser humano y Dios, le resultaba posible prescindir de las cadenas de transmisión de unos místicos a otros, por medio de las cuales se establecía la legitimidad de las enseñanzas esotéricas y de los maestros sufíes que las ofrecían²²⁵. La Tiyaniyya logró una fuerte implantación entre la clase dirigente marroquí y de ahí se extendió hasta Mauritania, antes de propagarse más hacia el sur²²⁶. Esta propagación entrañaba efectos sociológicos y políticos de primera magnitud. En concreto, con la adhesión a esta cofradía se lanzaba un desafío a la orden de la Qadiriyya, a la que se habían encontrado afiliados la mayoría de los marabut que habían estado dirigiendo hasta ese momento las sucesivas yihad. La Qadiriyya se había conformado históricamente como una organización muy elitista y conservadora, que excluía de sus filas al grueso de la población. Frente a ella, la Tiyaniyya se mostraba mucho más abierta. De este modo, el movimiento encabezado por el Hach-Omar entrañaba un claro desafío a la oligarquía que estaba dominando la región, en lo que se presentaba como una suerte de revitalización de la revolución toroobe, también plebeya y mesocrática. Semejante desafío había de volverse especialmente popular en el Futa Toro, dado el descontento de la población ante el opresivo y anárquico gobierno de las grandes familias marabúticas.

La Tiyaniyya recabó una adhesión masiva a la nueva cofradía por parte de los toroobe, la cual ha perdurado hasta nuestros días, y permitió al Hach-Omar

²²⁴ VASSILIEV. *Op. cit.*, pp. 259-260.

²²⁵ BENABDELLAH, Abdelaziz. *La Tijânia. Une Voie Spirituelle et Sociale*. Marrakech: Al Quobba Zarqua 1999; EL ADNANI, Jillali. *La Tijâniyya 1781-1881. Les origenes d'une confrerie religieuse au Maghreb*. Rabat: Éditions Marsam 2007, pp. 93-166.

²²⁶ HAMÉS, Constant. «Mauritania». En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (Eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra 1997; OULD ABDALLAH, Dedoud. «Le passage au sud: Muhammad al-Hafiz et son heritage». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrerie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala 2005.

iniciar la construcción de un nuevo Estado marabúutico²²⁷. Para su desgracia, este proceso coincidió con el inicio de la expansión militar francesa desde sus viejas bases en la costa. En el enfrentamiento bélico subsiguiente, las fuerzas omarianas fueron derrotadas. El Hach Omar optó entonces por replegarse junto a miles de sus seguidores hacia el interior, a salvo por el momento de los avances europeos. Allí inició una serie de yihad contra los distintos reinos «paganos», a los que su avance fue arrollando. Primero conquistó los dos reinos bambara de Kaarta y Segú. Después llevó a cabo la conquista del Massina, acabando con la vida del nieto de Sheku Ahmadu. Esta campaña militar, emprendida contra lo que hasta entonces había sido tenido por una teocracia modélica, fue justificada por el propio Hach aduciendo que este Estado había prestado apoyo a los «paganos» de Segú, lo que lo convertía en apóstata y volvía lícita la guerra en contra suya²²⁸.

Toda esta campaña de conquistas resultó terriblemente sangrienta. Constituyó, de todas formas, una notable demostración de su capacidad logística y organizativa. Los futanké habían sido capaces de emigrar en masa desde Futa Toro y de conformar un ejército de miles de combatientes bien armados. Pese a ello, el nuevo Estado no logró consolidarse. Hubo de enfrentarse a una oposición masiva por parte de los bambara de Segú y de los fulani del Massina. Precisamente en el curso de la rebelión de estos últimos, un año después de la conquista futanké, murió el propio Hach-Omar. Su hijo y sucesor Ahmadu pasó su entero reinado luchando denodadamente por conservar sus dominios. Conforme a lo señalado anteriormente, el sistema del *ton-jon* bambara se había fracturado en un conjunto de bandas entregadas al saqueo, a las que los futanké a duras penas lograban contener, aunque también a veces las reclutaban como auxiliares militares. Los territorios se sumergieron en una anarquía sangrienta, que repercutió muy negativamente sobre el comercio y la agricultura. Se generalizó la captura de esclavos y los nuevos señores futanké se hicieron, de este modo, con numerosos sirvientes domésticos, al igual que ocurría en Sokoto. Sin embargo, al mismo tiempo se hicieron muy comunes las matanzas de prisioneros, lo cual incrementó aún más el grado de violencia que se estaba sufriendo. Una de las razones para ello estribó en la decadencia de la trata de esclavos europea, que volvía ahora mucho más difícil colocar a los cautivos en el mercado, de forma que matarlos resultaba a menudo la opción más cómoda²²⁹. El movimiento liderado por el Hach-Omar, resultó, así, fundamentalmente destructivo. Aniquiló Estados, como el de Massina, que preservaban un cierto orden interior, sin reemplazarlos por nada realmente sólido. Podría decirse que su fracaso

²²⁷ ABOU SALL, Ibrahim. «La diffusion de la Tijâniyya au Fuuta Tooro (Mauritanie-Sénégal)». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala 2005.

²²⁸ ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 275-278.

²²⁹ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 25-33; CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, pp. 174-175; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 288-295; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 94-95; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 267-298.

final fue la otra cara de sus primeros y espectaculares éxitos. Su problema consistió quizá en que ocupó un territorio demasiado extenso y poblado por una población hostil, una situación muy diferente de la de los otros Estados marabúuticos, que contaron con amplios apoyos locales. La necesidad de recompensar a sus seguidores con crecientes cantidades de botín le impulsó a avanzar más y más hasta que semejante avance se mostró excesivo y provocó su colapso final. Acabó convertido en un auténtico Estado predador, al servicio de una minoría de invasores y enfrentado a las poblaciones invadidas. Su gran carencia consistió en apoyarse sobre una minoría militante, cohesionada por sus propios vínculos e intereses étnicos, en contra de una mayoría a la que no logró incorporar a su proyecto y a la que acabó convirtiéndose en su feroz enemiga. Este sesgo en favor de aquella minoría cuya adhesión resultaba más fácil de conseguir acabó resultando contraproducente. Al tiempo, no dejó de constituir un desarrollo extremo de una estrategia presente ya en las experiencias marabúuticas precedentes.

La yihad continuó, sin embargo, extendiéndose por otros lugares. Lo hizo, en primer lugar, en la Senegambia²³⁰. El siglo XIX fue testigo de numerosas acciones bélicas emprendidas por distintos marabut en el país wolof. Aunque en ningún caso se consiguió derrocar a las viejas monarquías, sí surgieron por doquier pequeñas comunidades marabúuticas independientes, intensamente involucradas en la ola de conflictos en donde junto a ellas mismas participaron también diversas facciones aristocráticas, junto con las fuerzas francesas, empeñadas en hacerse con el control progresivo de la región. Dos factores favorecieron el auge de los marabut. El primero vino dado por la progresiva desaparición de la trata negrera, con lo que ello implicaba de debilitamiento de las aristocracias. El segundo estribó en el desarrollo de una agricultura comercial alternativa, destinada a abastecer la demanda europea. El producto estrella en esta región fue el cacahuete, cuyo aceite sirvió además como materia prima para la fabricación de los lubricantes demandados por la industria europea²³¹. Pero esta reorientación de la actividad económica fortaleció la posición del campesinado, ya ligado previamente en muchos casos a los marabut, lo que también favoreció sobremanera a estos últimos. Lo hizo igualmente desde el momento en que esta producción podía comercializarse de un modo mucho más descentralizado que los esclavos, lo que dificultaba el establecimiento de cualquier monopolio aristocrático²³². Quizá con el tiempo hubiera podido consolidarse finalmente algún Estado marabúutico en el país wolof, pero el avance colonial francés abortó esta posibilidad.

²³⁰ BABOU. *Op. cit.*, pp. 26-31; BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 245-252; BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 267-347; COULON. 1981. *Vid.*, nota 188; DIOUF. *Op. cit.*, pp.141-144; ROBINSON, David. *Paths of Accommodation. Muslim societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Ohio: Ohio University Press 2000. pp. 20-25.

²³¹ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 287-298.

²³² DIOUF. *Op. cit.*, pp.197-199.

La revolución marabútica avanzó todavía más hacia el sur, alcanzando la porción meridional de la Senegambia, es decir, los países serer, yula y mandinga. Estos éxitos fueron, de nuevo, promovidos por algunos marabut de grandes dotes, tales como el fulani Ma Ba Yasu, que operó en tierras de los wolof y los serer, el mandinga Fodi Keba, que se movió entre el sur de Senegal y la colonia británica de Gambia, y el yajanké Mamadu Lamin. Todos ellos acabaron sucumbiendo, directa o indirectamente, ante el avance colonial. Sin embargo, su aportación resultó decisiva en el proceso de islamización de estos territorios, la cual no culminaría, de todas formas, hasta bien entrado el periodo colonial. La figura de Mamadu Lamin presenta algunas particularidades sobre las que merece la pena recapitular. Como yajanké que era, parecía destinado a mantenerse al margen de este movimiento yihadista, tal y como hizo el grueso de su comunidad. El que él no lo hiciera constituye un excelente indicador de la flexibilidad de las distintas orientaciones, más acomodaticias y pragmáticas o más militantes y maximalistas, que hemos estado contemplando y de la posibilidad de que las unas puedan, bajo ciertas condiciones, transformarse en las otras y viceversa. Pero constituye, asimismo, un indicador igualmente revelador de hasta qué punto la orientación más combativa se estaba propagando en aquellos momentos entre amplios círculos de musulmanes locales²³³.

Esta misma orientación también alcanzó otros lugares. Llegó, por ejemplo, al país yula. Allí, en lo que actualmente es Costa de Marfil, Samory Turé erigió un pequeño y belicoso Estado teocrático, entregado a la explotación de la mano de obra esclava, tanto para venderla, como para explotarla en sus plantaciones y minas de oro. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que Samory no fuera un hombre versado en religión, sino más bien un aventurero de origen humilde y procedente de un medio familiar escasamente islamizado. Este hecho parece mostrarnos cómo el modelo originario de revolución marabútica había alcanzado tal grado de éxito y de reconocimiento que podía comenzar a ser imitado por personas, en principio, bastante ajenas a los grupos que lo habían promovido en sus inicios. Pero cabe preguntarse hasta qué punto estas replicas parciales no estaban suponiendo una profundización en ese proceso general ya señalado, en virtud del cual los marabut iban rigiéndose por objetivos cada vez mundanos y adoptando, en justa correspondencia, unos modelos organizativos también cada vez más semejantes a los de las aristocracias poco o nada islamizadas que les habían precedido²³⁴.

Merece la pena destacar, asimismo, que tanto Ma Ba Yasu, como Mamadu Lamin habían sido antiguos colaboradores del Hach- Omar, que ahora habían regresado a sus tierras de origen para liderar sus propias yihad. Se trata de

²³³ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 305-310; CASANOVA. *Op. cit.*, pp. 28-40; CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 94-96; GRAY, J. M. *History of the Gambia*. Londres: Frank Cass & CO.LTD. 1966; SANNEH. 1979. *Op. cit.*, pp. 67-93.

²³⁴ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 79-85; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 182-193 y 292-297.

un fenómeno interesante. Los antiguos adeptos de un marabut guerrero y estadista se independizaban del mismo y replicaban su modelo por su cuenta. El proceso de propagación de la yihad a partir de sucesivas imitaciones de las primeras acciones exitosas adquiría ahora una nueva complejidad. No dejaba de constituir, por otra parte, una manifestación particular de esa tendencia secular hacia el surgimiento de nuevos líderes carismáticos y su separación, amistosa o no, según el caso, con respecto a sus antiguos maestros. Tales procesos resultaron posibles debido a un rasgo fundamental del sufismo en general y de este marabutismo yihadista en particular, consistente en una afortunada combinación entre una tendencia hacia la descentralización y otra inversa hacia la uniformidad. En virtud de la primera, pueden surgir continuamente nuevos líderes con sus nuevas clientelas. En el caso del Sahel precolonial, tales desarrollos se veían facilitados además por la frecuente ausencia de un poder estatal poderoso, que pudiera reprimir a los disidentes, así como por la disponibilidad de recursos para financiar una organización autónoma, en el marco de una economía básicamente campesina, conformada por pequeños islotes en gran medida autárquicos, pero sazónada por un conjunto de redes comerciales en las que, con suerte, se podía lograr insertarse.

En cuanto a la tendencia hacia la uniformidad, consiste, en cierta manera, en el reverso de este otro impulso hacia la descentralización, gracias a la misma, los distintos núcleos marabúuticos pueden continuar manteniéndose en contacto, reconociéndose mutuamente, colaborando en distintas empresas, incluidas las militares, comerciando, transmitiéndose conocimientos y capacidades místicas y, también, imitándose los unos a los otros. De este modo, la uniformidad de base, en lo doctrinal, lo ritual y lo organizativo, hace posible la coordinación entre unidades independientes. Su mantenimiento requiere, obviamente, de una compleja ingeniería social. Se hace preciso, en concreto, fomentar una orientación vital conservadora en muchos aspectos, es decir, hostil hacia la innovación. Los distintos actos y opiniones deben remitirse todo el tiempo a unos mismos textos, como lo son los libros sagrados y los comentarios de unos cuantos autores de referencia, interpretados además casi siempre de unos modos ya consabidos. Así, el precio a pagar por esta coordinación descentralizada ha sido muchas veces un intenso dogmatismo. Se trata de un fenómeno que se ha dado históricamente con mucha frecuencia entre las poblaciones musulmanas, y no solo en la región saheliana. Esta uniformidad ideológica es preservada además mediante varios mecanismos sociales, tales como una educación muy repetitiva, una cierta tendencia hacia el monopolio de la transmisión del saber dentro de ciertas familias y, quizá sobre todo, la rivalidad existente a menudo entre los interesados, que puede incitarles a denunciar a todo aquel que parezca desviarse de algún modo de la ortodoxia establecida. La paradoja estriba entonces en que el conflicto, y la búsqueda del interés personal han terminado favoreciendo finalmente la cohesión colectiva y la anulación en gran medida de la creatividad individual.

Por supuesto, y como ya hemos tenido ocasión de apreciar en varios momentos, esta tendencia hacia la uniformidad no ha sido absoluta, sino que se ha visto parcialmente contrarrestada por otras de signo opuesto. Hemos contemplado, así, cómo una forma de marcar las diferencias frente al antiguo maestro, por parte del aspirante a nuevo líder, podía consistir en la introducción de ciertas pequeñas innovaciones doctrinales, rituales y organizativas. También hemos podido apreciar el papel jugado por la reivindicación de contactos directos con los grandes referentes sobrenaturales, dejando a un lado las cadenas de mediadores para vincularse en última instancia con ellos. Pero estas operaciones, aunque provechosas, han de llevarse a cabo con prudencia, pues, de lo contrario, se corre el grave riesgo de que las denuncias por desviacionismo, que inevitablemente se sufrirán, sean asumidas por demasiados correligionarios, lo que puede condenar al aspirante a líder al fracaso más absoluto. No es fácil encontrar el punto de equilibrio.

Pero junto a estos episodios relativamente menores, el marabutismo guerrero encontró, en cambio, una expresión mucho más espectacular en el extremo oriental del Sahel. Nos referimos, por supuesto, al célebre movimiento mahdista en el entonces Sudán anglo-egipcio²³⁵. Como ya señalamos anteriormente, en las tierras del norte y centro del actual Sudán habían ido surgiendo una serie de emiratos musulmanes de variable solidez. La población de los mismos mostraba un carácter marcadamente mestizo. Existían una serie de etnias locales, tales como los funj, los fur, los zaghawa y los maba. Pero todas estas poblaciones habían ido experimentando una notable arabización con el paso de los siglos, que no ha hecho sino acentuarse con posterioridad. La misma ha sido el fruto de la emigración de tribus árabes hacia el sur y de la asimilación a las mismas de una parte de la población nativa. El proceso ha sido complejo. En cuanto que etnia hegemónica, y en cuanto que etnia investida además de una relación preferencial con lo islámico, resulta bastante lógico el interés de muchos por homologarse a lo árabe. Asimismo, se ha observado que aquellos negro-sudaneses que adoptaban un modo de vida pastoral tendían a asimilarse a los árabes, en la lengua, en el estilo de vida, en la identidad y en la genealogía. Es lo que se ha constatado, por ejemplo, con la conversión de campesinos fur en ganaderos baqara arabizados. Este proceso de arabización presenta ciertas similitudes generales con otros, como el que se ha desarrollado en un espacio mauritano-sahariano y al cual ya hicimos referencia anteriormente. Sin embargo, hay que hacer notar igualmente que la arabización del Sudán parece haber revestido una especial intensidad, dando origen a una numerosa población racialmente negro-africana y étnicamente árabe²³⁶.

Esta composición mixta del norte y centro de Sudán, tan fluida y conflictiva asimismo, puede ayudarnos a entender algunos de los desarrollos que

²³⁵ HOLT. *Vid.*, nota 233.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 5-8.

vamos a estudiar. Pero no constituye el único factor a tener en cuenta. Ante todo debemos partir del hecho de que toda esta región devino en las primeras décadas del siglo XIX el espacio privilegiado para la actuación de la política imperial egipcia. El régimen modernista de Mehmet Alí y sus descendientes se sirvió del Sudán como un blanco para su expansionismo territorial y también, en una gran medida, como una reserva de mano de obra para ser alistada a la fuerza en el Ejército o empleada en las distintas actividades económicas promovidas por el Estado, tales como la agricultura algodonera, los astilleros y los arsenales militares. Esta nueva demanda impulsó la captura de esclavos en gran escala, convirtiéndola en una lucrativa fuente de recursos para una parte de la población local y, en particular, para una parte de las tribus árabes. La situación cambió cuando, siguiendo con la tendencia mundial, el Gobierno egipcio del Jédive Ismail acordó en 1877 la abolición de la trata esclavista sudanesa y promovió de manera activa su supresión, en la medida en que podía hacerlo en unas regiones que solamente controlaba de manera nominal. Esta política suscitó un enorme descontento entre la población árabe local, descontento que se sumó al que ya de por sí generaba la ocupación egipcia, caracterizada por su despotismo y sus arbitrariedades y por sus fuertes cargas impositivas. Esta combinación de agravios volvió a la población más receptiva en relación con las prédicas rigoristas.

Al igual que en otras ocasiones, el movimiento sufí jugó un papel clave en la gestación de la sublevación que comenzó poco después. Sus estructuras organizativas, su asunción de la creencia en la facultad de obrar milagros de ciertos personajes y su propensión a interpretar dentro de un marco escatológico distintos acontecimientos del momento contribuyeron, una vez más, a brindar una eficaz expresión práctica al descontento popular. No es de extrañar, entonces, que de entre las filas de la cofradía Sammamiyya, una cofradía local del Sudán, surgiese, una vez más, un líder carismático. Muhammad Ahmad (1844-1885). Místico, erudito, predicador y caudillo político, Muhammad Ahmad no difería en estos aspectos de esos otros personajes a los que hemos podido conocer en las páginas anteriores. Pero sí lo hacía en el hecho de que fue mucho más lejos que cualquiera de ellos. Se proclamó Mahdí y declaró que todas las vías místicas existentes, sostenidas por las distintas cofradías sufíes, quedaban abolidas. Esta decisión resultaba perfectamente consecuente con sus presupuestos doctrinales, pues la labor de mediación entre lo terrenal y lo divino ejercida hasta entonces por estas se volvía ahora innecesaria, al constituirse él mismo como el gran mediador. Con ello, se obligaba al conjunto de los sufíes a posicionarse de una manera nítida con relación a sus pretensiones. Se les conminaba a abandonar sus cofradías y convertirse en sus seguidores, integrando el movimiento de los *Ansar*, los «auxiliares», una denominación muy habitual en la tradición islámica y que evoca a los primeros musulmanes de Medina. De no hacerlo, y persistir en sus viejas prácticas, estarían negándole el debido reconocimiento como Mahdí, lo que les convertiría en apóstatas y, por tanto, en merecedores de la muerte. Este órdago tuvo efectos contradictorios. Le permitió ganarse, en

efecto, a una gran parte de los antiguos sufíes y silenciar a otros muchos, temerosos de un enfrentamiento abierto con él, pero también puso en su contra a varias cofradías, lo suficientemente alejadas de su radio de acción como para permitirse desafiar sus pretensiones. Este fue el caso, en particular, de la poderosa cofradía Jatimiyya, fundada por Muhammad Ozman Al Mirgany, por lo que también es conocida como la Mirganiyya²³⁷, a la cual hemos hecho referencia un poco más arriba.

La proclamación como Mahdi por parte de Muhammad Ahmad constituía un desafío también para las distintas teocracias surgidas de las yihad anteriores. La más poderosa de todas ellas, el Califato de Sokoto, nunca le reconoció como Mahdi, a pesar de todos sus intentos al respecto. Semejante negativa hubiera podido ser causa de guerra, pero la distancia entre ambos Estados bloqueaban cualquier iniciativa en este sentido. Por otra parte, tampoco hay que olvidar que, pese a estas diferencias de juicio, ambos Estados no solo compartían un mismo proyecto político e ideológico en líneas generales, sino que además los dirigentes del Califato se mostraban igualmente convencidos del pronto advenimiento del Mahdi²³⁸. En consecuencia, los mahdistas sudaneses podían abrigar la esperanza de que los dirigentes de Sokoto acabasen por rendirse más adelante ante la evidencia.

El movimiento mahdista recabó, en cambio, un apoyo entusiasta entre las poblaciones árabes, o arabizadas, de la región, especialmente entre los ya mencionados baqqara, lo que le permitió hacerse con el control de un extenso territorio y expulsar a las fuerzas egipcias. Llegó a tomar Jartum por asalto en 1884, acción esta en la que pereció el famoso militar británico Charles Gordon, encargado de su defensa. Todos estos éxitos parecerían confirmar la reivindicación de Muhammad Ahmad de que realmente él era el Mahdi y de que, con el apoyo divino, sus éxitos militares continuarían hasta que en breve entrase en Constantinopla y en la Meca y finalmente en Roma. Estas aspiraciones quedaron súbitamente frustradas cuando al poco tiempo murió de enfermedad. Semejante catástrofe parecería tener que desbaratar de golpe toda pretensión escatológica y provocar la desbandada de sus decepcionados seguidores. Pero no fue así, entre otras razones, porque el movimiento mahdista había creado ya entretanto un Estado relativamente sólido y bien asentado y, en consecuencia, eran ahora muchos los que habían ligado su suerte terrenal al mismo. Sus lugartenientes declararon que el Mahdi había muerto, una vez colocados los cimientos de su obra, y que ahora era a ellos a quienes competía culminarla. Se nombró como sucesor suyo a su discípulo e íntimo colaborador Abdallah, quien tomó para sí el título de Califa. El Califato así establecido seguía proclamando su intención de liderar a todos los musulmanes del mundo, obteniendo la sumisión de todos sus gobernantes, derrotar a los infieles e instaurar

²³⁷ *Ibid.*, pp. 45-66.

²³⁸ HOGDKIN. 1989. *Vid.*, nota 234.

un reino universal de paz y justicia. Pero semejantes objetivos resultaban un tanto pretenciosos para un pequeño Estado situado en una región pobre y marginal. De ahí que quedara relegado muy pronto a la condición de un actor puramente local. Perduró hasta 1899 cuando fue aniquilado sin gran esfuerzo por un cuerpo expedicionario británico. Durante sus quince años de existencia parece haber experimentado además una evolución bastante semejante a la de las otras teocracias sahelianas. También en su caso fue cristalizando una nueva aristocracia, integrada por los discípulos originarios del Mahdi, junto con sus parientes, al tiempo que se mostraba progresivamente opresivo y expoliador con las gentes del común²³⁹.

La destrucción final del Estado mahdista no significó tampoco la liquidación de su herencia. Poco después del restablecimiento del poder colonial, Abde-rrahman, un hijo póstumo del Mahdi, inició la acomodación del movimiento a la nueva situación, en la línea con lo que veremos que ocurrió en otras regiones del Sahel, renunciando, para ello, a su milenarismo inicial. Pese a todo, la familia del Mahdi conservó un enorme prestigio, resultante de su papel previo como líder de la sublevación contra el dominio anglo-egipcio. Este prestigio ha durado hasta nuestros días y ha hecho que el movimiento de los Ansar haya continuado siendo una pieza clave en la estructura social del país. Un nieto del Mahdi, Sadeq al-Mahdi fundó el partido político Ummah, de carácter musulmán y conservador, que ha constituido una de las formaciones políticas más importantes de la historia contemporánea del país, permitiendo a su líder ser primer ministro durante los años sesenta y ochenta²⁴⁰. Como en otros casos, la figura del Mahdi y la naturaleza del mahdismo han sido objeto de una interpretación retrospectiva que, en parte, tergiversa su carácter originario. Se ha tendido a concebirlo en una clave fundamentalmente nacionalista, como un primer resistente anti-imperialista, restando importancia al carácter escatológico de sus creencias, así como no prestando tampoco mucha atención a los aspectos más destructivos y opresivos de su actuación.

Con todo, y como suele ocurrir en estos casos, ha persistido un pequeño núcleo de seguidores de la antigua doctrina mahdista, conocidos como los *Nabi Issa*, es decir los seguidores del Profeta Jesús, en alusión directa a su ansiado segundo advenimiento. De acuerdo con la doctrina de este grupo, la aniquilación del Estado mahdista no constituyó ningún desmentido de sus postulados doctrinales. Debe ser interpretada, por el contrario, como un periodo de tregua, al parecer ya previsto de antemano, como una suerte de interregno, antes de que los acontecimientos vuelvan a acelerarse. Este

²³⁹ HOLT. *Op. cit.*, pp.184-222 y 264-266.

²⁴⁰ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*, pp. 49-50 Y 66-72; MAHMOUD, Muhammad. «Sufism and Islamism in the Sudan». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER. *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Eva Editors, Ohio University Press 1997.

mahdismo se ha propagado incluso a Nigeria, por mediación de un grupo de fulani, liderados por miembros de la familia Bello, procedentes de Sokoto, que buscaron refugio allí, ante el avance británico, aunque ello no les libró de acabar sometidos al mismo poder del cual estaban huyendo, dado su control ya ejercido también sobre el Sudán. Estos refugiados fueron luego expulsados hacia Nigeria en donde sus descendientes viven todavía hoy. Siguen abrigando la idea de que Muhammad Ahmad fue realmente el Mahdi y de que el ciclo escatológico habrá de reiniciarse en algún momento²⁴¹.

El mahdismo sudanés no ha sido, sin embargo, el último episodio de este movimiento rigorista y yihadista iniciado en el extremo occidental del continente africano. Un último eco del mismo tuvo lugar en la Somalia británica. Allí se instauró también durante un tiempo un ya muy tardío Estado teocrático, gracias a los esfuerzos de un personaje apodado por los británicos *Mad Mullah*, el «mullah loco», pero cuyo nombre verdadero era Muhammad Abdallah Hassan (1856-1920). Era el líder de la cofradía sufi de la Salihyya, cofradía fundada por Muhammad Salih, discípulo, una vez más, del marroquí Ahmed Ibn Idriss El Fassi. Su movimiento se fortaleció en la lucha contra etíopes, italianos y británicos, contando durante muchos años con el apoyo otomano y alemán. Llegó a crear un pequeño Estado, muy bien organizado, a partir de la estructura de su propia cofradía. Tras su muerte por enfermedad en 1920, los territorios que controlaba su Estado fueron finalmente sometidos por los británicos²⁴². Al igual que otros personajes que hemos estado examinando, hoy en día es venerado en Somalia como un resistente, como un héroe nacional. Su peripecia presenta, sin embargo, una curiosa paradoja. En un medio mucho más islamizado, como lo era Somalia, la lucha contra las formas híbridas de islam, tenía, en principio, muchas menos posibilidades de operar como motivo movilizador. Este papel fue desempeñado, por el contrario, por la lucha contra los distintos invasores no musulmanes. Pero, dado el poder de los mismos, el nuevo Estado estaba destinado a perecer en breve. De este modo, el mismo colonialismo que fue el motivo primero de su auge acabó convertido en poco tiempo en la causa de su defunción. Su caso no nos recuerda solamente al del Estado mahdista, sino también al embrión de Estado que el marabut beydan Ma El Ainin erigió a principios del siglo XX en territorio sahariano²⁴³.

Los inmensos éxitos recabados por estos movimientos rigoristas, yihadistas y a menudo también milenaristas no debe hacernos olvidar que tales movimientos se toparon también con una fuerte oposición dentro

²⁴¹ PADEN, John N. *Religion and Political Culture in Kano*. Berkeley: University of California Press 1973, pp. 169-178.

²⁴² GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio. *Somalia: clanes, islam y terrorismo internacional*, Madrid: Editorial Los libros de la catarata 2007, pp. 76-77.

²⁴³ BOUBRIK, Rahal. *Saints et société en Islam. La confrérie oues-saharienne Fâdiliyya*. París: CNRS-Éditions 1999, pp. 154-167; CARO BAROJA. 2008. *Op. cit.*, pp. 283-335; CASTIEN MAESTRO. 2015b. *Op. cit.*, pp. 139-144.

de la propia comunidad musulmana e, incluso, entre los líderes intelectuales de esta comunidad. La oposición a sus pretensiones se basó en el rechazo a su maximalismo, alegando que el mismo podría acarrear graves efectos destructivos. Se criticó, en especial, su severidad extrema en contra de cualquier práctica considerada híbrida, así como en contra de la muy frecuente laxitud en el seguimiento de las normas estipuladas por el derecho musulmán clásico. Según todos estos críticos, tanta severidad podría tener un efecto contraproducente. Podría dar lugar a una cadena de guerras sangrientas y hundir a las sociedades en el caos. Una yihad inoportuna conduciría a la *fitna*, a ese trastocamiento del orden social tan temido por el pensamiento islámico clásico. Como podemos apreciar, el debate mostraba un cierto cariz estratégico, más que doctrinal. Los «moderados» no se distinguían tanto de los «radicales» en cuanto al modelo de sociedad al que aspiraban en última instancia, sino en lo referente a las vías para alcanzarlo. Sin embargo, esta moderación más táctica que doctrinal entrañaba ciertas implicaciones de un enorme interés. Suponía, ante todo, un reconocimiento, más o menos explícito, de la enorme complejidad del mundo real y de la dificultad para ordenarlo de acuerdo a unos pocos principios generales. Se imponía, con ello, un cierto pragmatismo, en oposición al genuino fundamentalismo de los «radicales». Semejante reconocimiento de la complejidad del mundo implicaba, a su vez, una suerte de secularización implícita, en la medida en que entrañaba entender el mundo real como la resultante de un conjunto muy complejo de factores a los que había que adaptarse de algún modo. Esta había sido, precisamente, como ya señalamos antes, la posición mayoritaria entre los ulemas suníes desde el siglo VII, cuando se avinieron a aceptar un poder político derivado de la fuerza y regido por una razón de Estado descarnada, con tal de que no atentara directamente contra los principios del islam²⁴⁴. En consecuencia, la política de los «moderados» era también más conservadora y tradicional, frente a las novedades de los «radicales».

Pero aparte de obedecer a una perspectiva diferente, no dejaba tampoco de responder, por otra parte, a unos intereses mundanos bastante claros. Un sector bastante numeroso del clero islámico se había acomodado razonablemente bien al mundo imperfecto en el que le había tocado vivir. Obtenía notorios beneficios, en forma de riqueza, influencia y prestigio, de su alianza con gobernantes de islamicidad dudosa o sencillamente «paganos», así como de las relaciones que mantenía, en un sentido más amplio, con una población solo en parte «ortodoxa», pero, al menos capaz de brindar un reconocimiento a los hombres de religión musulmanes.

Esta tendencia «moderada» fue, por lo demás muy variopinta. Unos primeros exponentes de la misma fueron los ya mencionados yajanké, cuyo pacifismo y rechazo a involucrarse en los conflictos políticos les condujo a no atender

²⁴⁴ CARRÉ. *Vid.*, nota 215.

las demandas de apoyo del propio Hach-Omar²⁴⁵. Debemos mencionar igualmente a los también ya aludidos Kunta de Timbuktú. Aunque ya antes hemos ido proporcionando algunas informaciones muy escuetas acerca de ellos, ahora podemos dedicarles una mayor atención. Esta tribu beydán reivindica una discutida filiación con el conquistador árabe del siglo VII Obqa ben Nafi', pretensión esta en la que coinciden, por cierto, con los tuareg y los fulani. La tribu se ha organizado en gran medida en torno a la rama Bekkaiyya de la gran cofradía Qadiriyya, a la que también hicimos ya referencia. Esta última cofradía fue fundada en el siglo XII por el gran místico bagdadí Abdel-Qader Al-Yilani (1083-1166). Escindida en una multitud de ramificaciones diferentes, se encuentra hoy en día presente prácticamente en todo el planeta y es, en su conjunto, la cofradía sufí más numerosa del mundo musulmán²⁴⁶. El origen de los Kunta parece residir en el oasis de Tuat en el actual Sáhara argelino. Allí, Muhammad El-Kunti se habría adherido en el siglo XVI a la Qadiriyya, al tiempo que habría desarrollado una intensa actividad comercial. Su hijo, Ahmad El-Bekkay, un místico muy destacado y Qadí, o juez islámico, de la ciudad mauritana de Walata, habría sido el iniciador de la rama Bekkaiyya. Su apelativo de El-Bekkay, el «lloroso», aludiría a las lágrimas que derramaba a causa del pesar que le producía el haberse olvidado en una ocasión de rezar sus oraciones²⁴⁷. Sus hijos se habrían dispersado en distintas direcciones. Una rama de los Kunta quedó en Mauritania, repartida entre distintas regiones, otra se instaló en Senegal y la tercera lo hizo en Timbuktú. Esta última fue la que alcanzó una mayor relevancia, sobre todo tras ser revitalizada por Sidi Mujtar El-Kebir (1729-1811) y sus descendientes²⁴⁸. El nieto de Sidi Mujtar, el segundo Ahmad El-Bekkay, nos interesa aquí especialmente.

Fue un acérrimo oponente del Hach-Omar. Evidentemente, siendo la Bekkaiyya una rama de la Qadiriyya, asentada además desde hacía cerca de un siglo en la región, resultaba bastante previsible su hostilidad en contra del representante de una nueva cofradía que amenazaba su posición. Tampoco podemos olvidar el tradicional desprecio de los beydán, «blancos», hacia los sudán, «negros». De hecho, el Hach-Omar a lo largo de sus viajes por Oriente Próximo fue víctima en varias ocasiones de la incredulidad mostrada por algunos de sus interlocutores con respecto a la posibilidad de que un negro pudiera ser un erudito y sufí de tal altura. Ya de manera más concreta, las críticas de Ahmad El Bekkay hacia el Hach-Omar se concentraron en el efecto destructivo de su yihad. Esta podría no solo conducir al caos, sino acabar dando lugar también a un poder tiránico. Esta oposición no se limitó al plano meramente teórico, sino que tuvo también una vertiente práctica. De este modo, organizó una coalición anti-omariana con los Estados de Segú y de

²⁴⁵ ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 120-121.

²⁴⁶ *Vid.*, nota 152.

²⁴⁷ CASTIEN MAESTRO. 2010. *Op. cit.*, p. 152.

²⁴⁸ STEWART. *Op. cit.*, pp. 36-44.

Massina, prestándoles cobertura ideológica para su lucha contra el Hach. Jugó después un papel activo en la rebelión massinanké que acabó con la vida del propio Hach y poco después fue muerto él mismo en el contrataque organizado por el hijo de este, Ahmadu²⁴⁹.

Más importancia práctica que esta acción a la postre fracasada, alcanzó lo ocurrido tiempos antes en Bornu²⁵⁰. Cuando los fulani instalados en su territorio iniciaron su rebelión contra su soberano, la resistencia contra los mismos, y contra sus aliados de Sokoto, fue encabezada por el *Sheij* Muhammad Al-Amin Al-Kanemi (1776-1837), un místico y erudito qadiri, conocido popularmente como Sheju Lamin. Este no solo tuvo éxito en contener la acometida fulani, sino que acabó derrocando a los Seyfawa y fundando su propia dinastía. Esta se mantuvo en el poder hasta principios del siglo XX, cuando su último representante fue muerto por Rabah, un mercader de esclavos y antiguo aliado del Mahdí, quien poco después pereció, a su vez, a manos de los franceses. Pero, como en otros casos ya vistos, los descendientes de Shehu Lamin continúan detentando un gran prestigio e influencia en esta región.

El régimen creado por el *Sheij* se caracterizó por conservar en una amplia medida las instituciones heredadas de su antecesor. Dado el carácter mucho menos híbrido que había tenido el Estado de Bornu, esta política seguramente parecía más aceptable que en casos anteriores. Asimismo, y esto es realmente lo que nos interesa aquí, este régimen promovió una visión del islam mucho menos rigorista, lo que le permitió justamente legitimar su oposición al Califato de Sokoto y a sus ambiciones territoriales. En diversos intercambios epistolares con Muhammad Bello, el ya mencionado hijo de Ozman Dan Fodio, Shehu Lamin criticó la dureza de las autoridades del Califato a la hora de reprimir las faltas de la población, en vez de promover su corrección paulatina, negándose a calificar a estos musulmanes imperfectos como apóstatas²⁵¹. Su epistolario parece asimismo revelarnos, en general, una persona de mente bastante abierta, capaz de mencionar públicamente su amor hacia sus esposas y de expresar su consideración hacia viajeros europeos, no musulmanes²⁵². Tras su muerte, y de la mano de sus descendientes, el Estado fue tomando progresivamente el carácter de un Estado dinástico²⁵³.

Esta experiencia reviste un gran interés para nosotros por varias razones. Nos muestra cómo un régimen fundado y gobernando por un clérigo no tenía por qué decantarse necesariamente por una postura maximalista, sino que podía, por el contrario, asumir otra de carácter más moderado. El que

²⁴⁹ BA Y DAGET. *Op. cit.* pp. 242-248; ROBINSON. 1988. *Op. cit.*, pp. 37-39, 47-48, 248-249, 267-295 y 309-311.

²⁵⁰ BRENNER. 1973. *Vid.*, nota 173.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 40-45; HISKETT. *Op. cit.*, pp. 109-113; HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 198-205.

²⁵² *Ibid.*, pp. 198-201 y 202-205.

²⁵³ BRENNER. 1973. *Op. cit.*, pp. 69-88.

ello fuera así en este caso concreto puede haberse debido, en parte, a dos motivos. Uno podía ser la necesidad de marcar distancias con respecto al Califato de Sokoto, horadando los fundamentos ideológicos de sus ambiciones hegemónicas. El otro puede haber estribado en el hecho, ya señalado, de que, existiendo en Bornu un Estado y una población más afines a lo tenido habitualmente por «ortodoxo», tampoco había de poseer tanto sentido aquí el desarrollo de un movimiento basado en la defensa de esta misma «ortodoxia». La situación era, pues, profundamente paradójica. Pero no deja de ser llamativo el hecho de que, de cualquier manera, hubiera de ser nuevamente el círculo de seguidores agrupados en torno a un dignatario religioso el que proporcionase los cuadros organizativos para reestructurar un Estado amenazado. De este modo, el modelo de Bornu no deja de contener, a su vez, todo un conjunto de continuidades y rupturas con los otros casos que hemos estado examinando previamente.

En definitiva, el movimiento rigorista saheliano demostró ser extraordinariamente complejo y plural. Obedeció a una serie de determinantes generales, pero, al mismo tiempo, adoptó luego en distintos lugares una serie de modalidades específicas, dependiendo ya de circunstancias más concretas. Entrañó evidentemente una transformación profunda de las condiciones existentes con anterioridad. Acabó con Estados y aristocracias, produjo dramáticos movimientos de población y sobre todo se convirtió en el fundamento de la islamización de numerosas poblaciones previamente «paganas», así como de una asimilación de las variedades locales del islam a unos modelos más «ortodoxos». Lo mismo hizo con el incremento del rol como organizaciones estructuradoras de la vida social de las cofradías sufíes y, en un sentido más amplio, de los círculos de seguidores conformados alrededor de un determinado dignatario religioso. Todos estos cambios han generado una marcada distancia con respecto a la situación existente con antelación. Sin embargo, no por ello han dejado de darse continuidades con el pasado. Parte de las aristocracias anteriores pudieron reconvertirse y entrecruzarse con la nueva élite marabútica. De igual manera, los nuevos Estados clericales fueron derivando, en mayor o menor medida, hacia el modelo anterior de Estado dinástico y pasaron también, hasta cierto punto, a decantarse por un mayor pragmatismo, en detrimento de su fundamentalismo inicial, reduciendo con ello sus diferencias de facto con sus detractores más moderados. Como cualquier otro proceso revolucionario, la yihad saheliana implicó tanto cambios como continuidades

IV. Historia del Sahel II. Colonialismo y postcolonialismo

IV.1. La irrupción de los europeos. Los fundamentos sociales de la empresa colonial

Aunque a lo largo de las páginas anteriores hemos hecho numerosas referencias a los europeos, tales referencias han tenido hasta el momento un carácter disperso y esporádico, por más que, conforme nos acercábamos a los tiempos modernos, la mención de su presencia se ha ido volviendo cada vez más ineludible, como telón de fondo necesario de los acontecimientos de los que nos estábamos ocupando. Pero llega ahora el momento de retomar en serio este importante hilo argumental, a fin de ir completando nuestro puzzle. Vamos así a intentar reconstruir, aunque sea muy a grandes rasgos, el proceso en virtud del cual la participación europea en la historia saheliana fue resultando cada vez más decisiva.

Como hemos señalado más arriba, esta influencia se empezó a hacer sentir en el Sahel desde el siglo XV, cuando sus costas empezaron a ser visitadas por navegantes portugueses, a los que no tardaron en seguir ingleses, franceses, holandeses y otros. Los contactos con las poblaciones del litoral adquirieron pronto un carácter estable, con el envío de embajadas y la instalación de pequeñas factorías comerciales, generalmente ubicadas en pequeños islotes en la desembocadura de los ríos. El comercio abarcó un cierto número de mercancías sahelianas, como el oro, el marfil, la miel, la cera, la goma arábiga y los esclavos. Estos últimos pasaron a poseer una

función central tras el descubrimiento de América. Desde ese momento, los europeos se convirtieron en unos actores clave en la vida saheliana, no solo con respecto a aquellas poblaciones con las cuales interactuaban directamente, sino también en relación a aquellas otras muchas con las cuales no mantenían contacto directo alguno y cuya existencia conocían solamente de oídas. Pero aunque ellos no pudieran llegar hasta esas poblaciones, su influencia sí que lo hacía. El armamento más sofisticado que introdujeron constituía una mercancía muy codiciada y un instrumento de primera magnitud para reforzar el poder de sus compradores. Pero lo mismo ocurría con otros bienes, como herramientas de metal, abalorios, muebles, azúcar, tabaco, bebidas alcohólicas y ropas occidentales. La adquisición de todas estas mercancías exigió de una reorganización de las actividades comerciales, dirigida al fomento de la producción de bienes exportables y, ante todo, una expansión espectacular del comercio esclavista. El esclavo devino la pieza clave de todo el sistema, la mercancía gracias a cual resultaba posible insertarse en la economía mundial. Con todo ello, el modelo de articulación económica con el exterior desarrollado ya hacía siglos en relación con lo arabo-bereberes encontraba ahora un campo de aplicación mucho más vasto. Así ocurrió, en particular, con la eclosión de todo un conjunto de Estados predadores, consagrados a la captura de esclavos. Este fue el caso de los distintos reinos senegambianos. Como ya hemos ido señalando antes, los efectos de la instauración de este modelo fueron ambivalentes. De una parte, entrañaron un coste humano terrorífico, pero, de la otra, supusieron el avance hacia unas formas sociales más complejas. Asimismo, en la medida en que el comercio con los europeos quedó bajo el control de las aristocracias guerreras, estas salieron fortalecidas, pero, dado que ello solo ocurrió en parte, también se vieron reforzados los mercaderes y los propios marabut, implicados a menudo en distintas actividades económicas. Por último, el descontento de fondo del campesinado frente a las diversas opresiones que padecía acabó constituyéndose en uno de los resortes activadores de las posteriores yihad.

Este relativo desarrollo de una economía mercantil fue también el resultado, desde comienzos del siglo XIX, de la desaparición de una institución que previamente no había hecho sino favorecerla. Nos referimos a la trata de esclavos atlántica. Tras alcanzar su máximo apogeo durante el siglo XVIII, esta actividad comenzó a ser fuertemente cuestionada. Resultaba, ciertamente, difícilmente compatible con los ideales universalistas cristianos, pero también con el pensamiento ilustrado. Al mismo tiempo, en términos ya más pragmáticos, la esclavitud demostraba ser una institución con obvias limitaciones de cara al desarrollo económico. Sin duda, las plantaciones de esclavos especializadas en cultivos comerciales podían resultar con mucha frecuencia un extraordinario negocio para sus dueños, y para los Estados que gravaban sus actividades. Pero, desde un punto de vista más amplio, el sistema entrañaba una serie de inconvenientes bastante serios. El primero de ellos consistía en la escasa productividad del

trabajo esclavo. El esclavo albergaba a menudo una comprensible hostilidad hacia el sistema, que le conducía, cuando no era vigilado, a trabajar de un modo defectuoso. Ello repercutía sobre todo en la calidad de su trabajo y dificultaba su empleo en tareas cualificadas, en donde tuviera que trabajar además de manera más autónoma. A este primer inconveniente, se añadía, asimismo, el propio coste añadido que implicaba tener que adquirir el esclavo en el mercado. El sistema era además, y en tercer lugar, poco flexible en cuanto a su manejo de los recursos humanos. El esclavo no podía ser evidentemente despedido, si en un momento dado no se requería de sus servicios. La venta de esclavos entre plantaciones cumplía sobre todo un papel disciplinario, pues, a menudo operaba una suerte de consenso tácito entre propietarios y esclavos, de acuerdo con el cual el esclavo que no ocasionara problemas no sería vendido, ni, por tanto, separado de los suyos. Ciertamente, los esclavos podían ser alquilados a otros propietarios, pero, en un ámbito económico poco diversificado, no era tan probable que existieran suficientes demandantes de una capacidad de trabajo que no estaba logrando ser absorbida por los propietarios originales¹.

En función de todos estos factores, una economía en donde la esclavitud jugara un papel predominante tendería a encontrar grandes dificultades para desarrollarse más allá de un determinado punto y sobre todo para alcanzar una mayor complejidad. Quedaría con seguridad confinada en el papel de suministradora de bienes de escaso valor añadido, como economía minera o de plantación, lo cual la condenaría a una progresiva dependencia con respecto a otras regiones con entramados económicos más diversificados. Ante tales limitaciones, el recuso al trabajo asalariado parecía, en principio, claramente preferible, una vez que pudieran establecerse las condiciones adecuadas para su instauración. Estas condiciones se resumían en la existencia de un amplio ejército de reserva, que permitiera mantener bajos los salarios, unas instituciones públicas que disciplinaran a esta mano de obra, pero que también se ocuparan de garantizarle unos recursos mínimos, en los periodos de desempleo, y un mercado bien desarrollado de bienes de consumo, suministrados lógicamente por un amplio conjunto de empresas dedicadas a este fin, gracias a lo cual, los trabajadores pudieran utilizar sus salarios, percibidos en moneda, para adquirir lo necesario para vivir. Asimismo, las mejoras técnicas podían ya permitir en ciertos sectores una mayor productividad del trabajo que hiciera menos necesaria, en términos de rentabilidad empresarial, la tremenda explotación del trabajador esclavo, colocado en una situación de casi absoluta indefensión frente a su amo, aspecto este que le hacía preferible al asalariado, quien, incluso bajo las peores condiciones, disponía de ciertos recursos, como la emigración o el inicio de una auto-organización. Por último, la menor explotación a largo plazo del trabajador asalariado podía permitir el desarrollo de una nueva producción mercantil destinada a

¹ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 133-141; KI-ZERBO. *Op. cit.*, pp. 302-321.

satisfacer su propia demanda, eventualidad esta particularmente probable en el marco de una economía progresivamente más diversificada.

Una vez que todos estos procesos hubieran ido desarrollándose, los antiguos sistemas de hacienda, en parte autárquicos y en donde los propietarios ejercían amplias tareas «políticas», ya no tendrían razón de ser. Justamente, el desarrollo capitalista tanto en Europa como en América había ido creando todas estas condiciones de base. Gracias a las mismas, iba a resultar posible ahora la edificación de una economía diferente. Por ejemplo, la gran migración, fundamentalmente europea, a las Américas del siglo XIX y principios del XX demostró cómo se podía obtener una inmensa cantidad de mano de obra barata, sin necesidad de recurrir a la importación forzada de esclavos. Pero demostró también otro hecho. Pese a que las condiciones de vida de muchos de estos inmigrantes podían ser terribles, quizá, incluso, peores en algunas ocasiones que las de los propios esclavos, también fue cierto que los recién llegados se insertaron en una economía mucho más dinámica que cualquier sistema de plantaciones, y que ellos mismos fueron un factor clave en su desarrollo. De ahí entonces que sus condiciones de vida pudieran ir mejorando en su conjunto con el paso del tiempo y que, entre tanto, parte de ellos lograran ascender socialmente con rapidez, expectativas ambas básicamente vedadas para los trabajadores esclavos. Y con ello, se atemperaba asimismo la oposición frontal entre productores y propietarios, con la amenaza latente de rebelión sangrienta que traía aparejada y el concomitante miedo que impregnaba una gran parte de la existencia de los implicados.

En tales condiciones, no resulta sorprendente que la esclavitud tendiera a ser progresivamente mal considerada. Con todo, aún seguía resultando altamente funcional en un ámbito muy restringido, pero de gran importancia estratégica, y además existían en torno suyo una gran cantidad de intereses creados. Todo ello determinó que su abolición fuera un proceso lento y costoso. Primero, se prohibió la trata, aunque la misma pervivió de manera ilegal durante décadas, y solo más tarde fue abolida la propia esclavitud. La decadencia progresiva del negocio de la exportación de esclavos propició una reorientación de las actividades económicas de las aristocracias negro-africanas, incluyendo dentro de ellas algunas de origen marabútico, que también habían destacado en su ejercicio, como ocurría, en particular, en el Futa Yalón. El cambio consistió en la utilización de los esclavos sobre el terreno. Se creó una economía de plantación, dedicada a la exportación de cultivos tropicales, como el cacao, el café, el cacahuete o la palma. Con ellos se buscaba satisfacer la creciente demanda de los mismos en Europa, merced a una mejora en el nivel de vida de su población, la cual, cada vez en mayor medida, podía permitirse estos pequeños lujos². Asimismo, varias de las nuevas exportaciones africanas adquirieron una importancia estratégica

² BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 201-208.

para la creciente industria europea, como fue el caso de los aceites de cacahuete y de palma, tan necesarios como lubricantes para la maquinaria.

Todos estos cultivos, salvo el último, tenían un origen foráneo. Su aclimatación en África permitió, por primera vez en la historia, que muchas regiones africanas dispusieran ahora de algún producto con el que comerciar, aparte de los esclavos. En principio, se trató de un hecho muy positivo. Pero estos efectos benéficos quedaron, en parte, anulados por la nueva situación de dependencia económica que implicaron. Una vez más, los pobladores locales quedaron reducidos a la condición de suministradores de productos primarios a bajo costo. Asimismo, en el más corto plazo, la generalización de estos cultivos brindó un fenomenal impulso a la esclavitud, que, de hecho, sobrevivió en cerca de un siglo a la desaparición de la trata atlántica. El cambio que se produjo en el mundo negro-africano fue ahora bastante notable. El sistema de plantaciones de América y otros lugares se reprodujo ahora en África y con él una esclavitud más claramente sometida al imperativo de la maximización del beneficio y más dura, por ello, de lo que había sido en muchos casos la esclavitud tradicional³. Así, mientras la esclavitud se extinguía en América florecía en África.

La paradoja final estribó en que la lucha contra la esclavitud en África se convirtió en una de las grandes justificaciones aducidas a favor de la intervención colonial, cuando previamente había sido la demanda europea la que había impulsado esta institución durante varios siglos. Pero el progresivo interés en controlar directamente los territorios africanos obedecía a motivaciones menos filantrópicas. Podemos considerarlo, en última instancia, como el resultado del paso de un capitalismo comercial y mercantilista a otro ya industrial. En el primero, la fuente principal de la ganancia consistía en el beneficio comercial, posibilitado con frecuencia por el control monopolístico sobre ciertos productos exóticos con una demanda solvente. Era un control logrado a fuerza de acuerdos políticos, más o menos impuestos, con los productores nativos y del desplazamiento de los competidores europeos, empleando frecuentemente con este fin la fuerza militar pura y simple. Semejante modelo suponía una relación meramente externa y superficial con los proveedores de tales productos, los cuales podían generarlos en el marco de relaciones no capitalistas. Tenía lugar, así, una articulación entre el incipiente capitalismo, ante todo comercial, y una serie de formaciones sociales tradicionales y pre-capitalistas. Nos encontramos, así, ante un sistema global híbrido, que comprendía varios subsistemas organizados de un modo marcadamente diferente. El capitalismo no llegaba a organizar el conjunto del sistema, aunque sí rigiese su dinámica global⁴.

Este fue el modelo que durante siglos guió las relaciones entre los europeos y los negro-africanos. Mientras tanto, en las Américas también se desarrollaba

³ READER. *Op. cit.*, pp. 393-433; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 112-128.

⁴ AMIN. 1986. *Op. cit.*, pp. 258-270.

otro peculiar sistema híbrido. Era lo que ocurría en este caso con la puesta al servicio de una organización capitalista, basada en la propiedad privada y en la orientación hacia la acumulación de capital, de unas formas de explotación laboral distintas del trabajo asalariado, tales como la esclavitud de los negro-africanos y las distintas formas de trabajo forzado impuestas a los indígenas⁵. También en este caso, una acusada coerción política y estatal resultaba imprescindible para el funcionamiento del sistema. De este modo, la articulación entre dos sistemas híbridos, aunque muy diferentes entre sí, en África y en las Américas, se desplegaba en el marco de un sistema global de capitalismo comercial y mercantilista. En este sistema la colusión entre los capitalistas privados y los agentes estatales revestía una importancia estratégica. Pero, por ello mismo, la lógica global del sistema no obedecía solamente al afán de ganancia mercantil, sino también a la búsqueda de otros beneficios, ligados a lógicas no estrictamente capitalistas, como el poder político o la adquisición de prestigio.

Estos sistemas híbridos, o mixtos, resultaron factibles y funcionales en el marco de un desenvolvimiento todavía escaso de las relaciones capitalistas, merced a un desarrollo igualmente restringido por el momento de las fuerzas productivas. Pero conforme el desarrollo tecnológico se incrementaba, y las relaciones capitalistas podían desenvolverse ya con mayor amplitud, tendieron a verse sobrepasados. Acabamos de señalar que las inconveniencias de la esclavitud iban compensando en mucha menor medida los beneficios extraídos de ella. Pero de igual manera, el modelo de articulación económica con África adolecía de graves disfuncionalidades con vistas a un eventual desarrollo capitalista a más largo plazo. Junto con las destrucciones resultantes de la trata de esclavos, el sistema reposaba sobre la generación de diversos productos mediante una tecnología poco desarrollada y sobre la captación de la buena voluntad de los dirigentes locales mediante el regalo, el impuesto o la presión militar, todo lo cual introducía costes añadidos, solo compensados por los márgenes de beneficio obtenidos mediante la ulterior comercialización de tales productos. Tales márgenes se veían favorecidos por la relativa escasez de la producción, la dificultad del transporte y los monopolios políticos y militares existentes. Pero el sistema en su conjunto no dejaba de concentrarse en unos pocos productos y desaprovechar lo que parecían ser unas enormes oportunidades de negocio a más largo plazo.

Un mayor desarrollo capitalista a escala global iba a implicar una mayor demanda de productos, que ya no podría ser tan fácilmente satisfecha utilizando los viejos métodos. Se hacía preciso un cambio de modelo, que implicase una mayor producción para el mercado, como la que permitía la generalización de los cultivos comerciales, pero también entonces la instalación de agentes comerciales en el interior, el desarrollo de las vías de comunicación

⁵ WALLENSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI 1979.

y, en consecuencia, el despliegue político y militar para proteger las nuevas realizaciones, eliminar a quienes se opusieran a los nuevos cambios, pacificar territorios, acabando con una conflictividad endémica, tan gravosa para el desarrollo económico, e imponer todo un sistema normativo y judicial sobre el terreno que garantizase el adecuado funcionamiento del nuevo sistema⁶. El control político directo también iba a permitir el ingreso dentro de la economía capitalista mundial de una gran cantidad de territorios que previamente se habían mantenido al margen de los circuitos de intercambio, a causa de su ausencia de organización estatal, su alejamiento de las grandes rutas comerciales o su carencia de cualquier producto comercializable. Y toda esta conquista colonial se vio facilitada además por los adelantos en la lucha contra las enfermedades tropicales, que redujeron la mortalidad de los europeos instalados en estas regiones a unos niveles más aceptables⁷. En suma, el desarrollo capitalista mundial propiciaba la aventura colonial. La misma se veía auspiciada por la conformación de «partidos coloniales», de grupos de presión integrados por empresarios, intelectuales, periodistas y políticos⁸.

Pero no se puede establecer una relación meramente mecánica entre desarrollo capitalista y aventura colonial. Por más que el vínculo resulte claro y por más que, a más largo plazo, la creación de imperios coloniales fuera a permitir el aprovechamiento de numerosos recursos primarios, tan necesarios para una industria en desarrollo, así como, en una medida en general modesta, la inversión de excedentes financieros difíciles de rentabilizar en las metrópolis, es preciso incluir en nuestra ecuación otros factores añadidos. De una parte, junto a los intereses estrictamente ligados al desarrollo capitalista, el colonialismo promovía también otros intereses de manera muy clara. Fortalecía a los distintos Estados implicados frente a sus rivales, en el marco de una pugna entre aparatos estatales hasta un cierto punto autónoma de la dinámica capitalista e irreductible por completo a su misma lógica⁹. En términos más concretos, proporcionaba también nuevas oportunidades para hacer carrera a una pléyade muy variada de personas, tales como militares y funcionarios coloniales, a veces procedentes de las antiguas élites aristocráticas, cuyos privilegios habían quedado erosionados por el nuevo sistema liberal, comerciantes, plantadores, pero también simples trabajadores asalariados y campesinos, instalados como colonos en algunos lugares. Y al tiempo, la defensa de estos intereses encontraba su contrapeso en un sector nada despreciable de la opinión pública metropolitana y de los grupos dirigentes, que no veían con tan buenos ojos la aventura colonial, o,

⁶ BARRY. 1985. *Op. cit.*, pp. 285-299; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 168-180.

⁷ HEADRICK, Daniel R. *Los instrumentos del Imperio. Tecnología e imperialismo europeo en el siglo XIX*. Barcelona: Altaya 1981, pp. 55-72.

⁸ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 161-173; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 202-218.

⁹ SMITH, Anthony D. *State and Nations in the Third World*. Brighton: Wheatsheaf Books Ltd. 1983, pp. 18-36.

al menos, ciertas aventuras coloniales en concreto, en razón de sus costes y de sus dudosos beneficios para el conjunto de la metrópoli, por más que sí los pudieran tener para algunos grupos particulares dentro de la misma.

IV.2. La conquista colonial del Sahel

Las consideraciones anteriores nos proporcionan un marco analítico global con el que dotar de un mayor sentido a los acontecimientos concretos de los que ahora nos vamos a ocupar. Debemos comenzar por recordar que la conquista colonial del Sahel fue obra de las dos grandes potencias coloniales del momento, Francia y Gran Bretaña. Ambas se encontraban instaladas en la región desde hacía siglos, poseían intereses económicos en la misma y contaban ya con una serie de vínculos con las aristocracias locales de los cuales pudieron valerse ahora. Con todo, dada la inmensidad del territorio a ocupar, el proceso fue complejo. En lo fundamental, se trató de partir de los puntos costeros ya controlados e ir expandiéndolos mediante una combinación de fuerza militar y de acuerdos diplomáticos con los dirigentes locales. Francia gozaba de una posición privilegiada en este aspecto. Contaba con una presencia importante en Senegal, desde el siglo XVII, y ya muy bien asentada. Al mismo tiempo, en 1830 se había iniciado su conquista de Argelia. Disponía, pues, de dos vías de penetración en el Sahel: una desde la costa occidental y otra interior, desde el desierto del Sáhara. El objetivo a alcanzar estribaba en hacerlas converger. En cuanto a Gran Bretaña, se hallaba asentada en Gambia desde el siglo XVII, pero esta plataforma resultó neutralizada como vía de acceso al interior, una vez que quedó literalmente rodeada por el Senegal francés. Su otra vía estribaba en la costa nigeriana, en donde también se encontraba presente casi desde los inicios de la trata atlántica, pero en donde a partir de la anexión de Lagos en 1861 contó ya con una importante cabeza de puente. A estos dos accesos costeros se añadió más tarde la posibilidad de un avance desde Egipto, una vez que este país cayó en 1882 bajo la tutela británica. Dado que una gran parte del Sudán se encontraba ya bajo un control egipcio más o menos efectivo, los británicos no tenían sino que aprovechar y consolidar lo conseguido previamente, eliminando además de paso al Estado mahdista.

Avanzando a través de estas distintas vías de acceso, las dos potencias fueron adentrándose de manera progresiva en el interior del Sahel a lo largo sobre todo de la mitad del siglo XIX. La Conferencia de Berlín de 1884 aceleró este proceso, al delimitar, aunque todavía muy a grandes rasgos, las zonas adjudicadas a cada país, presionándoles entonces para que se dieran prisa en ocuparlas, con el fin de no dejarlas abandonadas con la pérdida de prestigio que ello podría depararles y con el riesgo de que algún competidor más rápido acabase colocándoles ante un hecho consumado y forzando así una redistribución territorial. De este modo, a principios del siglo XX la práctica totalidad del territorio saheliano estaba ya formalmente ocupada. Por supuesto,

muchas veces este control era un tanto superficial, habida cuenta de la parquedad de los contingentes militares implicados en la tarea¹⁰.

Resumiendo ahora brevemente el curso de los acontecimientos, nos encontramos con que en la década de 1850 los franceses empezaron a adentrarse en el Senegal. Desbarataron el proyecto del Hach-Omar de construir un Estado marabútico en la zona y de manera progresiva fueron sometiendo al Futa Toro y a los distintos Estados wolof, serer y mandinga. Esta operación no concluyó propiamente hasta finales de la década de 1880. En el curso del mismo, lo que quedaba de las aristocracias tradicionales y sus guerreros esclavos, los *cheddo*, junto con los marabut y sus huestes de seguidores fue eliminado físicamente u obligado a someterse. Una parte importante de las antiguas élites gobernantes desapareció, mientras que otra pasó a jugar el papel de intermediaria entre las autoridades coloniales y la población local. El proceso estuvo plagado de altibajos, ya que las rebeliones fueron frecuentes. Aristócratas que habían colaborado inicialmente acabaron alzándose en armas, cuando consideraron que el control europeo estaba deviniendo excesivo para sus intereses¹¹ de tanto en cuando continuaron también las sublevaciones marabúticas, sobre todo en el Futa Toro, es decir, en el bastión del movimiento iniciado por el Hach-Omar. A menudo tomaron un carácter marcadamente milenarista, con la aparición de personajes que se proclamaban el Mahdí¹². Este fenómeno tampoco tenía en sí nada de sorprendente, por cuanto la presencia extranjera podía ser interpretada como un signo revelador de que se acercaba la consumación de los tiempos, del mismo modo que los sufrimientos que estaba ocasionado todo el proceso volvían a mucha gente más receptiva hacia este tipo de mensajes.

Estas primeras piezas eran, con todo, relativamente menores en comparación con las que esperaban en el interior. Sin embargo, las fuerzas francesas tuvieron la inmensa suerte de que su acción hubiese sido precedida por la del movimiento del Hach-Omar. Los antiguos y poderosos Estados de Kaarta, Segú y Massina se encontraban destruidos y el Estado omariano erigido sobre sus ruinas se sostenía solo muy precariamente. Este estado de cosas facilitó decisivamente el avance francés. Cuando en 1893 se produjo la conquista del Estado omariano, Ahmadu, el hijo del Hach, se refugió junto con numerosos seguidores en el Califato de Sokoto, en donde murió en 1898. Se trató de una réplica de la *hiyra*, o Hégira, de la emigración del Profeta desde la Meca a Medina para escapar de la opresión de los infieles. El avance francés continuó luego hacia el este, acabando con Rabah, en Bornu, y sometiendo Wadai y Baguirmi, así como a numerosas poblaciones no estatalizadas

¹⁰ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 187-229; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 220-222; READER. *Op. cit.*, pp. 519-541.

¹¹ BARRY. 1985. *Vid.*, nota 59; *Íd.* 1988. *Op. cit.*, pp. 288-302; CASANOVA. *Vid.*, nota 228; DIOUF. *Vid.*, nota 238.

¹² COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 36-53.

teda, tuareg, bambara y de otras etnias. Más al sur se acabó también con los últimos enclaves yihadistas, como los de Fode Keba y Samory Turé. En cuanto a los reinos mossi, se sometieron pacíficamente, lo que permitió a sus soberanos mantenerse en el trono¹³.

En síntesis, la ocupación francesa discurrió, según los casos de manera pacífica o violenta. Lo hizo del primer modo siempre que los gobernantes nativos asumieron la imposibilidad material de resistir a la aplastante superioridad militar del ocupante. Cuando este fue el caso, las autoridades coloniales tendieron a respetar a las autoridades locales, de las que tanta necesidad tenían como veremos enseguida. La resistencia violenta fue obra sobre todo de ciertos marabut, quienes, en función de toda su ideología previa, encontraban mayores dificultades en un comienzo para someterse a un poder infiel. Así era en tanta mayor medida desde el momento en que además la lucha contra el mismo había sido utilizada durante un tiempo por ellos como un medio privilegiado para reclutar nuevos apoyos, sumándose al ya tradicional combate contra los malos musulmanes y los «paganos». Aun así, también ellos tuvieron que optar finalmente por la rendición. Por otra parte, los papeles de los «resistentes» y de los «colaboracionistas» resultaron a menudo intercambiables con el paso del tiempo. Quienes en un principio hacían frente al avance europeo podían resignarse más adelante y avenirse a colaborar. Pero también ciertos gobernantes, que inicialmente habían aceptado cooperar con el poder colonial, cambiaron de parecer, cuando este adoptó alguna medida que consideraron demasiado gravosa para sus intereses. No hay que olvidar a este respecto que la implantación del régimen colonial tomó un carácter paulatino. En un primer momento, la presencia francesa podía resultar escasa y, por tanto, llevadera, reduciéndose a la firma de algún acuerdo formal y a la de agentes comerciales europeos, con los que podría ser conveniente entenderse. La instalación de tropas en su territorio introducía ya un primer cambio. Pero estas tropas podían ser poco numerosas y limitarse a mantener una paz beneficiosa para todos. Más adelante, en cambio, podía volverse más imponerse y combinarse con una expropiación directa de funciones políticas, que acabara empujando a la rebelión¹⁴.

El caso de Lat Dior último soberano del Cayor resulta profundamente aleccionador a este respecto. A lo largo de dos décadas, combatió contra sus rivales por la corona y pactó y peleó de manera oportunista con los franceses, al igual que hizo con los marabut. Reconocido como rey finalmente por las autoridades francesas, rompió con estas tras estimar que la construcción de una red ferroviaria en su territorio, necesaria para permitir la exportación del cacahuete, le privaría del control sobre su reino. Acabó sus días

¹³ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 79-84; *Íd. Vie et enseignments de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*. París: Points 2007; GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 77-79; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 71-158. *Íd.* 1980. *Op. cit.*, pp. 124-131; ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 135-151; SKINNER. 1989. *Op. cit.* pp. 141-155.

¹⁴ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 412-416.

en 1883 a manos del ejército colonial, para ser con el tiempo idolatrado por el nacionalismo senegalés como un resistente ejemplar, en lo que no deja de constituir una interpretación manifiestamente sesgada de los hechos históricos¹⁵. Lo importante a la hora de intentar comprender todos estos comportamientos estriba en la toma de conciencia de que todos estos dirigentes se hallaban movidos ante todo por la defensa de su propio interés personal, y el de sus allegados, más que por cualquier otra consideración. En un entorno tan profundamente marcado por las querellas entre facciones, como lo era la sociedad saheliana tradicional, primaba más en muchos casos beneficiar al propio grupo, y perjudicar al adversario, que cualquier solidaridad más amplia. Dependiendo entonces de cómo interpretaran las relaciones entre los sucesivos avances coloniales y este interés particular, actuarían luego en un sentido o en otro.

El control sobre los nuevos territorios conquistados exigió a las autoridades coloniales la conformación de una élite de intermediarios nativos. Estos mediadores se avinieron a colaborar movidos también por sus propios intereses particulares, pero igualmente obligados a ello por los nuevos amos o movidos, incluso, por la esperanza de poder mejorar en algo la situación de su propia gente. Ante todo, en un entorno marcado por esa fuerte rivalidad entre facciones, no llevarse bien con los nuevos amos de la situación podía significar cederle terreno a alguna facción enemiga, que podría aprovecharse entonces de su ascendiente sobre ellos para acabar perjudicándoles. En cuanto a las autoridades francesas, no les resultó siempre fácil encontrar el colaborador adecuado y tuvieron que realizar diversos tanteos. Por ejemplo, tras la conquista del Estado omariiano, se puso al frente de Segú a un miembro del clan Yarra, descendiente de la dinastía que había regido el reino bambara antes de ser conquistado por los futanké. Se trataba de una medida conciliadora hacia esta población, que permitía presentarse ante ella como los libertadores del yugo fulani. Se combinó además con otra mucho más dura, como la deportación de vuelta a Futa Toro de una gran parte de los colonos futanké, que fueron trasladados a su país de origen en condiciones infrahumanas. Sin embargo, el nuevo gobernante bambara no satisfizo a las autoridades francesas, debido a su tendencia a actuar en pos de sus propios intereses y no de los de sus amos, así que al cabo de un año fue ejecutado. Finalmente, se fue optando por recurrir a diversas figuras futanké, incluido Agibu, un hijo del propio Hach-Omar¹⁶. Todo ello tuvo lugar en un clima de marcada desconfianza y rencor no solo entre las autoridades francesas y los colonizados, sino también dentro de estos últimos entre distintas facciones y etnias. En concreto, en el seno de los fulani de Malí, se daba una brecha

¹⁵ BARRY. 1988. *Op. cit.*, pp. 299-302; CASANOVA. *Vid.*, nota 228; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 282-285; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 71-113.

¹⁶ ROBINSON. 2000. *Op. cit.*, pp. 150-154; *Íd.* «Between Hashimi and Agibu: The Umariian Tijâniyya in the Early Colonial Period». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala 2005.

importante entre los nativos massinanké y los futanké, pero también existía otra semejante entre quienes se avinieron a una acomodación con los ocupantes y quienes, en cambio, mantuvieron su hostilidad hacia ellos. Estas divergencias dividieron muchas familias¹⁷.

En lo que se refiere a la conquista británica, esta avanzó de manera bastante simultánea desde Egipto y desde la costa nigeriana. En cuanto al primer avance, tuvo como principal objetivo la destrucción del Estado mahdista. Una vez que el mismo fue aplastado en 1899, se pudo ya ir ocupando otras regiones. La marcha desde la costa nigeriana comenzó sometiendo a una serie de poblaciones situadas más allá de los límites geográficos de nuestro trabajo, como los yoruba, los ibo y los edo. Pero pronto arribó a los territorios del Califato de Sokoto. Este fue también sometido con facilidad en 1903. Attahiru, el Califa y postrer descendiente del *Sheiju* Usuman Dan Fodio y Bashir, hijo de Ahmadu, volvieron a emprender la *hiyra*. Poco después murieron combatiendo en Burmi junto a varios centenares de sus partidarios. Aun así, varios miles de sus seguidores lograron alcanzar el Sudán anglo-egipcio, en donde hoy continúan viviendo sus descendientes. Esta conquista tan rápida y fácil de lo que en apariencia era un Estado auténticamente imponente no se debió únicamente a la superioridad militar, y sobre todo tecnológica, de los británicos. De hecho, los contingentes militares utilizados por estos fueron de unas dimensiones bastante modestas. Hay que contar también con el interés de la propia clase dirigente del Califato, que consideró más conveniente someterse pacíficamente, sobre todo porque veía su posición amenazada por el descontento de amplios sectores de la población y consideraba que las fueras británicas podían ayudarla a contenerlo¹⁸.

Justamente en esos momentos se estaba desarrollando en su territorio el movimiento Satyru, que tomaba su nombre de la localidad en donde se originó. Se trataba de un movimiento mahdista, que desafiaba el poder de la aristocracia. Podríamos considerarlo, en cierta medida, como una especie de revitalización de los principios originarios del Califato, los cuales se habían ido perdiendo en el marco de la consabida acomodación pragmática al mundo real. Se trata, por lo demás, de un proceso bastante frecuente. La política de acomodación pragmática ya comentada puede generar el descontento de algunos de los afectados. Desde luego, puede ser tomada como una traición a los principios que rigieron originariamente el propio movimiento. Pero, asimismo, puede ocurrir también que esta acomodación en sí misma entrañe

¹⁷ ROBINSON. 2000. *Op. cit.*, pp. 143-160; *Íd.* «An emerging pattern of cooperation between colonial authorities and Muslim societies in Senegal and Mauritania». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean- Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala, 2012; *Íd.* «Conclusion: Muslim societies in a secular space». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean- Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

¹⁸ LAST. 1967. *Op. cit.*, pp. 127-141.

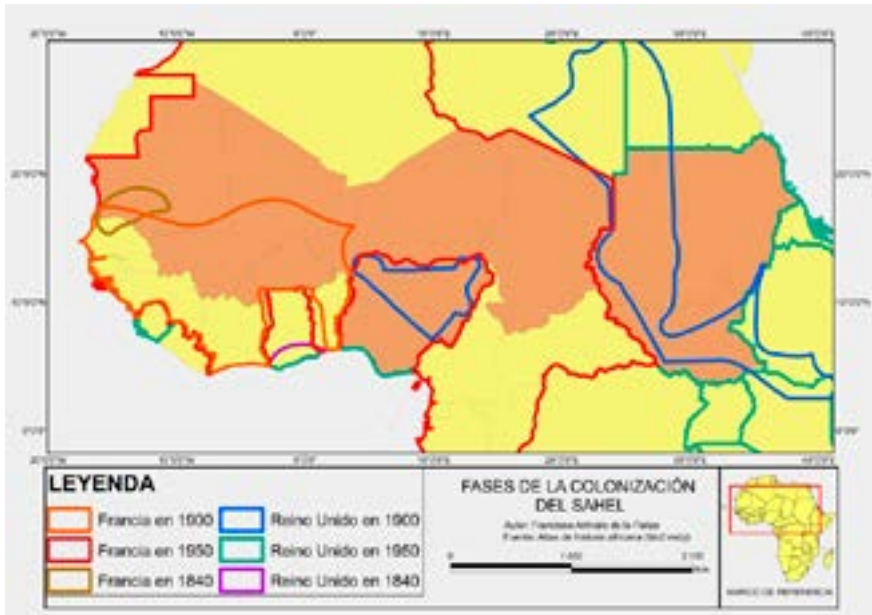


Figura 16. La conquista colonial del Sahel

ciertos problemas. En los casos que hemos estado examinando no dejaba de suponer, una y otra vez, una asimilación del Estado teocrático al modelo previo de Estado aristocrático y dinástico, profundamente opresivo para las gentes del común. En tales circunstancias, no resulta sorprendente que muchos pensaran que sus reales padecimientos eran justo el resultado lógico de tal abandono de los principios originarios, por lo que se hacía preciso regresar a los mismos. En cierta manera, ya el movimiento encabezado por el Hach-Omar en el Futa Toro había mostrado estas mismas características, de revitalización de un proceso previamente desvitalizado. El movimiento Satyru hubiera podido quizá tomar el mismo cariz, pero su rápido aplastamiento por las fuerzas británicas abortó esta posibilidad¹⁹.

Al igual que ocurrió en el Sahel francés, una vez derrotadas las resistencias iniciales, se logró una pacificación bastante rápida. El hecho no deja de resultar, hasta un cierto punto, llamativo, por cuanto estaba implicando la destrucción del conjunto de teocracias musulmanas instauradas a lo largo de más de un siglo de esfuerzos y de sangrientos combates. Esta sumisión a un poder cristiano podía ser considerada, en principio, un hecho auténticamente aberrante y escandaloso, que debía exigir la continuación de la resistencia o la emigración a territorios en donde siguiera imperando la ley

¹⁹ BELLO, Ahmadu. *My Life*. Cambridge: Cambridge University Press 1962; HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 322-323; LOVEJOY. *Op. cit.*, pp. 317-353; SMITH, M.G. 1960. *Op. cit.*, pp. 199-203; SMITH, M. 2016. *Op. cit.*, pp. 50-54.

divina. Sin embargo, solo una pequeña minoría optó por ambas vías y las décadas de gobierno colonial fueron relativamente pacíficas²⁰. Hubo rebeliones, pero tendieron a quedar relativamente localizadas y en muchos casos además respondieron ante todo a las propias disputas entre distintos grupos locales, agravadas cuando la autoridad colonial intervenía a favor de uno de los bandos, aunque a menudo también era capaz de ejercer un eficaz papel mediador e incluso de corregir los abusos ejercidos por sus funcionarios en contra de la población local²¹. No está de más recordar cómo en el Sudán los Ansar acabaron convertidos en buenos colaboradores de las autoridades, al igual que sus antiguos rivales de la cofradía Jatimiyya.

Lo mismo vino a suceder en el antiguo Califato de Sokoto. Las élites locales quedaron integradas en un sistema de gobierno relativamente indirecto y tendieron a mantener buenas relaciones con los ocupantes. Ello fue así, incluso, a pesar de su profundo rigorismo y de su rechazo de la influencia cultural extranjera, todo lo cual no dejaba de constituir además su tradicional fuente de legitimidad ante la población. Pero la presencia británica fue percibida como una oportunidad para conseguir una amplia mejora de las condiciones materiales²². Así fue sobre todo, desde el momento en que la política agraria colonial favoreció el mantenimiento de una gran parte de la tierra como un bien público administrado por las autoridades tradicionales, con gran beneficio de su parte, aunque tal política puede haber desincentivado el desarrollo de una burguesía agraria en el sentido más clásico del término y, por lo tanto, haber bloqueado a fin de cuentas el desarrollo capitalista de toda la región²³. Asimismo, conforme los territorios musulmanes fueron quedando cada vez más integrados dentro de la colonia de Nigeria, la competencia con los otros grupos étnicos, especialmente los ibo y los yoruba, se fue volviendo crecientemente intensa. Estos grupos meridionales contaban con la ventaja de un mayor desarrollo material e institucional. Frente a ella, la política adoptada por las autoridades del norte consistió en un estrechamiento de los vínculos con las autoridades coloniales. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Pero antes vamos a analizar de manera más pormenorizada las profundas transformaciones sociales introducidas por el colonialismo.

IV.3. La creación de un nuevo sistema económico y social

Si la conquista colonial tenía como principal objetivo incorporar los nuevos territorios a la economía capitalista mundial, era preciso entonces adoptar una serie de medidas tendentes a tal fin. La primera, obviamente, debía

²⁰ OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 220-229.

²¹ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 93-102, 160-167, 323-330; *Íd.* 1994. *Op. cit.*, pp. 231-272 y 335-358.

²² BELLO, A. 1962. *Op. cit.*, pp. 2-3.

²³ SHENTON, Robert. *The Development of Capitalism in Northern Nigeria*. Londres: James Currey Ltd. 1986, pp.120-139.

consistir en procurar la rentabilidad económica de la propia empresa colonial²⁴. Allí en donde existía ya alguna actividad de exportación, esta debía ser promocionada; allí donde no fuera este el caso, debía encontrarse una. Lo importante era que, por lo menos, las nuevas colonias dejaran de suponer un coste para el contribuyente europeo, incluso a pesar de que, como ya hemos señalado antes, los contingentes de militares y civiles empleados eran francamente modestos. Lo más sencillo era promover el cultivo de algún producto fácil de colocar en el mercado mundial o, al menos, de satisfacer a bajo coste las demandas del propio mercado metropolitano. Esta tarea podía entrañar ciertas dificultades. Se hacía preciso habilitar puertos y tender vías ferroviarias para permitir el transporte de la mercancía desde el interior hasta tales puertos. Asimismo, era necesario igualmente construir unos mínimos aparatos administrativos, que permitieran la realización de todas estas operaciones. El logro de todos estos avances constituyó un claro progreso material. Se produjo un incremento de la producción, se introdujeron mejoras sanitarias y quizá, sobre todo, se construyeron las primeras infraestructuras para el transporte. No obstante, se trató de un progreso material de un género un tanto peculiar. Estaba enfocado en lo fundamental no para el beneficio de la propia población, sino del de la metrópoli o, más exactamente, de la de ciertos grupos de presión dentro de la misma, que fueron quienes se beneficiaron de manera más directa de todas estas inversiones, tanto por el hecho de que las mismas promovieron el desarrollo de sus negocios, como por el de que fueron a veces ellos también quienes las llevaron a cabo, como contratistas al servicio de las autoridades.

El resultado de esta estrategia vino a ser lo que se conoce como un modelo de desarrollo extravertido y una economía un tanto desarticulada internamente²⁵. De una parte, la economía de las distintas regiones pasó a depender muy fuertemente de ciertos productos de exportación cuya demanda en el mercado internacional resultaba en extremo variable. De la otra, muchas veces los distintos sectores económicos y las distintas regiones no se hallaban lo suficientemente vinculados entre sí, permaneciendo, por el contrario, un tanto aislados unos de otros. A menudo se conectaban de manera independiente con el mercado internacional, sin mantener apenas relaciones entre ellos, lo que dificultaba en grado sumo la conformación de un mercado nacional, es decir, de un adecuado sistema de intercambio entre regiones y sectores, basado en una adecuada división del trabajo, a través de la cual se lograra generar el apropiado conjunto de bienes y servicios para satisfacer las distintas necesidades sociales. Peor aún, mientras que algunos enclaves económicos lograron un cierto desarrollo, gracias a la ingente demanda de sus productos, otras regiones relativamente próximas, pero desconectadas, quedaron condenadas a un profundo atraso, al no haber interés en desarrollar un territorio

²⁴ OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 220-222.

²⁵ AMIN. 1986. *Op. cit.*, pp. 159-187; *Íd. El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo. Un análisis político*. Madrid: IEPALA 1994; SHENTON. *Vid.*, nota 320.

incapaz de proporcionar beneficios a corto plazo. El colonialismo recreó, en consecuencia, un tipo de estructura económica que hacía muy difícil la ulterior consecución de unos mayores niveles de desarrollo. Volvía muy difícil el ir ascendiendo peldaños en pos de la construcción de una economía más compleja, dado que la inserción dependiente en el mercado internacional y la escasa articulación interna de las economías regionales propiciaban un bloqueo en las primeras fases de este proceso.

Otro de los factores que han favorecido ese bloqueo en el proceso de desarrollo ha estribado en la frecuente parquedad de los beneficios extraídos de las exportaciones. Se trata de productos de un bajo valor añadido y que generalmente son generados también en otras muchas partes del planeta, con lo cual la competencia resulta muy intensa. Con tales beneficios generalmente modestos y precarios se hace muy difícil conseguir en el largo plazo un proceso de acumulación de capital capaz de financiar un desarrollo sostenido. Se tiende a vivir a merced de las oscilaciones en el mercado internacional, alternando entre periodos de progreso o de crisis, en función de los precios mundiales de tal o cual materia prima²⁶. Este es en conjunto el principal problema que todavía hoy en día aqueja a las economías sahelianas, y a la mayor parte de las subsaharianas. Herencia directa del modelo de inserción en el mercado mundial establecido durante el periodo colonial, no encuentra una fácil solución. Por ejemplo, la nacionalización de ciertos recursos mineros puede proporcionar mayores recursos al Estado, en detrimento de ciertos grupos empresariales internacionales. Pero aun así, estos nuevos recursos pueden seguir siendo demasiado escasos, sin contar con la frecuente incompetencia y corrupción que han mostrado a menudo las burocracias encargadas de administrarlos. La parquedad de los beneficios de las exportaciones dificulta también la construcción de una economía más articulada internamente, puesto que estos beneficios no llegan a servir de base para una demanda lo suficientemente intensa para potenciar el desarrollo de otros sectores, ni tampoco proporcionan los suficientes recursos para financiar el desarrollo de los mismos. Los sectores más dinámicos quedan convertidos en auténticos enclaves, sin suficiente poder de «arrastre»²⁷. No se logra, así, superar el modelo de desarrollo extravertido.

Una de las principales consecuencias de estos bajos beneficios deparados por las exportaciones estriba en el límite que ello supone para el crecimiento de los salarios. En razón de la intensa competencia internacional, una de las estrategias fundamentales para hacerse un hueco en el mercado sigue

²⁶ AMIN, Samir. *L'Afrique de l'ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation 1880-1970*. París: Les Éditions de Minuit 1971; *Íd.* 1986. *Op. cit.*, pp. 198-237; *Íd.* 1994. *Op. cit.*, pp. 5-52.

²⁷ TALAVERA DÉNIZ, Pedro. «El comercio de las economías periféricas. Reforzamiento de la dependencia comercial». En PALAZUELOS MASO, Enrique (Ed.). *Dinámica capitalista y crisis actual (la quiebra del modelo de acumulación de postguerra)*. Madrid: Akal 1988.

estribando en el bajo coste de la mano de obra, lo cual evidentemente tiende a generar luego una baja demanda interna y a desincentivar, en consecuencia, una mayor producción en otros sectores. En particular, el bajo poder adquisitivo de los salarios puede favorecer la pervivencia de ciertas formas de producción capaces de proporcionar los bienes requeridos a un bajo coste, pero bajo unas modalidades que desincentivan ulteriores incrementos de la productividad, sobre la base de un progreso tecnológico. Por ejemplo, la población urbana y trabajadora del Sahel pasó a ir siendo alimentada por una ganadería criada de un modo extensivo. Este método abarata sus precios, pero no se progresa hacia unos métodos más intensivos y se desaprovecha mucha tierra²⁸.

El reclutamiento de esa mano de obra tan escasamente remunerada, necesaria para poner en marcha esta economía suministradora de productos baratos, constituyó ya en la época colonial un importante desafío, al que se trató de responder de diversas maneras. En primer lugar, se disponía de un gran caudal de esclavos. Teniendo en cuenta que algunos de ellos habían pertenecido a distintos dignatarios eliminados durante la conquista, hubiera podido utilizárselos ahora en las nuevas labores productivas. Sin embargo, una medida semejante estaba descartada. La esclavitud chocaba de manera frontal con el nuevo orden liberal que se quería instaurar y su abolición había constituido una de las principales justificaciones esgrimidas en favor de la empresa colonial. Se hacía preciso, por ello, proceder a la supresión de la esclavitud en las nuevas colonias. No obstante, en este punto las autoridades procedieron, en general, con suma prudencia. Eran varios los motivos que aconsejaban no precipitarse. El primero de ellos era el temor a malquistarse con los propietarios de los esclavos y, en particular, con determinados notables locales a los que tanto se necesitaba. Se temía además que una abolición demasiado apresurada desarticulase unas economías ya de por sí muy frágiles. Por último, podía crearse una masa de población desarraigada, sin empleo, ni protectores y fuertemente estigmatizada en razón de su anterior condición servil, que acabase convirtiéndose en una fuente de problemas de orden público. Pero, por otra parte, más allá de consideraciones humanitarias, la emancipación de los esclavos se consideraba necesaria más a largo plazo para promover el desarrollo económico. Sin esta medida, parecía difícil conseguir poner en marcha una economía más productiva. Muchos esclavos, especialmente los domésticos, eran utilizados más que nada por razones de prestigio. Aunque trabajaran poco, su presencia servía para que su amo hiciese ostentación de su presencia. Al igual que ocurrió tiempo antes en Europa, la racionalización de la economía aconsejaba desprenderse de estas masas de criados de los que tan escaso provecho material se extraía. Asimismo, y ya en un sentido más amplio, las mismas consideraciones generales que habían aconsejado la abolición de esta institución en las Américas

²⁸ AMIN. 1994. *Op. cit.*, pp. 15-26 y 33-46.

también operaban aquí. El trabajo esclavo a menudo era poco productivo, entrañaba gastos añadidos de adquisición y control de la población esclava e implicaba una gestión demasiado rígida de los recursos humanos.

En vista de todo lo anterior, se optó por una política de emancipación gradual, a la manera de la que se había llevado a cabo un siglo antes al otro lado del Atlántico²⁹. Para empezar, se prohibió la venta de los esclavos, de forma que el sistema dejara de ser abastecido con nuevas reclutas. Sin embargo, esta medida a veces tuvo consecuencias negativas para los propios esclavos, a los que privó de la posibilidad de pasar a depender de un amo más de su agrado, a través de un acuerdo con el amo anterior. Semejantes acuerdos parecen haberse producido de tanto en cuando. Alguien podía apiadarse de un esclavo duramente tratado por su amo y comprárselo a este³⁰. De igual manera, estas prácticas podían servir para reunir a familiares y a matrimonios bajo un mismo techo. En el periodo de transición que ahora comenzaba estas viejas válvulas de escape dejaron de funcionar. Junto a esta prohibición de la compraventa, se favoreció la manumisión legal de los esclavos, cuando ellos mismos, o algún pariente o amigo, pudieran comprar su libertad. Justamente, las nuevas oportunidades de enriquecimiento para alguno de estos allegados, a través del comercio, del empleo en los nuevos sectores económicos o al servicio de las administraciones coloniales, hacían más fácil esta eventualidad. Por ejemplo, un soldado de las fuerzas coloniales podía comprar la libertad de su amante esclava y hacerla su esposa. También alguien que hubiera obtenido la libertad en su momento y luego hubiese logrado ahorrar algún dinero podía liberar a un familiar todavía esclavo³¹.

Por último, las autoridades fueron poniendo cada vez más trabas a la recuperación por parte de los amos de sus esclavos fugados, tendieron a fallar a favor de estos últimos en los pleitos con relación a estas cuestiones y a decretar que ningún recién nacido podría ya ser un esclavo, aunque lo fuera su madre. Fue así como básicamente la esclavitud se extinguió de un modo «natural» en el periodo de entreguerras. Pero la transición resultó enormemente compleja y, realmente, todavía no ha concluido del todo en nuestros propios días. El proceso se aceleró en la medida en que iba haciéndose cada vez más patente que la esclavitud estaba destinada a desaparecer a corto plazo y que los amos ya no podían contar como antes con el apoyo de las instituciones estatales. La toma de conciencia de este hecho favoreció las manumisiones

²⁹ ACLOQUE, Benjamín. «Embarras de l'administration coloniale. La question de l'esclavage au début du XX siècle en Mauritanie». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (Ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions 2000.

³⁰ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 52-56.

³¹ MCDUGALL, E. Ann. «Un monde sens dessus dessous: esclaves et affranchis dans l'Adrar mauritanien, 1910-1950». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (Ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions 2000.

amistosas, pero también incrementó la insubordinación de los esclavos que todavía seguían siéndolo³². Fue muy interesante lo ocurrido con los esclavos que los maraka tenían empleados en sus plantaciones en la región de Segú. Estos esclavos acabaron por protagonizar un abandono en masa y concertado de las plantaciones, que los amos no pudieron contener³³.

Con todo, el gran problema que planteaba la emancipación del esclavo era el destino que le aguardaba luego a este último. Muchas veces el antiguo esclavo no tenía a donde ir. Había ciertamente casos en que había sido capturado no hacía mucho tiempo en algún lugar lejano, al cual ahora podía regresar sin mayores dificultades. Pero también era posible que su aldea hubiese sido arrasada en el curso de la razzia en la cual él mismo había sido secuestrado. Incluso, aunque no hubiera sido así, y tuviera a donde regresar, no siempre podía esperar ser bien recibido por los suyos. Quizá el estigma de haber sido esclavizado pesara demasiado y se le rechazara ya por siempre. Quizá también se le viese como alguien que venía a reclamar bienes que mientras tanto habían pasado a manos de otros. En el caso de los nacidos en cautiverio y descendientes de varias generaciones de esclavos la situación podía ser todavía más complicada. No solo carecían de cualquier comunidad a la que regresar, sino que además ellos mismos estaban en gran medida asimilados a sus amos desde el punto de vista étnico. Pero esta similitud cultural no era suficiente. En unas sociedades como las del Sahel, en donde los vínculos de parentesco, entendidos en un sentido amplio, poseían tanta importancia, el esclavo se definía ante todo como la persona sin parientes, desarraigada³⁴. La única familia que tenía era la de su amo. Su emancipación volvía más clara esta condición y le condenaba al desarraigo social. No debe sorprendernos entonces la resistencia de ciertos esclavos a su liberación. Así había de ser en tanta mayor medida si habían sido bien tratados por sus amos y si su vínculo con ellos se remontaba muy atrás en el tiempo, quizá hasta varias generaciones. Había esclavos en tal situación que desarrollaban una identidad personal basada en el servicio al amo y a su familia. Era así como se sentían realizados desde el punto de vista personal. En tales circunstancias, emanciparse no podía resultar sencillo para ellos³⁵.

Las soluciones ofrecidas a todos estos problemas fueron de diversos tipos. A veces, los esclavos liberados se trasladaron a otros lugares, en donde trataron de iniciar, con mayor o menor éxito, una nueva vida. Contaban a favor suyo con el desarrollo de nuevos sectores económicos, en donde podían emplearse como asalariados. Algunos incluso lograron enriquecerse y convertirse en hombres de negocios. En casos menos espectaculares, pudieron adquirir tierras y ganado y atenuar la brecha con respecto a los aldeanos no

³² LOVEJOY. *Op. cit.*, pp. 291-316.

³³ ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 174-207.

³⁴ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 26-46.

³⁵ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 456-460.

esclavizados previamente. En otros casos, las autoridades decidieron tratarlos de una manera colectiva. Por ejemplo, se les integró en las nuevas unidades militares indígenas o se les agrupó en nuevas aldeas, en las célebres aldeas de antiguos esclavos³⁶.

De todas maneras, estas soluciones no siempre eran factibles. De ahí que a veces los esclavos decidieran permanecer junto a sus antiguos amos. La esclavitud fue entonces reemplazada por un régimen de patronazgo más o menos duro³⁷. Esta opción también podía resultar, obviamente, muy beneficiosa para el antiguo amo. De perder sus esclavos, podía encontrarse con la imposibilidad de seguir ejerciendo su anterior actividad económica o tener que hacerlo bajo nuevas condiciones, que entrañaran una disminución de su nivel de vida, de su prestigio social o un deterioro de ciertos vínculos sociales de gran importancia para él mismo. Por poner un ejemplo, los maraka de Segú, al perder sus esclavos, tuvieron que reemplazar su trabajo por el de sus hijos y esposas, lo cual ocasionó numerosos conflictos familiares, incluidos divorcios y abandonos del hogar paterno por parte de ciertos hijos³⁸. Ha sido también muy frecuente que las nuevas relaciones de patronazgo entre antiguos amos y esclavos hayan sido reconvertidas en relaciones entre maestro y discípulo en términos religiosos. Así ha ocurrido en medios bien islamizados, en donde la familia del dueño podía alegar una distinción religiosa, como erudito o místico sufí. Este ha sido en particular el proceder de los yajanké, quienes durante siglos pudieron consagrarse a sus labores religiosas gracias a que el trabajo de sus esclavos les dispensaba de otras tareas menos elevadas³⁹. Pero el suyo no ha sido el único ejemplo de este tipo. Las cofradías sufíes de Senegal pudieron no solo reconvertir a muchos antiguos esclavos en fieles discípulos de sus marabut, sino además emplearlos en labores agrícolas. Su trabajo gratuito o casi, suponía una rebaja radical de los costes laborales, que facilitó luego la comercialización de la producción⁴⁰. De este modo, el mantenimiento, al menos durante un tiempo, de ciertas relaciones semiserviles, podía resultar de utilidad desde el punto de vista del proyecto colonial de inserción de los territorios conquistados en la economía mundial bajo una modalidad dependiente. Volveremos más adelante sobre esta curiosa experiencia.

Pero esta vinculación con la familia del amo así reconvertida ha sido de gran utilidad muchas veces también para el descendiente de esclavos, al

³⁶ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 341-350.

³⁷ LESERVOISIER, Olivier. «Les hrâtin et le Fuuta Tooro, XIX-XX siècle: entre émancipation et dépendance». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (Ed.). *Groupes serviles au Sáhara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions,

³⁸ ROBERTS. *Op. cit.*, pp. 199-206.

³⁹ SANNEH. 1979. *Vid.*, nota 214; *Íbid.* 2001. *Op. cit.*, pp. 87-118.

⁴⁰ AMIN. 1986. *Op. cit.*, pp. 264-265; COPANS, Jean. *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans de Sénégal*. París: L'Harmattan 1989; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 164-170.

permitirle vincularse a algún linaje establecido y, por lo tanto, recibir algo del prestigio social del mismo, así como poder beneficiarse, en un momento dado, de sus influencias. No debe olvidarse, a este respecto, que en diversas sociedades sahelianas los descendientes de esclavos siguen siendo objeto aún hoy de una fuerte estigmatización⁴¹. Estos beneficios explican que la relación pueda mantenerse aunque, entre tanto, los descendientes del antiguo esclavo consigan ganarse la vida con independencia de los de su antiguo amo e, incluso, hacerlo en ocasiones más provechosamente que ellos. Desde el momento en que los linajes continúan desempeñando un importante papel como grupos corporativos multifuncionales, carecer de vinculación con alguno de ellos puede constituir una terrible desgracia personal a la que hay que poner remedio como sea, incluso acallando antiguos y comprensibles rencores.

Todo este proceso de emancipación de los esclavos no solo fue lento y costoso y de desigual alcance, también, a veces, resultó además contradictorio. Junto a la generalización de la emancipación, también tuvo lugar, en ocasiones, un desarrollo temporal de ciertas prácticas esclavistas. Sigfried Nadel⁴² encontró, de este modo, que entre los nupes de Nigeria, a los cuales ya hemos hecho alguna que otra referencia a lo largo de este trabajo, el auge de las relaciones mercantiles en pequeña escala, por razones que veremos más adelante, impulsó a muchos a optar por soluciones un tanto drásticas a fin de obtener los fondos necesarios con los que adquirir las mercancías que buscaban revender. En concreto, se difundió la práctica de empeñar a los propios hijos como sirvientes, en condiciones de semi-esclavitud, como pago y garantía por el préstamo recibido.

No obstante, la cuestión de la antigua, o no tan antigua, mano de obra esclava no agotaba ni mucho menos el problema de cómo reclutar trabajadores para atender los nuevos sectores productivos. Después de todo, la mayoría de la población estaba integrada por campesinos libres, poseedores de sus propios terrenos, rebaños y graneros y relativamente dueños de gestionarlos según su parecer. Esta población campesina no estaba en muchos casos muy predispuesta a participar en los nuevos sectores económicos, habida cuenta de las malas condiciones laborales imperantes en los mismos. Su régimen básico de autosubsistencia le permitía arreglárselas más o menos bien sin ellos. En todo caso, podían optar por trabajar de manera temporal para obtener algo de dinero con el que adquirir un determinado bien que desearan y luego regresar a su hogar. Como en otras muchas experiencias históricas, la cuestión de cómo forzar al campesino a emplearse en el sector capitalista y en el de las obras públicas adquirió una importancia vital. Una primera forma de lograrlo fue establecer regímenes de trabajo obligatorio, especialmente para la construcción de las infraestructuras básicas, como

⁴¹ MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, p. 76; SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*, pp. 251-261.

⁴² NADEL. 1942. *Op. cit.*, pp. 366-377.

puentes, caminos o vías de ferrocarril⁴³. Pero esta política generaba obvias resistencias. Otra estrategia más sofisticada consistió en imponer impuestos que debían ser pagados en moneda⁴⁴. El dinero para hacerlo había de ser obtenido precisamente empleándose en el sector capitalista, trabajando en minas o plantaciones, o, si no, consagrándose a los cultivos comerciales.

Pero estos ingresos no solamente servían para pagar impuestos. Junto a aquellos recibidos por quienes se empleaban como asalariados al servicio de los extranjeros, en calidad de empleados de la administración, de criados domésticos o de trabajadores en sectores como el transporte, contribuyeron a un, siempre modesto, incremento en el poder adquisitivo de la población, que promovió a su vez una demanda de nuevos productos de consumo, antes vedados para la gran masa de la población. El desarrollo de las comunicaciones favorecía aún más su circulación. Esta demanda empezó a ser cubierta por comerciantes europeos o de Oriente Próximo, pero también por nativos. Entre estos últimos fue desarrollándose un activo comercio al por menor, de productos de uso cotidiano como telas, cigarrillos, café, azúcar, herramientas, queroseno, etc., en el que se empleaba mucha gente a tiempo parcial, con el objeto de completar sus magros ingresos. Este comercio al por menor, basado, por ejemplo, en la venta de cigarrillos de uno en uno, se adaptaba muy bien al bajo poder adquisitivo de la población. Podía reportar tasas de beneficios muy elevadas, pero siempre con una masa de beneficio realmente baja. En muchos casos, las mujeres se implicaban en tales actividades, lo que podía depararles, en principio, una mayor autonomía personal, fuente luego de un resentimiento masculino, expresado a través del miedo a la brujería femenina⁴⁵.

Este desarrollo capitalista generaba sus ganadores y perdedores. Conforme la brecha entre unos y otros aumentaba, ciertos procesos iniciados muchos antes podían acentuarse ahora, como ocurría en especial con el incremento en el precio de la novia. El mismo había de dificultar el matrimonio para muchos, pero también, por ello mismo, impulsar la búsqueda de nuevos recursos económicos, a través del comercio, el trabajo asalariado y la emigración a aquellas regiones con una economía más dinámica. Pero este trabajo asalariado muchas veces se desarrollaba de una manera «encubierta», bajo la cobertura de la colaboración familiar o de las relaciones de patronazgo. Y a todo ello se añadió la influencia del crecimiento demográfico. El incipiente desarrollo de los cuidados sanitarios disminuyó las tasas de mortalidad y propició un fuerte incremento de la población. En contraste con la situación anterior, más holgada en este aspecto, los recursos aldeanos se volvieron escasos. Aumentó la competencia y también, nuevamente, la emigración allí a donde hubiera oportunidades de empleo. Todas estas situaciones novedosas

⁴³ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 100-106; OLIVER y FAGE. *Op. cit.*, pp. 26-28.

⁴⁴ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 84-86; *Íd.* 1994. *Op. cit.*, pp. 209-212.

⁴⁵ NADEL. 1954. *Op. cit.*, pp. 169-181.

podían erosionar las antiguas formas de solidaridad comunitaria. Las nuevas diferencias de riqueza podían generar resquemores y rivalidades entre parientes. También podía suceder que aquellos más centrados en sus nuevas actividades comerciales se fuesen desinteresando de la comunidad, entre otras cosas porque a través del mercado podían obtener los bienes que necesitaban y porque la solidaridad comunitaria les forzaba ahora a dar más a sus parientes más pobres de lo que podían recibir de ellos⁴⁶. Asimismo, en la medida en que la economía se mercantilizaba, se hacía más fácil para los descontentos con el trato recibido en su comunidad el encontrar ahora fuentes de recursos alternativas que les proporcionasen una mayor independencia. Podía buscarse entonces escapar del control de los patriarcas, tan tiránicos en ciertas ocasiones.

No obstante, estos procesos aunque reales tampoco deben ser magnificados. La solidaridad comunitaria conservó mucha de su tradicional relevancia, en razón sobre todo de la precariedad de las condiciones de vida. Por otra parte, el propio auge de la actividad comercial también podía operar, de manera indirecta, como un factor de refuerzo de los vínculos comunitarios. Las razones eran diversas, pero fácilmente comprensibles. El desarrollo de las redes comerciales implicaba una serie de problemas logísticos. Había ahora más comerciantes moviéndose y más mercancía en movimiento. Se hacía preciso, por ello, ampliar las redes de hospitalidad y se multiplicaban las comunidades diaspóricas, las comunidades de mercaderes de una determinada etnia afincadas fuera de su territorio originario, pero que seguían conservando estrechos contactos entre sí y con su área de origen. Los sistemas de comercio eran complejos y frágiles. Se hallaban perennemente amenazados por los vaivenes de las cosechas, las recurrentes enfermedades del ganado, los impedimentos en el transporte y los periódicos conflictos locales. Todo ello determinaba una irregularidad en los flujos comerciales, que propiciaba, a su vez, cambios muy bruscos en los precios y diferencias muy marcadas entre los precios vigentes en unas localidades y en otras. En tales condiciones de inestabilidad crónica, las oportunidades de ganancia mediante la especulación se multiplicaban.

El sistema en su conjunto no dejaba de guardar ciertas afinidades con el de la Europa de hacía varios siglos⁴⁷. El éxito en un entorno semejante dependía mucho entonces de la capacidad para recabar información actualizada sobre los niveles de oferta y demanda en distintos lugares, junto con la capacidad también para mover la mercancía con rapidez. La posesión de una amplia red de contactos resultaba vital en un contexto semejante. Su conformación podía sacar mucho provecho de las solidaridades previas basadas en la filiación y en el matrimonio, pero también en una identidad étnica más

⁴⁶ MAQUET. *Op. cit.*, pp. 64-68.

⁴⁷ COHEN. 1969. *Op. cit.*; VILAR, Pierre. «La transición del feudalismo al capitalismo». En VILAR, Pierre y PARAIN, Charles. *El feudalismo*. Madrid: Editores Sarpe 1986, pp. 57-58.

amplia⁴⁸. Lo mismo ocurría con las derivadas de la pertenencia a una misma cofradía religiosa. De este modo, el papel de las organizaciones sufíes como agentes económicos, ya señalado anteriormente, adquirió ahora una importancia aún mayor⁴⁹.

Pero esta suerte de reinención de los vínculos comunitarios no solo podía resultar funcional para el desarrollo de la actividad comercial. También podía serlo en relación con el trabajo asalariado en el sector moderno. En la medida en que los trabajadores empleados en este sector conservaban tales vínculos, se encontraban en posición de contar con otras fuentes de ingresos. Un aldeano podía, por ejemplo, pasar un tiempo trabajando en una mina o en una plantación, pero seguir conservando su derecho de acceso a los terrenos comunales. A su regreso podía reincorporarse a las labores agrícolas y, mientras estuviese ausente, su esposa e hijos podrían seguir trabajando en ellas y participar de los recursos colectivos. Al tiempo, parte de lo ganado como asalariado podría reinvertirse luego en provecho de toda la comunidad. De este modo, se vivía, y se vive, con un pie en el sector capitalista moderno y otro en el sector comunitario. Esta situación deparaba unos provechosos ingresos extras y, al mismo tiempo, garantizaba la disposición de unos mínimos recursos básicos. Semejante combinación también demostró ser muy beneficiosa para los empleadores, a los que permitía pagar salarios muy bajos, ya que la subsistencia de sus trabajadores no dependía únicamente de ellos. También a través de este camino tenía lugar la inserción en el mercado mundial vía menores precios, con el consiguiente bloqueo del desarrollo económico a más largo plazo⁵⁰.

En este contexto tan complejo, de acentuación simultánea de las tendencias individualistas y comunitaristas, parece lógico que se intensificaran ciertas formas de conflicto dentro de las familias extensas que gestionaban en común su patrimonio agrícola. Los patriarcas también se veían afectados por este individualismo y se esforzaban en favorecer más a su propio hogar personal y, por lo tanto, a sus propios hijos en detrimento de sus hermanos y sobrinos. Al mismo tiempo, los distintos hijos y hermanos se esforzaban por incrementar su autonomía personal. Los núcleos domésticos más afortunados intentaban explotar sus recursos en su propio provecho, desentendiéndose relativamente de las obligaciones de solidaridad familiar. De este modo, la solidaridad iba quedando restringida a los parientes más cercanos⁵¹. Por el contrario, los menos afortunados trataban de preservar esos

⁴⁸ AMSELLE, Jean-Loup. «Parenté et commerce chez le Kooroko». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971.

⁴⁹ COHEN. 1969. *Op. cit.*, pp. 151-182.

⁵⁰ MEILLASSOUX. 1977. *Op. cit.*, pp. 131-151.

⁵¹ DIOP. 1985. *Op. cit.*, pp. 78-79.

vínculos, recordándoles sus obligaciones. En general, la anterior solidaridad fraterna, basada en la explotación conjunta de un patrimonio común, se veía ahora desafiada por una creciente solidaridad entre padres e hijos, promovida por la creciente importancia concedida a las porciones individuales de este patrimonio.

IV.4. Las nuevas identidades étnicas

Los ejemplos anteriores pueden ser tomados como manifestaciones particulares de un proceso mucho más general, consistente en la articulación entre instituciones y costumbres tradicionales y modernas. Más en concreto, todo un conjunto de elementos tradicionales quedó absorbido en este caso por el nuevo sistema moderno y capitalista en desarrollo. Acabó entonces resultando funcional para el desenvolvimiento del mismo y experimentando además una serie de transformaciones motivadas precisamente por las nuevas influencias que estaba recibiendo. Tuvo lugar, de este modo, el surgimiento de una nueva tradición, de una tradición reinventada y adaptada a las condiciones modernas, a semejanza de lo acaecido en otros muchos parajes⁵².

Buena muestra de todo ello ha sido el desarrollo experimentado por las identidades étnicas y, también en ciertos casos, por los conflictos inter-étnicos. Por más que se puedan constatar ciertas continuidades con el pasado precolonial, no hay que olvidar, sin embargo, que el nuevo sistema favoreció una intensificación de ciertos procesos previos de etnicización ya reseñados, hasta el punto de propiciar en ocasiones todo un conjunto de cambios de carácter cualitativo. Continuó promoviendo, en especial, la conformación de amplias identidades étnicas, a través con frecuencia de la absorción de las etnias minoritarias dentro de las hegemónicas, pero haciéndolo con una intensidad muy superior a la de la etapa anterior. Así fue debido a la acción de una serie de factores novedosos. El primero de ellos consistió en la emigración hacia los centros urbanos o a los nuevos polos de desarrollo económico. En estos lugares, se veía ahora reunida una multitud de gentes oriundas de comarcas muy distintas y adscritas a distintas etnias y linajes. En tales contextos, se hacía conveniente, para ciertos fines, al menos, resaltar aquello que era percibido como un rasgo compartido, tal y como hablar una lengua semejante, el verse como acreedor de una misma denominación colectiva, poder remitirse a unos mismos antepasados legendarios o compartir todo un elenco de costumbres y tradicionales, en especial las ligadas a la celebración de algún determinado ritual. A través de todas estas puestas en común, la identidad étnica compartida pasó a recibir una

⁵² HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence O. (Eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica 2002.

mayor centralidad o, incluso, a ser directamente recreada cuando no estaba reconocida como tal con antelación.

Pero no se trataba únicamente de reconocer, con mayor o menor verosimilitud, un conjunto de elementos culturales existentes ya de partida, sino también asimismo de fabricar, en ocasiones, tales rasgos. Tenía así lugar, a semejanza de lo ocurrido en épocas anteriores, un intenso proceso de homogenización cultural y lingüística, el cual, obviamente, había de reforzar el de recreación identitaria. La misma revestía además con frecuencia una patente utilidad práctica. Facilitaba la inserción en redes de apoyo mutuo, tan importantes en un medio marcado por la precariedad y en donde no siempre se podía contar ya con los parientes próximos, que habían quedado atrás en sus aldeas de origen. Con ello, había de volverse más sencillo el acceso a ciertos empleos, la participación en determinadas redes comerciales o, incluso, la conquista de ciertos nichos dentro de las instituciones públicas, función esta última que naturalmente cobró una especial relevancia tras las independencias⁵³. Es fácil apreciar que estas identidades así recreadas no solo resultaban de utilidad como un instrumento promotor de la solidaridad, sino también como uno de la «des-solidaridad» en contra de los extraños. Operaban como un agente simultáneo de inclusión de los unos y de exclusión de los otros. Potenciaban la cohesión hacia el interior, pero el conflicto hacia el exterior.

En ocasiones, el proceso de etnicización a este nivel podía completarse con otro que discurría en un plano todavía más general. En virtud del mismo, podían desarrollarse unas identidades todavía más amplias e integradoras, con el resultado de neutralizar relativamente la oposición ya señalada entre otras identidades más concretas. De hecho, la propia vida urbana podía propiciar este proceso. El hecho de tener que vivir ahora con otros favorecía el aprendizaje de sus lenguas y la elevación de determinados idiomas al rango de lengua franca. Acciones semejantes tenían lugar también con distintos elementos culturales. Empezaba a desarrollarse además una suerte de cultura urbana moderna, de carácter híbrido, aunque decantada las más de las veces en favor de alguna etnia hegemónica. Quienes la adoptaban marcaban entonces las distancias con sus parientes de la aldea, al tiempo que se ponían en disposición de ser más fácilmente aceptados en su nuevo medio urbano. En cualquiera de los dos niveles, esta etnicización constituyó un desarrollo plenamente acorde con el proceso general de modernización que se estaba produciendo. No difería en sí de lo acaecido en cualquier otro lugar del mundo. Una sociedad moderna es una sociedad en donde la gente ha de interactuar en mayor medida con personas ajenas a sus grupos más primarios, así como con las instituciones públicas. Esta interacción solo puede

⁵³ COHEN, 1969. *Op. cit.*, pp. 1-28; MAQUET. *Op. cit.*, pp. 178-185; SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 59-78.

discurrir de manera adecuada si también se desarrollan unas identidades y unas formas culturales más globales e inclusivas⁵⁴.

Ahora bien, en el caso del Sahel, al igual que en el del resto del África subsahariana, este proceso ha exhibido ciertas peculiaridades, que le han investido, en ocasiones, de un carácter especialmente dramático. Una de las razones principales ha estribado en la naturaleza un tanto artificial de las fronteras existentes, surgidas de acuerdos negociados entre las potencias coloniales sin contar con las realidades étnicas sobre el terreno. De resultas de esta circunstancia, y como ya señalamos anteriormente, todos los Estados de la región son pluriétnicos, al tiempo que la inmensa mayoría de las etnias sahelianas son pluriestatales. Esta situación propicia con frecuencia una fuerte competencia inter-étnica por el control del Estado y una acumulación de agravios recíprocos con el correr de los años, si bien estos problemas, como nos demuestra el ejemplo de Senegal, puede quedar relativamente neutralizados. Pero no parece correcto cargar la culpa de todos los problemas actuales sobre el trazado de las fronteras coloniales. Después de todo, la mayor parte de las fronteras que hoy existen en el mundo, empezando por las de la propia Europa, son el resultado también, en última instancia, de alguna antigua arbitrariedad histórica, como el desenlace de alguna batalla, un enlace matrimonial o un determinado reparto de herencias dentro de una casa aristocrática. Lo importante es que después, con el paso de los siglos, los pertinentes procesos de homogenización cultural e identitaria, apoyados en una progresiva integración económica, social y política, han permitido superar el carácter inicialmente arbitrario de todos aquellos actos.

El problema de los Estados del África negra, en general, y del Sahel, en particular, es doble en este aspecto. Ciertamente son Estados jóvenes, a los que, por ello, les ha faltado tiempo para culminar una construcción nacional que en otros lugares ha requerido de siglos enteros. Construir una nación territorial, capaz de trascender, aunque sea solo en parte, las diferencias étnicas entre sus miembros es una tarea compleja, aunque esta haya sido la opción tomada de manera prácticamente unánime⁵⁵. Pero junto a esta falta de tiempo, hay que tomar en consideración, quizá de una manera prioritaria, la propia falta de integración interna de estos países, como consecuencia de la ya mencionada desarticulación de unas economías extravertidas y dependientes. En tales circunstancias, resulta obviamente muy difícil la construcción de un sistema de intereses compartidos, que favorezca el desarrollo de una identidad nacional igualmente compartida. Tiende a florecer, por el contrario, la competencia inter-étnica. Esta se vuelve además más intensa desde el momento en que han ido conformándose una serie de identidades étnicas bastante inclusivas, a través de los diversos procesos que acabamos

⁵⁴ GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial 1989.

⁵⁵ SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 122-136.

de exponer. La rivalidad entre personas adscritas a estas nuevas etnias ampliadas se agudiza aún más, por causa de unos contactos entre ellas ahora mucho más frecuentes, en el contexto de una sociedad modernizada y urbanizada. En síntesis, la tragedia de estas sociedades estriba, en parte, en la consecución de una integración identitaria a medias, de una integración en donde han cuajado diversas identidades étnicas en gran escala, pero lo han hecho mucho menos unas identidades más nacionales, basadas en la territorialidad y en una etnicidad parcial compartida. Pero esta integración identitaria a medio camino se nos presenta como la otra cara de una integración social también únicamente parcial, en donde los contactos se multiplican, pero no así tanto los intereses compartidos, lo que con frecuencia acaba alimentando toda una serie de rivalidades internas.

Debe mencionarse, sin embargo, que en ocasiones esta competencia entre las distintas etnias se vio agudizada por las propias políticas coloniales. Aparte del uso de la clásica estrategia del «divide y vencerás», la lógica del colonialismo podía favorecer también la cristalización de unas identidades étnicas bien diferenciadas y contrapuestas entre sí. Bastaba para ello con poner en marcha unos sistemas de clasificación administrativa basados en el uso de unas pocas categorías generales, que ignoraban otras identidades más minoritarias, así como la fluidez que muchas veces tenían las adscripciones étnicas en el medio tradicional. A todo esto se añadió finalmente la generación de todo un conjunto de agravios entre distintos grupos. De este modo, la pacificación despojó de una generosa fuente de recursos a quienes antes se habían dedicado a la guerra y al saqueo. Lo mismo ocurrió, en particular, con quienes se habían consagrado previamente a la captura y venta de esclavos. La prohibición de seguir realizando estas actividades les condenó a menudo a un marcado empobrecimiento y a una notable pérdida también de poder social, al quedar despojados de su antigua capacidad para coaccionar a otros. Esta degradación de su posición dentro de la sociedad les volvió más vulnerables con respecto a las acciones hostiles de sus antiguas víctimas, quienes albergaban un fuerte resentimiento en contra suya. A todo ello se añadieron además unas frecuentes malas relaciones con los nuevos amos coloniales, a quienes reprochaban el haberles arrebatado parte de sus antiguos privilegios.

El nuevo estado de cosas se volvía tanto menos aceptable desde el momento en que la guerra no solo suponía una actividad económica básica para estos grupos, sino asimismo el fundamento de todo un estilo de vida, un sistema de valores e, incluso, una concepción del mundo. A menudo, el grado de reconocimiento social del que un hombre podía disfrutar dependía directamente de su desempeño en el combate. Las hazañas guerreras constituían un medio privilegiado para el ascenso social, convirtiéndose su autor en un renombrado caudillo rodeado por su séquito de fieles o consiguiendo el matrimonio con determinadas mujeres de familias distinguidas. La literatura tradicional saheliana nos ofrece algunos ejemplos muy

ilustrativos al respecto⁵⁶. El modo de vida guerrero propiciaba además en ciertos casos una mentalidad de «hidalgo», hostil a las labores agrícolas, dejadas en manos de los esclavos. Por más que toda esta mentalidad resultase perfectamente funcional para las condiciones de existencia precoloniales, no lo era ya en absoluto en el nuevo orden económico que se estaba gestando. La figura del aristócrata venido a menos por su incapacidad de preservar su antiguo nivel de vida y mantener a su séquito junto a él comenzó a coexistir con la del plebeyo enriquecido⁵⁷.

Sin duda, los nuevos amos coloniales necesitaban a menudo de la labor mediadora de estos aristócratas y podían subvencionarles con generosidad, a fin de que la siguieran llevando a cabo ahora en su provecho. También podían incorporarlos a su ejército, en donde podrían sacar partido a sus habilidades tradicionales. Pero estas oportunidades no estaban abiertas para todo el mundo y, en un momento dado, podía perderse el favor de los administradores y acabarse hundido en la miseria⁵⁸. Evidentemente, en otros casos fue factible una cierta reconversión de las antiguas habilidades militares y del antiguo ethos guerrero. Es esto lo que ocurrió, por ejemplo, en el mundo wolof, en donde numerosos aristócratas y *cheddo*, reformularon su antigua combatividad y su espíritu de sacrificio y de lealtad a su líder al servicio de su conversión en buenos discípulos de las cofradías sufíes⁵⁹. Pero junto a estas experiencias más afortunadas, a veces tales reconversiones no fueron posibles. De este modo, los grupos étnicos que habían ocupado una posición privilegiada podían verla ahora seriamente erosionada. Los padecimientos de los fulani en Malí resultaron particularmente aleccionadores en este punto⁶⁰.

La reacción de los antiguos grupos dominantes tampoco fue siempre la más favorable para sus propios intereses en el largo plazo. Se hizo habitual el repliegue interno, tratando de reducir al mínimo indispensable los contactos con la administración colonial. Aunque comprensible, esta estrategia podía dificultar el aprovechamiento de las nuevas oportunidades brindadas por el orden colonial. En particular, entrañó a menudo una acusada resistencia a enviar a los propios hijos a las escuelas abiertas por los europeos, escuelas en donde se estaban formando los cuadros requeridos por la nueva administración. Así era sobre todo entre aquellas poblaciones que además se habían vinculado en mayor medida al movimiento marabútico y que,

⁵⁶ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 40-42; FROBENIUS. *Op. cit.*; NIANE. *Vid.*, nota 83.

⁵⁷ BA. 1882. *Op. cit.*, pp. 344-345.

⁵⁸ *Ibid.* 1992. *Op. cit.*, pp. 483-490.

⁵⁹ COPANS. 1980. *Op. cit.*; MONTEIL. 1966. *Vid.* nota 45; O'BRIEN, Donal B. *Cruise. The Mourids of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press 1971.

⁶⁰ BRENNER, Louis. «Amadou Hampâté Bá: Tijâni francophone». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala, 2005.

por tanto, asumían un islam rigorista y combativo, profundamente hostil no solo hacia los infieles invasores, sino también hacia cualquier influencia no musulmana sobre su modo de vida⁶¹. Si bien, con el tiempo, esta postura se fue flexibilizando, su influencia fue determinante. Supuso en ciertos casos privarse de formar el suficiente número de funcionarios para poder luego disfrutar de una adecuada cuota de poder dentro del aparato estatal, algo que habría de resultar crucial una vez alcanzada la independencia. Por el contrario, otros grupos previamente en peor posición, pero, por ello mismo, menos resentidos hacia el colonizador, supieron aprovechar mejor las nuevas oportunidades que ahora se les presentaban. Es lo que hicieron no solo ciertos grupos étnicos, sino también gentes de status más humilde.

Los ejemplos de estos cambios en las correlaciones de fuerzas previamente existentes son bastante numerosos. El más espectacular parece haber sido el de los tuareg, una población a la que aquí no consideramos propiamente saheliana, por las razones antes comentadas, aunque habite en una gran medida en el Sahel. A veces, cuando se les demandaba el envío de sus hijos a la escuela, satisfacían el requerimiento enviando a los de sus esclavos. Otro caso parecido fue el de los pueblos del norte del Chad, a los que ya hemos hecho referencia, y que se vieron superados en su presencia en el sistema educativo y administrativo por los sara, los agricultores del sur, primero «animistas» y más tarde cristianos. Este cambio en la correlación de fuerzas propició que el nuevo Chad independiente cayera inicialmente bajo el control de los sara, lo que con el tiempo provocó, a su vez, una violenta reacción en contra de los sureños, que condujo a una larga y sangrienta guerra civil. Pero de estos sucesos nos ocuparemos en su momento. El caso de Nigeria también fue bastante dramático. Los pueblos del sur, como los ibo y los yoruba, experimentaron un mayor desarrollo, en contraposición a los del norte, más interior y árido, azotado por una dramática carencia de agua y por alteraciones infernalmente bruscas de las temperaturas. A estos factores geográficos, se añadió el fuerte conservadurismo de su población y su frecuente hostilidad hacia las reformas, incluidas, a veces, las nuevas tecnologías introducidas por los europeos. La brecha religiosa entre musulmanes norteños y cristianos sureños contribuyó a remarcar esa diferencia, a pesar de la conversión al islam de un notable porcentaje de yoruba y de otras gentes meridionales. Una brecha similar entre el norte musulmán y el sur cristiano se desarrolló también en el Camerún.

IV.5. Los nuevos grupos sociales

Una última transformación de gran calado, y en parte relacionada con los hechos que acabamos de exponer, consistió en la aparición de una serie de nuevos grupos sociales y, por lo tanto, en el surgimiento también de

⁶¹ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 311-318; *Íd.* 1994. *Op. cit.*, pp. 452-454; KANE, Cheikh Hamidou. *La aventura ambigua*. Barcelona: Elipsis 2006; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 283-305.

nuevas mentalidades y nuevos estilos de vida, los cuales se superpusieron a las más tradicionales de unos modos en extremo complejos. Semejante superposición constituye un rasgo habitual de las sociedades sometidas a un proceso de modernización exógeno y acelerado. Apareció, en primer lugar, una pequeña *intelligentsia*, una capa formada por aquellos sahelianos que accedieron a la educación moderna y pasaron, en un gran número de casos, a ocupar puestos dentro de los nuevos aparatos administrativos. Así, junto a la intelectualidad tradicional musulmana, se conformó una nueva intelectualidad más occidentalizada. Las relaciones entre ambas exhibieron una marcada ambivalencia. Dejando de lado a la minoría cristiana dentro de esta *intelligentsia*, la nueva intelectualidad sostuvo relaciones de continuidad y ruptura con la antigua, que, por supuesto, han pervivido hasta nuestros días. Muchas veces los miembros de la nueva élite procedían de las antiguas familias marabúlicas con las cuales seguían manteniendo estrechos vínculos, aparte de que podían también establecerlos ahora, a través de acciones diversas, tales como su afiliación a las cofradías sufíes, su vinculación con determinados grandes maestros y los enlaces matrimoniales con los marabut y sus discípulos. Asimismo, podían ser ellos mismos personas muy piadosas y en posesión también de una cierta erudición en las disciplinas islámicas tradicionales, lo cual no tenía por qué resultar contradictorio forzosamente con su formación más occidentalizada. Aparte de todo lo anterior, podían jugar un importante papel como mediadores entre la intelectualidad tradicional, y, en concreto, las grandes familias marabúlicas, y las instituciones estatales. Era esta una mediación que podía desarrollarse en ambas direcciones y en beneficio de ambos polos de la ecuación. Desde el punto de vista de las autoridades, la misma facilitaba una buena cooperación con la élite musulmana tradicional, ayudándole además a obtener mayor información sobre ella y a seleccionar a aquellos de sus miembros con los cuales era más conveniente mantener una buena relación. Desde el punto de vista de la élite islámica tradicional, esta mediación proporcionaba, por su parte, canales de comunicación con las instituciones y ayudaba a reclutar aliados dentro de las mismas⁶².

Sin embargo, estas continuidades no dejaban de estribar en la otra cara de ciertas rupturas que han perdurado hasta el día de hoy. Para empezar, el reclutamiento de la nueva élite tenía lugar a través de canales distintos de los anteriores. No era un proceso controlado por las grandes familias sufíes, de modo que, como hemos visto, a veces podían incorporarse a la misma personas procedentes de medios más humildes o de grupos étnicos más marginales. En segundo lugar, el tipo de destrezas que había que desarrollar en cada uno de los dos sistemas educativos era diferente. La repetición memorística no era tan importante en la escuela colonial y las distintas formas de intuición mística sencillamente no tenían cabida en ella. Por el contrario,

⁶² READER. *Op. cit.*, pp. 613-623.

se otorgaba un mayor peso a la formulación de razonamientos coherentes y precisos⁶³. Nada de esto era contradictorio en sí con el islam y tampoco tenía que chocar necesariamente con la cultura intelectual concreta de los grupos tradicionales. De hecho, la experiencia ha demostrado que ambas culturas escolares pueden resultar perfectamente compatibles en un mismo individuo. Sin embargo, el cambio de orientación era evidente. La experiencia mística, el presunto contacto con realidades sobrenaturales, era dejada de lado en beneficio de un mayor énfasis en la comprensión y en el dominio del mundo material. Semejante divergencia podía ser vivida muy dolorosamente, como nos muestra *La aventura ambigua*, la gran novela del senegalés Cheikh Hamidou Kane (2006). Y como, asimismo, las habilidades que había que desarrollar en cada ámbito diferían, se abría la puerta para que lo que desde un determinado punto de vista podía ser considerado el máximo nivel de excelencia no lo fuera desde el otro. Existía, por ello, la posibilidad de una relativa deslegitimación recíproca. A esta primera fuente de conflicto se añadía además la referente no ya a los estilos de pensamiento promovidos en cada caso, sino a los contenidos concretos que se impartían y desarrollaban. Frente a la teología, el derecho, la mística y la gramática árabes e islámicos, se promocionaban ahora las matemáticas y las ciencias sociales y naturales. La astrología tenía que competir con la astronomía, y el *tib*, la medicina tradicional islámica de tradición hipocrática, había de hacerlo con la medicina moderna. En estos últimos casos, la posibilidad de que los contenidos tradicionales quedaran desvalorados resultaba muy patente. Por último, el francés y el inglés reemplazaban al árabe como idiomas de trabajo.

Pero, sobre todo, se abría también la posibilidad en ciertos casos de que los sistemas de valores también fueran divergentes. En concreto, las ideas del progreso ininterrumpido y de la autonomía de un individuo que había de guiarse ante todo por su propia razón y por sus propias experiencias también podían entrar en contradicción con la visión del mundo más difundida entre los marabut. Estos concebían la historia de un modo repetitivo y estático, de modo que los precedentes del pasado lejano podían ser tomados de una manera mucho más directa como modelos de actuación para el presente. Para ellos la autonomía individual quedaba, asimismo, mucho más constreñida por la obligación de acatar la ley enunciada en los textos sagrados, así como por la obediencia debida a los maestros místicos, cuya preeminencia reposaba sobre su capacidad para acceder a niveles de la realidad vedados al común de los mortales. Este hecho relativizaba la utilidad de la razón y del conocimiento empírico. Teniendo todo esto en cuenta, no debe sorprendernos que también se desarrollaran actitudes hostiles por ambas partes. Para algunos miembros de la nueva *intelligentsia*, los marabut aparecían como personajes profundamente reaccionarios, apegados a unos modelos de pensamiento ya superados. Pero también para ciertos miembros de la

⁶³ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 247-250 y 307-344.

intelectualidad musulmana tradicional, las nuevas élites representaban un agente corruptor, vehículo de la introducción de una visión del mundo y de unos sistemas de valores opuestos al islam, tal y como ellos lo entendían, lo que podría conducir finalmente a una desislamización de sus sociedades. Se hacía preciso no solo oponerse a esta nueva intelectualidad, sino, yendo más allá, hacerlo también con respecto al nuevo sistema educativo, desaconsejando el ingreso de los niños dentro del mismo⁶⁴. De ahí que la resistencia contra la escuela importada y la defensa de la escuela tradicional se convirtiera para parte de la población musulmana, en especial para sus sectores más letrados, en una opción estratégica fundamental, y que todavía hoy siga presente, como nos muestra de un modo especialmente extremo el movimiento Boko Haram⁶⁵.

Esta nueva intelectualidad constituía de todas formas tan solo una parte de los nuevos sectores en desarrollo. Dentro de los mismos había que mencionar igualmente a los funcionarios de menor nivel, pero también a policías y militares. Todos ellos aprovechaban las nuevas oportunidades de promoción social que abría para ellos la modernización en curso. En su conjunto, estos sectores se caracterizaban por un contacto mucho más estrecho con la población europea, lo que les llevaba a imitar sus estilos de vida, a usar más frecuentemente sus lenguajes y a distinguirse así de otros sectores más tradicionalistas. También podían llegar a desarrollar un fuerte sentimiento de superioridad con respecto a los mismos y, en consecuencia, hacia la gran masa del pueblo. Esta brecha intelectual y afectiva habría de tener una enorme influencia más adelante, cuando se produjeran los procesos de independencia, dificultando, en especial, la construcción de una identidad y de unas culturas nacionales capaces de integrar a los distintos grupos sociales.

Junto a estos sectores más privilegiados se desarrollaba también un proletariado en el sentido moderno. A la gran masa de trabajadores agrícolas y mineros, que continuaban al tiempo siendo campesinos tradicionales, habría que añadir los trabajadores urbanos empleados en las pequeñas industrias y en el sector servicios. A su lado proliferaba toda una masa de desheredados, que trataban de sobrevivir por medio de actividades diversas, tales como el comercio al por menor, el empleo ocasional, la delincuencia y la propia mendicidad. Frente a ellos, comenzó también a gestarse una burguesía comercial e industrial en el sentido moderno. El mercader tradicional siguió existiendo, pero junto a él empezó a surgir el empresario, a menudo de entre sus propias filas. Este empresario ya no se conformaba con actuar como mediador entre distintos productores, sino que buscó controlar él mismo los procesos productivos, contratando para ello mano de obra local y recursos sobre el terreno. Una parte de este empresariado africano surgió además en connivencia con socios europeos. Aunque con frecuencia podía emerger de

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 311-318.

⁶⁵ SMITH, M. 2016. *Op. cit.*

entre las familias de aristócratas, mercaderes y marabut, no siempre fue el caso. Como es habitual en momentos de expansión económica y cuando se abren nuevas oportunidades, aparecieron también numerosos hombres hechos a sí mismos. Algunos podían ser de un origen muy humilde, y proceder de las castas profesionales o ser descendientes de antiguos esclavos⁶⁶.

La aparición de estos nuevos ricos podía suponer, por supuesto, un factor perturbador para las antiguas élites. No solo eran competidores, sino que además el mero hecho de su existencia suponía, ya de por sí, la promoción de nuevos criterios de valoración social, como la riqueza y el estilo de vida, frente a otros más tradicionales basados en el linaje, el valor guerrero y las actividades religiosas. Empero, era posible también la conciliación. Los recién llegados podían ir incorporándose, como suele ocurrir, a la antigua élite, ingresando para ello en las cofradías sufíes o estableciendo alianzas matrimoniales con familias de abolengo. En cuanto a las familias tradicionales, antes ellas se abría ahora importantes oportunidades para el enriquecimiento. No se trataba únicamente de que pudieran invertir en los nuevos negocios. También tenían ahora la posibilidad de apropiarse de terrenos colectivos, transformando su condición previa de administradores y receptores de tributos en la de propietarios en el sentido capitalista. Comenzó entonces también el desarrollo de un capitalismo agrario, en donde miembros de las antiguas élites se convirtieron también en plantadores.

Este cambio en las relaciones de propiedad no dejaba también de constituir, por otra parte, un premio a quienes tanto habían colaborado muchas veces en el establecimiento del orden colonial, así como una garantía para que lo siguieran haciendo en el futuro. Pero aparte de este acceso a la propiedad, mediante la expropiación de otros, las antiguas élites obtuvieron también otros premios. Su designación como intermediarias privilegiadas les reportaba a menudo un poder político que previamente no habían poseído, no solo a causa de la amplia autonomía que habían conservado las comunidades campesinas, sino también, y quizá especialmente, porque ahora este poder resultaba mucho menos precario. No tenían ya que pasar su tiempo guerreando contra rivales. Su posición era sostenida por las autoridades coloniales, lo cual les brindaba una clara garantía de estabilidad. No obstante, esta estabilidad tampoco tenía por qué ser ahora absoluta. No debemos olvidar que, desde el punto de vista de las autoridades coloniales, estas élites indígenas eran ante todo instrumentos al servicio de un objetivo de dominación. En consecuencia, podía prescindirse de cualquiera de sus integrantes, si dejaba de ser útil. Y podía serlo por diversos motivos. Quizá comenzase a actuar de manera demasiado independiente o quizá se comportase de un

⁶⁶ AMIN, Samir. *Le monde des affaires sénégalais*. París: Les Éditions de Miinuit 1969; AMIN. *Vid.*, nota 322; MEILLASSOUX, Claude. «Introduction». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971.

modo en exceso despótico con la población a su cargo, generando una peligrosa ola de descontento, que pudiera culminar incluso en una rebelión abierta⁶⁷.

Asimismo, este gobernante podía tener rivales, dentro de su familia o de otras distintas, deseosos de reemplazarle y que, con este fin, intrigarían en contra suya ante las autoridades. Desde el punto de vista de estas últimas, podía venir muy bien que el dirigente indígena tuviera plena conciencia de la precariedad del poder que se había delegado en él y se esforzase entonces por continuar haciéndose merecedor de la confianza que se le había otorgado. Pero ni siquiera una conducta intachable podía garantizarle una absoluta inmunidad. Un nuevo administrador colonial, con una nueva estrategia política, y una nueva clientela a la que recompensar, podía optar por sustituirle en provecho de alguien más conveniente para él. Ante esta tesitura, lo más adecuado para el mediador nativo era maximizar sus vínculos locales. Debía enraizarse en el terreno, de tal manera que cualquier intento de extirparlo se volviera contraproducente desde el punto de vista de las autoridades coloniales. Había para ello de intentar hacerse popular, ejerciendo de buen administrador, pero también multiplicando sus actos de devoción religiosa y de generosidad con los pobres, al tiempo que tejía todo un conjunto de alianzas no solo con los grupos influyentes entre la población saheliana, sino también con las diversas facciones existentes dentro de los colonizadores⁶⁸.

En el marco de este proceso general de preservación y reciclaje de las antiguas élites, tuvo lugar igualmente una simultánea conservación y transformación de las instituciones tradicionales sobre las cuales venía asentándose el poder de las mismas. Es lo que sucedió, en primer lugar, con buena parte de las antiguas monarquías. La preservación de los antiguos soberanos, de sus cortes, de una parte de su aparato administrativo, de sus celebraciones rituales y de su viejo prestigio e influencia social, al menos en parte constituyó uno de los elementos claves de la nueva ecuación. Las razones de las autoridades coloniales para obrar de este modo eran diversas. En primer lugar, dada la relativa escasez de recursos de la que adolecían, lo mejor era preservar como mínimo una parte de los aparatos administrativos indígenas. Siendo ello así, lo más conveniente para que tales aparatos siguieran funcionando adecuadamente solía ser conservar también las magistraturas situadas a la cabeza de los mismos. A ello se añadía, en segundo término, la utilidad de mantener la legitimidad derivada de ellas, algo especialmente necesario para una fuerza de ocupación no solo extranjera, sino ante todo profundamente extraña a la población local, no solo en lo cultural, sino incluso en el propio tipo físico, lo que tanta aprehensión generaba a veces⁶⁹. Sobre la base de estas consideraciones generales,

⁶⁷ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 84-102.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 78-131; *Íd.* 1994, pp. 205-209.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 164, 128, 184-192 y 236-242.

la política general de conservación de las antiguas monarquías osciló luego en concreto entre la concesión a las mismas de ciertos poderes administrativos limitados y la reducción de sus funciones a las meramente rituales y simbólicas. Pero a todo ello se añadió una tercera consideración. Estas funciones simbólicas y rituales de las autoridades tradicionales, pero también el poder material que seguían detentando, constituían la fuente de una poderosa influencia informal. De este modo, los gobernantes y sus séquitos tendieron a convertirse en integrantes clave de las nuevas sociedades civiles en construcción. En su condición de tales, han ejercido hasta el día de hoy un papel decisivo, orientando, por ejemplo, el voto en las convocatorias electorales o ejerciendo tareas de lobbystas, mediando, por ejemplo, entre los inversores y las autoridades. Nos encontramos con ejemplos destacados en lugares como Sokoto, Bornu y los distintos reinos mossi⁷⁰.

IV.6. Las transformaciones experimentadas por el islam saheliano

A primera vista, el nuevo orden colonial no parecía muy favorable para la continuidad del proceso de islamización del Sahel. Después de todo, los colonialistas no simpatizaban, en principio, con el islam y mucho menos con las versiones más rigoristas del mismo propagadas en el curso de la revolución marabútica. En cuanto que cristianos, habían de contemplar al islam como una religión tradicionalmente enemiga de la suya y como un obstáculo para la deseable evangelización de las poblaciones colonizadas. En cuanto que adherentes además al credo del liberalismo y el modernismo en sus versiones decimonónicas, el islam aparecía ante sus ojos como una doctrina y un sistema de vida arcaico y regresivo, opuesto a ese progreso que decían querer promover en estas tierras. A estas primeras fuentes de hostilidad se añadía, asimismo, el hecho de que la condición musulmana de tantos sahelianos lo vinculaba de alguna manera con el resto del mundo islámico, con todo lo que ello podía suponer de amenaza para la dominación colonial. Los pueblos musulmanes del Sahel podrían recibir apoyo de sus correligionarios de otros lugares y apoyarles también a ellos en su lucha común contra las potencias coloniales europeas. Muy probablemente tenderían a profesar también algún tipo de lealtad hacia los gobernantes musulmanes y sunnies más poderosos, como el Sultán de Marruecos y el Sultán Otomano, con todos los riesgos políticos que ello entrañaba. Con arreglo a estas concepciones, los marabut podrían ser contemplados entonces como potenciales agentes al servicio de potencias extranjeras. Se hacía preciso, por tanto, mantenerlos vigilados y hacer lo posible por ir erosionando su poder de un modo paulatino, neutralizando entre tanto a los más conflictivos de entre ellos.

⁷⁰ BELLO, A. *Op. cit.*; COHEN. 1969. *Op. cit.*, pp. 108-110; LOIMEIER. 1997a y 1997b. *Op. cit.*; SKINNER. *Op. cit.*, pp. 181-238; SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*, pp. 239-293.

En contrapartida, la llegada de los europeos parecía revestir, en principio, un carácter catastrófico desde el punto de vista islámico y, en particular, desde el punto de vista de los adherentes a las posturas más rigoristas. Suponía la interrupción de la expansión lograda a lo largo de todo un siglo de guerras y la imposición de un gobierno ajeno por completo a los principios del islam. En cierto modo, equivalía a un regreso a esa antigua sumisión a unos regímenes no musulmanes en contra de la cual se habían sublevado ellos precisamente. Es más: era incluso peor, puesto que los nuevos gobernantes infieles eran inmensamente más poderosos que los anteriores y mostraban una mayor propensión a imponer sus criterios sobre los aspectos más variados de la vida cotidiana. Tampoco podía decirse que, por lo menos, profesaran algunos aspectos parciales de la religión musulmana, como tantos aristócratas «semi paganos», ni podían esperarse su pronta conversión al islam más «ortodoxo», ni, por supuesto, había motivo alguno para atisbar su pronta derrota militar, a no ser que se aguardase una intervención divina. Asimismo, y al contrario que los anteriores adversarios locales, los colonialistas contaban con una serie de ventajas añadidas que los volvían especialmente peligrosos. Lo sofisticado de su cultura y su más avanzada tecnología podía brindarles un claro atractivo entre la población. Sus éxitos militares y económicos podían ser interpretados además como el fruto de sus poderes sobrenaturales.

Por ejemplo, entre los bambara de Malí la bandera francesa fue considerada un poderoso fetiche, cuya fuerza sobrenatural había ayudado a triunfar a sus dueños⁷¹. Desde una visión semejante, la religión cristiana de los recién llegados podía ser contemplada con una fuente de poder, a la cual podía convenir adherirse. De este modo, el eclecticismo propio de las concepciones tradicionales podía operar ahora en favor de un acercamiento interesado y utilitario al cristianismo, igual que, como ya vimos, en tiempos anteriores lo había obrado con respecto al islam. Y, a semejanza de lo ocurrido también con este último, estas primeras tomas de contacto interesadas podrían servir de base para una ulterior conversión más genuina. Este peligro parecía particularmente notorio entre toda aquella masa de población saheliana cuya islamización había sido más reciente y parcial, aparte de forzada en ciertos casos. En este contexto, no resultaba descabellada la hipótesis de un pronto avance del cristianismo en la región.

Ante semejantes perspectivas, parecía previsible que las relaciones entre las autoridades coloniales y los marabut fuesen a estar marcadas por una hostilidad y una desconfianza recíprocas. Así ocurrió ciertamente en muchos casos, pero sobre todo en los comienzos. Los marabut contemplaban con hostilidad a los invasores y, una vez que renunciaron a la resistencia

⁷¹ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 29-30.

armada⁷², la línea de actuación más sensata parecía ser la de restringir todo lo posible el contacto con ellos, a fin de evitar una contaminación cultural que echara a perder los frutos de varias generaciones de islamización. De igual manera, para las autoridades europeas estos marabut no solo constituían la máxima encarnación del modelo de sociedad que ellos aspiraban a dismantelar, sino que, asimismo, y ya más en el corto plazo, podían encabezar diversos movimientos de resistencia, reactivando su viejo proyecto político y religioso. Semejantes planteamientos podían resultar además especialmente atractivos en el nuevo escenario colonial, que tanto se prestaba a ser interpretado en términos escatológicos, como una época de tribulación a la que luego habría de suceder la llegada de la justicia a la tierra. De ser así, la debilidad frente a los invasores había de ser tomada como un mal pasajero. De este modo, el sentimiento de humillación resultante de la sumisión a unos gobernantes infieles volvía la intervención sobrenatural más necesaria que nunca, como última esperanza de cambiar las cosas⁷³.

En este contexto, los levantamientos marabúuticos, con frecuente contenido mahdista, tendieron a producirse de tanto en cuando, al tiempo que determinados marabut se convertían en víctimas periódicas de la persecución colonial, incluso cuando no albergaban en realidad la más mínima intención sediciosa. No obstante, con el paso del tiempo, ambos bandos fueron llegando a una acomodación mutua y se avinieron a colaborar. El cambio resultó del progresivo convencimiento de que no era posible deshacerse de la otra parte y de que la cooperación con ella podría reportar, en cambio, algunos beneficios. Los colonialistas terminaron admitiendo que los marabut no iban a desaparecer. La población iba a seguir siendo masivamente musulmana e, incluso, la islamización iba a proseguir⁷⁴. Ante esta perspectiva, y dada la necesidad de autoridades mediadoras con la población local, se hacía preciso pactar con ciertos marabut, sobre todo allí en donde las viejas aristocracias habían desaparecido, en gran parte debido a los golpes combinados de la yihad y de la ofensiva colonial. Este era el caso precisamente de la mayor parte de la Senegambia. Pero lo mismo ocurría allí en donde la antigua aristocracia y los linajes marabúuticos habían terminado por fundirse en una

⁷² OULD ABDALLAH, Dedoud. «Guerre sainte ou sédition blamable: un débat entre sheikh Sa'ad Bu et son frère sheikh Ma al-Ainin». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012; WULD AL-BARA, Yahya. «Les théologiens mauritaniens face au colonialisme français: étude de fatwa-s de jurisprudence musulmane». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala, 2012.

⁷³ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 36-51.

⁷⁴ *Vid.*, nota 191; WARE, Rudolph T. «The Longue Durée of Quran Scholing, Society and State in Senegambia». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (Eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan 2008.

nueva élite dirigente, como ocurría en Sokoto⁷⁵. Por otra parte, los marabut presentaban algunas ventajas muy notorias desde el punto de vista colonialista. No solo disfrutaban de un notable y atestiguado apoyo entre amplios segmentos de la población. También habían demostrado una más que notable capacidad para organizar a sus seguidores en aras de la realización de las más diversas actividades.

Estas habilidades podían resultar ahora de una gran utilidad con vistas a encauzarla hacia las nuevas labores económicas requeridas, como la dedicación a los cultivos comerciales o el alistamiento en el ejército, tal y como iba a suceder durante las dos guerras mundiales⁷⁶. En otro registro distinto, los marabut podían ser contemplados, desde la posición evolucionista de los administradores coloniales, como los agentes de una cierta civilización, en comparación con el «paganismo» tradicional. Promovían la escritura, unas formas de organización colectiva más complejas y garantizaban un cierto orden social. Así era, a pesar de ese carácter «milagrero» de su actividad en el que tanto insistían los observadores europeos. Incluso, la propia islamización de la población podía entenderse como un hecho funcional con relación al proceso de modernización que se estaba intentado impulsar entre los colonizados. Implicaba un debilitamiento relativo de las comunidades tradicionales semi-autárquicas, un fortalecimiento de las instituciones estatales y una mayor difusión de la economía mercantil. Suponía además una homogenización normativa, con la imposición progresiva del derecho islámico, en las más diversas regiones, frente a la dispersión del derecho local consuetudinario.

Desde el punto de vista del clero islámico, los colonialistas también podían acabar presentando algunos rasgos positivos. Como cristianos que eran, se trataba de «gentes del Libro», creyentes monoteístas, aunque imperfectos, lo cual les hacía preferibles a los «paganos» con las que habían tenido que vérselas en tantas ocasiones. Asimismo, podía reconocerse ciertos efectos benéficos de su presencia. Habían introducido una manifiesta pacificación y, aunque con numerosas contradicciones, una mayor prosperidad en su conjunto. Tampoco atacaban en sí al islam, cuya práctica toleraban, a pesar de las persecuciones que pudieran desencadenar en contra de tal o cual dignatario concreto. Era posible, pues, acomodarse a la nueva situación y aprovechar las oportunidades contenidas en ella. De ahí a acabar definiéndola como el fruto de un designio divino, que los musulmanes debían

⁷⁵ LAST, Murray. «The "Colonial Caliphate" of Northern Nigeria». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala, 2012.

⁷⁶ ROBINSON. 2000. *Op. cit.*, pp. 223-224; *Ibid.* 2012a y 2012b. *Vid.*, nota 314; TRIAUD, Jean-Louis, «Introduction: Le temp des marabouts». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

aceptar por el momento, no había tanta distancia, y este fue el paso dado por ciertos clérigos⁷⁷.

Esta actitud más positiva hacia las autoridades coloniales resultaba tanto más justificada desde el momento en que, si bien de un modo indirecto, la presencia colonial estaba favoreciendo, en su conjunto, una mayor islamización de la población saheliana. Así ocurría por varias razones. La pacificación volvía más fáciles los desplazamientos de los predicadores musulmanes, permitiéndoles acceder a nuevas áreas que antes les habían estado vedadas. La paradoja estribó entonces en que, si antes fue la guerra la que favoreció la islamización, ahora fue la paz quien lo hizo. Pero junto a esta pacificación se dieron también otros factores que facilitaron la movilidad geográfica y que, por lo tanto, acentuaron también las posibilidades de los predicadores musulmanes para acceder a sectores más amplios de la población. Uno de ellos fue, evidentemente, la introducción de nuevos medios de transporte. Algunas regiones antes apartadas ahora empezaron a estarlo menos. Otro factor, permitido por el avance en las comunicaciones y auspiciado por el desarrollo de nuevas actividades económicas, estribó en los movimientos de población de unas regiones a otras. Ya no se trataba únicamente de que los predicadores musulmanes pudieran llegar hasta más gente, sino de que, a menudo, era esta misma gente la que ahora llegaba hasta ellos⁷⁸.

Pero no se trataba solamente de que ahora se diera una mayor exposición a la acción de los predicadores musulmanes. También existía una mayor demanda con respecto a sus prédicas. Conforme tenía lugar el desplazamiento de la gente de unos lugares a otros, se hacían necesarias unas identidades más amplias y comprehensivas, capaces de trascender esas identidades locales ya insuficientes. El islam resultaba de gran utilidad a este respecto. Con ello, en cierto modo, no hacía sino continuar el mismo rol que ya había desempeñado previamente durante siglos, como recreador de unas identidades más amplias y funcionales en un mundo progresivamente más integrado como consecuencia de la estatalización, la esclavitud y el desarrollo del comercio. Lo mismo ocurría, ya más en concreto, con el papel que iban a ir jugando las redes sociales tejidas en torno a las cofradías sufíes. La afiliación a estas cofradías constituía un excelente medio para que el emigrante recién llegado a la ciudad desde una lejana región rural pudiera empezar a

⁷⁷ GARCÍA, Sylvianne. «Al-Hajj Seydou Nourou Tall, "grand marabout" tijani: L'histoire d'une carrière (v.1880-1980)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, París: Karthala, 2012; KABA, Lansiné. «Sheikh Mohammad Chérif de Kankan: Le devoir d'obéissance et la colonisation (1923-1955)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012; ROBINSON, David. «Malik Sy: Teacher in the New Colonial Order». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala 2005.

⁷⁸ Vid., nota 356.

integrarse en un nuevo tejido social, recreando ciertamente una identidad en parte novedosa, pero también, al mismo tiempo, pudiendo recibir una solidaridad material y afectiva muy necesaria en las difíciles condiciones a las que se enfrentaba.

En otro plano distinto, ya hemos mencionado también cómo las cofradías proporcionaban igualmente unos marcos organizativos para el desempeño de las actividades comerciales ahora en auge. Y, naturalmente la entrada en estas estructuras organizativas, tan útiles para los propios intereses mundanos, traía aparejado un obvio adoctrinamiento y el desarrollo de unos compromisos ideológicos y de unos estilos de vida claramente ligados al mismo. Por último, la adhesión al islam implicaba también una forma de marcar distancias frente al colonizador, de adherirse a una identidad global y prestigiosa, pero distinta de la de los europeos. Suponía, en cierto modo, superar el carácter periférico de lo negro-africano, incorporándose a una universalidad distinta y alternativa con respecto a la europea. La conversión al cristianismo hacía mucho más difícil esta operación, dado que suponía, en principio, someterse al colonizador también en lo ideológico, en vez de buscar el modo de ganar en autonomía frente él. No obstante, el surgimiento de los cristianismos africanos también sirvió para marcar esta diferencia⁷⁹.

Esta acomodación mutua, tan benéfica para ambas partes, requirió evidentemente de ciertos reajustes ideológicos por parte del movimiento marabúutico. La yihad perdió parte de su antigua centralidad ideológica. Desde luego, no se podía renunciar a una actividad legitimada por los textos sagrados y por el trabajo hermenéutico de generaciones enteras de eruditos del máximo prestigio. Hacerlo hubiera supuesto incurrir en una clara desviación herética. Tampoco se trataba de negar los beneficios que la misma había deparado en un pasado reciente a la propagación del islam y de las cofradías, así como, más en concreto, al engrandecimiento de determinadas familias marabúuticas. Denunciar las pasadas yihad hubiera entrañado renunciar también al propio pasado y, por tanto, embarcarse en una deslegitimación de la propia identidad como colectivo. Sin embargo, sí era factible un cambio de énfasis. Se pasó a conceder, de este modo, una mayor importancia a una serie de valores también presentes en la ética musulmana, tales como la tolerancia hacia las personas de una religión diferente, la benevolencia como correctora de la dureza de la norma y una actitud positiva y amigable hacia todos los seres humanos en general. Al otorgar un mayor protagonismo a estos elementos doctrinales, se volvía ahora mucho más sencillo entablar unas relaciones correctas, e incluso amigables con los europeos. Se hacía posible entonces cooperar con ellos y aprender de sus cuantiosos conocimientos. Nada de esto tenía por qué implicar una abdicación en las propias creencias

⁷⁹ PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Madrid: Siglo XXI 1969, pp. 207-221; SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 41-56.

metafísicas ni redundar tampoco en una renuncia a la aplicación del derecho islámico dentro de la propia comunidad. Pero sí volvía mucho más factible una convivencia cordial con quienes no formaban parte de semejante comunidad. Ante todo, la distinción entre el musulmán y el no musulmán, el infiel, tan central para el marabutismo guerrero, quedaba ahora relativizada, al primarse la común condición humana de unos y otros.

Del mismo modo, pasó a insistirse a menudo en el carácter pacífico de la difusión del islam en el Sahel, afirmación esta solamente cierta a medias y aplicable sobre todo a su primera expansión, bajo modalidades fundamentalmente híbridas, pero no, por supuesto, para la «ortodoxia» promovida previamente por los marabut. No obstante, esta visión edulcorada de una historia en realidad bastante menos amable sigue estando ampliamente difundida entre ciertos sectores hasta el día de hoy. No en vano, se adapta muy bien a esa reorientación pacifista que empezó a volverse hegemónica en esos tiempos. Asimismo, la práctica de la yihad, no solo como medio de propagación del islam, sino también como vehículo para el perfeccionamiento interior del creyente musulmán, perdió terreno. Lo hizo en beneficio de la iluminación mística, alcanzada mediante las pertinentes prácticas ascéticas. Este camino de perfección se antojaba menos problemático que el de la yihad, no solamente por su menor coste en términos de sufrimiento humano, sino también por el menor riesgo de deslizarse por el camino de las ambiciones y las luchas por el poder mundano. Este fue precisamente el reproche que se le acabó dirigiendo al Hach-Omar, tal y como hemos señalado más arriba.

La gran paradoja estribó en que toda esta reorientación ideológica no dejó de asemejarse a un retorno a esas actitudes acomodaticias hacia el «paganismo» tan propias de ciertos dignatarios musulmanes de tiempos pasados y contra las cuales se había alzado precisamente el movimiento yihadista. También se adoptaban ahora posiciones bastante próximas a las de quienes dentro del campo del pensamiento islámico habían denunciado todo este movimiento. El punto de vista de una minoría denostada acabó siendo aceptado por los sucesores de la mayoría antes situada en el extremo contrario.

Los desarrollos concretos fueron muy diversos. Pero fue en conjunto en Senegal en donde tuvo lugar una acomodación más compleja, cuyo principal efecto a más largo plazo estribaría en el gran fortalecimiento de las cofradías, especialmente en el país wolof. Se trató de un proceso paulatino. En el curso del mismo, los líderes sufíes acabaron siendo designados como interlocutores oficiales, reconocidos y condecorados por las autoridades francesas. Tales privilegios no impidieron que estos *sheij* se esforzaran por preservar una cierta distancia con los colonialistas, evitando relacionarse con ellos más de lo necesario. En esta postura encontramos, por cierto, una reedición del proceder aconsejado a los ulemas sunníes desde la Edad Media con respecto a los gobernantes. No obstante, las actitudes fueron luego muy variadas. Mientras que el gran marabut tiyani, Seydu Nuru Tall, nieto del

Hach-Omar se distinguió por su prolongada e intensa colaboración con las autoridades coloniales, lo que le valió numerosas críticas⁸⁰, otros marabut optaron por el repliegue e incluso por el exilio. Las posturas más frecuentes tendieron al equilibrio entre ambos extremos. Lo mismo ocurrió en general con el modelo de relación mantenido con el nuevo orden económico y social que se estaba configurando. Una de las estrategias de acomodación más emblemáticas fue la seguida por la nueva cofradía *Muridiyya*, de la cual vamos a ocuparnos a continuación.

IV.7. Análisis de algunos casos particulares

IV.7.1. *La Muridiyya de Senegal y su inserción en el marco de un capitalismo dependiente*

La historia de la Muridiyya ha sido narrada ya en múltiples ocasiones⁸¹. Su fundador, Ahmadu Bamba (1853-1927), procedía de una familia de marabut toucouleur de Futa Toro afincada en el Cayor desde hacía más de tres generaciones. Su padre, *Sheij* Momar Ante Saleh, estuvo muy ligado al ya citado Lat Dior, último soberano de este reino wolof, caído en combate contra los franceses. Ahmadu Bamba fue un hombre muy erudito, gran poeta místico en lengua árabe y, evidentemente, persona dotada de un gran carisma personal y de una enorme determinación. Aunque mantuvo contactos con la Tiyaniyya y sobre todo con la Qadiriyya, terminó por fundar su propia orden sufí, la Muridiyya, tras alegar un contacto espiritual directo con el Profeta Muhammad. Al parecer, él era ante todo un místico consagrado a sus experiencias espirituales y bastante despegado de las cuestiones mundanas, mientras delegaba en sus seguidores el grueso de las tareas organizativas, que tanta fama han dado luego a esta cofradía. De igual manera, aunque rechazaba la opción de la yihad y propugnaba una cierta acomodación con el poder colonial francés, no dejaba, por ello, de contemplar muy negativamente el sistema de valores occidental y temer que pudiera acabar contaminando a los musulmanes de Senegal⁸². De ahí justamente que la Muridiyya reprodujera parcialmente la antigua estrategia marabútica del repliegue dentro de las propias comunidades frente a un entorno no regulado por los mandamientos del islam. Pero en este caso particular, se trató al mismo tiempo de un comunitarismo fuertemente expansivo, capaz de ir integrando progresivamente a grandes masas de adeptos. Semejante logro posibilitó además un notable enriquecimiento de la cofradía, que le permitió ir conformándose como un

⁸⁰ GARCÍA. *Op. cit.*

⁸¹ BABOU. *Op. cit.*; BERHMAN, Lucy C. *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Boston: Harvard University Press, 1970; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 72-88; COPANS. *Vid.*, nota 337; MONTEIL. 1966. *Op. cit.*, pp. 159-202; MONTEIL. 1980. *Op. cit.*, pp. 367-376; O'BRIEN. *Op. cit.*, pp. 208-227; ROBINSON. 2004. *Op. cit.*, pp. 182-196.

⁸² BABOU. *Vid.*, nota 13; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 78-83.

auténtico Estado dentro del Estado. Gracias a todos estos recursos, el *Sheij* llegó a fundar en 1887 una nueva ciudad, Tuba, en el antiguo reino de Baol, como sede de su cofradía.

Su creciente influencia social despertó la desconfianza de las autoridades francesas, quienes temían que pudiera encabezar una rebelión de carácter yihadista, a semejanza de aquellas otras que de tanto en cuando se producían en Futa Toro. Como medida preventiva, lo deportaron a partir de 1895, primero, a Gabón y, luego, a Mauritania. Estas sospechas parecen haber estado infundadas y nos revelan, por otra parte, la carencia de unos buenos servicios de información de la que adolecían en ese momento las autoridades coloniales, instaladas hacía poco tiempo en un territorio que apenas empezaban a conocer y demasiado mediatizadas por una visión muy prejuiciosa sobre el islam. Cuando regresó por fin en 1910, lo hizo revestido por la aureola del martirio, con un prestigio acrecentado y con la reputación de haber sido el autor de diversos milagros. Pero este retorno resultó de un acuerdo con las autoridades francesas, quienes entretanto habían comprendido el error en el que habían incurrido, al creer que la expansión de la cofradía podía ser contenida mediante acciones represivas. Se abrió entonces un largo periodo de entendimiento entre las dos partes. La Muridiyya se ganó el favor del poder colonial, y prosiguió con su tarea de encuadramiento de la población y de encauzamiento de la misma hacia los cultivos comerciales, en especial, el célebre cacahuete. Al estallar la Primera Guerra Mundial, Ahmadu Bamba apoyó el reclutamiento de miembros de la cofradía para combatir en contra de una alianza de países de la que formaba parte el Imperio Otomano y fue condecorado con la Legión de Honor⁸³.

Desde entonces la Muridiyya ha seguido desarrollándose, convirtiéndose en la segunda cofradía en número de afiliados de Senegal, después de la Tiyaniyya, pero la más influyente entre la población wolof, el grupo étnico más importante del país. Su influencia no ha quedado restringida al territorio senegalés, sino que se ha propagado por otros muchos lugares, de la mano de la numerosa diáspora senegalesa. Hoy en día se encuentra activa en una gran parte de Europa, en Norteamérica y, cada vez en mayor medida, en varios países latinoamericanos, como Argentina. Si por algo se caracteriza esta cofradía es por contar no solo con un importante número de afiliados, sino además ante todo por el fervor militante de una gran parte de los mismos. Su devoción hacia las grandes figuras muridíes, como el fundador y sus familiares y descendientes, es proverbial, pero también lo es, con mucha frecuencia, su compromiso práctico, plasmado en acciones como la entrega de cuantiosas contribuciones económicas, la asistencia a reuniones organizativas y sesiones de rezo y recitación colectivas, la participación en los festivales conmemorativos de los grandes acontecimientos de la historia de la cofradía e, incluso, hasta un cierto punto, la disposición

⁸³ O'BRIEN. *Vid.*, nota 378; ROBINSON. 2000. *Op. cit.*, p. 224.

a votar por determinados candidatos electorales. En suma, para una gran parte de los muridíes la pertenencia a su cofradía no se reduce a una mera afiliación formal, sino que entraña, por el contrario, una profunda implicación personal, con la dedicación a la misma de una gran cantidad de tiempo y esfuerzo y una intensa activación emocional en ciertos momentos. Todo ello tiene hondas repercusiones no solamente en el plano individual, sino también en el colectivo, de tal manera que la cofradía opera como uno de los principales agentes de la vida social de sus adherentes en planos como la actividad empresarial, las redes de solidaridad e, incluso, la movilización social y política. Se trata de un fenómeno que también afecta a las otras cofradías del país, especialmente la Tiyaniyya. En el apartado VII.2. nos ocuparemos con más detenimiento del mismo y de sus implicaciones para el proceso de construcción nacional senegalés. Pero ahora preferimos centrarnos en el análisis de la estructura y el funcionamiento interno de la cofradía, ya que son estos elementos los que posibilitan, en una amplia medida, la influencia de la que disfruta la misma. Vamos así a estudiar de forma muy somera sus peculiaridades doctrinales, sus rituales más importantes, las relaciones entre maestro y discípulo que se tejen en su seno, sus estructuras organizativas básicas y los modos en que estas estructuras se imbrican con el sistema de linajes.

Desde su fundación, la Muridiyya se ha venido caracterizando por la profunda devoción de sus miembros hacia la dinastía formada por los descendientes del fundador. El rol de mediador del maestro sufí entre su discípulo y Dios se ha desarrollado aquí hasta su máximo extremo. El discípulo, o *talibé*, murid se distingue, en primer lugar, por una visión extremadamente idealizada de Ahmadu Bamba y de los *sheij* más importantes de la cofradía. Se los concibe como seres humanos absolutamente virtuosos, desprovistos de cualquier defecto o debilidad. Toda una literatura hagiográfica se consagra a exaltarlos y a glosar sus muchas virtudes y acciones notables. Sus retratos están por todas partes, en las fachadas de los edificios, en los domicilios, en el interior de los taxis, en medallones colgados al cuello. Por supuesto, se les atribuye una poderosa baraka. La religión ha adoptado, de este modo, un carácter marcadamente personalista, ajeno y contrario, ciertamente, a otras formas de concebir el islam. Pero este personalismo vuelve más fácil la identificación afectiva. Así es todavía en mayor medida desde el momento en que estos personajes son personas que han formado parte del mismo medio social que el discípulo, que han vivido en los mismos lugares en donde él lo hace ahora, que han sido contemporáneos de la gente mayor, o que, incluso, en ciertos casos todavía pueden seguir vivos. Lo sagrado impregna, de este modo, el ámbito de lo cotidiano, pero, por ello mismo entonces, se vuelve más cercano y más fácilmente accesible. De ahí que partir suyo pueda resultar más fácil organizar la vida diaria⁸⁴.

⁸⁴ COPANS. *Vid.*, nota 337; MONTEIL. 1966. *Vid.*, nota 46; O'BRIEN. *Vid.*, nota 378.

Hay dos elementos más que deben ser introducidos en este cuadro. El primero consiste en las similitudes que se producen entre este mundo de los marabut venerados y el mundo real y cotidiano del discípulo. El segundo en el modo en que esta imbricación cotidiana entre los planos de lo sagrado y de lo profano ha derivado en una orientación vital muy activa, orientada hacia la transformación del mundo cotidiano, en vez de hacia otra de índole contemplativa, como ha sido la norma en el caso de otros muchos movimientos sufíes. En cuanto al primer elemento, resulta claro que el mundo de los «santones», vivos o muertos, es un mundo de linajes, como lo ha sido tradicionalmente el mundo profano saheliano y, en concreto, el mundo en el que han vivido una parte de su existencia los adeptos a la cofradía. Ello es así en varios aspectos al mismo tiempo. De una parte, como ya hemos señalado en su momento, la estructura organizativa de las cofradías ha tendido a articularse a menudo con el sistema de parentesco, estructurado mediante los mecanismos de filiación y alianza. Este sistema de parentesco ha participado de un modo fundamental, aunque no exclusivo, en varios de los procesos claves que definen el funcionamiento de una cofradía, tales como la transmisión de la doctrina y de los poderes místicos, la selección de los cuadros dirigentes y la conformación de las clientelas de seguidores en torno suyo. Si todo ello ha tendido a ser así prácticamente en todo el mundo islámico, la razón principal ha estribado en la relativa debilidad institucional de las cofradías, carentes de un sistema normativo lo suficientemente elaborado y de unos aparatos administrativos capaces de funcionar sin el concurso del sistema de parentesco. Este ha tendido a operar, por ello, como un auténtico resorte activador dentro de una maquinaria de por sí insuficiente. Ciertamente, esta circunstancia ha generado sus disfunciones. La principal de ellas ha estribado en la reproducción dentro de las propias cofradías de las mismas rivalidades y rupturas que caracterizan al sistema de parentesco, de las cuales ya nos hemos ocupado⁸⁵.

Por otra parte, el hecho de que el papel de los grupos de linajes haya sido tan importante dentro de las organizaciones sufíes nos puede ayudar también a comprender mejor las razones de que se haya generalizado tanto en su seno la idea de una transmisión hereditaria de la baraka y de las dotes sobrenaturales ligadas a la misma. Pues, realmente, en un sistema en donde la filiación constituye un vínculo social tan central parece muy lógico llegar a pensar en que a través de la misma se transmiten importantes cualidades de unos individuos a otros, lo cual ha de afectar, en este caso concreto, a sus dotes místicas. Se trata de un claro ejemplo de la transferencia de un esquema, o modelo, de pensamiento y acción de un ámbito a otro⁸⁶.

Pero una vez que ocurre esto, nos encontramos con un interesante fenómeno. El mundo del misticismo funciona mediante unos procedimientos muy

⁸⁵ BERHMAN. *Vid.*, nota 378.

⁸⁶ BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus 1991.

parecidos a los del mundo profano. Esta homología de fondo lo vuelve más inmediatamente asequible desde el punto de vista intelectual. Resulta todo más obvio, menos chocante, más «natural». Al mismo tiempo, y en segundo lugar, el mundo del parentesco cotidiano recibe una legitimación añadida, en virtud de su semejanza de fondo con ese otro mundo considerado más excelso al que se accede mediante el misticismo. Se vuelve igualmente más sencilla la acción de transferir las emociones desde el ámbito de las actividades profanas y cotidianas, en donde opera mayoritariamente el sistema del parentesco, a ese otro, ya más restringido, de la vida mística. Esta transferencia tiene lugar en las dos direcciones. De una parte, el mundo de lo místico puede impregnarse, así, de los sentimientos positivos ligados a la vida familiar, a la paternidad, a la hermandad. De la otra, el parentesco en funcionamiento en el ámbito de lo cotidiano podrá quedar igualmente revestido de la fuerte carga emocional ligada a las experiencias místicas. El resultado final de toda esta interrelación entre niveles diferenciados de experiencia, pero, sin embargo, parcialmente homólogos y conectados, estriba, y esto es lo que más nos interesa a nosotros subrayar aquí, en que la misma parece capaz de potenciar un compromiso más vigoroso y consecuente con la orientación con respecto al mundo que se acaba adoptando. La siguiente cuestión que hay que plantearse entonces estriba en los motivos que han favorecido en el caso de la Muridiyya junto al misticismo contemplativo la opción por un intenso activismo intramundano, en el sentido de Weber⁸⁷. Esta es la segunda gran pregunta que nos habíamos planteado un poco más arriba.

A fin de intentar darle respuesta, debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la orientación tan característica de la Muridiyya hacia el trabajo productivo no resulta totalmente novedosa. Más bien, debe ser considerada como un desarrollo extremo de una orientación ya presente desde antiguo y de la cual ya hemos dado noticia, cuando hemos subrayado el papel de las comunidades sufíes, a lo largo de la historia, como organizadoras de diversas actividades agrícolas y comerciales. El que así fuera resulta fácil de entender, si tenemos en cuenta no solo que estos sufíes, en cuanto que seres humanos, tenían que ganarse la vida, ni tampoco que, como ya hemos señalado, abrigaban históricamente patentes ambiciones mundanas en términos de poder y de riqueza, sino también el hecho de que estas actividades podían resultar muy a menudo fundamentales para el propio desarrollo de la orden y, por lo tanto, para el mejor cumplimiento de sus objetivos místicos. No en vano, una orden rica podía financiar la actividad improductiva en términos materiales de sus místicos y eruditos, hacerse más atractiva para sus adeptos, disponer de mayores recursos para financiar su expansión a otros lugares y para hacer frente los gobernantes seculares o a otras órdenes rivales. Por otra parte, esta actividad mundana no tenía por qué resultar incompatible con la orientación hacia el misticismo. No tenía por qué serlo en cuanto que

⁸⁷ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península 1990.

las versiones más difundidas del islam suelen insistir precisamente en la complementariedad entre la orientación terrena y ultraterrena y en cuanto además, como hemos podido constatar en su momento, los marabut se caracterizaron muy a menudo por su condición de personajes profundamente polifacéticos en este sentido.

Todas estas consideraciones nos ayudan a entender mejor el por qué el intenso ascetismo intramundano de la Muridiyya no constituye ninguna desviación radical con respecto a una serie de rasgos ya presentes en el islam desde mucho tiempo atrás. No había, pues, ningún obstáculo ideológico de peso para esta intensificación de una orientación ya presente con antelación. Pero para entender el por qué se produjo la misma, debemos ir ya más allá de la ideología sufí y del funcionamiento de las cofradías y tomar en cuenta el contexto concreto en el que le tocó operar a la Muridiyya. Si la orientación hacia el trabajo productivo había estado siempre presente, había ahora varios factores que podían fortalecer esta orientación. El primero de ellos estribaba en que la vía de la yihad había quedado totalmente cerrada. Por lo tanto, quedaban recursos y energías libres para ser encaminados hacia otros fines. Asimismo, y en segundo lugar, la pacificación impuesta por el colonialismo volvía más segura cualquier inversión económica. En concreto, y en tercer término, en un contexto de expansión de los cultivos comerciales, iniciada, como ya vimos antes incluso del establecimiento del orden colonial⁸⁸, la consagración a la actividad económica podía rendir beneficios muy superiores a los obtenidos previamente. A ello se añadía el hecho de que la dedicación a los mismos podía convertirse en el fundamento de una suerte de pacto con las autoridades coloniales. Por último, y en quinto lugar, el fortalecimiento de la cofradía al que de un modo tan decisivo contribuía esta actividad económica podía concebirse como un medio para mejorar su posición negociadora frente al poder colonial francés y adquirir así una mayor autonomía con respecto a este socio necesario, pero incómodo. Todos estos factores contribuyeron a fortalecer la característica orientación productivista muridí. El trabajo productivo pasó a ser entendido como un instrumento de educación espiritual. En este aspecto, sustituía, en cierto modo, al rol antes encomendado a la yihad. «El trabajo es parte de la religión» se convirtió en uno de los lemas muridíes por excelencia.

Una vez aclaradas las líneas básicas de esta nueva orientación, vamos a ocuparnos ahora de la forma en que la misma se plasmó en la práctica. El principal mecanismo para ello consistió en el encuadramiento de los discípulos, o *talibé*, en una serie de comunidades bajo la dirección de un *sheij*, conocidas como *daara* o escuelas. No se trataba de una tradición totalmente novedosa en el contexto del sufismo. Desde antaño, era normal que en las zonas rurales los discípulos trabajasen para su maestro, cultivando los campos y realizando para él las más diversas tareas domésticas. Con ello se

⁸⁸ COPANS. *Op. cit.*, pp. 76-100; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 297-319; DIOUF. *Op. cit.*, pp. 154-161.

conseguián fundamentalmente dos objetivos. En primer lugar, se remuneraba al maestro por las enseñanzas que estaba impartiendo. Asimismo, se entrenaba al discípulo en ese espíritu de absoluta renuncia y humildad que le era preciso desarrollar para avanzar por la senda del misticismo. Se ejercitaban sobre todo en la obediencia ciega a su mentor, condición necesaria para la anulación de ese yo ligado al mundo material que impedía la elevación del alma hacia el mundo espiritual⁸⁹. Esta costumbre de servirse del trabajo de los discípulos se difundió todavía más después de que se aboliera la esclavitud y se hiciera más difícil recurrir al trabajo servil para satisfacer las necesidades materiales de los hombres de religión.

Naturalmente, todas estas prácticas desembocaban a menudo en una descarada explotación de los novicios. Muchos de ellos debían trabajar largas y agotadoras jornadas en provecho de sus dirigentes religiosos, lo cual les permitía a estos últimos vivir muy desahogadamente. Asimismo, muchos de estos novicios, abrumados como estaban por sus obligaciones laborales, apenas avanzaban en su formación mística. En cambio, los hijos de los grandes maestros, y en general los jóvenes de buena familia, se encontraban eximidos de estas cargas. Como resultado final, las posiciones elevadas dentro de las cofradías quedaban monopolizadas por unas cuantas familias que se aprovechaban del trabajo servil de las gentes de baja condición, a las que compensaban con unos rudimentos de enseñanza religiosa, así como dispensándoles su baraka. En un ambiente de gran escasez, se daba el caso, incluso, de que muchas familias humildes entregaban sus hijos a las cofradías, con el fin de que sirvieran en ellas como novicios-criados y se asegurasen, al menos, su supervivencia física. Debe señalarse que este tipo de prácticas han subsistido hasta el día de hoy. Incluso ha sido frecuente que los novicios fueran confiados totalmente al maestro por sus padres, de tal manera que aquél se convertía durante varios años en su único tutor y responsable, sometiéndoles a un régimen disciplinario de singular dureza⁹⁰. Era y es todavía frecuente que los novicios tuvieran que buscar los recursos con los que pagar el mantenimiento de su maestro. La mendicidad ha sido y es una estrategia frecuente, a la que se considera un excelente medio de cultivar las ya referidas virtudes de la obediencia, la humildad y el desapego hacia lo material, si bien las críticas en contra de estas prácticas se multiplican hoy en día.

El sistema muridí clásico es un poco diferente. Se caracteriza por un carácter más marcadamente colectivista y por un mayor desarrollo institucional. El conjunto de los discípulos forman una suerte de unidad corporativa y solidaria, que trabaja, en gran medida, de manera muy coordinada. Es algo

⁸⁹ CORBIN, Henry. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta 2000; HAMMOUDI. *Op. cit.*, pp. 115-150; TOZY. *Mohamed, Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra 2000, pp. 30-34.

⁹⁰ KANE. 2006. *Op. cit.*; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, pp. 193-227.

distinto del mero recurso al trabajo no pagado de jóvenes casi siempre de condición humilde. Tal y como estaba constituido el sistema más tradicional, durante su etapa juvenil, estos discípulos habían de dedicarse a la formación religiosa y al cultivo de la tierra, al servicio del *sheij*, que comercializaba los productos. Su vida venía marcada por una austeridad extrema y un trabajo agotador, ambos de gran utilidad para reducir costes al máximo y posibilitar la puesta en cultivo de terrenos hasta entonces feraces, en el marco de la política de colonización de nuevas tierras y de introducción de cultivos comerciales que caracterizaron las primeras décadas de la cofradía⁹¹. Más tarde podrían casarse y recibir sus propias parcelas, pero habrían de seguir cultivando un campo colectivo, el llamado «campo del marabut». Se combinaba, de este modo, colectivismo e individualismo, de una manera quizá no tan distinta a la que se daba en las aldeas corrientes, en donde también se hacía preciso dar satisfacción a la búsqueda de beneficio individual y alimentar al tiempo un fondo de recursos colectivo. En cuanto a los *sheij* que dirigían estas unidades, podemos considerarlos como el escalón más bajo de toda la jerarquía marabútica, cuya cúspide estaba integrada por los parientes del fundador. Estos no han de ser vistos como un todo monolítico⁹². Se encuentran escindidos en distintas ramas familiares, surgidas de distintos hermanos e hijos de Ahmadu Bamba. Los conflictos entre ellos se han sucedido con bastante frecuencia, tal y como veremos con más detenimiento en el apartado, V.2., consagrado de modo específico a la dinámica política senegalesa. Asimismo, estas distintas ramas familiares se vinculan luego con otras familias menores, a través de todo un conjunto de vínculos clientelistas, pero también de alianza y filiación. A través de todos estos vínculos, las altas jerarquías de la cofradía se conectan con los marabut de menor rango, quienes conforman sus propios linajes. Estos marabut menores han sido tradicionalmente los encargados de dirigir las *daara*. De este modo, la cofradía en su forma clásica podía concebirse como una red de pequeñas unidades productivas en parte articuladas a través de los vínculos de parentesco y clientelistas entre sus *sheij*⁹³.

Por lo demás, parece que la capacidad de la organización para encuadrar la actividad económica de sus miembros de base tampoco debe ser mitificada. Según autores como Copans, el celo de muchos de estos campesinos por prestar estas corveas no ha sido luego demasiado intenso y estos «campos del morabito» se hallan, en general, peor cultivados que las parcelas privadas. También parece que el cultivo de estos campos obedece ante todo a una función ritual, como instrumento para fomentar el sentimiento de hermandad entre los miembros de la cofradía, lo cual dificulta la racionalización de la actividad productiva. Por ello, la habilidad de los líderes de la cofradía

⁹¹ O'BRIEN. *Op. cit.*, pp. 163-213.

⁹² DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 297-319.

⁹³ ROSANDER, Rosa Evers. «Morality and money. The Murids of Senegal». *Awraq, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Volumen XVI. 1995.

para explotar el trabajo de sus seguidores y para poner en marcha unos mecanismos empresariales modernos quizá tampoco deba ser sobrestimada. Por otra parte, los discípulos reciben del *sheij* algo más que sus dotes taumatúrgicas o su intercesión para facilitar su entrada en el paraíso. Su pertenencia a la organización les reporta también ventajas terrenales nada desdeñables. En particular, les proporciona una seguridad material, importante en momentos de carestía, gracias a la posibilidad de movilizar el apoyo de otros condiscípulos más afortunados. En unas economías tan frágiles como la economía wolof tradicional, desarrollada sobre suelos tan poco fértiles, estos apoyos podían resultar vitales⁹⁴.

La urbanización y la pérdida de peso del cultivo del cacahuete en la economía nacional han conducido a la aparición de otra estructura comunitaria menos exigente, la *daira*, basadas en la puesta en común de ciertos recursos mediante donaciones de sus miembros, con vistas a la realización de actividades de culto y de asistencia social⁹⁵. De este modo, mientras que con la crisis del modelo agrícola exportador, a partir de los setenta, el antiguo sistema de rentas y corveas ha perdido mucha de su antigua relevancia, estas nuevas redes comerciales se han ido desarrollando más y más, convirtiendo a la cofradía en un agente económico fundamental. Asimismo, tanto en el campo como en la ciudad, se han fundado cooperativas de productores. Estas cooperativas pueden tener una estructura formalmente democrática, pero son manejadas de un modo vertical por los marabut o por algún delegado suyo. Y es la lealtad a un determinado marabut la que determina principalmente la afiliación a una específica cooperativa en vez de a otra⁹⁶. Todo ello las convierte en una suerte de pantalla modernista para una estructura organizativa mucho más tradicional. Pero nos muestra, por otra parte, la formidable flexibilidad y capacidad adaptativa de esta organización.

Por último, la cuestión de la funcionalidad del sistema muridí con relación al desarrollo capitalista se presta a toda una serie de debates. Ciertamente, en su momento, y por las razones ya examinadas, la contribución resultó manifiesta. No obstante, el capitalismo así beneficiado no dejaba de ser un capitalismo dependiente y periférico, basado en exportaciones agrícolas a bajo precio. Por otra parte, se ha discutido mucho sobre la idoneidad de los métodos agrícolas utilizados, acusándose a menudo a los agricultores muridíes de agotar los suelos en su afán por elevar la producción a corto plazo. Al tiempo, en Senegal desde principios del siglo XX se ha ido desarrollando una burguesía capitalista, comercial e industrial, de cierta entidad y que en

⁹⁴ COPANS. *Op. cit.*, pp. 101-156; O'BRIEN. *Vid.*, nota 380; ROSANDER. 1995. *Op. cit.*

⁹⁵ O'BRIEN, Donal B. Cruise. «Charisma comes to Town: Mouride Urbanization 1945-1986». En O'BRIEN, Donald B. y COULON, Christian (Eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Claredon Press 1988; ROSANDER. *Vid.*, nota 391.

⁹⁶ COPANS. *Op. cit.*, pp. 210-215; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 228-230 y 283-289; DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 297-319.

la mayoría de los casos no se encuentra encuadrada por las cofradías⁹⁷. Un número elevado de estos empresarios pueden estar afiliados a alguna de ellas, mostrarlo de manera ostentosa y hacerle objeto de generosas donaciones. Pero, por lo demás, sus negocios funcionan de manera autónoma. En todo caso, su conexión con la cofradía les proporciona algunas ventajas, a la hora de recibir determinados favores administrativos. No hay nada especialmente novedoso en tales hechos. La agrupación de ciertas élites económicas, aunque sea de un modo parcial, en este tipo de asociaciones, a veces con una orientación ideológica, como la masonería o el Opus Dei, es un fenómeno ampliamente extendido por todo el mundo. Pero este tipo de agrupamientos pueden tener efectos muy ambivalentes con respecto al desarrollo capitalista en sí. Si bien pueden resultar fundamentales a la hora de proporcionar una necesaria cohesión y coordinación interna a estos sectores y de conectarlos además con otras élites, como las intelectuales y las políticas, también pueden acabar potenciando todo tipo de prácticas corporativistas y clientelistas, con su consabido cotejo de corruptelas, todo lo cual ya no resulta tan funcional para el desarrollo capitalista en su sentido estricto, aunque lo siga siendo evidentemente para ciertos capitalistas.

Hoy en día, la actividad económica muridí se concentra de manera prioritaria en el pequeño comercio, cuando no la simple venta ambulante, en muchos casos no regulada. Por medio suyo, se canalizan, casi siempre entre sectores de no mucho poder adquisitivo, determinados productos de importación, a veces de contrabando y, a veces también, falsificaciones, recreando unos circuitos comerciales fácilmente accesibles para el consumidor. Aquí reside su gran ventaja comparativa. Estas actividades proporcionan un medio de vida para muchas personas, permitiéndoles en muchos casos alcanzar un cierto bienestar material. También ayudan a prosperar, o, a menos, sobrevivir, a un sector notable de la diáspora senegalesa⁹⁸. A otro nivel, propician una cierta acumulación de capital y suponen una hábil inserción dentro de las redes del comercio internacional y, en un sentido más amplio, una inteligente adaptación a la globalización, en lo que constituye una reactualización de la vieja multifuncionalidad de las organizaciones suffes. Ahora bien, la experiencia muestra también ciertas carencias. Se encuentra restringida en lo fundamental al sector comercial y a unos rubros de mercancías muy concretos. Básicamente, se distribuye lo que otros producen, sin llegar a entrar en el ámbito de la producción industrial. En este aspecto, al igual que en el caso de los cultivos comerciales, aunque bajo una modalidad diferente, esta

⁹⁷ AMIN. *Vid.*, nota 362; AMIN, Samir. «La politique coloniale française à l'égard de la bourgeoisie commerçante sénégalaise (1820-1960)». En MEILLASSOUX, Claude (Ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press 1971.

⁹⁸ ROSANDER, Rosa Evers. «Sacralizing hotels in Spain: murids marabout in motion». *Awraq, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Volumen XXIII. 2006.

experiencia se ha mantenido dentro de los límites de un capitalismo dependiente y periférico.

Una última cuestión sobre la que merece la pena reflexionar brevemente atañe al papel desempeñado por la ética del trabajo muridí en todo este proceso. Desde luego, el desarrollo de la misma constituye una clara demostración de la versatilidad del islam y del sufismo, en contraste con cualquier visión esencialista acerca de ambos. Con todo, no se trata de una orientación ausente en otras muchas comunidades musulmanas a lo largo del mundo. Un buen ejemplo de ello sería también el de los ibadíes del Mزاب argelino⁹⁹. La contribución de esta ética del trabajo muridí al incremento de la producción parece evidente. Su constatación ha propiciado la formulación de ciertas analogías con el calvinismo, o, mejor dicho, con la conocida visión weberiana sobre el mismo¹⁰⁰. Pero esta analogía, aunque justificada, tampoco debe ser llevada demasiado lejos. En el modelo weberiano, la orientación hacia el trabajo duro resulta de una peculiar construcción teológica, basada en el papel del éxito económico como signo de pertenencia al grupo de elegidos destinados a salvarse. En el modelo muridí la relación parece menos directa. Como musulmanes sunníes que son, los muridíes tienden a considerar que un musulmán que cumpla razonablemente bien con los mandatos de su religión entrará en el paraíso. No poseen esa visión atormentada acerca del destino ultraterreno tan característica del calvinismo examinado por Weber. Es cierto que la intercesión de un *sheij* puede aportar grandes beneficios. Para hacerse merecedor de ella, el discípulo debe vincularse expresamente a su maestro, jurándole lealtad y obediencia. Ciertamente, para ciertos muridíes esta relación de sumisión adquiere una centralidad tal, que llega a primar sobre el cumplimiento de los mandatos generales del islam. Pero esta no es, en modo alguno, la postura oficial de la cofradía. Una vertiente de esta subordinación puede consistir en trabajar a las órdenes de su marabut o, al menos, hacerle entrega de cuantiosas donaciones. Y dando un paso más, el éxito económico de este marabut podrá ser finamente contemplado como una prueba de su baraka, de la que sus discípulos podrán beneficiarse en esta y en la otra vida. Este tipo de elaboraciones, que no siempre se encuentran formuladas de este modo tan nítido, serían lo más aproximado al modelo calvinista weberiano que nos podemos encontrar.

Sin embargo, existen también diferencias muy llamativas. Para empezar, la salvación, o incluso el bienestar terrenal, no se obtienen, o se confirman, directamente a través de los propios actos, sino por mediación del *sheij*, cuya labor de intercesión no posee una eficacia automática, sino que ha de ser aceptada primero por Dios. En segundo lugar, esta mediación del *sheij* no resulta tan necesaria desde el punto de vista teológico, como acabamos de

⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. *Antropología de Argelia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces 2007, pp. 86-90.

¹⁰⁰ WEBER. *Vid.*, nota 384.

señalar. Asimismo, se trata de una capacidad mediadora que se confirma de un modo indirecto, mediante su prosperidad material. Pero la contribución del discípulo individual a la misma va a ser variable. Uno va a poder beneficiarse del esfuerzo de quienes han trabajado más que él, lo que puede favorecer actitudes aprovechadas. En cuarto lugar, la prosperidad material va a constituir, a lo sumo, una prueba parcial de la baraka del *sheij*, quien también puede probarla mediante su carisma, su influencia política y sus posibles acciones milagrosas. Y por último, esta misma prosperidad, tan necesaria para atestiguar la posesión de baraka, ha de ser demostrada de un modo ostentoso, a través de cuantiosas inversiones, por ejemplo, en inmuebles, incluso aunque el marabut mantenga por lo demás un estilo de vida ascético. La contradicción en este punto con el conocido ascetismo intramundano calvinista resulta patente. También lo es la disfuncionalidad de estos dispendios con afán exhibicionista en relación con la acumulación de capital¹⁰¹.

Su presencia apunta además a la presencia de unas prácticas de ostentación más típicas de una lógica clientelista que de una capitalista. Esta imbricación entre distintas lógicas no es la única que podemos observar. Hay que tomar igualmente en consideración la propia dinámica interna de la cofradía, en donde la creencia en los poderes de los marabut y en la eficacia de diversas prácticas místicas desempeña un papel estratégico. Sin ellas la organización dejaría de funcionar. De este modo, el peculiar cálculo político propio de un sistema clientelista y el más mercantil, inherente a la actividad capitalista, han de combinarse con las actuaciones promovidas por un determinado sistema de creencias religiosas. En tales condiciones, no puede desplegarse una racionalidad estrictamente capitalista. No ha tenido lugar un «desencantamiento del mundo», es decir, un alejamiento de lo sobrenatural de la vida cotidiana, que haya dejado espacio para su racionalización en términos técnicos e instrumentales. Es este, sin embargo, un elemento clave de todo el análisis weberiano sobre la contribución calvinista al desarrollo capitalista. En ausencia del mismo, la analogía entre muridismo y calvinismo queda bastante debilitada.

IV.7.2. La Tiyaniyya senegalesa y sus complejas dinámicas políticas

Nuestro análisis sobre la experiencia muridí nos ha mostrado cómo ciertos rasgos particulares del sufismo tradicional pueden remodelarse en aras de una inserción de carácter dependiente dentro de la economía capitalista mundial. Pero esta experiencia no constituye el único aspecto de la compleja acomodación de las cofradías sufíes al mundo moderno. Este es un mundo capitalista, pero también un mundo de Estados burocratizados y adheridos, en grados variables, al principio de la representatividad democrática. El sufismo saheliano ha tenido que bregar también con él y adaptarse a sus

¹⁰¹ COPANS. *Op. cit.*, pp. 125-156.

desafíos. El caso de la Tiyaniyya senegalesa y de sus complejos juegos doctrinales y políticos resulta de un gran interés en este aspecto. Constituye un ejemplo paradigmático de la interacción entre las luchas de poder dentro de la cofradía y un sistema político moderno, en el marco de una sociedad crecientemente urbanizada, en donde las jerarquías tradicionales son objeto de un cuestionamiento parcial.

El primer hecho que debemos tomar en consideración para nuestro análisis estriba en la estructuración de la Tiyaniyya senegalesa desde principios de siglo XX en torno a tres grandes dinastías marabúlicas. La primera de ellas está constituida por el linaje de los Tall, el del propio Hach-Omar. Su influencia ha continuado siendo muy notable hasta el día de hoy, pero se ha ejercido sobre todo en el Futa Toro, su región de origen, y entre los fulani futanké dispersos hoy por todo el país. A lo largo del siglo XIX, conforme la revolución marabúlica se fue extendiendo, la Tiyaniyya fue, sin embargo, trascendiendo su estrecha vinculación original con la etnia fulani, para ir incorporando también a los miembros de otros grupos étnicos. No debe olvidarse que varios de los grandes marabut de la última hora, en especial Ma Ba Yasu y Mamadou Lamine eran tiyani. A través de la acción de estos y otros líderes, la cofradía se extendió por los países wolof, serer, yula y mandinga. El éxito fue especialmente notable entre los wolof, entre quienes por esa misma época también recababa éxitos espectaculares la Muridiyya. Fue en este contexto en donde emergieron las otras dos grandes dinastías tiyani, ambas de etnia wolof.

La primera de ellas fue la de los Sy¹⁰², de la mano de su fundador Malik Sy (1859-1922), quien se estableció en Tivaouane y la convirtió en la sede de su movimiento. Se trataba de un hombre extraordinariamente docto, con una intensa formación en las distintas disciplinas clásicas islámicas. Su familia había sufrido muy duramente durante los desórdenes que acompañaron al último periodo de la yihad, habiendo fallecido en ella su propio padre. Esta tragedia personal parece haber suscitado en él una profunda animadversión hacia el desorden, en concordancia con la postura tradicional imperante entre la mayoría de los ulemas sunníes, junto con una actitud relativamente benévola hacia los colonialistas franceses y la pacificación que finalmente habían impuesto en el país. Esta actitud le convirtió probablemente en el mejor predispuesto hacia los franceses de entre todos los grandes marabut de su época. Mantuvo buenas relaciones con las autoridades coloniales y predicó que la obediencia a las mismas era un deber para todo buen musulmán, ya que era Dios quien había querido que los franceses gobernasen el país durante este tiempo. Del mismo modo, apoyó el reclutamiento de combatientes

¹⁰² BOUSBINA, Said. «Al-Hajj Malik-Sy: sa chaîne spirituelle dans la Tijaniyya et sa position à l'égard de la présence française au Sénégal». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012; ROBINSON. 2000. *Op. cit.*, pp. 194-207.

senegaleses durante la Primera Guerra Mundial y su propio hijo murió en el curso de la misma. No debe sorprendernos entonces que los colonialistas subvencionaran su peregrinación a la Meca. Pese a todo ello, mostró todo el tiempo un cierto desapego displicente con respecto a los nuevos gobernantes, en consonancia también con esa práctica tan extendida entre los ulemas sunníes de guardar las distancias con respecto a los gobernantes temporales. Por otra parte, no debe olvidarse en ningún momento que Malik Sy fue ante todo un erudito y un místico, relativamente desinteresado por los asuntos políticos. Hasta el día de hoy los seguidores de la familia Sy consideran que su concepción del sufismo es más compleja y sofisticada que la de otras corrientes dentro del islam senegalés.

El segundo gran dirigente de la Tiyaniyya y creador de su tercera gran dinastía fue Abdallah Nyas (1849-1922)¹⁰³. Era menos docto que Sy y en su juventud había combatido en las filas de Ma Ba Yasu. Su trayectoria personal representa, por tanto, un perfecto ejemplo de tránsito desde la yihad hasta la acomodación, tan ilustrativa de la versatilidad de los marabut. Otro punto de su biografía que merece ser destacado estriba en sus orígenes humildes. Parece haber procedido de la casta de los herreros, en contraste con esa tendencia a la concentración de las funciones religiosas en manos de un reducido número de añejas familias marabúlicas. El que tal cosa haya sido posible podría ser tomado como un indicador del relativo poder del prestigio adquirido a través de la práctica del sufismo para posibilitar una superación de estas barreras estamentales, pero quizá también lo sea de la profunda desorganización experimentada por las estructuras sociales tradicionales en el periodo inmediatamente anterior a la ocupación francesa. Como quiera, Nyas se estableció en Kaolack, en el territorio del antiguo reino serer de Salum, una tierra que se estaba terminando de islamizar precisamente en aquellos momentos. El desarrollo de esta versión pacífica del marabutismo acabó teniendo una consecuencia muy positiva desde el punto de vista de la islamización. Presentó una cara mucho más amable, que volvió más receptivas hacia el islam a aquellas poblaciones que previamente lo habían rechazado al asociarlo a la violencia de la yihad.

La Tiyaniyya senegalesa experimentó además durante el periodo colonial una serie de desarrollos doctrinales y organizativos cuyas consecuencias perduran hasta el día de hoy y por los que aquí nos vamos a interesar especialmente. El primer y más característico rasgo de estos desarrollos estriba en su articulación con las diversas crisis de sucesión acaecidas primero tras el fallecimiento del fundador de cada dinastía marabúlica o tras la de alguno de sus sucesores posteriores. Como ya señalamos en el apartado III.9., este

¹⁰³ KANE, Mouhamed Moustapha. «La vie et l'oeuvre d'Al-Hajja Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolutions Al-Falah"». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

tipo de conflictos han sido frecuentes en la historia del sufismo a lo largo de todo el mundo. En ellos se han visto implicados no solamente los parientes del líder, sino también sus discípulos más destacados. La dinámica de tales enfrentamientos ha adquirido, sin embargo, en el caso senegalés algunos rasgos particulares, derivados de la peculiar relación de las cofradías con el Estado colonial y postcolonial. Esta relación se ha encontrado marcada por una autonomía relativa. Las cofradías y sus distintas ramas disfrutaban, de una parte, de un notable poder económico y una patente influencia social y política, lo que alimenta las luchas por hacerse con el control de las mismas. Pero, asimismo, estas organizaciones mantienen una compleja interacción con las autoridades estatales, como vamos ir viendo. Por esta razón, tales autoridades no suelen mostrarse indiferentes hacia los resultados de sus luchas intestinas, sino que pueden, por el contrario, intervenir de manera activa en apoyo del candidato más de su agrado. De igual manera, como las propias autoridades no poseen un carácter monolítico, puede que distintos sectores dentro de las mismas respalden a distintos rivales dentro de la cofradía. Y dada la influencia detentada por las cofradías, estos apoyos pueden también ejercerse en el sentido inverso. Es fácil, así, que los disidentes dentro de la cofradía y dentro del aparato del Estado tiendan a aliarse entre sí. Surge, de este modo, una interesante dialéctica dentro de cada uno de los dos campos y entre ambos.

Este tipo de dinámicas se han producido también en el caso de la Muridiyya. De este modo, tras la muerte de Ahmadu Bamba en 1927, estalló el conflicto entre su hermano *Sheij* Anta y su hijo Mustafá, quien salió triunfante, con la ayuda francesa. A su muerte en 1946, se enfrentaron su hijo, Cheikh¹⁰⁴ Mbac-ké, y otro de los hijos del fundador, Falliou, quien resultó ganador. Muerto este, en 1968, le fueron sucediendo sus distintos hermanos, o mejor dicho hermanastros por parte de padre, hasta la muerte del último de ellos en 1997. Después, la sucesión recayó sobre un hijo de este¹⁰⁵.

Sin embargo, los enfrentamientos han sido más graves dentro de la Tiyaniyya y de sus ramas Sy y Nyas. En ambos casos, los conflictos entre las ramas familiares rivales han sido largos y virulentos, traduciendo en ocasiones en violencias físicas entre sus distintos talibé. La explicación podría residir quizá, en primer lugar, en el carácter menos centralizado de la Tiyaniyya y de cada una de sus ramas dinásticas. Tampoco se presta aquí tanta importancia a la virtud de la obediencia como en el caso de la Muridiyya. Pasando ahora ya al terreno de lo concreto, nos encontramos con que Malik Sy fue sucedido por su hijo Abu Baker. A su muerte, en 1957, la candidatura de su hijo Cheikh Tidjane fue derrotada por la del hermano del fallecido, Abdelaziz, quien se mantuvo al frente de la cofradía hasta su fallecimiento en 1997,

¹⁰⁴ Respetamos la grafía francesa ya oficializada del término árabe que nosotros transcribimos como *sheij*.

¹⁰⁵ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 42-49.

siendo sucedido, a su vez, por su sobrino Mansur. En cuanto a Cheikh Tidjane, mantuvo una prolongada disidencia, en la que fue sucedido por sus hijos. Su rama familiar ha tendido a funcionar de una manera muy autónoma, chocando continuamente con la rama oficial¹⁰⁶.

Sin embargo, la unidad como tal de la dinastía no se quebró. No se dejó de reconocer la legitimidad de nuevo líder. Primó el interés por preservar un cierto aparato institucional unificado. La razón puede estribar, en primer lugar, en las ventajas que esta unidad en última instancia estaría reportando a la hora de organizar ceremoniales, redes de proselitismo y actividades económicas varias y de relacionarse con las autoridades o con otras cofradías. La dialéctica entre el afán de cada líder carismático por ganar la máxima influencia para sí y para su clientela de seguidores y el imperativo de preservar la cohesión interna ha tenido entonces como resultado el desarrollo de una sucesión de conflictos por el control del aparato institucional como un todo, más que una escisión abierta. Los derrotados en las distintas pugnas han mantenido luego una disidencia más o menos ostentosa, esperando obtener más apoyos de cara a la siguiente batalla sucesoria. Mientras tanto, han acostumbrado a conducirse como *enfants terribles*, haciéndose valer, pero sin romper la baraja. De este modo, han apostado de manera casi permanente por una disidencia muy ruidosa, pero sin llegar nunca a la ruptura definitiva. De hacerlo podrían haber padecido la defección de parte de su clientela, leal a la cofradía en sí, más que a un líder concreto. También habría visto mermadas sus capacidades para negociar con los agentes exteriores, privados del paraguas de la organización a la que habían estado perteneciendo. En cambio, la estructura descentralizada de su cofradía permite a estos disidentes seguir disfrutando de los recursos necesarios para mantener una cierta capacidad de actuación independiente. El resultado de todas estas tendencias contrapuestas parece ser, en definitiva, la pervivencia de una conflictividad recurrente, pero más o menos controlada¹⁰⁷.

Llama la atención, asimismo, el hecho de que el patrón común a todos estos enfrentamientos haya sido el de la pugna entre un hermano y un hijo del antecesor. Es lógico que sea así, ya que no ha existido nunca en el derecho islámico clásico una regla sucesoria estricta. Se ha oscilado, por ello, entre el vínculo horizontal y el vertical con el antecesor. Sin embargo, el vertical, la sucesión padre-hijo parece ir imponiéndose. En principio, sobre la base de la idea sufí de la existencia de una baraka mística, parece lógico que los hijos hereden del padre aquello precisamente que le hizo encumbrarse por encima de sus hermanos, más que los descendientes de tales hermanos. Estos últimos tenderán entonces a ir quedando descartados como posibles sucesores, al igual que sus propios hijos. No obstante, con relación al líder originario, parece que, en principio nuevamente, sus hijos serían iguales en

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 60-80.

¹⁰⁷ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 107-110.

cuanto a su cercanía con él. Por ello, se vuelve bastante lógico que se vayan sucediendo unos a otros, postergando a los hijos de estos hermanos. Así es razonable que ocurra hasta que muera el último hermano disponible. Entonces habrá de sucederle el hijo de aquel de entre ellos que alcanzó una mayor preeminencia. Pero no todo depende de un modo tan mecánico de estas nociones ideológicas. Los distintos descendientes del ancestro fundador van a desarrollar cada uno de ellos sus propias clientelas y sus fuentes de recursos materiales. De tener éxito en esta empresa, podrían intentar que sean sus hijos quienes les sucedan en detrimento de sus hermanos. Pero para lograrlo posiblemente necesiten acumular, primero, un elevado carisma místico, de modo que parezca entonces razonable descartar a sus menos dotados hermanos, pese a hallarse tan conectados como ellos con el correspondiente antepasado fundador. No es esta una tarea sencilla.

Esta última idea nos ayuda a precisar mejor los factores que en muchos casos parecen dificultando la escisión, sobre todo aquella que podría tener como desenlace final la fundación de una nueva cofradía, y no solo la de una nueva rama familiar. Tales actos parecen reservados a quienes consigan que un número significativo de personas les reconozcan las capacidades místicas pertinentes. No debe olvidarse que una cofradía es ante todo, y a pesar de toda su polivalencia y multifuncionalidad, una institución consagrada al cultivo del misticismo. En consecuencia, para poder protagonizar con éxito la creación de una nueva vía mística, se hace preciso poder reivindicarse como un gran místico por derecho propio, lo cual ya plantea otras exigencias diferentes a las de ser simplemente un orador brillante o un buen estratega político. La trayectoria de Ibra Nyas (1900-1975) parece corroborar plenamente este aserto¹⁰⁸.

Hijo de Abdallah Nyas, Ibrahima, o Ibra, como pasó a ser mundialmente conocido, demostró desde muy temprana edad grandes dotes en el terreno de la erudición islámica tradicional y de la consecución de experiencias místicas, al tiempo que pronto le fueron atribuidos poderes sobrenaturales. Gracias a todas estas virtudes, pudo organizar en torno suyo un conjunto de fervientes discípulos todavía en vida de su padre. Sin embargo, a la muerte de este último, la sucesión recayó en su hermano Muhammad. Ibra Nyas no rompió formalmente con su hermano, ni pretendió crear una rama dinástica separada, pero en la práctica acabó creando una sección totalmente independiente, lo que originó numerosas disputas entre los partidarios de ambas líneas familiares, disputas que a veces llegaron a la violencia física. Como quiera, Ibra Nyas fue obteniendo el reconocimiento no solo de una amplia masa de seguidores, sino asimismo el de numerosas figuras tiyani fuera de Senegal. Pasó a ser considerado un *qutb*, un polo supremo, a través del cual fluía la substancia divina, *faida*, hacia sus seguidores, lo que le convertía en un

¹⁰⁸ SEESEMANN, Rüdiger. *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Londres: Oxford University Press 2011.

mediador indispensable con la divinidad. Con ello pasaba a ser considerado el santo supremo, en una posición incluso superior a la del propio Ahmad At-Tiyani. Si bien esta pretensión fue combatida por otros tiyani, lo cierto es que le permitió forjar una vasta red de seguidores, que desbordó los límites de la influencia alcanzada previamente por el linaje Nyas, extendiéndose por Mauritania, Malí, otras zonas de Senegal, Nigeria, Ghana y Burkina Faso. Este logro derivó en gran medida de un proselitismo muy activo, en el que las giras del propio Ibra Nyas jugaron un papel clave, pero fue favorecido también por la existencia de una serie de contactos comerciales con otros lugares, a través de la cual distintos mercaderes versados en sufismo fueron contactando con su grupo y convirtiéndose en fieles suyos. Fue lo que ocurrió, en especial, en el norte de Nigeria, en el país hausa, pero de ello nos ocuparemos con mucho más detenimiento cuando abordemos el caso nigeriano. Merece la pena destacar el hecho de que incluso personas no musulmanas, como el Presidente de Ghana N'Krumah, se reconocieran como seguidoras suyas y buscaran beneficiarse de sus dotes taumátúrgicas. Pero también alcanzó una elevada reputación entre quienes no pretendían vincularse con él a través del misticismo. La misma redundó en su participación en distintas organizaciones internacionales musulmanas, empezando por la Organización de la Conferencia Islámica.

Después de su muerte ha ido siendo sucedido por varios de sus hijos, mientras el movimiento fundado por él habría ido aumentando aún más su influencia. Este éxito podría quizá entenderse como el fruto de una estrategia algo diferente a la de la Muridiyya. Mientras que en el caso de esta última, se ha construido una organización muy disciplinada, comprometida y bien articulada, y muy ligada además a distintas actividades económicas, el modelo del movimiento de Ibra Nyas parece funcionar, en cambio, sobre la base de una estructura más laxa, menos centrada en la producción y circulación de recursos materiales. Este tipo de estructura más laxo podría tener, sin embargo, la virtud de permitir una conexión entre grupos muy separados geográficamente, pero también socialmente, al contrario de lo que ocurre con la Muridiyya, cuya afiliación se encuentra restringida de manera casi absoluta a ciertos sectores de la etnia wolof, en donde la pertenencia a la cofradía se entrelaza además con todo un conjunto más amplio de vínculos por filiación y matrimonio. De este modo, el logro de una mayor cohesión interna se ha pagado con una menor capacidad para expandirse, y al revés. Un segundo rasgo muy remarcable del movimiento fundado por Ibra Nyas ha consistido en su accesibilidad para muchas personas sin la preparación ni el tiempo necesarios para involucrarse a fondo en la compleja y difícil vía sufí. Pese a que tanto el fundador como muchos de sus discípulos eran místicos de primer nivel, su movimiento se ha caracterizado también por desarrollar una enseñanza religiosa, una *tarbiyya*, relativamente sencilla y accesible a mucha gente, incluidas muchas mujeres, cuyo papel se ha vuelto muy relevante dentro de la organización. La propia idea de una gracia divina que fluye a través del fundador hacia sus adeptos, con tal de que estos se preparen

adecuadamente para recibirla, mediante los pertinentes ejercicios místicos, favorece también esta misma asequibilidad. Con ello, se trasciende en cierta medida el elitismo que muchas veces caracteriza a las cofradías sufíes¹⁰⁹.

Por otra parte, la trayectoria de Ibra Nyas y su reivindicación de un contacto directo con los más altos niveles de la realidad sobrenatural no dejan de suponer una réplica de la pretensión ya formulada en su día por el propio Ahmad At-Tiyani, la cual contribuyó a trascender el tradicional elitismo qadiri. Pero esta gracia divina que fluye hacia el adepto común se articula además con un tipo de relación muy emotiva con la divinidad, y con sus mediadores, en contraste con las formas más abstrusas de sufismo y ello con independencia de la evidente sofisticación de las teorizaciones de Ibra Nyas y de su círculo de discípulos más próximos. Esta nueva religiosidad más accesible y emotiva no deja de presentar ciertas semejanzas con la promovida también por ciertos grupos católicos y protestantes, como, por ejemplo, los metodistas, sobre todo, aunque no de manera exclusiva, entre personas pertenecientes a los estratos más populares. Junto a su mayor accesibilidad en lo intelectual, el énfasis en la consecución de una sensación de bienaventuranza interior, por medio de la relación con algo más elevado que uno mismo, puede resultar especialmente benéfico para personas en una situación difícil.

IV.7.3. La Tiyaniyya Hammaliyya de Malí

El siguiente caso que vamos a examinar atañe a las vicisitudes de la Tiyaniyya en la cuenca media del Níger, en el centro de la actual República de Malí. En oposición a todo lo visto hasta ahora, aquí las disensiones dentro de la cofradía sí desembocaron en una ruptura abierta, ligada a complejas argumentaciones doctrinales, y con consecuencias dramáticas para los implicados¹¹⁰. Para entender el porqué de este desarrollo tendremos que empezar haciendo un poco de historia.

La implantación de la Tiyaniyya en la región llegó de la mano de las campañas del Hach-Omar. La cofradía inició, por ello, sus andanzas en la región como la organización que encuadraba a los *fergobé*, a los fulani del Futa Toro emigrados junto al Hach, enfrentados a los fulani nativos del Massina, a los bambara del Segú y del Kaarta y a todas las demás poblaciones de la región. Dada la precariedad de su ocupación del terreno, los recién llegados devinieron una minoría conquistadora, y privilegiada, pero también acosada

¹⁰⁹ PADEN. 1973. *Op. cit.*, pp. 130-145; SEESEMAN. 2011. *Op. cit.*, pp. 67-109.

¹¹⁰ BA, Amadou Hampâté. *Vie et enseignements de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*. París: Points 2007; BRENNER. *Vid.*, nota 357; HAMÉS, Constant. «Le premier exil de Shaikh Hamallah et la mémoire hamalliste (Niore-Mederdra)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

y asediada. Su situación empeoró de un modo decisivo con la llegada de los franceses, para quienes el militantismo guerrero de los omaristas les volvía, en principio, particularmente peligrosos. Frente a ellos, la estrategia más acertada parecía ser la de debilitarlos e intentar ganarse a sus enemigos. Así se hizo en un comienzo. Como parte de esta política una gran parte de los *fergobé* fueron deportados de vuelta a su lugar de origen, después de ser despojados de la mayoría de sus bienes. Quienes se quedaron tuvieron que soportar inicialmente una dura presión por parte de las autoridades, en forma de arrestos y confiscaciones. Sin embargo, tampoco parece que las autoridades coloniales buscasen su destrucción completa. De acuerdo a la consabida política del *divide y vencerás*, podía convenirles la supervivencia de un grupo extraño con relaciones difíciles con sus vecinos, ayudándoles a ellas a jugar un papel de árbitro. De ahí que con el tiempo se buscase un entendimiento final con los fulani tiyani. Fruto de esta política fue el nombramiento de Ayibu, uno de los hijos del Hach-Omar, como gobernador de Bandiagara hasta su muerte. Esta colaboración con el ocupante, junto con su propia tendencia al nepotismo, le deparó una gran impopularidad entre parte de aquellos a quienes debía representar¹¹¹. En oposición a sus contemporizaciones, otros miembros de su familia se negaron a cualquier transacción con el ocupante. Buen ejemplo de ello fue la postura de Alfa Hashim, sobrino del Hach, quien optó por emigrar a Arabia. No obstante, la postura mayoritaria entre los omarianos parece haber sido la de buscar algún tipo de acomodación con el orden colonial¹¹².

Al tiempo que iba teniendo lugar esta acomodación, se desarrollaron también otros tres procesos que, a la larga, fueron resultando muy favorables para la expansión de la Tiyaniyya. El primero de ellos consistió en una progresiva reconciliación entre los fulani futanké y massinanké, quienes comenzaron a entablar alianzas matrimoniales¹¹³. El segundo estribó en el avance en la islamización de poblaciones como los bambara, los bozo y los dogón, hasta entonces «paganas». Con ello, los musulmanes de la región de Segú fueron superando su condición de minoría relativamente aislada. En este contexto, les resultó más fácil a los fulani ilamizados extender su influencia sobre nuevos sectores de la población. Por último, y en tercer lugar, tuvo lugar una progresiva propagación de la Tiyaniyya entre las tribus beydán del norte, entre las cuales había arraigado primeramente y desde donde se había extendido más allá del río Senegal. Esta propagación también ayudó a los fulani tiyani a tejer vínculos con la población circundante y a ir arraigando en su nuevo territorio, lo cual además parece haber favorecido una actitud más contemporizadora por parte de las autoridades coloniales. Pero los efectos de este entendimiento entre las autoridades y los fulani tiyani no siempre

¹¹¹ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 79-84.

¹¹² *Ibid. Id.* 1994; BRENNER. *Vid.*, nota 357; ROBERTS. *Vid.*, nota 125; ROBINSON. 2000. *Op. cit.*

¹¹³ BA. 1992. *Op. cit.*, p. 39.

fueron favorables para una mayor convivencia interpersonal. Ocurrió, por el contrario, que distintos sectores de la comunidad musulmana tendieron a manipular a las autoridades coloniales con el objetivo de dirimir sus propios conflictos doctrinales. El procedimiento consistía en denunciar al adversario ideológico como un posible agente subversivo. Debe tenerse en cuenta a este respecto que las autoridades coloniales se mostraban en principio muy desconfiadas hacia cualquier nuevo movimiento, nueva tendencia doctrinal y nuevo líder que pudiera surgir entre los musulmanes, temerosos de que pudiera producirse una reactivación de las viejas tendencias rebeldes, especialmente si iban ligadas a alguna nueva forma de mahdismo o si también se vinculaban más estrechamente con las corrientes ideológicas que se estaban desarrollando en otras partes del mundo musulmán.

No debe olvidarse tampoco que, justamente en aquellos momentos, se estaban produciendo en el mundo musulmán tres importantes desarrollos. El primero venía dado por el auge del wahabismo, al que ya antes nos hemos referido. La conquista de los Santos Lugares por parte de la Casa Saud en 1926 y la posterior creación del Reino Saudí de Arabia otorgaron a esta corriente un renovado prestigio e influencia, aún antes de que sus recursos se multiplicaran exponencialmente como consecuencia del hallazgo de petróleo en su territorio. El wahabismo constituía una versión del islam caracterizada, entre otras cosas, por un fuerte sentido combativo y una intensa hostilidad contra los llamados infieles, a pesar de los cada vez más estrechos contactos de todo tipo que fueron entablando los gobernantes saudíes con estos últimos. Por lo tanto, la influencia wahabí tendió a considerarse potencialmente peligrosa.

Pero lo mismo ocurría con el reformismo musulmán, situado, en principio, en el extremo ideológico opuesto al del wahabismo, aunque existieran también influencias recíprocas. El reformismo, o modernismo musulmán, implicaba en principio una mayor apertura hacia la cultura occidental, por lo que hubiera podido parecer preferible a los ojos de las autoridades colonialistas. Sin embargo, este mismo reformismo era en la mayor parte de los casos resueltamente anticolonialista. Asimismo, y al igual que el wahabismo, aunque de modos diferentes, podía abrigar una fuerte hostilidad contra las versiones tradicionalmente más difundidas del islam, así como también contra las autoridades musulmanas tradicionales. Pero eran precisamente estas versiones y estas autoridades aquellas con las cuales las autoridades coloniales estaban llevando a cabo en esos mismos momentos un exitoso proceso de acomodación mutua. El debilitamiento de estas autoridades tradicionales podría entrañar, por tanto, la pérdida de un interlocutor conocido y su reemplazo por otro posiblemente peor predispuesto. El tercer desarrollo amenazante que estaba experimentando en el mundo musulmán consistía en el auge del llamado pan-islamismo, es decir, en la opción por la solidaridad entre todos los musulmanes, frente a la dominación colonial. En sí misma, esta solidaridad data del nacimiento mismo del islam. Pero a lo largo

de la historia, más allá de declaraciones retóricas, su peso real ha sido muy variable, en comparación con las solidaridades mundanas. Sin embargo, el nuevo contexto colonial contribuía, en principio, a reactivarla. Las razones eran fáciles de comprender. De una parte, ahora el enemigo común ante el cual potenciar el sentimiento de unidad estaba más claramente presente. De la otra, la propia dominación colonial en ciertos aspectos potenciaba también el establecimiento de nuevos vínculos entre distintas poblaciones musulmanas. Era lo que permitían hacer los nuevos medios de transporte y de comunicación, como el ferrocarril, el telégrafo y la imprenta. Pero era también lo que propiciaban los movimientos de población, el desarrollo del comercio y el hecho de vivir en una gran medida bajo unas mismas administraciones coloniales.

Todo lo anterior nos ayuda a entender mejor la disposición de las autoridades francesas para prestar oídos a las denuncias formuladas en contra de los nuevos movimientos que pudieran emerger entre la población musulmana colocada bajo su control. Fue lo que ocurrió precisamente en este caso. En torno a la Primera Guerra Mundial, la Tiyaniyya de la región se vio sacudida por la disputa entre seguidores y detractores del Sherif Hammallah. Este, un mestizo de fulani y beydán, con intensas relaciones con las distintas tribus beydán de las inmediaciones, había sido designado por sus seguidores como *qutb*, o polo sufí. El nuevo grupo introdujo la práctica de recitar once veces la oración fundamental de la cofradía, en vez de doce, como se venía haciendo hasta entonces en el Sahel, si bien esta nueva práctica se ajustaba a un precedente establecido ya por el fundador de la cofradía, Ahmad At-Tiyani. Tuvo lugar, en consecuencia, una escisión entre quienes utilizaban rosarios con once granos y quienes los usaban de doce. Esta distinción apuntaba, por otra parte, hacia otra, más profunda, entre los conceptos de pasividad o de acción, simbolizados respectivamente por estos dos números, en el seno de la ciencia numerológica sufí, parecida a la cábala judía. De este modo, los partidarios del Sherif Hammallah abogaban por una postura claramente contraria al enfrentamiento violento con las autoridades francesas, en oposición a quienes podían continuar añorando los tiempos de la yihad omariana. Sin embargo, sus adversarios dentro de la Tiyaniya se las arreglaron para acusarles de todo lo contrario, convirtiéndoles en víctimas de una enconada persecución por parte de las autoridades coloniales. Se produjeron encarcelamientos y ejecuciones y el propio Sherif Hammallah murió deportado en Francia en 1940.

Pese a ello, la Tiyaniyya Hammaliyya ha adquirido una cierta relevancia en la región, no solo en Malí, sino también en Mauritania, aunque ha seguido siendo blanco de la hostilidad de los tiyani «ortodoxos» y de los qadiri¹¹⁴. Como podemos apreciar, nos encontramos ante una suerte de movimiento

¹¹⁴ VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella. *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'Anthropologie historique*. París: L'Harmattan 1998, pp. 97-106.

neo-tiyani, en donde un miembro destacado de la cofradía reivindica para sí las máximas cualidades místicas. Desde el momento en que obra de este modo, podría decirse que se busca repetir la experiencia primigenia del maestro, en vez de limitarse a administrar su herencia. Replicar lo hecho en su momento por el fundador supone además revivir emotivamente su experiencia y, en el marco de un pensamiento fuertemente mítico, recrearla realmente, recuperando la fuerza de este momento creador¹¹⁵. Por tales razones, podemos considerar a la Hammaliyya un movimiento de género revivalista. Como tal, es lógico que tropezase con la hostilidad de quienes habían optado por vivir de lo ya aportado antes. Nos encontraríamos entonces ante la tensión que suele producirse entre un proyecto de creación de una institución estable, que opera según unos procedimientos normados y que no exige un compromiso excesivo de la masa de sus fieles, y otro proyecto muy distinto, nucleado en torno a un líder no solo carismático, en el sentido habitual del término, sino al cual se atribuye también la capacidad de contactar directamente con lo divino. Es un movimiento en el que se exige un profundo compromiso a sus adherentes. Forzando un poco los términos, estaríamos ante la típica contraposición entre «secta» e «iglesia». Resulta muy llamativo, sin embargo, el hecho de que la suerte sufrida por este movimiento fuese mucho más dura que la del encabezado por Ibra Nyas, con el cual mantiene ciertas similitudes. Las diferencias pueden explicarse no solo en función de las mayores habilidades de todo tipo por parte del místico senegalés, sino asimismo por las mayores suspicacias de las autoridades coloniales en este segundo caso, en función de su control menos firme sobre Malí en comparación con Senegal.

Uno de los protagonistas de este drama, que dividió radicalmente a las comunidades tiyani y muy especialmente a la comunidad de fulani de origen futanké, fue un personaje de un gran interés en sí mismo y que quizá llevó más lejos que nadie la reinterpretación del islam en términos pacifistas y ecuménicos. Se trató de Tyerno Bokar Salih Tall (1875-1939)¹¹⁶. Se encontraba emparentado simultáneamente con la familia del Hach-Omar y de Ozman Dan Fodio, por lo que sus credenciales familiares eran excelentes. Había adquirido además una gran reputación en Bandiagara como maestro coránico. Se admiraba en él no solo sus profundos conocimientos y su piedad religiosa, sino ante todo su sobresaliente calidad humana. Era un hombre en extremo bondadoso¹¹⁷, que ejerció una profunda influencia sobre sus discípulos, entre ellos Amadou Hampâté Ba, uno de los grandes intelectuales fulani, a quien ya hemos hecho aquí referencia en repetidas ocasiones, y que puso por escrito la vida y enseñanzas de su maestro. Pero lo que más llama la atención en Tyerno Bokar era su clara apertura hacia las gentes que

¹¹⁵ ELIADE. *Op. cit.*, pp. 51-61.

¹¹⁶ BA. 1992. *Vid.*, nota 410.

¹¹⁷ BA. 1994. *Op. cit.*, p. 450.

profesaban una religión distinta de la suya. No solamente se conducía con ellos de un modo amable y amistoso, sino que sabía apreciar sus cualidades morales, así como el valor de sus tradiciones religiosas, a las que veía como formas de aproximarse también al mundo de lo divino¹¹⁸. Se trataba de un punto de vista coincidente con el desarrollado ya por ciertos sufíes desde la Edad Media. Su principal fundamento reside en la idea de la inaprehensibilidad de la divinidad. Siendo esta en verdad tan compleja, parecía razonable suponer que los seres humanos no fueran capaces de captarla en su plenitud. Por ello mismo, resultaba harto plausible la tesis de que podían existir diversas vías para asir algún aspecto parcial de lo divino. Aunque podía en conjunto considerarse mejor una vía que otra, también era posible reconocer en cualquiera de ellas diversos aspectos positivos y sobre todo la capacidad para lograr una aproximación privilegiada a algún aspecto en particular de lo divino, en comparación con otras, más dotadas para captar otros aspectos diferentes¹¹⁹.

Todo este planteamiento podía además verse reforzado por el relativo pluralismo presente en varias versiones del islam. No solo se acepta la presencia simultánea de distintas escuelas jurídicas y de distintas vías sufíes, sino que también se postula la existencia de distintas comunidades monoteístas depositarias de una parte del mensaje divino, si bien adulterado hasta un cierto punto, el cual no ha concluido sino con la revelación del Profeta Muhammad. La revelación musulmana es más completa y más fidedigna que las otras, pero estas merecen también consideración. Naturalmente, este planteamiento general puede ser luego desarrollado en distintas direcciones. En un extremo, se puede sostener que la adulteración de estas revelaciones es máxima y que su resistencia a aceptar la última revelación condena a quienes siguen aferrándose a ellas desde el punto de vista moral e intelectual. Pero, en el otro, la jerarquización entre las distintas revelaciones puede relativizarse y pasarse entonces a colocarlas a todas en un relativo pie de igualdad.

El segundo gran fundamento de esta postura más ecuménica consiste en la consideración de la experiencia religiosa, especialmente la experiencia mística, como valiosa en sí misma, con una relativa independencia con respecto al acercamiento a lo sobrenatural de la cual supondría una manifestación subjetiva. Se resalta, de este modo, la vivencia subjetiva frente al proceso objetivo, que presuntamente se estaría produciendo. En la medida en que las experiencias subjetivas ligadas a distintas religiones se parezcan entre sí, se podría entonces equiparar de nuevo tales religiones, colocándolas, también en este caso, en un relativo plano de igualdad. Obrar de este modo supone dejar de lado otras explicaciones de la similitud entre experiencias místicas diversas formuladas históricamente por otros musulmanes, como aquella,

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 473-474.

¹¹⁹ GALINDO AGUILAR. *Op. cit.*, pp. 227-249.

muy difundida, de acuerdo con la cual tales experiencias subjetivas serían engañosas y habrían sido inspiradas por el demonio, por lo cual, no tendrían nada positivo, sino todo lo contrario. El tercer fundamento de este ecumenismo reside en una equiparación entre la ética propugnada por distintas religiones. Se hace entonces un mayor énfasis en los valores generales, que en las normas de conducta concretas. Al igual que ocurría con el segundo fundamento, este énfasis resultará tanto más plausible en la medida en la que se enfatice lo individual y lo subjetivo.

Junto a estos fundamentos doctrinales, debemos tomar también en consideración lo que podemos denominar la orientación vital general de la persona. Nos estamos refiriendo con ello a aquello que despierta su interés, a aquello que entiende como el objetivo prioritario de su existencia. A este respecto, Tyerno Bokar parece haber estado movido por un profundo sentido social y un profundo altruismo. Parece haber abrigado una enorme capacidad para amar a los otros seres humanos y para gozar de este amor, correspondiéndose con un tipo psicológico ya descrito en su época por Eduard Spranger¹²⁰. Se trata además de una orientación presente desde antiguo en ciertos sufíes¹²¹. Siendo este su objetivo principal, resulta perfectamente coherente que haya tendido a contemplar de un modo favorable a los otros, buscando en ellos similitudes con su propia posición. Como vemos entonces, humanismo y ecumenismo pueden reforzarse mutuamente con gran facilidad. En su caso, estas tendencias se manifestaban en diversas anécdotas recogidas por Ahmadu Hampâté Ba, quien fue su abnegado discípulo¹²². Cuando la madre de este último se opuso a que fuese a estudiar a una escuela colonial, es decir, a una escuela de infieles, él le recordó el hádiz del Profeta que invitaba a buscar el saber en todas partes incluida China. También animaba a su joven discípulo a tratar con «paganos» y a aprender de ellos lo que fuera bueno e incluso a asistir a las reuniones del Komo, la sociedad iniciática de los bambara¹²³. En su opinión, expresándose en unos términos que nos recuerdan a San Pablo, afirmaba que el conocimiento de la doctrina religiosa nada valía si no se poseía caridad¹²⁴.

Esta actitud bondadosa y altruista contrasta claramente con aquella otra de tipo fundamentalista, consistente en la búsqueda de la coherencia intelectual a cualquier precio, a partir de unos pocos principios doctrinales. Y esta actitud doctrinaria suele articularse además con una visión negativa acerca

¹²⁰ SPRANGER, Eduard. *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*. Madrid: Revista de Occidente 1972, pp. 237-257.

¹²¹ FERHAT. *Op. cit.*, pp. 102-109; GALINDO AGUILAR. *Op. cit.*, pp. 129-158.

¹²² SANANKOUNA, Bintou. «Amadou Hampâté Ba (v.1900-1991)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

¹²³ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 473-474; *Id.* 1992. *Vid.*, nota 410.

¹²⁴ BA. 1994. *Op. cit.*, p. 448.

de los otros y del mundo. Animado por esta hostilidad hacia todo ello, incluso hacia uno mismo, como ya señaló en su tiempo Eric Hoffer (2009), se tenderá en tales casos a descargar la agresividad presente dentro de uno mismo sobre aquellos que se desvíen del recto camino. Es más, puede que se despliegue un inmenso ingenio para detectar cualquier nimia diferencia entre la propia y correcta posición y la del otro, con el fin de encontrar, de este modo, motivos añadidos para enjuiciarlo y acusarlo. Así ocurre en todas las latitudes. Por el contrario, Tyerno Bokar insistía todo el tiempo en la preeminencia del amor hacia los demás, por encima del afán por cumplir estrictamente con la norma. En apoyo de su postura, aducía el hádiz que reza que todo buen musulmán debe infringir en algún momento la *Shar'ia* por amor hacia los demás¹²⁵. El caso de Tyerno Bokar resulta, por todas estas razones, de un enorme interés. Podemos contemplarlo como un desarrollo extremo de ciertas tendencias presentes desde antiguo en el sufismo. Resulta, por ello, perfectamente explicable, más aun teniendo en cuenta el cambio en las circunstancias que se estaba operando. Pero el suyo no dejaba de entrañar un claro cambio de rumbo con respecto a los principios y las orientaciones que habían predominado durante generaciones entre los marabut. Por otra parte, el hecho de que su actitud pacífica, bondadosa y tolerante fuera tan profundamente valorada por muchos de sus correligionarios nos muestra también la complejidad de las actitudes existentes, más allá de cualquier tentación reduccionista.

La excelente reputación que adquirió no le preservó, sin embargo, de ser condenado al ostracismo por una gran parte de los miembros de la comunidad musulmana local cuando se adhirió a la Hammallahiyya. Su muerte, sometido todavía a este aislamiento nos enseña hasta qué punto resultaban de importancia en su medio social las adhesiones en bloque a una u otra tendencia doctrinal, las vinculaciones entre tales adhesiones y las políticas faccionales y la subordinación de las relaciones personales a tales adhesiones y políticas. Todo ello apunta, en primer lugar, hacia un tipo de relación entre el individuo y el grupo de carácter marcadamente colectivista. Al individuo se le exige la lealtad al grupo, en lo referente a sus posicionamientos ideológicos, a su estilo de vida y a sus relaciones interpersonales. Nos encontramos ante un acabado ejemplo de solidaridad mecánica en el sentido durkheimiano¹²⁶. Es fruto, asimismo, de una concepción holística sobre la existencia, en donde se articulan más o menos intensamente concepciones metafísicas, prácticas cotidianas y opciones políticas, de tal manera que la adhesión a las unas implica también la asunción de las otras. Quien, en cambio, elabore sus propias síntesis personales, tomando unas cosas y dejando otras, se convertirá en un hereje y un traidor a su propia gente.

¹²⁵ BA. 1992. *Op. cit.*, p. 120.

¹²⁶ DURKHEIM, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal 1987.

Semejante modelo de vida y de pensamiento otorga al grupo una intensa cohesión interna, como unidad corporativa, en el seno de una sociedad plural, en donde ha de competir con otros grupos distintos. De ahí su funcionalidad en muchas situaciones históricas. Pero esa funcionalidad no anula su carácter profundamente represivo, ni tampoco los atentados a la propia cohesión social a los que también puede acabar contribuyendo. Pues los conflictos internos pueden generalizarse, cuando la acusación de desviacionismo empieza a ser proferida con el fin de poner en contra de algún adversario ocasional todo el peso de la opinión pública. De este modo, unos conflictos en sí coyunturales y basados en disparidades de intereses muy concretos pueden devenir en otros de carácter permanente acerca de los principios últimos de la existencia¹²⁷. En lo que atañe a las relaciones con otros grupos, se vuelve también mucho más fácil acabar contemplando a los otros como posibles enemigos, con los que sería muy difícil llegar nunca a convivir. También aquí los conflictos ocasionales de intereses pueden acabar adquiriendo una peligrosa trascendencia doctrinal y existencial. Solamente, en una sociedad más compleja desde el punto de vista institucional puede el individuo aspirar a resolver sus distintas necesidades a través de sus contactos directos con diversas instituciones públicas y privadas, sin depender tanto ya de ningún grupo corporativo cerrado. El resultante reconocimiento de la autonomía individual hará entonces más fácil la aceptación de la diferencia con respecto a los demás. La consolidación de esta autonomía contribuye no solo a evitar muchos dramas individuales, sino también muchos conflictos colectivos.

Esta breve discusión puede ayudarnos a entender mejor ahora la tragedia personal de Tyerno Bokar. Nos sirve para entender igualmente por qué su mensaje ecuménico y humanístico tuvo a la postre una incidencia tan limitada en su propio entorno. Sencillamente, las estructuras sociales y culturales existentes no favorecían su recepción. Y al tiempo, podríamos afirmar incluso que él mismo no podía desarrollar plenamente las implicaciones últimas de semejante mensaje. Pues este mensaje implicaba, en última instancia, una relativización de las diferencias en cuanto a las doctrinas y a los códigos normativos, que resultaba difícil de compatibilizar con su propia exigencia de mantener la lealtad a uno de estos sistemas en concreto. Así, el ecumenismo y el humanismo postulados chocaban, a fin de cuentas, con el colectivismo y el holismo imperantes, con respecto a los cuales se carecía de los necesarios recursos intelectuales y prácticos para poder trascenderlo de un modo efectivo, generando un sistema alternativo. De ahí que una experiencia humana como la de Tyerno Bokar no pudiera ser apreciada por la mayoría de sus correligionarios y que, incluso, albergara ciertas potencialidades que, de haberse desarrollado hasta sus últimas consecuencias, hubieran puesto en cuestión mucho de lo que el propio Tyerno Bokar creía y ponía en práctica.

¹²⁷ DEUTSCH, Morton. «Conflictos productivos y destructivos». En TORREGROSA, José Ramón y CRESPO SUÁREZ, Eduardo (Eds.). *Estudios básicos de Psicología Social*. Barcelona: Editorial Hora - Centro de Investigaciones Sociológicas 1984.

IV.7.4. La compleja dinámica política en el antiguo Califato de Sokoto

Las vicisitudes del islam en Sokoto revisten un especial interés para nosotros, por cuanto fue este el único territorio en donde pudo consolidarse en tiempos precoloniales una poderosa y bien organizada teocracia musulmana. La situación resulta, por ello, diferente de la de Malí, en donde este proyecto abortó, o en Senegal, en donde tales teocracias o no llegaron a establecerse propiamente, como fue el caso del país wolof, o, de hacerlo, lograron tan solo a dominar unas extensiones de territorio relativamente pequeñas, como sucedió en Futa Toro. Asimismo, aquí la conquista había sido en lo fundamental el resultado de una sumisión pactada de las autoridades tradicionales, quienes pudieron conservar una gran parte de sus antiguos privilegios. No tuvo, por tanto, ese carácter tan dramático que había abrigado en tierras de Malí y de Senegal. Así fue, más aún, en la medida en que tampoco existía una población «pagana», como los bambara de Malí, enfrentada con el régimen imperante y sobre la cual, en ciertos momentos, podían apoyarse las autoridades coloniales. Todos estos factores parecen haber alimentado, en su conjunto, un menor resentimiento hacia la dominación colonial por parte de la élite marabútica. Esta élite iba a beneficiarse no solo de la pacificación introducida por el colonialismo y de su represión contra movimientos milenaristas como los ya examinados, sino también de las mejoras económicas logradas con el tiempo.

A ello se añadió el hecho de que el territorio del antiguo Califato de Sokoto, así como el de Kanem, quedaba englobado ahora dentro de una gran entidad, Nigeria, en donde tenía que coexistir con las poblaciones más meridionales, en su inmensa mayoría no musulmanas, y rápidamente cristianizadas, como era el caso, especialmente, de parte de los yoruba y los ibo, con el inglés como lengua franca para todos. Estas poblaciones disfrutaban de un desarrollo económico más elevado, en gran medida como resultado de su posición costera y de sus más antiguos contactos con la ahora metrópoli. En consecuencia, existía el grave riesgo de quedar postergados frente a estos grupos más potentes. La situación era aquí de nuevo diferente a la de otros lugares del Sahel, en donde el cristianismo apenas hizo progresos y en donde los «animistas» fueron islamizándose con bastante rapidez. Esta circunstancia favoreció curiosamente una suerte de alianza entre los musulmanes y el colonialismo británico, haciendo que los primeros fueran mucho más renuentes a la independencia. Empero, esta alianza con un poder no musulmán tendió a compaginarse con un intenso conservadurismo. Este mismo conservadurismo resultaba de gran utilidad para preservar la cohesión de la propia comunidad frente a las autoridades coloniales, pero sobre todo frente a los grupos competidores¹²⁸.

¹²⁸ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 106-135; LOIMEIER. 1997b. *Op. cit.*, pp. 287-291; SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*

Se trató de un fenómeno perfectamente explicable en función de lo que acabamos de señalar en el apartado anterior. De este modo, se desarrolló un intenso puritanismo en lo referente a las costumbres, en el estilo de vida, así como una fuerte insistencia en la preservación de las redes de socialización tradicional, comenzando por las madrasas. Había que marcar las distancias frente a los no musulmanes británicos o nigerianos. Así sería más fácil mantener la cohesión interna y hacer frente a los grupos rivales en aras del mantenimiento de las propias posiciones sociales. Se trataba, pues, de marcar unas claras fronteras identitarias, con un claro interés material en ello, fomentando una actitud muy conservadora y legalista, centrada en los aspectos más inmediatamente visibles de la legislación religiosa¹²⁹. Las semejanzas con lo ocurrido en la India británica en este aspecto resultan llamativas¹³⁰. También allí los musulmanes tuvieron que vérselas al mismo tiempo con un gobierno de europeos cristianos y con una masa indígena no musulmana. Pero la situación en Nigeria resultaba menos favorable en cierto sentido, por cuanto los hindúes de la India siguieron siendo mayoritariamente hindúes y, por lo tanto, diferentes de los ingleses en cuanto a su religión, mientras que los «paganos» de Nigeria se cristianizaron con rapidez, lo que les homologó en este aspecto con los británicos.

Como quiera, y al igual que en la India, también aquí los dignatarios musulmanes pasaron a conducirse como los líderes de una comunidad particular dentro de una sociedad plural, en el seno de la cual habían de pelear por defender sus intereses específicos, pero buscando también alcanzar una razonable coexistencia con los otros y estando dispuestos a cooperar con ellos en diversos temas de interés mutuo. Se hacía preciso, por ello, compaginar de un modo bastante complejo e inestable la separación y el trazado de fronteras inter-comunitarias con un enfoque más pragmático y aperturista. La paradoja fue que, con ello, se recuperaba hasta un cierto punto la anterior estrategia de acomodación a un entorno no musulmán seguida por los antiguos marabut durante tantos años y cuya ruptura con la misma había constituido precisamente el acontecimiento fundador del Estado de Sokoto. La diferencia estribaba en que ahora las comunidades musulmanas se extendían por un territorio inmenso y disponían de un poderoso aparato institucional, en vez de ser pequeñas islas sometidas a gobernantes «paganos» o semi «paganos».

En el marco de esta estrategia de competencia y cooperación simultáneas, se hacía preciso empezar por fortalecerse en el plano interno. El lema fue *one north, one destiny*. Una primera forma de conseguirlo consistió en la profundización en la islamización del conjunto de la población norteña. Al igual que

¹²⁹ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 165-169.

¹³⁰ KEPÉL, Gilles. *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós 1995, pp. 125-138; METCALF, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press 2002, pp. 16-86.

en los territorios franceses, el propio proceso de modernización en curso parece haber resultado muy favorable para estos objetivos, en concordancia con lo ya apuntado en el apartado IV.6., Pero aquí de nuevo aparecieron algunas diferencias derivadas de la específica naturaleza de la élite musulmana nigeriana y de la conservación por parte de la misma de un poderoso aparato institucional. Aquí sí pudo emprenderse una política oficial de islamización de los reductos de «paganismo» aún existentes y de combate contra los restos de islam híbrido que todavía pervivían. Las numerosas conversiones que se fueron produciendo de este modo posibilitaron el engrosamiento de la comunidad musulmana nigeriana y su capacidad de negociación con las otras comunidades, en el marco de un sistema en donde los nativos iban a ir gozando de progresivos derechos electorales y a ejercerlos de acuerdo a una estrategia fundamentalmente comunitarista, de apoyo a sus líderes frente a los de las comunidades rivales¹³¹.

El corolario organizativo de toda esta estrategia de fortalecimiento comunitario consistió en la creación del Congreso de los Pueblos del Norte, (NPC), en competencia con el Action Group, predominantemente yoruba, y el Congreso Nacional de Nigeria y Camerún (NCNC), mayoritariamente ibo. El NPC era una fuerza política conservadora, nada afín al panafricanismo tan popular en aquellos momentos en casi todo el continente. Su referencia era el mundo islámico más que el África negra. Aspiraba a una plena integración en el mismo, superando la condición periférica a la que tradicionalmente habían quedado relegados los musulmanes sahelianos en general y los nigerianos en particular. Su máxima figura era el primer ministro del norte, el Sardauna Ahmadu Bello, perteneciente a la familia que había gobernado el Califato de Sokoto desde la fundación del mismo. Bello, que mantenía excelentes relaciones con los británicos, se las arregló para convertirse en mediador entre la aristocracia fulani-hausa y las instituciones modernas. Al hacerlo, fue conformando en torno suyo una poderosa red clientelista, que pasó a ser conocida como la «mafia de Kaduna», en alusión a la sede de su gobierno¹³².

Pero este no fue el único desarrollo que tuvo lugar en el norte de Nigeria. Se produjo también una profunda alteración en los modos en los que la población venía organizándose hasta esa fecha. La Qadiriyya había sido la cofradía sufí predominante en todo el territorio desde antes de la yihad de Ozman Dan Fodio. A ella había pertenecido el *Sheiju* y todo su entorno, de tal manera que esta orden pasó a operar como la gran estructura de encuadramiento de la nueva élite dirigente. Esta situación prácticamente de monopolio empezó a verse socabada con la llegada de la Tiyaniyya. La nueva orden fue convirtiéndose en un actor destacado en la región, pero nunca ha conseguido desbancar a la Qadiriyya que sigue siendo todavía más numerosa. Cuenta además

¹³¹ BELLO, A. 1962. *Op. cit.*; LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 106-135; *Id.* 1997b. Pp. 287-291.

¹³² PADEN. 1973. *Op. cit.*, pp. 260-313; SMITH, M. 2016. *Op. cit.*, pp. 65-66.

con el tanto a su favor de poder vincularse con la historia fundacional de Sokoto, la cual constituye uno de los elementos constitutivos básicos de la identidad norteña musulmana. El contraste con lo ocurrido en Futa Toro resulta muy llamativo, pero hay que contar otra vez con el hecho de que la élite tradicional del norte ha logrado preservar durante todo este tiempo una gran parte de su antiguo poder y prestigio. En la medida en que la vieja aristocracia seguía conservando su posición privilegiada, el mayor elitismo tradicional de la Qadiriyya seguía resultando funcional, como un instrumento para preservar su cohesión interna y mantener a raya a los posibles advenedizos.

La expansión de la Tiyaniyya parece haber implicado, con todo, aunque en menor escala, la misma transformación sociológica que en otros lugares, al instaurarse una forma de sufismo más interesada en las gentes del común y más independiente con respecto a las antiguas cadenas de transmisión del saber místico. Así parece haber sido en particular en lo que respecta a la corriente del ya mencionado Ibra Nyas, instalada en la región desde los años treinta, y a la que se sumó el propio Emir de la ciudad, Abdallah Bayero¹³³. Se ha argumentado que la receptividad a la Tiyaniyya habría venido dada, en primer lugar, por el afán de la élite tradicional de Kano, la ciudad más potente económicamente de la región, por ganar autonomía frente a Sokoto. Este mismo desarrollo económico de Kano también habría estado ligado a la emergencia de una próspera burguesía hausa no solo comercial, sino también industrial. Las redes de solidaridad y los marcadores identitarios de la Tiyaniyya habrían ayudado a esta burguesía local a lograr la articulación interna necesaria¹³⁴. Estas redes de apoyo mutuo basadas en la común adhesión a una orden sufí podrían haber sido especialmente funcionales para una población que, como los hausa, no se organiza en linajes de una gran amplitud, lo que les dificulta la formación de grupos corporativos mediante mecanismos sociales alternativos. De hecho, los hausa se caracterizan no solo por lo reducido de sus linajes, sino también por la inestabilidad de sus matrimonios, lo que dificulta también la pervivencia de los vínculos entre parientes políticos¹³⁵. De este modo, la cofradía estaría operando en este caso como una suerte de sucedáneo de la «tribu».

Nuevamente, estos grupos corporativos, en donde la adhesión a una determinada doctrina, la pertenencia a un colectivo particular y la participación en una específica actividad económica se hallaban tan estrechamente articulados, demostraron su operatividad en el marco de una economía mercantil muy inestable y competitiva. La ausencia de un Estado y de unos servicios públicos bien desarrollados volvía a sus participantes individuales mucho más dependientes del apoyo colectivo. Se trataba de una suerte de estructura arcaica inserta dentro de una sociedad en proceso de modernización, pero

¹³³ SEESEMANN. 2011. *Op. cit.*, pp. 171-216.

¹³⁴ COHEN. 1969. *Vid.*, nota 74; LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 33-51 y 83-103.

¹³⁵ COHEN. 1969. *Op. cit.*, pp. 35-36 y 51-70.

en la cual todavía no existía un conjunto de instituciones lo suficientemente poderosas como para permitirle al individuo autonomizarse del grupo. El individuo se veía sujeto a nuevas demandas y a nuevas oportunidades, como el enriquecimiento mediante el comercio, pero solo podía responder a ellas a través de su inserción dentro de un grupo un tanto cerrado, basado en un fuerte control sobre los comportamientos de sus componentes, y en una cultura un tanto holística, que regulaba una gran parte de su existencia personal. El socio comercial había de ser además un correligionario, con el que se compartiera una doctrina, un estilo de vida, la participación en unos mismos rituales y la frecuentación de unos mismos maestros. Quizá además se acabase emparentando con él a través de alguna alianza matrimonial. Queda por ver si una modernización más profunda, con su pertinente estímulo a una mayor individuación y a una mayor diferenciación estructural, con su concomitante secularización, no acabaría entrando en contradicción con la relevancia alcanzada previamente por estos grupos corporativos.

Empero, el aumento de la influencia de la Tiyaniyya generó toda una suerte de conflictos de hondo calado con los adherentes a la Qadiriyya, decididos a mantener sus posiciones. Resultó de un enorme interés el que se le respondiera en cierto modo con sus mismas armas. Surgió, de este modo, un movimiento reformista qadiri, encabezado por el clérigo Nassiru Kabara, que se caracterizó precisamente por una orientación menos elitista, más emotiva también y más ligada a los problemas propios del creyente de a pie. Se trataba quizá de satisfacer la misma demanda colectiva de una religión más popular y emotiva, propia de un sector de la población sin la formación técnica y doctrinal de los miembros más comprometidos de las cofradías, pero con un afán por acceder también a algunas de sus experiencias místicas y de encuadrar su existencia cotidiana dentro de un marco conceptual capaz de brindarle un sentido más amplio. Estas nuevas demandas diferían de las más propias de una religiosidad más tradicional, más centrada en la resolución de los problemas cotidianos y en el cumplimiento de las obligaciones sociales. Asimismo, esta búsqueda de experiencias investidas de una fuerte carga emocional podría vincularse con una mayor atención hacia la propia subjetividad, ligada a una mayor individuación, ligada a su vez a una modernización en curso. Pero lo interesante de nuevo, y al igual que lo analizado en el párrafo anterior, estriba en que esta demanda de una mayor atención hacia la subjetividad individual se ha visto satisfecha a través de una relativa mutación en una institución de corte más tradicional¹³⁶.

La llegada de la Tiyaniyya no fue tampoco la única innovación producida durante el periodo colonial. Otra, y de una gran importancia, a la cual ya hemos aludido antes, consistió en el incremento de la influencia wahabí en el Sahel. La influencia de esta corriente en el norte de Nigeria databa ya de mucho tiempo atrás. Jibril Ibn Omar, erudito tuareg y maestro de Ozman Dan Fodio,

¹³⁶ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 52-70; PADEN. 1973. *Op. cit.*, pp. 152-169.

había comenzado la difusión de algunos de sus planteamientos a su regreso de su peregrinación a la Meca, a finales del siglo XVIII. Este planteamiento wahabí suscitaba, sin embargo, una actitud ambivalente. Sin duda, su rigorismo y su hostilidad hacia los infieles podían servirle para ganar partidarios, en un contexto como el del norte de Nigeria. Asimismo, su rigorismo podía ser contemplado como un elemento básico de la identidad musulmana local, tan ligada a la gesta del *Sheiju*, pudiendo presentarse como su culminación definitiva. Con ello, esta tradición local quedaba reforzada, al verse ahora ligada con una corriente de creciente predicamento en el conjunto del mundo musulmán, lo que de paso contribuía a la superación de ese carácter hasta cierto punto periférico del islam saheliano. Y al mismo tiempo, las tesis wahabíes se volvían más aceptables en función de su presunta correspondencia con esta misma tradición local. No obstante, el wahabismo también entraba en clara ruptura con un aspecto básico del islam local, como sucedía con su rechazo de la idea de la mediación entre el ser humano y Dios ejercida por los grandes maestros sufíes. Al hacerlo, no solo descalificaba un elemento cultural muy arraigado entre la mayoría de la población, sino que además ponía en entredicho la legitimidad de las propias cofradías y, por lo tanto, se erigía como una amenaza contra uno de los principales medios de encuadramiento de la población.

Esta hostilidad contra las cofradías, al atraerse a ciertos sectores sociales, tuvo efectos de nuevo muy dispares. De una parte, introducía una fuerte disensión entre los partidarios y los detractores de la nueva corriente, lo que dio origen a diversos episodios violentos. Como ya sabemos, las cofradías estaban muy arraigadas, como lo estaban igualmente otras versiones del islam menos rigoristas, de tal manera que no iban a desaparecer de inmediato simplemente porque los wahabíes las condenaran. Con ello, se habría la vía para un conflicto de larga duración que perdura hasta hoy. Pero, por otro lado, y aunque pudiera parecer paradójico, dada la imagen más extendida que existe acerca del wahabismo, la difusión del mismo podría tener ciertos efectos modernizadores. Al atentar contra el sistema de las cofradías, con sus grandes maestros místicos cada uno de ellos con su clientela de fieles seguidores, podría hacerlo también contra un patente agente de faccionalismo social. Frente a este faccionalismo, el wahabismo suministraba un sistema de creencias y comportamientos relativamente simple y uniforme, cuya asunción por parte de grandes masas de la población podría generar en ellas un sentimiento de común pertenencia, en razón de su igualdad de credo y de estilo de vida, al tiempo que la eliminación de los maestros sufíes y de las redes clientelares, a menudo rivales, suprimía un vínculo social de menor alcance, que podía obstaculizar el establecimiento de una nueva unidad sobre bases más amplias. Siendo ello así, el wahabismo podía operar como un vector favorable a una mayor integración social y, por lo tanto, como un actor funcional en este aspecto para la modernización de la sociedad. Sin embargo, este potencial parcialmente modernizador del wahabismo chocaba con su actuación como fuente de

conflictos interminables, en razón de su hostilidad hacia otras versiones diferentes del islam.

Pero este no era el único aspecto contradictorio del wahabismo, aquí y en cualquier otro lugar del mundo. Pues esa mayor integración social que podía llegar a promover, bajo determinadas circunstancias, había de basarse, sin embargo, y una vez más, en un modelo de solidaridad mecánica durkheimiano, de homogeneidad forzada en los más diversos aspectos de la existencia. La tensión entre esta exigencia y el desarrollo de una individualidad autónoma, también ligada al proceso de modernización, resulta muy patente. Otro aspecto en donde la difusión de esta doctrina ha tenido, en ocasiones, un efecto modernizador ha estribado en la lucha del wahabismo por depurar el islam de la acción mediadora de los santos y de un gran número de prácticas mágicas y exotéricas de todo tipo. Con ello, ha promovido un peculiar «desencantamiento del mundo», favorable a una mayor racionalización de las actividades mundanas. Así, en determinados lugares, la difusión del wahabismo ha favorecido una mayor aceptación de la medicina moderna, en contraste con la oposición de muchos maestros sufíes a la misma. Sin embargo, al mismo tiempo, ha frenado esta misma racionalización en razón de su dogmatismo y, sobre todo, de la postulación de todo un sistema de normas que se hacen derivar de los textos sagrados y a las que resulta muy difícil adaptar a las nuevas circunstancias propias del mundo moderno¹³⁷.

El establecimiento en el norte de Nigeria de estas nuevas corrientes de pensamiento no dejaba de entrañar un problema en relación con la estrategia ya señalada de conformación de un frente norteño y musulmán unificado. A este respecto, el ya mencionado Ahmadu Bello se esforzó por unificar estas distintas corrientes del islam dentro de un frente asociativo común, en paralelo con la actuación del NPC. En aras de este objetivo se fundó la JNi, la *Jamaa Nasiru-el-Islam*¹³⁸, la Asamblea para el Fortalecimiento del Islam. Al mismo tiempo, se intensificaron los contactos con el resto del mundo islámico. Por medio de los mismos, se aspiraba a obtener apoyos externos, que ayudaran a adquirir mayor autonomía con respecto a las potencias colonizadoras occidentales, así como a reforzar la propia posición en comparación con los no musulmanes. Estos vínculos ahora más estrechos también habrían de permitir impregnarse de, al menos, una parte del prestigio poseído por parte de estos centros tradicionales del islam. Pero suponían también abrirse en mayor medida hacia las corrientes doctrinales más en auge en aquellos lugares, especialmente el wahabismo, cuya presencia se fue incrementando, con todos los ambivalentes efectos derivados de la misma. Con

¹³⁷ WESTERLUND, David. «Reaction and Actions: Accounting for Rise of Islamism». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER, Eva (Eds.). *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press 1997.

¹³⁸ De acuerdo con el sistema de transcripción que estamos utilizando en esta obra, «Jamaa» habría de escribirse «Yama'at», pero aquí utilizamos la forma inglesa, a fin de dejar más claro el significado de las siglas JNi.

todo, no se trató de un mero efecto indirecto de una mayor apertura hacia el exterior. También respondió a una política intencionada por parte de los dirigentes norteños y en particular de Ahmadu Bello. Aunque él mismo era una persona moderada y estaba, por supuesto, afiliado a la Qadiriyya, se dedicó a estrechar lazos con una serie de predicadores de tendencia wahabí. Estos parecían resultarle útiles, en cuanto que promotores de un reforzamiento del sentimiento de identidad islámica y militantes en contra de cualquier resto de «paganismo»¹³⁹. Los resultados más a largo plazo de esta estrategia serán examinados en el apartado VII.3., cuando estudiemos el desarrollo del terrorismo yihadista en el norte de Nigeria.

Debemos señalar, por último, que el modernismo islámico también alcanzó una cierta influencia en el norte de Nigeria durante esta época. Ya en los años sesenta hizo su aparición el NEPU, Northern Elements Progressive Union, partido que competía con el NPC de Bello. Fue un movimiento siempre de carácter minoritario, pero que, con todo, logró el apoyo de ciertos sectores de la población. Sus líderes eran personas muy notables, entre los que podemos destacar a Aminu Kano, Issa Wali y Saad Zurgur. Se trataba de poetas e intelectuales, de personas urbanas, que desafiaban el monopolio de la actividad intelectual ejercido hasta el momento por la aristocracia marabútica conservadora. Frente al poder de la misma, tacharon el propio concepto de dinastía como anti-islámico. Con ello, se hicieron eco de una vieja línea de pensamiento en el islam, que recordaba el carácter electivo de los primeros califas y condenaba las ulteriores dinastías, empezando por la de los Omeyyas, como el resultado del triunfo de motivaciones mundanas tradicionales sobre los objetivos morales y religiosos del islam. En esta misma línea, los reformistas criticaron los privilegios de las aristocracias y reivindicaron una mayor justicia social. Justificaron además su postura recurriendo al ejemplo del propio Ozman Dan Fodio, quien se había rebelado contra la opresión de la antigua aristocracia hausa. Podemos apreciar, con ello, cómo este precedente histórico ha podido ser aprovechado tanto por reformistas como por fundamentalistas. Asimismo, abogaron también por una buena convivencia con los no musulmanes. Esta demanda parecía especialmente urgente en aquellos momentos, habida cuenta de la progresiva implantación de sureños, muchos de ellos de etnia ibo, en tierras del norte y del importante papel que estaban desempeñando en los sectores público y privado, debido a su buena cualificación profesional. Esta buena convivencia resultaría tanto más fácil en la medida en que se abogara asimismo por una cierta separación entre religión y política y se hiciera un mayor énfasis en los valores morales generales del islam frente a la obsesión por la aplicación estricta del derecho islámico clásico. Pero ambas reivindicaciones suponían igualmente poner en cuestión las bases tradicionales del poder de la aristocracia del antiguo Califato¹⁴⁰.

¹³⁹ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 207-324; LOIMEIER. 1997b. *Op. cit.*, pp. 296-307.

¹⁴⁰ PADEN. 1973. *Op. cit.*, pp. 278-294.

No resulta sorprendente la hostilidad de la que fue objeto este movimiento por parte de la misma¹⁴¹. Asimismo, en una sociedad volcada en gran medida hacia la competencia con los cristianos sureños, así como hacia la conformación de grupos corporativos basados en una uniformización coactiva, tales propuestas parecían no tener demasiados visos de prosperar. La activación por parte de la dirección del NPC de sus distintas redes clientelistas locales constituía un cortafuegos claramente eficaz. Como quiera, las vicisitudes del islam en el norte de Nigeria durante todo este periodo resultan muy instructivas. Nos muestran no solo la existencia de una pluralidad de desarrollos en buena parte contradictorios entre sí, sino también y sobre todo la compleja dinámica de una sociedad marcada por la búsqueda de la cohesión interna entraba en tensión con la de la coexistencia con las otras colectividades del país y en donde, asimismo, esta búsqueda de la integración interna mantenía relaciones también complejas y contradictorias con la dinámica de la modernización más a largo plazo. Todas estas tendencias sociales contrapuestas fomentaban unos desarrollos igualmente difíciles de armonizar dentro del islam local.

IV.8. Las independencias del Sahel

El dominio colonial directo fue de muy escasa duración en el conjunto del Sahel, apenas unos sesenta años. La brevedad de este periodo desmintió los pronósticos formulados por la mayoría de los dirigentes políticos de las metrópolis, quienes auguraban siglos de presencia europea, si es que esta llegaba a concluir alguna vez. Si estas previsiones no se cumplieron finalmente, el motivo estribó en la acción de una serie de factores tanto externos como internos¹⁴². En cuanto a los primeros, es preciso comenzar por destacar el ocaso relativo de las antiguas potencias imperiales europeas, fundamentalmente Francia y Gran Bretaña, precisamente las dueñas del Sahel. Tras la Segunda Guerra Mundial ambas perdieron una gran parte de su antiguo poder en provecho de Estados Unidos y la Unión Soviética, los grandes vencedores de la contienda. Estas dos nuevas potencias mundiales se hallaban claramente interesadas en el desmantelamiento de los imperios coloniales.

En el caso de los estadounidenses su principal motivo para ello residía en su intención de irrumpir en unas prometedoras economías reducidas hasta entonces a mercados cautivos de sus metrópolis. La historia de las repúblicas independientes sudamericanas, en donde, primero, Gran Bretaña y, luego, Estados Unidos habían reemplazado a España, una vez que esta había dejado de ejercer su dominación política, constituía un instructivo

¹⁴¹ BELLO, A. 1962. *Op. cit.*, pp. 194-198.

¹⁴² SÁNCHEZ PORRO, Reinaldo M. *África. Luces, mitos y sombras de la descolonización*. La Habana: Editorial Universitaria Félix Varela 2016, pp. 26-37.

precedente¹⁴³. En cuanto a la Unión Soviética, su menor desarrollo económico le restaba capacidad para emprender esta misma operación, salvo en el caso de aquellos nuevos Estados con los que pudiera establecer una alianza política, casi siempre ligada a una orientación ideológica de sus dirigentes más o menos acorde con la suya propia. Su principal objetivo era político más que económico. Apoyando a los movimientos independentistas en las colonias aspiraba a debilitar a las potencias centrales capitalistas. Esta lucha habría de ser encabezada por las llamadas «burguesías nacionales», si bien estas en muchos casos más que por burgueses en el sentido estricto del término, es decir, propietarios capitalistas, se hallaban integradas por las pequeñas élites de profesionales y funcionarios vinculadas a las administraciones coloniales¹⁴⁴. Era previsible que en su afán por desarrollar sus países como Estados fuertes e independientes, estas dirigencias nacionalistas acabasen enfrentadas con las grandes potencias capitalistas en cuestiones tales como el control de sus recursos naturales, los precios de sus exportaciones y sus políticas más generales de desarrollo. La eventualidad de tales rupturas podía crear oportunidades para una alianza con la Unión Soviética. Asimismo, era factible que los comunistas locales pudieran en ciertos lugares hacerse con la dirección del movimiento anticolonial, desplazar a los nacionalistas «burgueses» y acabar tomando el poder. De lograrlo, podrían desbordar los límites inherentes al nacionalismo más difundido y edificar regímenes similares al soviético, con el cual habrían de aliarse, lo cual, como ya sabemos, acabó ocurriendo en varios lugares.

Frente a esta ofensiva múltiple en contra de su dominio, la respuesta planteada por las potencias coloniales resultó muy desigual. En términos generales, trataron de resistir sobre todo allí en donde se encontraba afincada una nutrida colonia europea o en donde los movimientos independentistas tomaron un carácter revolucionario. Es lo que ocurrió en lugares tan dispares como Argelia, Vietnam, Kenia, Camerún o Malasia. En cambio, en donde no se enfrentaban a tales problemas, optaron por una independencia pactada con dirigentes locales considerados «moderados». El arreglo tampoco resultaba tan malo para estas potencias. Podían mantener relativamente a raya a las dos nuevas superpotencias mundiales, por medio de acuerdos de cooperación en todos los ámbitos con sus antiguas colonias, aprovechando, asimismo, la presencia previa de sus empresas sobre el terreno, lo que les brindaba una infraestructura, un conocimiento del ambiente local y un amplio abanico de contactos. Se volvía factible entonces pasar del colonialismo clásico, directo, a un neocolonialismo, indirecto. Este resultaba menos costoso, al dejar de implicar, al menos en la misma medida, el traslado de tropas y funcionarios a las colonias. Desde este punto de vista, una vez que el colonialismo directo había establecido las condiciones básicas para el desarrollo

¹⁴³ PEÑA, Milciades. *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Emecé 2012, pp. 114-118.

¹⁴⁴ SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 79-98.

capitalista, creando un aparato administrativo, unas mínimas infraestructuras, unos mercados y una población asalariada, podía prescindirse de él.

Pero no siempre era todo tan sencillo. Aparte de la funcionalidad que los procesos de descolonización pudieran llegar a tener, en última instancia, para el desarrollo capitalista mundial y para el desarrollo capitalista de las antiguas metrópolis, no dejaba de ser cierto que también implicaba numerosos riesgos para ambos. Los nuevos países independientes disponían ahora de un cierto margen de maniobra, y en el caso de que su situación económica fuese mejorando, podrían incrementarlo substancialmente. Podrían entonces reducir su dependencia con respecto a la exportación de ciertas materias primas y negociar los mejores acuerdos con empresas de distintos países. De igual forma, podrían proceder a la nacionalización de sus recursos naturales, como la minería o el petróleo, arrebatando el control de los mismos a empresas extranjeras e incrementando, de manera a veces espectacular, las rentas estatales devengadas por su explotación. Todo ello ha ido ocurriendo, en efecto, en muchos países del antiguo mundo colonial. Y asimismo, el proceso de descolonización podía resultar todavía más peligroso, desde el momento en que podía conducir al poder a movimientos de izquierda susceptibles de aliarse con la Unión Soviética. Teniendo en cuenta todo esto, debe descartarse cualquier explicación maquiavélica y teleológica simplista que hiciera de la concesión de las independencias el resultado de un mero cálculo económico. Los márgenes de incertidumbre eran a menudo demasiado amplios para que valiera la pena arriesgarse tanto.

Así había de ser también, debido a que el movimiento de emancipación de las colonias estuvo dotado de su propia dinámica autónoma. Por ello, junto a los imperativos de la geopolítica internacional, debemos incluir igualmente en nuestra ecuación una serie de factores internos a las propias sociedades colonizadas. La emancipación fue ante todo el resultado del deseo de sectores muy importantes de la población colonizada de obtener un Estado independiente. El desarrollo de este deseo no fue un proceso sencillo. Ciertamente, el estatus subordinado del colonizado tendía a generar un fuerte resentimiento. Pero este resentimiento podía ser eficazmente contrarrestado por otros sentimientos de signo opuesto. La dominación colonial también generaba una sensación de indefensión, que favorecía justamente la resignación ante ella y la asunción de la superioridad del colono. Así ocurrió en muchos casos y durante mucho tiempo. Sin embargo, fueron luego entrando en juego una serie de factores que contribuyeron a elevar la autoestima de parte de los colonizados y, en consecuencia, su descontento con la situación que estaban padeciendo. El primero de ellos consistió en la mejora en cuanto a la posición social y el nivel educativo de una reducida minoría de los súbditos coloniales. Sintiendo ahora mejores, también habían de considerarse merecedores de más de lo que habían recibido hasta ese momento.

Pero estas aspiraciones tropezaban con unos límites muy claros. El negro-africano, pese a su preparación, había de quedar casi siempre

subordinado al blanco, aunque este fuera menos capaz de él. Así ocurría en el ejército, en la policía, en la administración y en la empresa privada. También les estaba vedado el acceso a ciertos círculos sociales y, en especial, la entrada en ciertos clubs. La frustración resultante se hacía todavía mayor, desde el momento en que el esfuerzo realizado previamente solía haber sido ímprobo. Había sido necesario formarse en lenguas distintas de la propia, impregnarse de otra cultura y enfrentarse no solo a la hostilidad de ciertos europeos, sino también a la de determinados negro-africanos, que podían reprocharles el abandono de sus propios referentes culturales y el haberse convertido, hasta un cierto punto, en cómplices de sus opresores. En lo que respecta, en particular, a los musulmanes sahelianos, la falta cometida podía ser todavía más grave. Se había convivido largamente con gentes no musulmanas y trabado amistad con ellas, con el consiguiente riesgo de verse contaminado por sus doctrinas y modos de vida, o de relajar los propios niveles de seguimiento de las prescripciones religiosas en busca de su aprobación. La literatura saheliana nos ha dejado algunas descripciones realmente impactantes de estas situaciones¹⁴⁵.

Toda esta frustración puede ser enmarcada, a su vez, dentro de un proceso sociológico mucho más amplio. Estos sectores, en razón de su actividad profesional, estaban entablando un contacto mucho más íntimo y directo con el sistema colonial y con los europeos. A través del mismo, recibían de manera muy intensa toda una serie de beneficios y perjuicios. Ciertamente, su nivel de vida, su posición con respecto a los otros negro-africanos y el grado de reconocimiento recibido de los europeos mejoraban de manera ostensible. Pero, al mismo tiempo, quedaban, en buena medida, despojados de esa protección frente al desprecio de los europeos que deparaba un menor contacto con ellos. Su experiencia del mismo había de ser entonces mucho más intensa que la de la mayoría aldeana, que apenas los trataba de un modo personal. Las contradicciones inherentes a su posición intermedia se agudizaban ahora de un modo decisivo.

A estas contradicciones existenciales, se añadía, asimismo, el hecho de que el contacto mantenido con el sistema colonial no dejaba de serlo también con la propia civilización occidental. A través del mismo se recibían no solo conocimientos técnicos y administrativos, sino todo un conjunto de doctrinas igualitarias, desde las cuales se podía ejercer una crítica enormemente eficaz contra la discriminación que entrañaba el colonialismo en sí mismo. Bastaba para ello con adaptar las viejas denuncias ilustradas contra el privilegio y la discriminación. El colonizado tomaba entonces ciertas ideas de la cultura del colonizador y se servía de ellas para entender mejor su propia situación, pero también para combatirla en unos términos que podían resultar perfectamente convincentes para muchos europeos, revelándoles la contradicción entre el hecho colonial y los principios morales que decían

¹⁴⁵ BA. 1994. *Op. cit.*; KANE, Cheikh Hamidou. 2006. *Op. cit.*

defender. Aquí radicaba su principal ventaja en comparación con las críticas al colonialismo que podían formularse desde otros sistemas doctrinales, como, por ejemplo el islam. Pero esta no era la única. Desde el momento en que era posible formular las propias demandas de un modo asumible por la población europea, también podía serlo el establecer alianzas con algunos segmentos de la misma, sobre todo aquellos que no sacaban ningún beneficio del colonialismo o que se sentían descontentos, en general, con el sistema social existente en sus propios países, y con respecto al cual el colonialismo no dejaba de constituir más que una de sus vertientes particulares. La convergencia con una parte de la izquierda metropolitana estaba servida. Por último, la crítica a los occidentales formulada mediante conceptos occidentales facilitaba también la aceptación y apropiación de todos aquellos elementos de su cultura que pudieran considerarse positivos. En el contexto específico de la lucha anticolonial, esta apropiación había de concernir sobre todo a toda una batería de tecnologías políticas, como la formación de asociaciones, partidos y sindicatos, la fundación de periódicos y emisoras de radio, la celebración de mítines y manifestaciones e, incluso, la organización de insurrecciones y de guerrillas. La gran paradoja de todo lo anterior estribó en que los sectores llamados a liderar la lucha anticolonial fueron precisamente los mejor tratados por el colonialismo y estribó también en que este acabó propiciando el nacimiento a quienes más tarde habrían de alzarse en contra suya¹⁴⁶.

Pero nada de ello significaba que los sistemas doctrinales locales no pudieran jugar también un papel importante en la lucha anticolonial. Habían de hacerlo, en primer lugar, desde el momento en que, si se pretendía crear movimientos de masas, era preciso hablarles a estas en un lenguaje que ellos entendieran, lo que no siempre iba a ser el caso con unos planteamientos deudores en exceso de las ideologías occidentales. Como, al mismo tiempo, se pretendía ganarse la complicidad de amplios sectores de la opinión pública de Occidente, frecuentemente fue preciso hacer distintos equilibrios, desglosando a veces el propio discurso en distintos sentidos, dependiendo del público concreto al que fuese dirigido. Esta dualidad podía reportar ventajas manifiestas, pero también claros inconvenientes. Si, de una parte, ayudaba a diversificar los apoyos, de la otra, hacía muy difícil mantener luego una coherencia de fondo dentro del propio proyecto político. Estas contradicciones se volverían más patentes una vez lograda la independencia y emprendida la construcción de una nueva nación. En lo que respecta en concreto a la principal doctrina no europea presente en el Sahel, es decir, el islam, la combinación entre el mismo y el discurso igualitario de origen occidental generaba ciertas complicaciones. Desde el punto de vista de los musulmanes más rigoristas, el recurso a elementos tomados de una ideología no islámica debía ser evidentemente rechazado. Pero, aparte de

¹⁴⁶ BERTAUX. *Op. cit.*, pp. 251-260.

ello, ocurría también que este igualitarismo pregonado entre todos los seres humanos podía chocar con la distinción básica establecida entre musulmanes y no musulmanes, del mismo modo que la defensa de la liberación del individuo con respecto a unas relaciones sociales opresivas podía hacerlo con su concepción más autoritaria y verticalista. En suma, la remisión de la reivindicación anticolonialista a una ideología no islámica podía parecerles condenable no solo por lo que implicaba de contaminación ideológica, sino también en razón de la contradicción entre los principios morales esgrimidos y aquellos sustentados por ellos mismos.

Evidentemente, la conciliación entre islam y reivindicación igualitarista resultaba perfectamente factible. Pero para ello era preciso servirse de una versión muy distinta del islam, como la encarnada por el modernismo islámico. Este último constituye un intento, a medias logrado, de compaginar los principios generales de la moral y de la concepción del mundo propios del islam con los principios básicos del pensamiento democrático y científico. La utilidad de estos planteamientos reformistas con vistas a conformar una amplia coalición, capaz de agrupar a sectores más secularistas y occidentalizados y otros más religiosos y tradicionalistas resulta patente. Sin embargo, en términos generales, la influencia de este reformismo islámico era más bien escasa dentro del Sahel en aquellos momentos.

En lo que respecta en particular al África negra, y no ya al conjunto del mundo colonial, existieron también otros dos factores cuya influencia debe ser tomada en consideración. El primero vino dado por el surgimiento de una intelectualidad afrodescendiente en las Américas, con figuras como Aimée Cesaire, Franz Fanon, Marcus Garvey, C.L.R. James y W.E.B. Du Bois. A pesar de sus diferencias, estos y otros intelectuales actuaron como unos eficaces promotores de una revalorización de lo negro-africano. No se trataba solamente de condenar el crimen de la esclavitud ni las distintas formas de discriminación que seguían sufriendo los descendientes de sus antiguas víctimas. Más allá de este objetivo, se buscaba destacar el valor de las contribuciones de lo negro-africano a la cultura universal, en campos como la música, las artes plásticas y la literatura. Este movimiento de revalorización cultural se veía reforzado por el hecho de que realmente las contribuciones de origen negro-africano estaban comenzando a ser mucho más apreciadas por parte del público occidental. Era lo que estaba ocurriendo con el blues, el jazz y con los ritmos afrocaribeños, pero también con la fascinación hacia el arte africano por parte de los cubistas y surrealistas. Conforme todo ello iba siendo conocido en la propia África, especialmente por este sector de nuevos africanos intelectualizados, la revalorización de lo negro-africano se incrementaba y con ello también el sentimiento de agravio experimentado frente a la dominación colonial, del mismo modo que también crecía la confianza y la autoestima necesarias para hacerle frente¹⁴⁷.

¹⁴⁷ SÁNCHEZ PORRO. *Op. cit.*, pp. 12-17.

A este primer factor, se añadió asimismo el influjo ejercido por la participación de numerosos negro-africanos en las tropas coloniales durante las dos guerras mundiales. Esta experiencia tuvo efectos psicológicos muy notables. El negro-africano tomó conciencia de la debilidad de los imperios coloniales europeos, especialmente Francia, que fue ocupada durante la Segunda Guerra Mundial por Alemania, convirtiéndose en un curioso ejemplo de invasor invadido. La conciencia de esta debilidad de la potencia colonial volvía más factible una posible liberación futura. A ello se añadió además el conocimiento directo de las propias desigualdades que atravesaban a las sociedades europeas. En las colonias, el europeo podía ser rico o pobre, pero disfrutaba de un status superior y casi siempre estaba por encima del negro-africano. Se cuidaba siempre de mantener delante de él las apariencias, hasta el punto de que los funcionarios coloniales enfermos o con alguna excentricidad tendían a ser relevados y devueltos a la metrópoli. Ahora los soldados negro-africanos en Europa pudieron ver que allí no era así. Muchos europeos eran pobres y realizaban trabajos que en África se dejaban solo a los indígenas. El halo de grandeza del que disfrutaba el colono empezó a desvanecerse. No eran tan distintos de los propios negro-africanos. Pero, con ello, su derecho a la dominación quedaba también en entredicho¹⁴⁸.

Todos estos hechos tan dispares alimentaron un estado de ánimo favorable a la independencia entre ciertos segmentos de la población saheliana. Sin embargo, el nivel de movilización popular en contra del colonialismo resultó luego muy variable dependiendo de las regiones concretas. Así, el grado de activismo desplegado en Senegal fue, en su conjunto, muy superior al de cualquier otra posesión francesa en el Sahel. En cuanto a la Nigeria británica, la fuerte reivindicación independentista entre los sureños cristianos contrastó en extremo con la mayor renuencia de los musulmanes norteos. Pero esta falta de entusiasmo también se dio entre importantes segmentos de la población de otros países, incluido Senegal. Los motivos eran variados y algunos de ellos bastante razonables. Los lazos que se habían ido tejiendo a lo largo del tiempo con la administración colonial, pero también con muchos empresarios privados europeos, eran muy intensos y constituían para mucha gente una importante fuente de beneficios, en su calidad de empleados o de socios comerciales. No estaba claro lo que podía ocurrir en el caso de alcanzarse la independencia. Como ya vimos, las autoridades tradicionales, como soberanos, aristócratas y marabut, habían obtenido numerosos privilegios gracias a su labor de intermediarios. Pero quizá los nuevos gobernantes del país no continuasen encomendándoles esta misión. Era posible que el nuevo Estado cayese en manos de gentes pertenecientes a un grupo étnico distinto del suyo y optase por marginarles. En contraste con la política colonial de arbitrar una serie de complejos equilibrios entre los

¹⁴⁸ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 470-471; BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 297-298.

distintos grupos rivales, el control sobre el Estado podía acabar monopolizado por uno de ellos, en detrimento del resto, sin que ningún poder externo pudiera ahora frenar sus abusos.

Pero existía también otra amenaza diferente. La nueva élite dirigente podía poseer una orientación demasiado modernista, en razón de su educación a la europea, lo que dificultaría el entendimiento entre ella y las autoridades más tradicionales. Quizá estuviese empeñada en construir un Estado moderno, en donde no quedara ya espacio para ellas. Seguramente iban a buscar también una relación directa entre el ciudadano y las instituciones públicas, prescindiendo de su rol como mediadores. El recurso a nociones como las de soberanía nacional y gobierno representativo suponía introducir nuevas concepciones sobre la legitimidad, difíciles de conciliar con las basadas en la tradición, la sucesión dinástica o la reivindicación de supuestas dotes sobrenaturales.

En última instancia, el problema estribaba en que un Estado independiente podía llevar mucho más lejos el proceso de modernización de la sociedad iniciado por el colonialismo. No en vano, las autoridades coloniales mantenían realmente una relación muy ambivalente con todo este proceso. Es cierto que habían promovido el desarrollo económico y sentado las bases de una administración moderna. Pero, al mismo tiempo, su interés en culminar este proceso era muy limitado, desde el momento en que ello hubiera acabado colocando a los colonizados en pie de igualdad con los colonizadores. Semejante eventualidad chocaba de manera radical con todo el proyecto colonial. Las colonias estaban concebidas como mercados cautivos para las metrópolis, lo que implicaba, a la larga, desincentivar la producción local en favor de las importaciones en provecho de las mismas. Asimismo, la población nativa estaba destinada a una sumisión indefinida, por más que se pudiera desear que su condición material y cultural fuese mejorando. De ahí que la promoción social de los nativos quedase obstaculizada cuando amenazara con ponerles a la misma altura que los europeos. Existía, en suma, una contradicción patente entre modernización y colonización, por más que en el corto plazo ambos procesos pudieran avanzar conjuntamente. La modernización limitada promovida por el régimen colonial implicaba, en contrapartida, una conservación relativa de las instituciones tradicionales y una menor intervención del Estado en la vida cotidiana de los colonizados. Los nuevos Estados independientes podían intentar trascender estas limitaciones. Podían abrigar un proyecto de desarrollo acelerado, lo que requeriría de una mayor intervención del Estado en todos los ámbitos, con la consiguiente erosión del poder de las autoridades tradicionales. Así habría de ser sobre todo cuando las nuevas élites se encontrasen escasamente vinculadas con ellas, al proceder, por ejemplo, de estratos más bajos de la población y haber podido ascender luego socialmente a través de su ingreso en el ejército o en la administración. La ideología modernista de las nuevas élites tampoco hacía presagiar fáciles acuerdos con aquéllos a quienes

muy bien podían denunciar como reaccionarios apegados a unas formas de vida y a unas instituciones que había que dejar atrás en aras del progreso.

A estos intereses corporativos de ciertas autoridades tradicionales y de sus clientelas, se sumaba, ya por último, el temor, también muy razonable, a los riesgos que pudiera entrañar una independencia prematura. Por más negativamente que pudiera enjuiciarse la dominación colonial, tampoco debía olvidarse que la misma estaba aportando en el momento presente notorios beneficios, en forma de inversiones directas, de presencia de cuadros administrativos europeos, de cuotas de mercado para las exportaciones de la colonia y de preservación de la paz mediante una mediación autoritaria entre distintos segmentos de la población. No existía la certeza de que los nuevos Estados independientes fuesen a seguir recibiendo tales inversiones, ni de que pudiesen disponer de los suficientes cuadros administrativos, ni de que tuvieran aseguradas la continuidad de sus exportaciones a la metrópoli, ni de que tampoco fueran a ser capaces de asegurar la paz social. Todos estos temores reforzaban la posición de quienes abogaban por una independencia paulatina, bajo una prolongada tutela de la metrópoli. Esta posición no dejaba de concordar, por otra parte, con los originarios objetivos de las potencias coloniales, deseosas de preservar algún género de control sobre sus antiguos dominios, que les permitiera conservar su influencia económica y mantener alejadas a posibles potencias rivales.

Al final esto fue básicamente lo que sucedió. En el caso de las colonias británicas, esta independencia pactada y bajo relativa tutela se consiguió a través de la integración de la mayoría de los nuevos Estados en la Commonwealth, en donde se mantenía una coordinación política bajo la dirección británica. El modelo francés ha sido bastante semejante y abarca, incluso, la política fiduciaria, por no hablar ya de las periódicas intervenciones militares en distintos países en apoyo de sus aliados locales. En este aspecto, las antiguas metrópolis han conseguido preservar una notable influencia a pesar de la independencia, logrando contener a posibles competidores. El hecho de que tanto Francia como Gran Bretaña continúen estando entre los países más desarrollados del mundo ha facilitado el cumplimiento de este objetivo.

Junto a esta vinculación con el antiguo colonizador, los nuevos Estados independientes del Sahel, y de otros muchos lugares dentro y fuera de África han mantenido, asimismo, una notable continuidad con el modelo económico, social y político establecido en la etapa colonial¹⁴⁹. Su inserción en el mercado mundial sigue reposando sobre la exportación de productos primarios a bajo precio. Sus fronteras son prácticamente las mismas que las trazadas entonces; sus actuales aparatos de Estado se han desarrollado a partir de los fundados en esos momentos, las lenguas de los colonizadores no solo han seguido siendo lenguas oficiales, sino también, en una amplia medida, lenguas nacionales utilizadas no solo en los ámbitos académicos y

¹⁴⁹ AMIN. 1994. *Vid.*, nota 322.

periodísticos, sino también en muchas situaciones cotidianas. Desde el momento en que estas lenguas constituyen una vía de acceso privilegiada a una cultura global, en la que, nos guste o no, lo occidental sigue constituyendo el elemento hegemónico, su presencia y su conservación revisten una importancia fundamental para el desarrollo de toda esta región. Hay que decir que la vinculación con la cultura metropolitana en su conjunto, y a través suyo con la cultura occidental en términos más amplios, es muy profunda. La vida social ha pasado a estructurarse en buena medida mediante modelos organizativos importados, como los partidos políticos, los sindicatos y las asociaciones de todo tipo, en articulación con otros de carácter nativo. Los marcos conceptuales aplicados en la mayor parte de los ámbitos, como la técnica, la política o la economía son también en la mayoría de los casos de origen occidental.

Bien es cierto que en lo que respecta en concreto al Sahel, esta hegemonía cultural occidental resulta algo menor, debido a la presencia en su seno de una potente tradición islámica, que opera en ámbitos tan diversos como la actividad política, las prácticas cotidianas, la organización familiar, la moralidad más general y las representaciones dirigidas a encontrarle un significado último a la existencia. Pero incluso en este caso ha sido imposible, cuando se ha intentado, prescindir plenamente de las influencias occidentales. Pues solo a través suyo puede accederse hoy en día a los modos de razonamiento científico y técnico, a las formas de organización burocrática y a las teorías e ideologías globales apropiadas para operar en una sociedad moderna. Las limitaciones de la tradición islámica heredada resultan patentes en todos estos ámbitos. La necesidad de una síntesis entre las aportaciones islámicas y occidentales resulta hoy en día tan perentoria como difícil de satisfacer, tal y como lo demuestran los limitados logros alcanzados tras un esfuerzo de varias generaciones en todo el mundo musulmán. Pero mientras tanto, esta tradición islámica desempeña un papel clave como fuente de una identidad colectiva en positivo y, por tanto, como barrera en contra de los inevitables sentimientos de alienación ligados a la situación en la que objetivamente se vive.

IV.9. Los procesos de construcción nacional. Obstáculos y oportunidades

Una vez conseguida la independencia desde el punto de vista jurídico, se hacía preciso dotarla de contenido. El desafío estribaba ahora en lograr no solo construir Estados, sino también naciones en torno a los mismos. Esta labor de construcción nacional ha tenido hasta el momento un éxito limitado, aunque mayor del que a veces se sostiene. Su consecución resulta, sin embargo, imprescindible, si se aspira a edificar unas sociedades razonablemente prósperas y estables, así como dotadas de una mínima autonomía en la esfera internacional. Irónicamente, todo ello requiere de un notable grado de occidentalización, en lo que respecta a los objetivos planteados, así

como a las estrategias para alcanzarlos. Se trata de imitar lo que los pueblos occidentales hicieron hace muchas generaciones, utilizando en parte sus mismos medios. Solo así resultará factible superar algún día la actual dependencia con respecto a ellos. La paradoja estriba entonces en la necesidad de occidentalizarse para superar la sumisión con respecto a Occidente. Pero este objetivo se muestra difícil de alcanzar. Es preciso actuar en una economía globalizada en donde se ocupa una posición subalterna como suministrador de productos primarios, de la cual no es sencillo escapar. Y hay que hacerlo asimismo en unas sociedades aquejadas por notables desequilibrios internos y con unas tradiciones culturales muy particulares, que solo en parte terminan de encajar con los objetivos ahora planteados y con los préstamos occidentales a los que es preciso recurrir.

La tarea, pues, resulta casi titánica. Sin embargo, se han alcanzado ya ciertos logros, en lo que respecta a la asunción de la identidad nacional por parte de los ciudadanos de a pie, a la elaboración de unas historias, y de unas mitologías nacionales, la creación de medios de comunicación de ámbito nacional, el establecimiento de una serie de referentes artísticos y deportivos o el desarrollo de un Estado capaz de ir regulando la marcha de la sociedad y el surgimiento de una sociedad civil cuyos distintos componentes tienen al Estado-nación como su principal marco de actuación. Todo ello ha resultado posible gracias al desarrollo de unas economías más integradas, junto con todo un trabajo de homogenización cultural e identitaria, a veces de carácter coercitivo. Asimismo, la conformación de élites administrativas y militares integradas por gentes de distintas regiones y etnias, pero que se han formado juntas y han tenido trayectorias profesionales entrelazadas, ha resultado de una gran relevancia, en línea con el modelo postulado por Benedict Anderson (1993). Estas élites han operado, de este modo, como una especie de vanguardia del proceso de construcción nacional, a semejanza de lo ocurrido en otros muchos lugares del mundo.

No obstante, este proceso de construcción nacional ha de competir con otros dos que se desarrollan respectivamente «por arriba» y «por debajo» del mismo. Ya nos hemos referido al principio de este trabajo a la existencia de una cierta identidad saheliana, fruto de todo un complejo proceso histórico. Esta identidad sigue desenvolviéndose hoy en día sobre diversas bases. El islam y las cofradías sufíes desempeñan un papel clave y el desarrollo de las vías de transporte y de los medios de comunicación, como la prensa, la radio, la televisión e internet, permite a muchas personas diferentes vincularse directamente con determinados *sheij* y convertirse en sus discípulos y, por tanto, también en los condiscípulos de gentes con identidades étnicas y nacionales distintas de la suya propia, pero con las cuales ahora comparten unos referentes de gran importancia para ellas. Lo mismo ocurre, en otro registro distinto, con todo un conjunto de manifestaciones artísticas, como la literatura, el cine o la música, consumidos en un ámbito regional, más que exclusivamente nacional. La naturaleza

pluriétnica de la totalidad de los Estados sahelianos contribuye también, a su manera, a la marcha de este proceso. La gente se relaciona con los parientes situados al otro lado de las fronteras y, trascendiendo los vínculos estrictos del linaje, a veces también con miembros de su propia etnia, sin parentesco cercano con ellos. Estos vínculos de parentesco y etnicidad transnacional no anulan las diferencias nacionales, pero el hecho de que puedan desenvolverse a pesar suyo, unido al hecho también de que, al mismo tiempo, se mantengan también relaciones con gentes de otras etnias distintas, puede favorecer el fortalecimiento de una identidad saheliana de carácter más comprehensivo. De este modo, la conciencia de una común identidad étnica transnacional puede acabar operando como un vector que potencie la asunción de una identidad capaz de abarcar también otras etnias distintas, siempre y cuando no se derive hacia un particularismo étnico que bloquee este posible desarrollo.

El último factor potenciador de esta identidad saheliana va a consistir, de manera quizá un poco paradójica, en la centralidad de la que siguen disfrutando las lenguas y las culturas de los colonizadores. Gracias a su concurso, existe hoy un espacio compartido para personas de distintas etnias y nacionalidades. Ello puede favorecer el desarrollo de esta común identidad regional. Pero lo va a hacer únicamente a condición de que los elementos lingüísticos y culturales europeos no anulen todo el bagaje en común propiamente saheliano. De lo contrario, lo saheliano quedaría diluido dentro de una identidad más amplia y difusa, centrada en la común vinculación con lo francés o con lo británico. Estaríamos entonces ante la identidad propia de quienes comparten, hasta cierto punto, una impronta cultural francesa o británica. Pero, en el caso de no ser así, de que lo propiamente saheliano no quede relegado a los márgenes frente a estos otros elementos tomados de Europa, se abren posibilidades interesantes. Las lenguas y las culturas metropolitanas pueden entonces operar como una suerte de cemento, que facilite la comunicación entre gentes distintas y les ayude a poner en común sus diversos elementos culturales, en parte semejantes. Quizá dos musulmanes sahelianos pertenecientes a distintos grupos étnicos solo logren entenderse, reparar en todo aquello en lo que concuerdan y fortalecer, así, su común identidad religiosa, gracias a la posibilidad de comunicarse en francés o en inglés. Solo gracias a este elemento foráneo pueden articularse los elementos locales y solo entonces se puede construir a partir suyo una nueva síntesis integradora.

Al tiempo que «por arriba» se ha ido desarrollando esta identidad saheliana, más amplia que las distintas identidades nacionales, a las que englobaría, sin que tuvieran que quedar disueltas dentro de ella, también lo han hecho distintas identidades étnicas, diferentes de las identidades nacionales, ligadas a los Estados territoriales legados por el colonialismo. Ya hemos hecho referencia a los procesos que durante la era colonial favorecieron su eclosión. Nos basta ahora con señalar que tras la independencia estos mismos

procesos han seguido actuando, en muchos casos todavía a mayor escala. La relación entre estas identidades étnicas y las identidades nacionales es harto compleja. En principio, es perfectamente factible que las unas y las otras coexistan entre sí sin mayores problemas, con tal de que cada una de ellas opere luego en un ámbito particular. Nada impide, en principio, que la gente asuma sus diferencias étnicas y, al tiempo, la existencia de una cultura, una historia, unos intereses y unos proyectos nacionales. El problema estriba, sin embargo, en que en muchas ocasiones la identidad nacional es débil, como lo es el propio Estado nacional. A ello se añade además la fuerte desarticulación económica interna y las grandes diferencias en los niveles de desarrollo de unas regiones y otras. En tal situación, es fácil que las identidades étnicas, y los intereses vinculados a las mismas, acaben primando sobre la pertenencia nacional. Cuando este es el caso, la transnacionalidad de las identidades étnicas puede contribuir aún más al debilitamiento de las identidades nacionales.

Nos encontramos, en suma, ante la existencia de unos equilibrios muy precarios entre tres desarrollos simultáneos, que aunque discurren, en principio, en distintos niveles pueden acabar entrelazándose, y reforzándose así por tanto, o entrechocando, y saboteándose los unos a los otros. Sin embargo, los procesos de construcción nacional en el Sahel se enfrentan también a otros importantes problemas. El primero de ellos viene dado por la intensa heteronomía cultural a la que se está sujeto. Ya hemos hecho referencia a todos sus aspectos positivos. Pero hay otros que no lo son tanto. Se depende de unas lenguas y de unas culturas fundamentalmente extranjeras, dominadas además plenamente solo por una parte de la población saheliana. Así son las cosas, a pesar de la existencia hoy en día de una notable literatura saheliana en inglés y francés. Servirse de cualquiera de estas dos lenguas supone, por ello, hacerlo también, en parte, de una lengua que es, ante todo, la lengua de otros y convertirse en imitadores de la misma. La situación es, pues, muy diferente de la de las actuales naciones americanas, en donde las lenguas de los colonizadores son ya la lengua materna de la inmensa mayoría de la población y en donde, además, la mayoría de los hablantes de las mismas se encuentran ya de ese lado del océano. Son, pues, lenguas ya plenamente nacionales. De este modo, sus hablantes no se encuentran en inferioridad de condiciones frente a los habitantes de las antiguas metrópolis, pese a las deferencias de las que puedan hacer objeto. Pero esto no es lo que ocurre en el Sahel. De ahí entonces que el uso de estas lenguas desigualmente apropiadas pueda tener efectos sociales muy marcados. Un argentino, evidentemente, no es menos argentino, sino todo lo contrario, por hablar en castellano. Además lo habla de una manera característica y universalmente conocida. Por el contrario, el uso del francés por un senegalés puede ser juzgado de modos diferentes, según el ámbito, más o menos oficial, y la naturaleza de quienes le escuchan, en función de su estrato social. Podrá tener entonces una significación neutra, al tratarse de lo esperable en una determinada situación,

ser interpretado, por el contrario, como un signo de cultura y elegancia, o quizá de esnobismo, o como una manifestación de «afrancesamiento», de escasa africanidad¹⁵⁰.

Por supuesto, esta incómoda situación puede ser superada mediante dos estrategias mutuamente compatibles. Por un lado, puede avanzarse en el nivel de apropiación de las antiguas lenguas coloniales, hasta el punto de que las mismas se conviertan finalmente en lenguas propias, tanto como de la antigua metrópoli. Es lo que sucede de hecho con un segmento acomodado de la población. Conforme se avance en este proceso de apropiación lingüística, pero también cultural, no solo desaparecerá esta suerte de sensación de alienación, sino también la propia dependencia. La lengua de origen europea ya será algo propio, perfectamente dominado, en donde se podrán introducir una serie de modificaciones, que ya no tendrán por qué ser automáticamente descalificadas como desviaciones con respecto a la norma de lo correcto. La lengua europea será ya tan africana como europea.

Por el otro lado, las lenguas locales pueden ser reforzadas y elevadas al estatuto de una lengua culta. Dada la inmensa pluralidad de las mismas, es imposible que todas ellas experimenten esta evolución y puedan llegar además a ser habladas por un número de personas lo suficientemente significativo como para que resulte rentable toda la inversión necesaria para otorgarles una presencia en la escuela y en los medios de comunicación. De ahí que se haya ido produciendo un proceso de selección, en virtud del cual ciertas lenguas se han convertido en lenguas vehiculares. Son utilizadas por la mayoría de la población. También están ampliamente presentes en los medios de comunicación y, en parte, en el propio sistema educativo. Sobre todo, son habladas por muchos que no la tienen como lengua materna, aunque quizá sus hijos sí lleguen a hacerlo. Las migraciones del campo a la ciudad, los matrimonios mixtos y la hegemonía de ciertas etnias favorecen este proceso. Es lo que ocurre con el wolof en Senegal y con el bambara en Malí, así como con el hausa en el norte de Nigeria. Pero es muy importante señalar que varias de estas lenguas poseían ya una rica tradición literaria previa a la irrupción del colonialismo, y no solo oral, sino también escrita. El desarrollo del wolof y del hausa, pero también del fulani, se ha hallado además fuertemente ligado a la islamización de la población en el curso de la revolución marabútica. El paralelo con lo ocurrido en Europa salta inmediatamente a la vista. Allí también las distintas lenguas nacionales fueron conformándose a partir de su utilización para la difusión del cristianismo entre las poblaciones locales, mediante el desarrollo de una literatura religiosa y, a veces, y mucho antes de la reforma, de traducciones bíblicas¹⁵¹.

¹⁵⁰ VERSLUYS. *Op. cit.*, pp. 219-222.

¹⁵¹ HASTINGS, Adrian. *La construcción de las nacionalidades*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Podríamos imaginar que, de continuar este proceso, llegaría un momento en que estas lenguas se convirtiesen en auténticas lenguas nacionales, aunque ello no tendría por qué suponer la desaparición de aquellos idiomas menos desarrollados, los cuales podrían seguir siendo utilizados en un plano más circunscrito. Tampoco tendría por qué conducir al desplazamiento de las lenguas coloniales, cuya utilidad en el contexto de un mundo globalizado resulta manifiesta. Sin embargo, hay factores que pueden actuar en contra de semejantes avances. Uno de ellos es evidentemente la competencia ejercida por la antigua lengua oficial, mucho más prestigiosa y desarrollada. Pero a esta primera dificultad puede añadirse también la oposición de los hablantes de las otras lenguas locales, inmersos en procesos de autoafirmación étnica. Es frecuente en estos casos que se opte por reforzar el papel cotidiano de la propia lengua vernácula al tiempo que en contextos más «cultos» se haga uso de la extranjera. El problema de una opción semejante es que supone quedar condenado a una suerte de diglosia permanente. Difícilmente la lengua local llegará a desarrollarse lo suficiente como para poder ser utilizada de forma habitual en el plano de la «alta cultura». Y, por supuesto, es más difícil todavía que la apropiación de la lengua extranjera llegue hasta el punto de convertirla en una lengua vehicular para la vida cotidiana. En cambio las lenguas nacionales hoy en construcción pueden desarrollarse en ambas direcciones y, de hecho, ya lo han hecho actualmente en una amplia medida. Un particularismo étnico excesivo puede operar, por ello, como un obstáculo en contra de los únicos procesos de construcción nacional realmente viables.

Toda esta heteronomía cultural no deja de ser, en parte, la otra cara de la dependencia económica sufrida. La debilidad económica padecida dificulta, de este modo, el desarrollo de una cultura y de una lengua nacionales y, por lo tanto, también el de la propia identidad nacional. Asimismo, la desarticulación económica interna actúa además como un claro fundamento para las tendencias centrífugas de todo tipo. De este modo, resulta difícil seguir el camino transitado por Europa en el pasado y llevar a cabo una construcción nacional similar a la de este Continente. Lo más probable es que las identidades nacionales en el Sahel, o en otros lugares del África Subsahariana, se desarrollen y consoliden finalmente, pero solo en una limitada medida, habida cuenta de la competencia simultánea que sufren por parte de otras más regionales y más locales. Pero ello puede tener también sus ventajas. En los tiempos de globalización en los que vivimos, se hace preciso conformar amplios bloques regionales. Dentro de estos bloques, las unidades nacionales no tienen por qué desaparecer, pero pueden perder peso relativo. En el caso concreto del Sahel, la existencia de esta identidad saheliana global puede contribuir eficazmente a esta regionalización ya en curso. Sin embargo, para que este proceso pueda concluir exitosamente, se haría necesario fortalecer su necesario fundamento, consistente en una economía regional dinámica y bien articulada. Está por ver que ello pueda lograrse algún día.

IV.10. La construcción del Estado moderno en el Sahel

La modernización implica el desarrollo de un Estado relativamente fuerte, dotado de una notable capacidad de intervención sobre la sociedad muy superior a la de los Estados tradicionales. Ya hemos señalado más arriba cómo este proceso iniciado en la etapa precolonial se ha acelerado en la postcolonial, cuando las nuevas élites en el poder han aplicado unas políticas más proactivas, sin las limitaciones que pesaban sobre los antiguos administradores coloniales. Empero, hay que señalar también que este mayor intervencionismo de los Estados ha tenido, de nuevo, consecuencias muy ambivalentes. De una parte, resulta cierto que los nuevos Estados han operado como un vector modernizador en distintos campos. Así ha sido en lo referente a la economía. La debilidad del tejido empresarial nativo, unida a la marcha de una parte de los empresarios europeos, dejó en manos públicas la gestión de un importante sector de la economía. El Estado ha tenido que jugar, de este modo, el papel de motor en el desarrollo del sistema educativo, las infraestructuras y una gran parte del tejido empresarial. Este rol resultó en gran medida legitimado mediante las diversas teorías del socialismo africano, que, a veces, ha operado como una racionalización de la situación de facto, así como una justificación del enorme peso que estaban adquiriendo las burocracias estatales¹⁵², una de las creaciones directas del colonialismo.

Al igual que en otras muchas experiencias históricas, el capitalismo local tendió entonces a ser construido desde el Estado. Muchas empresas locales comenzaron su actividad como empresas públicas, para ser más tarde privatizadas, del mismo modo que el Estado ejerció como el gran contratista y cliente que alimentó al sector privado. A todo ello se sumó, como suele ser habitual en estos casos, el enriquecimiento de diversos integrantes de la burocracia estatal, junto con sus allegados, merced a toda una serie de contratos y favores otorgados en función de los consabidos contactos. Aunque podamos condenar moralmente muchas de estas corruptelas, también podemos contemplarlas como un modo rápido de construcción de una burguesía local, gracias a la transferencia masiva de recursos desde el Estado, y, por lo tanto, desde el conjunto de la ciudadanía, hacia una minoría, que así pudo acumular el capital necesario para poder desempeñar entonces su nuevo rol. Se habría tratado, por tanto, de una particular manifestación local del conocido proceso de acumulación originaria.

No obstante, todo este proceso de modernización estatal se ha visto lastrado por dos grandes problemas. El primero ha consistido en las propias carencias de los Estados locales. A su falta de recursos, por la pobreza de sus países, se ha sumado su carencia de suficientes cuadros y, sobre todo, unos elevados niveles de ineficiencia y corrupción. Evidentemente, la juventud de estos Estados nos ayuda, ya de por sí, a explicar en gran medida

¹⁵² AMIN. 1971. *Op. cit.*, pp. 264-266.

estos problemas. Edificar un Estado moderno, con sus procedimientos de actuación formalizados, sus funcionarios bien preparados y, razonablemente, comprometidos con su labor, sus sistemas de financiación y su adecuada articulación entre las diversas instituciones que lo componen, ha sido en el mundo occidental una tarea que ha llevado siglos y solo se ha culminado hasta un cierto punto. Pero esta juventud no es la única causa de los problemas que se padecen. Hay que tomar en consideración igualmente el modelo específico de relación entre Estado y sociedad. A este respecto, la modernización introducida por el colonialismo ha suscitado grandes desequilibrios. Ha provocado una suerte de hipertrofia relativa del Estado. El Estado es enormemente poderoso en comparación con la sociedad¹⁵³. Esta ventaja permite a quienes están a la cabeza del mismo actuar con enorme impunidad, ya que no están sometidos al control de la misma. De ahí entonces que conviertan al Estado en un aparato al servicio de sus propios intereses corporativos y que los objetivos modernizadores tiendan a ser abandonados, por una mera política de consolidación de su propia posición privilegiada. De este modo, el proceso de modernización acaba siendo saboteado desde dentro. Por ello, el autoritarismo estatal, aunque en cierto modo justificable, dadas las difíciles circunstancias a las que muchas veces hay que enfrentarse, se convierte en un arma de doble filo.

De nuevo, la solución a este gran problema no es nada sencilla. Pasa evidentemente por la construcción de una serie de contrapesos al poder de los gobernantes y, en particular, por el fortalecimiento de la sociedad civil. A este respecto, las autoridades tradicionales pueden jugar objetivamente un papel muy positivo como contrapeso frente al autoritarismo de las élites políticas, por más que sus propósitos subjetivos sean otros diferentes, en particular el mantenimiento de sus propios privilegios, y pese a ser además las portadoras las más de las veces de unas concepciones ideológicas en sí profundamente conservadoras.

Por otra parte, a la hora de enjuiciar este autoritarismo político, debemos incluir algunos elementos más dentro de nuestra ecuación. En sociedades tan poco cohesionadas, carentes de todo ese tejido de intereses compartidos que desaconsejan llevar los conflictos más allá de un determinado punto, a fin de no acabar perdiendo todos, sin cultura democrática, con una enorme heterogeneidad interna, era difícil establecer los consensos mínimos que hacen posible el funcionamiento de una democracia. Hasta un cierto punto, la existencia de un poder autoritario resultaba adecuada para contener la conflictividad motivada por la defensa de intereses particularistas por parte de las distintas facciones implicadas. El problema es que este poder tenía

¹⁵³ AYUBI, Nazih. *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona: Bellaterra 1998; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Islam e identidad nacional en el Senegal contemporáneo». *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity*, Volumen 2016/2. 2016.

a perpetuarse luego a sí mismo, y a mantener a la sociedad en un estado de desestructuración, que potenciaba, a su vez, el faccionalismo y, por lo tanto, la necesidad de continuar recurriendo al arbitraje de un poder autoritario.

Este poder autoritario tendió además a ejercerse en el marco de un sistema profundamente personalista. El tiempo de la independencia fue, también como en casi todo el Tercer Mundo, el de los grandes líderes carismáticos: como Lamine Gueye, Leopold Sedhar Senghor y Mamadou Dia en Senegal, Modibo Keita en Malí y Ahmadu Bello en el norte de Nigeria, por citar solo a algunos. Más allá del autoritarismo del que hicieron gala durante su gobierno, a todos estos líderes debe reconocérseles la enorme virtud de haber actuado como grandes agentes movilizados de la población y como promotores de unas nuevas identidades colectivas, por medio de las cuales se volvió más fácil pensar en términos de una colectividad nacional en construcción, concebirse de un modo positivo, reforzar el sentido de la dignidad individual y colectiva, tan horadado por la dominación colonial, y contemplar el futuro con optimismo y como el espacio sobre el cual habría de desplegarse un trabajo conjunto, creador de un nuevo país. Tenía lugar así una profunda identificación entre el líder y la masa de sus seguidores. Esta identificación no servía únicamente para promover la sumisión al líder o para satisfacer el ansia por encontrar una figura dominante y por experimentar un sentimiento de hermandad basado en la vinculación con la misma, como en los análisis más clásicos sobre el fenómeno de la masa y el líder carismático. En este concreto contexto histórico sirvió igualmente para promover entre los seguidores una identidad más positiva, a través de la identificación con el líder, y sobre todo para incrementar en ellos el sentimiento de ser capaces de hacer cosas que antes hubieran parecido imposibles, como luchar por la independencia y por la construcción de un nuevo país¹⁵⁴.

El problema que plantean estos liderazgos carismáticos, incluso a pesar del papel positivo que puedan desempeñar bajo ciertas circunstancias, estriba, sin embargo, en su tendencia a perdurar con posterioridad al cumplimiento de estas tareas vitales. El sistema personalista no solo promueve una psicología de la sumisión al líder omnisciente, opuesta al talante crítico que debe poseer el ciudadano de un Estado democrático, sino que igualmente dificulta de un modo decisivo el proceso de creación de instituciones estables, fundamental para la construcción de un Estado moderno y, por lo tanto, para seguir avanzando en el proceso de modernización. Ciertamente, bajo determinadas circunstancias, esta concentración del poder en manos de un autócrata puede otorgar una mayor flexibilidad al sistema político, lo cual puede resultar positivo en unos momentos en los cuales se hace preciso actuar con rapidez y determinación. Pero, en el largo plazo, esta concentración de poder ha dado pie a todo tipo de decisiones temerarias y mal calculadas por parte

¹⁵⁴ HUSSEIN, Mahmoud. *Vertiente sur de la libertad. Ensayo sobre la emergencia del individuo en las sociedades del Tercer Mundo*. Barcelona: Icaria 1998, pp. 93-98.

de gobernantes descontrolados y ha alterado reiteradamente el normal funcionamiento de las instituciones con sus decisiones arbitrarias. Es bastante lógico que ello sea así por cuanto este personalismo implica un sistema muy diferente. Consiste en una serie de redes de seguidores en torno al líder. El conjunto de las mismas puede ser muy heterogéneo, diferenciándose unas de otras sobre la base de distintas pertenencias grupales. Es el líder, como centro del sistema, el que los mantiene unidos a todos.

Las consecuencias son nuevamente ambivalentes. Por una parte, la presencia del dirigente permite que estos colectivos puedan cooperar más o menos entre sí, a pesar de todas sus diferencias. Es lo que ha ocurrido con los partidos únicos africanos de la postindependencia. Se trataba de formaciones muy heterogéneas que reunían en su seno a sectores muy diversos, bajo el arbitraje del caudillo, conformando lo que la tradición clásica marxista define como un sistema bonapartista¹⁵⁵. Esta colaboración entre sectores tan diversos es justificada en nombre de la empresa de construcción nacional. De ahí que los socialismos africanos fuesen tan nacionalistas y frecuentemente tan opuestos a la idea de lucha de clases. Su programa era el de un cierto estatismo distribuidor, el de un Estado desarrollista, y el de la conformación de una identidad y una cultura mucho más inclusiva que la existente previamente. Por todo ello, este socialismo africano, allí donde se dio, puede entenderse como una modalidad particular de un fenómeno mucho más general, como lo es el populismo.

Pero este tipo de estructuración laxa en torno a un líder posee también evidentes deficiencias. Para empezar, estas distintas redes o facciones en torno al dirigente pueden funcionar de un modo notablemente autónomo, defendiendo sus intereses particulares frente a todos los demás. De este modo, la unidad puede ser un fenómeno únicamente de fachada. Con ello, si bien este tipo de personalismo populista tiene la virtud de resultar mucho menos represivo que un régimen totalitario, ligado a la imposición de una determinada ideología, pues la ideología en la que se basa es muy laxa, tan solo una serie de grandes lemas y símbolos, susceptibles de ser interpretados de muy distintas maneras por los interesados, también acaba pagándose un elevado coste por todo ello. Pues la laxitud ideológica ciertamente acaba dificultando la unidad, una vez que el liderazgo del caudillo se debilita y una vez que los objetivos básicos son alcanzados o que las recompensas obtenidas por estas distintas facciones empiezan a menguar. Todo ello vuelve a estos liderazgos menos sólidos de lo que hubieran podido parecer a simple vista.

El eclecticismo y la laxitud ideológica pueden tener efectos ciertamente inclusivos, pero solo hasta un cierto punto. La inclusión que promueven es parcial y poco comprometida. De igual manera, este tipo de sistema reposa, en última instancia, sobre un potente desarrollo del clientelismo. Son las redes de intercambios de favores, las que conforman en gran medida

¹⁵⁵ TROTSKY, León. *Historia de la revolución rusa*. París: Ruedo Ibérico 1971, pp. 245-248.

la estructura del grupo dirigente. En cuanto a la gran masa de seguidores, esta se encuentra excluida de cualquier participación real en el proceso de toma de decisiones. Es fundamentalmente una masa de maniobra. Ciertamente, puede obtener mucho del nuevo sistema, en términos de mejoras reales de su nivel de vida y, quizá sobre todo, en términos de reconocimiento y dignidad. Pero ello no altera la estructura verticalista de todo el sistema. En cuanto a quienes de alguna manera participan de la dirigencia, aún cuando sea en sus niveles inferiores, la situación es distinta. Ocurre en su caso que su integración en el sistema tiene lugar a través de relaciones clientelistas, de relaciones de intercambio, de toma y daca. Esta modalidad de integración tiene efectos muy negativos. En primer lugar, potencia una despolitización e ideologización. Lo que importa es el beneficio personal, el de uno mismo y el de los propios allegados, preferentemente además a corto plazo. En consecuencia, se tienden a perder de vista los intereses generales y decae la preocupación por el buen funcionamiento de las instituciones, que tienden a verse apropiadas por las distintas fracciones en liza. Todo ello dificulta la racionalización y el eficiente funcionamiento de las mismas. Así es en tanto mayor medida, por cuanto todo este sistema de intercambio de favores, en detrimento del conjunto, implica obviamente una detracción de recursos, es decir, una clara corrupción. La corrupción es una exigencia dada por la propia lógica de todo el sistema. Es el principal instrumento mediante el que se mantienen las lealtades. De ahí que resulte tan difícil erradicarla.

Evidentemente, esta corrupción obstaculiza el desarrollo económico y la modernización. Dificulta el desenvolvimiento de aquellos procesos que habrían de conducir al fortalecimiento institucional y a la erosión del propio clientelismo. Con ello, se entra en un auténtico círculo vicioso. Al mismo tiempo, por más que lo podamos denostar, este desarrollo del clientelismo parece casi inevitable. Los vínculos clientelistas son fáciles de establecer y, en ausencia de un tejido institucional bien trabado, resultan prácticamente los únicos posibles. En un contexto de modernización acelerada, el establecimiento de tales vínculos se vuelve especialmente necesario. La gente se mueve de unos lugares a otros y de unas posiciones sociales a otras. Aumentan las necesidades individuales y la necesidad de recurrir a todo tipo de servicios públicos y privados, como ocurre con la obtención de bienes de consumo, transporte, servicios médicos, permisos administrativos o protección policial. Esta demanda polivalente incrementa la necesidad de tejer vínculos de todo tipo. Así, aunque pueda parecer paradójico, la modernización alimenta el clientelismo. Lo hace debido al desfase que se produce entre el crecimiento de las necesidades y el desarrollo de instituciones bien regladas, que es, lógicamente un proceso mucho más lento. Como consecuencia de este desequilibrio estructural, la corrupción aparece prácticamente como un resultado inevitable de esta primera modernización. Lo es también por la sencilla razón de que se produce un aumento sustancial de la riqueza disponible, al menos entre ciertos

sectores de la población. Esta riqueza sirve, obviamente, como medio para recompensar lealtades, al tiempo que la lucha por acapararla motiva el establecimiento de nuevos vínculos del mismo cariz.

En este contexto específico, propio de una modernización desequilibrada y acelerada, los antiguos vínculos sociales reciben nuevas funciones. Es lo que sucede con los vínculos de parentesco, por filiación o alianza matrimonial, directos o indirectos, así como con los que pueden establecerse sobre la base de la posesión de una serie de rasgos culturales compartidos, lo que puede permitir la postulación de una identidad étnica común, así como con los vínculos derivados de la pertenencia a unas mismas organizaciones religiosas, como es el caso, en particular, de la afiliación a una misma cofradía sufí. Tiene lugar, de este modo, una suerte de entrecruzamiento entre los lazos propiamente clientelistas y los derivados de estas particulares pertenencias. Estas comunes pertenencias sirven para acotar, en parte, el desarrollo de los vínculos clientelistas, ya que estos últimos tienden a establecerse en gran parte con los más allegados a uno mismo.

La etnogénesis y el fortalecimiento de las identidades religiosas discurren también en compleja articulación con el desarrollo de este Estado populista y autoritario. Pero la correspondencia no es plena. De una parte, estos vínculos políticos clientelistas pueden extenderse más allá de las fronteras marcadas por unas comunes identidades étnicas y religiosas. De este modo, las clientelas en torno a alguna persona destacada acaban poseyendo en muchos casos una composición pluriétnica. La misma resulta además de una gran utilidad, desde el momento en que dota a la red clientelar de una mayor capacidad para conectarse con otras redes diferentes que la que tendría de estar demasiado centrada en torno a una única etnia o a una única comunidad religiosa. De la otra, el reclutamiento de los clientes entre los allegados más próximos no siempre resulta tan funcional para su patrón. Estos allegados son allegados y no solo clientes y pueden formular reclamaciones que impliquen un tratamiento más igualitario, el cual puede que entre en contradicción con ese carácter en definitiva de dominación y de explotación que implican las relaciones clientelistas. Los equilibrios alcanzados van a tender a adolecer, por ello mismo, de una patente precariedad.

Con todo, este clientelismo populista no siempre ha podido cuajar, ya que no en todos los momentos se han dado las condiciones adecuadas para ello. Con frecuencia, las diferencias étnicas y religiosas han sido demasiado fuertes, como para hacer posible la coexistencia de gentes tan enfrentadas dentro de un mismo movimiento. La falta de recursos y de articulación económica ha dificultado también este proceso de inclusión, al resultar entonces más difícil repartir las necesarias prebendas y establecer unos mínimos lazos de cooperación entre distintas regiones. En tal situación, ha sido más frecuente la eclosión de coaliciones rivales enfrentadas por el control del Estado, agrupadas sobre una base parcialmente étnica. Este terreno ha sido luego fértil en intervenciones militares.

Para entender además el importante papel que ha llegado a desarrollar los militares en este tipo de sociedades en proceso de modernización, debe tenerse en cuenta la ya mencionada fortaleza del Estado en comparación con la sociedad civil y del Ejército dentro del propio Estado, habida cuenta del escaso desarrollo de este último. El Ejército es casi la columna vertebral del Estado, el sector mejor organizado del mismo y tiende a desempeñar tareas que desbordan ampliamente sus tareas estrictamente militares, a través de su participación en el sector productivo y en la prestación de servicios sociales de todo tipo. Esta alta oficialidad se constituye, de este modo, como un estamento poseedor de una amplia autonomía. No tiene por qué estar intensamente ligado a una burguesía o a una aristocracia tradicionales, sobre todo cuando estas últimas propiamente no existen o son muy débiles. Al mismo tiempo, y al igual que en otras muchas sociedades, el Ejército tiende a funcionar como un instrumento de ascenso social para personas de origen humilde. En esta tesitura, no resulta difícil de entender que algunos de sus cuadros tiendan a derrocar a gobernantes civiles desprovistos de grandes apoyos, sobre todo cuando la política de los mismos amenaza sus intereses corporativos o los de los sectores más ligados a los mismos.

Así, allí donde no logra cuajar un movimiento clientelista poderoso e incluso es fácil que determinadas camarillas militares se aventuren a capturar el Estado. En presencia de una sociedad mucho menos organizada, la tentación de hacerlo mediante un golpe de mano y ante la pasividad de la mayoría resulta muy grande. Pero incluso allí donde estos movimientos no son lo suficientemente fuertes una acción de este tipo puede también tener lugar. Será entonces promovida por aquellos sectores que, por diversas razones, hayan quedado excluidos de la coalición populista o por aquellos otros que alberguen proyectos claramente opuestos a los de aquélla. Esto fue precisamente lo que ocurrió en Malí. No fue, en cambio, lo acontecido en Níger y Nigeria, donde tales movimientos militares tuvieron un carácter menos ideologizado. No se trataba allí de promover o de frenar un determinado proyecto de sociedad, sino de colocar el aparato del Estado al servicio de sus nuevos dueños y, en el mejor de los casos, de erigirse en árbitro entre distintas coaliciones enfrentadas, introduciendo algo de estabilidad en la vida política. Teniendo en cuenta todo esto, la sucesión de pronunciamientos militares suele ser el precio a pagar cuando no se ha conformado un amplio movimiento populista.

En una situación de relativo vacío político, los líderes militares pueden además tratar de consolidar su poder, intentando construir desde arriba una base de apoyo. Esta operación implicará la construcción de un movimiento clientelista y populista al uso. En la medida en que exista una personalidad militar dotada de un cierto carisma y atractivo y capaz de convertirse en representante relativo, en términos bonapartistas, de distintos sectores, es muy posible que acabe consolidando su poder. El caso de Gambia, gobernado entre 1994 y 2017 por Yahya Jammeh de un modo autoritario, aunque fuese otorgando a la oposición ciertos espacios de participación, constituye un ejemplo pa-

radigmático de todo este proceso. La experiencia nigeriana es también muy instructiva, con antiguos militares golpistas convertidos luego en líderes políticos capaces de ganar elecciones presidenciales, como es el caso del actual presidente del país, Muhammad Bujari, y como lo fue también el de Obansajo. En función de lo expuesto hasta ahora, resulta también comprensible que sea en estos casos de apropiación violenta del aparato de Estado por camarillas militares cuando el conflicto interétnico pueda volverse más agudo. No existe, en principio, una organización amplia capaz de distribuir prebendas entre los distintos grupos integrados en ella. Es más probable, por el contrario, que la camarilla en cuestión se decante a favor de algún grupo en particular, en función de su propia composición étnica. Por ello mismo, las luchas entre distintas camarillas, con las posibles sucesiones de golpes de Estado que pueden acompañarlas, se corresponderán con una lucha entre facciones con una base parcialmente étnica. Este conflicto dentro del Estado puede agudizar asimismo las rivalidades a escala nacional.

En el siguiente capítulo, cuando nos ocupemos más a fondo de la etnicidad en el Sahel, abordaremos estas cuestiones con mayor detalle. Ahora vamos a examinar brevemente algunas de las modalidades de evolución política que se han ido dando en esta región desde la independencia y los modos en que las mismas se han articulado con la compleja cuestión de la etnicidad. Realmente, a pesar de cubrir únicamente un periodo de poco más de medio siglo, se trata de una experiencia enormemente rica, en la que se han producido desarrollos en múltiples direcciones, conformando un auténtico laboratorio, de gran utilidad a efectos comparativos. Sin embargo, creemos que las claves generales que hemos estado proporcionando acerca de la naturaleza última de estos Estados pueden ayudarnos a entender muy bien cada una de estas variantes.

IV.11. Análisis por Estados

IV.11.1. Senegal. *¿Agotamiento por éxito del populismo autoritario?*

Si bien volveremos con mucho más detenimiento sobre la experiencia senegalesa en el apartado VII.2., vamos ahora a ofrecer algunas rápidas pinceladas con vistas a facilitar el ejercicio comparativo en el que ahora nos embarcamos. Se ha hablado mucho de la «excepción senegalesa», caracterizada por un autoritarismo relativamente «suave» en sus inicios y más tarde por una progresiva democratización, así como por la ausencia de golpes de Estado y dictaduras militares, junto con la de graves conflictos inter-étnicos y regionales, salvo el de Casamance, en el sur, ya prácticamente extinguido¹⁵⁶. Estos logros indiscutibles se han visto empañados, sin embargo,

¹⁵⁶ NDAO, Ibrahima. *Sénégal: histoire des conquets démocratiques: essai*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal 2003; SECK, Assane. *Sénégal. Émergence d'une démocratie moderne 1945-2005*. París: Karthala 2005.

por unas elevadas dosis de clientelismo y corrupción, junto con la condena a la marginalidad de amplios segmentos de la población. Pero, ante todo, el modelo senegalés más que como un modelo diferenciado con respecto al imperante en otras partes del Sahel, podría ser contemplado como una manifestación especialmente exitosa de este mismo modelo personalista y populista, centrado prioritariamente en la construcción de una entidad nacional, sobre la base de una amplia coalición social, encabezada por la burocracia estatal, y promotor del desarrollo de un capitalismo y una burguesía nacionales mediante unas políticas inicialmente estatistas, pero sin lograr nunca superar una inserción dependiente en la economía mundial. Las dimensiones más bien reducidas del país, su relativo nivel de desarrollo, en comparación con sus vecinos, una cierta homogeneidad regional, capaz de trascender las fronteras interétnicas y quizá también, la ausencia de ningún gran recurso, como el petróleo, susceptible de ser acaparado por una minoría en su propio beneficio, parecen haber favorecido este desarrollo especialmente virtuoso del populismo clientelista.

La gran virtud de los distintos gobernantes senegaleses ha consistido en su habilidad para tejer amplias coaliciones de seguidores, mediante las que integrar en su seno a segmentos de población muy diferentes en cuanto a su estrato socio-económico, sus adscripciones étnicas y regionales, su religión, musulmana o cristiana, y su afiliación a unas u otras cofradías sufíes. El resultado ha sido un entrecruzamiento muy llamativo de lealtades, una especie de clientelismo múltiple y transversal, generador de toda una red de intereses compartidos, más allá de cualquier frontera identitaria, lo que ha dado lugar a un sistema más inclusivo. No todo el mundo recibe lo mismo, pero muchos consideran que tendrían algo que perder en caso de una ruptura abierta. No resulta sorprendente entonces que el Partido Socialista, en el poder durante cuatro décadas, lograra agrupar en torno suyo una masa de seguidores muy variados y que su represión poseyera un carácter muy selectivo y relativamente «blando», ejercido en lo fundamental contra la izquierda revolucionaria y ciertos musulmanes demasiado rigoristas. Durante años se consiguió igualmente neutralizar la conformación de posibles coaliciones alternativas, combinando con este fin un generoso uso de la cooptación con pequeñas dosis de represión. Dada la influencia de las cofradías en el contexto senegalés, estas mismas políticas fueron aplicadas también sobre los marabut disidentes, como Cheikh Tidjane Sy. Los éxitos recabados en la neutralización de los opositores y en la «recuperación» de algunos de ellos fueron muy notables. El sistema funcionó razonablemente bien durante mucho tiempo, aunque sobre todo para los estratos privilegiados. Un dinamismo económico insuficiente ha seguido condenando a amplias masas de la población a la pobreza y a la marginalidad. Pero la situación se ha mantenido básicamente bajo control.

Esta estabilidad de fondo hizo posible la recomposición del sistema, una vez que la gran coalición clientelista inicial nucleada por el Partido Socialista

fue entrando en crisis, conforme el descontento a causa de la situación económica se agudizaba, como lo hacía igualmente en razón del hartazgo ante las corruptelas y medidas autoritarias. El poder pasó entonces de manera pacífica al Partido Democrático, de centro-derecha, capaz de organizar una nueva coalición transversal, incorporando a antiguos aliados de los socialistas, como marabut, empresarios y antiguos cuadros de la izquierda. En 2012 el PD fue reemplazado, a su vez, por una variopinta coalición de partidos. A través de todos estos cambios, el sistema ha evolucionado desde el autoritarismo inicial a una democracia en donde resulta ya posible la alternancia en el poder. Se ha pasado, de este modo, de una primera gran coalición populista, que controlaba la práctica totalidad del Estado y de la sociedad civil, a una serie de coaliciones rivales, capaces, sin embargo, de pactar entre sí, y de fusionarse y escindirse. Estas coaliciones, con su personalismo, su clientelismo, su populismo y la variedad y la fluidez de sus adherentes, reproducen en gran medida el modelo originario. Pero ahora tienen que competir entre sí, ganando y perdiendo partidarios. Ninguna de ellas puede aspirar a ejercer un control tan absoluto como el de antaño.

El hecho de que, pese a esta nueva situación competitiva, se haya alcanzado una fuerte estabilidad de fondo apunta hacia un desarrollo de las instituciones públicas y de la sociedad civil susceptible de permitir un mayor funcionamiento autónomo de estas instancias, con respecto a cualquier coalición política clientelista. Podría decirse, en cierto modo, que el viejo modelo personalista, autoritario y monopolizador ha quedado superado, pero lo ha sido precisamente porque durante su etapa de predominio se ha desarrollado una sociedad más compleja, que lo ha acabado volviendo obsoleto. Estaba adaptado a una sociedad más pobre y más simple. La complejidad estructural alcanzada entre tanto lo ha desbordado, volviéndolo disfuncional e innecesario. Pero ha sido este mismo modelo el que ha hecho posible semejante desarrollo, mal que bien, al asegurar una estabilidad de base. Habría funcionado, así, como una especie de incubadora para una sociedad más compleja. Habría posibilitado asimismo una primera organización de amplios sectores de la población. Más tarde, las distintas organizaciones públicas y privadas habrían ido adquiriendo una mayor capacidad para el desempeño autónomo, pugnando por el establecimiento de un sistema más dinámico y competitivo. Quizá lo ocurrido con el PRI mejicano no haya sido tan diferente.

IV.11.2. Dos experiencias socialistas abortadas: Malí y Burkina Faso

El caso de Malí ha sido más dramático. Es un país más pobre, con casi la mitad de su territorio desértico. Este territorio, el Azawad, se encuentra en gran parte poblado por tuareg, cuyas relaciones con la mayoría estrictamente saheliana han sido muy difíciles desde la independencia. Esta cuestión será debidamente abordada en el apartado tal VII.3. Lo que ahora nos

interesa examinar es la dinámica política del país en el último medio siglo. Hoy en día no se recuerda mucho que Malí y Senegal integraron durante un año una federación. La ruptura entre ambos Estados fue resultado en gran medida de las distintas orientaciones de los grupos dirigentes de cada uno de los dos futuros Estados independientes. La Unión Sudanesa, de Malí, dirigida por Modibo Keita albergaba una orientación mucho más izquierdista. Su proyecto político se inscribía plenamente en la línea del socialismo africano. En ello difería del de Senghor, quien, pese a algunas declaraciones retóricas suyas, fue siempre un socialdemócrata a la europea y un fiel aliado de Occidente y, en particular, de su antigua metrópoli. El proyecto de Keita pasaba por construir una independencia económica real, sobre la base de un desarrollo autocentrado, superando la dependencia con respecto a la exportación de productos primarios. Suponía también una concepción diferente de la política estatista, a la que se encomendaba la misión, no de abrir paso al desarrollo del capitalismo privado, sino de, eventualmente, servir de base a un desarrollo socialista. Esta orientación se hallaba ligada a una distinta composición de la coalición en el poder, en la cual los sindicalistas y la intelligentsia gozaban de una mayor influencia. Resulta evidente el contraste con la política de Senghor de aliarse con los grandes marabut, todos ellos personas con un gran poder económico y una orientación muy conservadora en todos los aspectos.

La experiencia mostró la dificultad de alcanzar estos objetivos de desarrollo autocentrado e igualitarismo económico, ambos, en principio, plenamente justificados. El franco maliense, creado para obtener la autonomía monetaria, se desvalorizó rápidamente, lo que condujo a una inflación galopante. Los controles de precios instaurados por el Gobierno no funcionaron y, como en otras experiencias históricas, acabaron alimentando un impresionante mercado paralelo y un intenso contrabando con los países vecinos. Ante la caída de su popularidad, el régimen reaccionó con medidas autoritarias, que drenaron aún más sus ya menguados apoyos. Finalmente en 1968, Keita fue derrocado por Moussa Traoré. Este instauró una feroz dictadura militar que, entre otras cosas, provocó el exilio de un gran número de malienses¹⁵⁷. Finalmente, fue derribado en 1991 por una cadena de manifestaciones y huelgas, acaecidas en el marco de la «ola democrática» que afectó a una gran parte del África subsahariana a comienzos de los noventa y que derrocó a varios dictadores y obligó a otros a democratizar relativamente su sistema, permitiendo a los opositores participar en las elecciones, aunque sin posibilidades reales de alcanzar el poder. A lo largo del cuarto de siglo transcurrido desde el derrocamiento de Traoré, Malí se ha convertido en un país razonablemente democrático. Sin embargo, su pobreza y su fragilidad institucional son patentes, como demostró la rebelión en el Azawad, el golpe militar subsiguiente contra el presidente Ahmadou Toumani Touré y la necesidad

¹⁵⁷ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 107-112.

de recurrir a una intervención extranjera para derrocar a los yihadistas que habían logrado hacerse con el control del territorio rebelde.

Desde este punto de vista, los grandes problemas de fondo a los que se enfrentó Keita continúan aún presentes. Si bien el voluntarismo y el autoritarismo de su proyecto merecen duras críticas, su objetivo de lograr una verdadera independencia económica y una mayor justicia social podría ser rescatado. Al tiempo, la experiencia de su fracaso nos muestra las dificultades de una empresa semejante. Malí estaba particularmente mal preparado para llevarla a cabo. No solo era un país muy pobre, sin ningún gran recurso natural que exportar y con el que financiar un desarrollo autónomo. Tampoco disponía de un aparato estatal capaz de hacerse cargo de la dirección de la economía. En una situación semejante, la ineficiencia y la corrupción eran inevitables¹⁵⁸. Pero asimismo, el proceso estaba siendo liderado ante todo por un sector de la burocracia estatal. Este grupo social competía con la burguesía local, pero también con la internacional, por controlar los recursos del país. Faltaba, en cambio, una participación y movilización de la gran masa campesina. El autoritarismo se convertía entonces prácticamente en una opción inevitable, como lo era el voluntarismo de un reducido grupo de dirigentes, empeñados en decidir directamente sobre demasiadas cosas y con demasiada poca información. Probablemente, de haber logrado mantenerse en el poder, el régimen de Keita hubiera podido evolucionar en una dirección similar a la de otros socialismos africanos más longevos, convertidos en dictaduras personales y que, con el tiempo, vaciados ya de apoyo popular y de sus objetivos originarios, desembocaron en auténticas estructuras mafiosas. Después, impulsados por el descontento popular, por las presiones internacionales y por su búsqueda de una salida al bloqueo económico en el que se hallaban atrapados, fueron evolucionando hacia una reinstauración del modelo de economía liberal dependiente, en donde amplias masas de la población quedan condenadas a la marginalidad, modelo del cual pretendieron originariamente escapar. Pero con frecuencia los antiguos dirigentes revolucionarios, junto con sus parientes y allegados, se las han arreglado no solo para continuar al frente del Estado en muchos casos, sino también para transformarse en potentados capitalistas.

Pero, como hemos apuntado más arriba, quizá estas trayectorias no debieran parecernos tan paradójicas. El objetivo primordial era la construcción de un país moderno. El estatismo era una estrategia de desarrollo al servicio del mismo y una estrategia en gran parte justificada por razones estructurales, pero que, como en tantos otros lugares, podía terminar por construir una incipiente economía capitalista en torno al Estado, es decir, un auténtico capitalismo de Estado. Después en una fase posterior, esta economía capitalista podría autonomizarse con respecto a este mismo Estado. La paradoja

¹⁵⁸ AMIN. 1971a. *Op. cit.*, pp. 256-266.

no ha residido, por ello, tanto en la evolución hacia un mayor liberalismo económico, como en la renuncia a cualquier desarrollo autocentrado de la economía. El socialismo, concebido a la manera soviética, como un estatismo centralizado y autoritario, era pensado, ante todo, como un medio para alcanzar los objetivos nacionales. Rara vez se pensaba en relación con los intereses de ninguna clase social concreta en oposición a otras. En el nuevo sistema, evidentemente, los grupos al frente del Estado, y de su aparato económico, gozarían de una posición privilegiada. Pero, como se demostró más tarde, esta misma situación de privilegio podría alcanzarse o mantenerse en una economía liberal. El atractivo del modelo soviético era, pues, más bien coyuntural. Su fuente era doble. Por un lado, podía convenir aliarse con el llamado «campo socialista», como contrapeso a la presión occidental y como medio de obtener los necesarios recursos económicos. Por el otro, su desarrollo industrial acelerado podía tomarse en consideración como un modelo a imitar, a pesar de sus terribles costes humanos.

Sin embargo, esta experiencia soviética no era tan fácilmente replicable. Había podido ponerse en marcha en un país que ya contaba con un mínimo nivel de desarrollo en todos los aspectos y, sobre todo, con un territorio y una población inmensos y grandes cantidades de recursos naturales todavía sin explotar, todo lo cual le volvía autosuficiente en muchos aspectos. Los Estados africanos, poco poblados en términos relativos, ciertamente con recursos, pero con un nivel de desarrollo previo mucho más modesto y sometidos a una dependencia casi absoluta del mercado internacional, no gozaban de esas ventajas. Un modelo de desarrollo, con el que el compromiso real era más bien escaso, y para el que no se satisfacían las condiciones previas, no podía ser mantenido por mucho tiempo, tal y como, en efecto, sucedió. El hundimiento del bloque soviético, las derrotas a nivel mundial de la izquierda más transformadora y la recuperación del control casi absoluto de la economía internacional por parte de las grandes potencias occidentales sellaron el destino de estas experiencias. La posibilidad de retomarlas pasaría necesariamente por una estrategia de carácter regional, capaz de superar las debilidades a las que se enfrentaría cualquier país que las emprendiera de manera aislada.

En comparación con el caso maliense, la experiencia de Burkina Faso merece una atención sostenida, como un intento, finalmente abortado también, de superar algunos de los bloqueos en los que habían quedado atrapados los primeros socialismos africanos. Antiguo Alto Volta, se trata de un país desprovisto de recursos y convertido en gran parte en una reserva de mano de obra al servicio de su vecino costero de Costa de Marfil, un país comparativamente mucho más próspero, gracias a sus exportaciones de productos agrícolas. Tras alcanzar la independencia y durante más de dos décadas, el curso político del nuevo Estado estuvo caracterizado por la alternancia entre gobiernos parlamentarios y juntas militares, a la manera de otros muchos países de la región. A partir de 1983 se produjo un cambio radical. Un grupo

de jóvenes oficiales de orientación marxista se hizo con el poder¹⁵⁹. De entre sus filas rápidamente se destacó el capitán Thomas Sankara, de orígenes étnicos mixtos, mossi y fulani. Su perfil sociológico era interesante. Persona de origen humilde, había encontrado en el Ejército un medio de promoción social, fenómeno este muy común en muchas latitudes y en muchos momentos históricos. Pero, como ocurre también en determinadas ocasiones, en vez de buscar su integración progresiva en la élite gobernante, se había mantenido hostil a la misma y muy ligado emocionalmente a los sectores populares.

Los nuevos dirigentes pretendían poner en marcha un proceso revolucionario. Pero, al igual que en otras experiencias contemporáneas, se daba la paradoja de que primero habían tomado el poder, aprovechando la ventaja deparada por su control sobre una parte del aparato militar en un contexto de fuerte vacío político, y era ahora cuando tenían que intentar hacer la revolución. La estrategia más apropiada en un caso como este consistía en impulsar la conformación de un amplio movimiento popular desde el propio Estado, aprovechando la visibilidad de la que ahora disfrutaban sus dirigentes, y en especial un líder carismático como Sankara, con unas extraordinarias dotes como comunicador. La tarea no era tan sencilla, porque solamente se contaba con una serie de pequeñas organizaciones de izquierda, reclutadas fundamentalmente entre la intelligentsia. El escenario mostraba paralelismos con una serie de casos un poco anteriores en el tiempo, como los de Etiopía y Libia, e incluso el de Afganistán. Los desarrollos acaecidos en el Egipto nasserista, durante los años cincuenta y sesenta, tampoco habían sido tan diferentes. Los resultados de esta estrategia de movilización popular desde el Estado fueron muy contradictorios. A veces, como en Afganistán, se saldaron con un fracaso casi total y la rebelión de esa misma población a la que se pretendía ganar para el proyecto revolucionario. En los otros, como en Egipto y Libia, el proyecto había tenido un éxito parcial. Ciertamente, se había logrado encuadrar a una parte substancial de la población, hacerla integrarse en diversas organizaciones de masas, participar en grandes movilizaciones y convertirse en receptora de toda una serie de mensajes políticos. Sin embargo, muchas veces esta población así encuadrada participaba por motivos que iban desde el miedo hasta la búsqueda de oportunidades personales a través del ingreso en alguna red clientelar. Su actitud era en realidad pasiva y su lealtad real más bien escasa. En cuanto a lo acaecido en Etiopía, se trató de un caso mixto entre el de estos dos países y el fracaso sin paliativos de Afganistán. Se logró involucrar a una parte de la población en el proceso revolucionario, pero otra mucha se convirtió en su enemiga acérrima, mientras el régimen recurría a un terror masivo para sostenerse en el poder¹⁶⁰.

¹⁵⁹ SKINNER, 1989. *Op. cit.*, pp. 207-236; ZIEGLER, Jean. «Burkina-Fasso: el África de la esperanza». *África Internacional*, n.º 5-6. 1988.

¹⁶⁰ ABDELMALEK, Anouar. *Egipto. Sociedad militar*. Madrid: Tecnos 1967; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Libia. De una revolución a otra». En MORALES LEZCANO, Víctor y CASTIEN

La experiencia encabezada por Sankara fue diferente. Se caracterizó por una orientación mucho menos coercitiva y mucho más participativa. Sankara no dejaba de ser un dictador militar, pero estaba promoviendo un proceso político de amplio calado, que podía hacerle dejar de serlo y convertirse en el líder de un poderoso movimiento popular. Con este fin, se procedió a encuadrar a la población en los llamados comités de defensa de la revolución, contruidos a imagen de los de Cuba y también en parte de los congresos y comités populares de la Libia de aquel tiempo. Este modelo suponía, en principio, una intensa movilización de la población en torno a unos objetivos marcados desde la cúpula dirigente. La participación en estos organismos parcialmente autónomos constituía ya de por sí un medio de lo que hoy en día llamaríamos «empoderamiento» para mucha gente. Les brindaba sobre todo un sentido de su propia valía y una nueva identidad en positivo. Son estos unos logros no siempre fáciles de apreciar en toda su magnitud para los ciudadanos de países democráticos y desarrollados. Pero más allá de todo ello, está por ver en qué medida esta movilización podía quedarse en una mera participación controlada desde arriba y devenir, incluso, en un mecanismo de control para-policial, o traducirse, en cambio, en un progresivo empoderamiento real de la población. La brevedad de la revolución burkina-bé nos impide saber cómo hubiera podido acabar todo.

Ciertos aspectos de esta experiencia resultan, aparte de ello, llamativamente prometedores. Algunos guardan estrechas semejanzas, para bien o para mal, con los desarrollados en otros lugares, mientras que otros resultan especialmente originales. Sankara ejerció de auténtico líder carismático, y así es hoy recordado de manera muy idealizada, quizá también porque su prematura muerte no le dejó tiempo para ir mostrando otros rasgos menos atractivos, a semejanza de tantos otros líderes tercermundistas. Pervive como una figura joven muerta por un ideal, en correspondencia con un hermoso modelo que comprende desde Jesucristo hasta Che Guevara. El cambio de nombre del país, reemplazando la antigua denominación colonial de Alto Volta por la de Burkina Faso («país de los hombres libres»)¹⁶¹, se corresponde en un sentido general con la llevada a cabo en tantas antiguas colonias africanas, las cuales han adoptado también nuevas denominaciones, como ocurre con Malí, Ghana o Zimbabwe. Sin embargo, en este caso el nuevo nombre no hacía referencia a una antigua entidad política recordada ahora de un modo más o menos idealizado. Este tipo de recuperación de

MAESTRO, Juan Ignacio. *Cambios en el norte de África*. Madrid: Editorial Cant-arabia 2013; *Id.* «Modernización y regresión en Afganistán. Un ensayo de interpretación». *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, n.º 5. 2015; *Id.* «La dinámica histórica del moderno Afganistán. Un ensayo de interpretación». En CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio; HERRUZO MADRID, Luis (Eds.). *Afganistán. Historia y perspectivas de futuro*. Barcelona: El viejo topo 2017; VANDEWALLE, Dirk. *A History of Modern Libya*. Cambridge: Cambridge University Press 2006; WRIGHT, John. *Libya. A Modern History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1967.

¹⁶¹ SKINNER. 1989. *Op. cit.*, p. 223; ZIEGLER. *Vid.*, nota 456.

nombres del pasado, dejando aparte su desigual grado de exactitud histórica, tienen en nuestra opinión unos efectos políticos bastante ambivalentes. Supone ciertamente una evocación de las glorias del pasado negro-africano y, por lo tanto, una reivindicación del valor general de la cultura negro-africana, tan necesario en un contexto de afirmación de la propia identidad frente a los colonialistas occidentales. Pero, desde otro punto de vista, implica exaltar unos imperios antiguos caracterizados por el despotismo, las guerras de conquista y la esclavitud en gran escala, algo especialmente poco coherente para quienes toman por bandera la denuncia de la trata negrera y el colonialismo.

Todo ello choca abiertamente con un modelo de sociedad moderna y, más aún, con el modelo socialista que en ciertos casos concretos, se pretende defender. El bello nombre de Burkina Faso constituye, en cambio, toda una declaración de principios en sí misma. Apunta hacia un ideal basado en la libertad y en la igualdad. Pero lo hace igualmente en dirección a un nacionalismo ideológico y político, ligado al compromiso con un determinado proyecto de futuro, en vez de un nacionalismo étnico, basado en la pertenencia a una comunidad cultural hereditaria, o uno histórico, sustentado en el recuerdo de ciertos episodios del pasado. Como tal, este particular proyecto nacionalista contaba con la ventaja de orientarse hacia una superación de las diferencias inter-étnicas, en el marco de un modelo de sociedad, aún por llegar, en donde se produciría una liberación del neocolonialismo, pero también de las opresivas estructuras tradicionales. Se trataba entonces de culminar las aspiraciones no realizadas, pero formuladas por los primeros pan-africanistas. En esta misma línea, la composición del nombre del país a base del término mossi «burkina» y el yula «faso» constituye ya de por sí un llamamiento a la integración entre los distintos grupos étnicos. Resulta llamativo también el que este nombre haya sobrevivido al desmantelamiento del proyecto revolucionario en el curso del cual fue acuñado. Piénsese, en cambio, en el destino de la denominación «Zaire», tras la caída de Mobutu en 1997. Semejante pervivencia podría explicarse en razón de que era un nombre que contaba con la ventaja de reemplazar a una antigua denominación colonial, en la línea de lo ocurrido en otros muchos otros países africanos. Asimismo, su significado resultaba atractivo y su alusión a unidad nacional basada en un ideal de progreso, trascendiendo las fronteras inter-étnicas, era lo suficientemente genérico como para poder ser conservado por el régimen posterior, situado en las antípodas del proyecto encabezado por Sankara.

En el marco de su proyecto de sociedad, el gobierno revolucionario se caracterizó por su abierto combate en contra de los privilegios aristocráticos y por la abolición de las relaciones de servidumbre todavía imperantes. Obrar en este sentido implicaba una ruptura no solo con el modelo social tradicional, sino también con el sistema de equilibrios con las autoridades locales establecido por el colonialismo francés y continuado después de la

independencia en casi todo el Sahel. Desde el momento en que estas autoridades tradicionales habían seguido desempeñando un rol estratégico como organizadoras de la vida social, su eliminación solo podía resultar viable si se disponía de unos sistemas organizativos alternativos. Los distintos organismos de masas puestos en marcha estaban llamados a desempeñar precisamente este papel. Al tiempo, una vez que fueran desarrollándose, no parecía que pudiera tolerarse la presencia de unas instituciones tradicionales en competencia con ellos. En esta misma línea, Sankara destacó igualmente por su política de promoción de los derechos de la mujer, prohibiendo la ablación, la poliginia y los matrimonios forzados y esforzándose por potenciar su presencia en todos los ámbitos. Semejante política tenía unas implicaciones muy profundas en una sociedad saheliana, en donde, como ya explicamos en su momento, la organización patriarcal constituía una de las estructuras sociales fundamentales. Resulta patente, a través de todas estas medidas, el carácter profundamente revolucionario de todo el proyecto, un proyecto que no se limitaba únicamente a una nacionalización de ciertos sectores estratégicos, ni a la búsqueda de una menor dependencia económica, sino que aspiraba, por el contrario, a reconstruir la sociedad sobre nuevas bases, transformando precisamente unas estructuras sociales tradicionales que, mediante su articulación con el sector capitalista, habían estado jugando, como ya vimos, un papel clave en el proceso de inserción económica dependiente de la sociedad saheliana¹⁶².

El tercer pilar de esta estrategia de ruptura radical consistía en el cambio en los modelos de consumo. Sankara se hizo famoso por su austeridad personal y por la austeridad que impuso también a todas las agencias gubernamentales y a todos aquellos empleados en las mismas. El contraste con el gobernante africano más tóxico, rodeado de un lujo escandaloso al lado de la miseria de la población no podía ser mayor. Pero no se trataba de una mera política de gestos. Sus implicaciones sociológicas eran más profundas. Por una parte, suponían un ataque directo a la política de exhibición de poder y de reparto de prebendas tan propia de la lógica clientelista. Por la otra, apuntaban hacia un cambio radical en la política de consumo seguida hasta el momento. Se trataba de restringir todo lo posible aquellos gastos en bienes de consumo cuya adquisición resultaba onerosa para un país tan pobre y que suponían un drenaje de recursos susceptibles de ser utilizados para satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la población y para incrementar la inversión productiva. Tales gastos ocasionaban, asimismo, un desvío de fondos hacia las importaciones, ya que tales bienes no eran en su mayoría de producción nacional, lo que incrementaba aún más la dependencia económica con respecto al exterior. Como alternativa, se promovió un estilo de vida frugal y austero, adaptado a la parquedad de los ingresos nacionales. Con esta medida se pretendía evitar además que las diferencias

¹⁶² ZIEGLER. *Vid.*, nota 456.

de clase, entre una minoría acomodada y la gran masa popular fueran demasiado marcadas. Así, la austeridad resultaba una pieza fundamental en el proyecto más amplio de desarrollo autocentrado y de emancipación de la dependencia exterior¹⁶³.

Las semejanzas entre esta opción y las adoptadas en otros países en otros momentos resultan patentes. Así ocurre, en especial, con la vía seguida por Nyerere en Tanzania. Se trataba de una estrategia un tanto inspirada en el modelo de desarrollo maoísta, hoy totalmente abandonado, como se sabe, en la China actual. Era un modelo que apostaba por la creación de un estilo de vida frugal y comprometido con la colectividad y que hacía de la movilización popular, para el trabajo, por ejemplo, en las obras públicas, un agente básico de desarrollo. Pese a sus fracasos, este modelo ayudó en su momento a la construcción de una primera base económica en el país, fundamento de posteriores desarrollos. Abrigaba también una profunda tendencia hacia el empoderamiento de la población, frente a su dependencia, también presente en los países desarrollados, con respecto a los sectores tecnocráticos. El problema del mismo, tal y como fue aplicado en China, estribó, sin embargo, en una nefasta combinación de dirección vertical, por parte de una cúpula dirigente mal informada, represión brutal, que impedía obtener la información adecuada acerca de lo que realmente ocurría, y voluntarismo extremo, que conducía a una simplificación radical de las cuestiones técnicas, conformándose con remitir los complejos problemas concretos a los grandes principios ideológicos¹⁶⁴. Queda por ver qué tendencias se hubieran impuesto finalmente dentro del proyecto burkinabé, de haber perdurado este en el tiempo.

Pero mientras lo hizo se alcanzaron algunos logros muy notables. Se incrementó la producción de alimentos de primera necesidad, se realizaron amplias campañas de vacunación y se procedió a una intensa repoblación forestal, con el fin de combatir la desertización. Con esta preocupación ecológica, menos común en su tiempo que en el nuestro, Sankara mostró otra vez su carácter pionero¹⁶⁵. Todas estas políticas le atrajeron, sin embargo, numerosos enemigos, tanto internos como externos. No en vano, esta apuesta por una transformación radical implicaba la ruptura de los consensos generales propios de los modelos más populistas y bonapartistas. Así ocurrió en el plano interno, con las autoridades tradicionales desposeídas y los empresarios expropiados, pero también con los sectores medios, descontentos con sus políticas de austeridad y con el aminoramiento de la brecha que les separaba de la gran masa popular. En el plano externo, su cuestionamiento radical del modelo de capitalismo dependiente y de tutela

¹⁶³ SANKARA, Thomas. *Recueil de Textes*. Ginebra: Centre Europe-Tiers Monde (CETIM) 2014, pp. 77-85.

¹⁶⁴ LIN, Chun. *La transformación del socialismo chino*. Barcelona: El Viejo Topo 2007.

¹⁶⁵ SANKARA. *Op. cit.*, pp. 66-69.

política, neocolonial, por parte de Francia, pero también su política de apoyo a distintos movimientos revolucionarios, y en especial a la causa palestina, le deparó una profunda hostilidad por parte del Gobierno francés y de sus aliados más próximos, como Malí, bajo el gobierno de Traoré y Costa de Marfil, de la cual dependía económicamente. Era preciso trascender los límites de este pequeño país entablando alianzas. Así se hizo, en especial, con la Libia de Gadafi, gran enemigo de Francia en aquel momento. En esta línea, Sankara se caracterizó por una incesante labor propagandística, que le deparó una gran popularidad internacional. En ello coincidió con otros muchos líderes tercermundistas. Pero esta actividad propagandística era percibida, con razón, como subversiva por los gobiernos vecinos, lo que acrecentaba aún más su hostilidad hacia el régimen burkinabé. Al mismo tiempo, esta política no iba acompañada de una diplomacia efectiva, capaz de promover acuerdos sólidos con otros Estados, en función de la ausencia de recursos del país.

Estos diversos factores acabaron propiciando el cambio de régimen. Sankara murió asesinado en 1987 a manos de su más íntimo colaborador. Blaise Compaoré, quien consideró que todo había ido ya demasiado lejos. Su derrocamiento resultó sencillo y no hubo apenas resistencia popular al cambio de régimen. El proyecto revolucionario demostró finalmente ser un tanto frágil. Tras esta experiencia, el régimen de Compaoré se constituyó de acuerdo a unos criterios más homologables. Se ha tratado de una dictadura personal, basada en la constitución de una amplia clientela. La democratización parcial realizada a mediados de los noventa, otorgó un cierto espacio a la oposición. Finalmente tras veintisiete años en el poder fue derrocado por un levantamiento popular, tras lo cual gobierna ahora uno de sus antiguos colaboradores.

IV.11.3. El Chad. Descomposición del Estado y guerra inter-étnica

La historia del Chad desde la independencia ha resultado particularmente dramática. Constituye un exponente extremo de las dificultades para llevar a cabo un proceso de construcción nacional. El resultado ha sido una guerra civil de más de una década y una inestabilidad política endémica. Son varios los factores que han contribuido a esta situación. El primero es la pobreza. El Chad es un país interior y un tanto aislado, con dificultades para la comercialización de sus productos. Carece de grandes recursos naturales y una parte importante de su territorio es de una aridez extrema. En tales condiciones, la construcción de un Estado fuerte, con capacidad para organizar la sociedad, queda ahogada por la falta de financiación¹⁶⁶. A todo ello se añade, en segundo lugar, una grave brecha étnica y religiosa. Al igual que Nigeria, Camerún y Sudán, el país se encuentra escindido entre un norte musulmán

¹⁶⁶ CAROT, Jean y BOUQUET, Christian. *Le Tchad*. París: Presses Universitaires de France 1973.

y un sur cristiano y «animista». Pero la diferencia no es únicamente religiosa. Se superpone con otra de naturaleza étnica, pero sobre todo con una diferencia en lo referente a los estilos de vida y en la organización social. El norte musulmán suele ser más árido, lo que favorece una mayor presencia de la ganadería trashumante y del nomadismo. Este modo de vida, marcado por la competencia por recursos escasos entre grupos dotados de una gran movilidad y capaces, en ocasiones, de agruparse en gran número, ha favorecido históricamente una fuerte conflictividad intergrupala, que se ha acabado plasmando en la eclosión de un estilo de vida marcadamente belicoso.

El Chad ejemplifica esta división. El norte se halla poblado por diversos grupos étnicos. Junto a los tuareg y a los árabes, podemos mencionar a los tubu, divididos, a su vez, en dos grupos, los teda y los daza, y a los zaghawa. Ambos son hablantes de una lengua de la familia nilo-sahariana. Otras poblaciones presentes en el Chad, a las que ya hemos aludido en el apartado III.8, son los kanemi, los kanuri y los maba. Todos estos pueblos han estado históricamente ligados a distintos Estados sahelianos musulmanes a los que ya hemos hecho también referencia. En el sur, el grupo étnico principal son los sara, hablantes también de una lengua nilo-sahariana, pero tradicionalmente dedicados a una agricultura de subsistencia, carentes de Estado y practicantes del «animismo». Su carencia de Estado y su sedentarismo les convirtieron en víctimas de las razzias esclavistas de los norteños a lo largo de los siglos. Este hecho generó un obvio resentimiento¹⁶⁷.

La colonización francesa cambió este estado de cosas. Conforme al modelo ya explicado en el apartado IV.4, los sara mantuvieron unas relaciones más estrechas con los colonizadores. Se cristianizaron y suministraron un gran número de cuadros para la administración colonial. Esta política les permitió hacerse con el control del Estado tras la independencia, lo que entrañó, en contrapartida, la marginación de los norteños. La respuesta fue una insurrección, que concluyó en 1977 con la entrada triunfal de los rebeldes en Yamena. Sin embargo, la guerra civil no había hecho más que empezar. El desarrollo ulterior del conflicto nos obliga a introducir otras dos variables en nuestra ecuación, aparte de la cuestión étnica y religiosa. La primera consistió en las divisiones dentro de los propios norteños, basadas en gran medida en las rivalidades entre distintos linajes aristocráticos. La virulencia de su enfrentamiento adquirió unas proporciones no igualadas en ningún lugar del Sahel, por más que en muchos de ellos las dinastías tradicionales, incluidas las marabúticas, mantengan un fuerte poder y compitan duramente entre ellas. Pero en estos otros lugares, la eventualidad de un enfrentamiento armado en gran escala ha quedado neutralizada por la actuación del Estado y sus fuerzas de seguridad. En cambio, en el Chad de aquellos momentos el monopolio estatal de la violencia había desaparecido. Este hecho permitió,

¹⁶⁷ AZEBEDO, Mario J. «El Chad postcolonial: una política de desintegración social». *África Internacional*, N.º 5-6, 1988, pp. 157-168.

como en ningún otro sitio, una repetición de las antiguas guerras de la época precolonial, solo que con un armamento mucho más destructivo. El desencadenamiento de un conflicto semejante nos muestra también hasta qué punto las transformaciones introducidas por el colonialismo habían tenido un carácter superficial.

La segunda variable a tomar en consideración estriba en la inserción de esta guerra civil en el marco del enfrentamiento internacional entre Libia y Francia durante aquellos años. Para entender el por qué del mismo, debemos detenernos a examinar la naturaleza del régimen libio en aquel momento y su política internacional. Desde su llegada al poder en 1969, Gadafi puso en marcha una estrategia encaminada a lograr todo el protagonismo exterior posible, apoyándose para ello en sus ingentes recursos petroleros, con los que pretendía compensar el atraso y la escasa población de su país. Trató, de este modo, de operar tanto en el escenario del Medio Oriente, como en el africano. En el primero acabó quedando progresivamente marginado, debido al mayor peso de los Estados rivales con los que tenía que competir. El África Subsahariana parecía más accesible, en razón de la mayor debilidad de los Estados presentes. Una diplomacia muy activa, apoyada en todo tipo de ayudas económicas, le permitió hacerse con una serie de aliados. En su condición de caótico y débil vecino meridional de Libia, el Chad se presentaba como el objeto privilegiado para esta política. Existe además una clara continuidad territorial entre Libia y Chad y fuertes vínculos históricos entre ambas regiones, sobre todo a través de una común participación en las antiguas redes caravaneras. La guerra civil de los setenta proporcionó la oportunidad buscada. Sin embargo, esta búsqueda de influencia tenía que chocar necesariamente con la oposición de Francia, deseosa de mantener su tutela sobre sus antiguas colonias. A ello se añadió la reivindicación libia de la franja de Auzou, cedida en 1935 por Francia a Italia, en un acuerdo que, no obstante, nunca llegó a ser ratificado ni llevado a cabo¹⁶⁸.

En consecuencia, el estallido de la guerra civil entre los diferentes señores norteños llevó a cada uno de los Estados enfrentados, Libia y Francia, a apoyar a uno de los bandos. Libia, más débil, acosada internacionalmente por su sostén a diversos movimientos terroristas y sin el pleno respaldo de su aliado soviético, desconfiado de su política aventurera, acabó sufriendo una derrota catastrófica en 1988, que se saldó con miles de bajas y la pérdida de cuantiosos materiales militares. En cuanto al Chad, en 1990 tomó el poder de manera violenta el militar Idris Déby, de la etnia zaghawa¹⁶⁹. Su régimen se ha visto luego progresivamente afectado por el conflicto

¹⁶⁸ AZEBEDO. *Op. cit.*, pp. 170-180; BESSIS, Juliette. *La Libye contemporaine*. París: L'Harmattan 1986, pp. 144-158; CASTIEN MAESTRO. 2013b. *Op. cit.*; OTAYEK, René. *La Politique africaine de la Libye*. París: Karthala 1986; VANDEWALLE, 2006, *Op. cit.*; WRIGHT. *Op. cit.*

¹⁶⁹ AAVV. *Chad ficha país*. Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014. www.maec.es.

de Darfur¹⁷⁰. No hay que olvidar que esta región es vecina del Chad y que los zaghawa se encuentran presentes a ambos lados de la frontera y muy involucrados en el conflicto sudanés. La agudización del conflicto en esta región ha ocasionado además la llegada de grandes cantidades de refugiados, lo cual ha desestabilizado la ya de por sí frágil economía chadiana. A todo ello se ha añadido el intervencionismo de Sudán, que trata de operar como una suerte de potencia regional, apoyando a los adversarios del régimen de Déby. Este tipo de intervenciones en los asuntos internos del vecino, generalmente con un carácter recíproco, constituye una de las grandes lacras de la política africana. En gran medida, es el resultado paradójico de la debilidad de todos estos Estados. La debilidad del vecino vuelve tentadora la intervención en sus asuntos internos, sobre todo cuando puede pensarse, muy sensatamente, que él puede hacer lo propio en contra de uno mismo, si no se adquiere influencia en el país vecino, otros lo harán. Estas intervenciones recaban a menudo un notable éxito. Así es, debido sobre todo a la debilidad de cada Estado y cada sociedad, lo cual los vuelve a ambos fácilmente manipulables desde el exterior. La tragedia estriba en que todas estas acciones acaban generando un círculo vicioso de agresiones recíprocas que, en ciertos casos, como el que estamos examinando aquí, desemboca en una conflictividad permanente, que dificulta de manera radical cualquier avance significativo en el proceso de modernización, hecho este que, a su vez, favorece la persistencia de todas estas situaciones.

Chad se nos presenta, en suma, como un Estado casi fallido. El proceso de construcción de un Estado y de una nación ha quedado en gran parte abortado en su caso, a causa de una combinación de factores desfavorables. Las instituciones pública son débiles y la inestabilidad política crónica. En tales condiciones un avance hacia un desarrollo sostenido parece hoy un tanto utópico. El contraste con una experiencia como la de Senegal resulta abrumador y ello nos muestra la amplia variedad de situaciones presentes hoy en el Sahel.

IV.11.4. Sudán. Ejemplo parcial de desintegración estatal

La dinámica de la Nigeria independiente es apasionante, pero nos ocuparemos de ella en el apartado VII.4. Concluiremos, por tanto, este capítulo abordando el caso sudanés, el cual muestra cierto parecido con el chadiano. Ambos países han padecido un largo conflicto en parte étnico, tribal y religioso. El de Sudán ha sido mucho más mortífero y prolongado en el tiempo. Sin embargo, sus efectos sobre su cohesión social e institucional han sido menores.

¹⁷⁰ JEFFRIES, William R. (Ed.). *The Darfur Crisis*. Nueva York: Nova Science Publishers, Inc. 2007.

Al igual que otros Estados del Sahel, Sudán ha vivido desde su independencia en 1956 una reiterada alternancia entre periodos de democracia y de dictadura¹⁷¹. Como en los casos anteriores, la causa principal de esta inestabilidad parece radicar en una acusada dificultad para establecer unos consensos básicos, ya fuesen estos encarnados por un gran movimiento populista, investido en la práctica de un monopolio sobre la vida política, o por varios de ellos, capaces, sin embargo de llegar a ciertos acuerdos de mínimos. Ante la ausencia de una u otra posibilidad, la democracia ha resultado poco viable en el medio plazo. La respuesta ha sido la dictadura descarnada de un segmento de la población sobre los demás o, en ocasiones, una dictadura bonapartista, que ha mediado relativamente entre algunos de estos sectores, pero casi siempre decantándose de manera progresiva a favor de uno de ellos. Las razones de esta dificultad reiterada para alcanzar esos consensos básicos son bastante obvias. Al igual que el Chad y que otros países sahelianos, Sudán se ha encontrado atravesado por una división religiosa entre un norte musulmán y un sur cristiano y «animista». Esta división ha quedado en parte superada tras la creación del Estado independiente de Sudán del Sur en 2012.

Pero a esta división se ha sumado otra entre árabes y no árabes. Dado que muchos de estos árabes son propiamente negro-africanos arabizados, o mestizos desde el punto de vista racial, la diferencia puede ser reformulada como la existente entre negro-africanos arabizados y no arabizados. Podemos distinguir entonces, de un modo un poco tosco, tres grandes sectores dentro de la población: los árabes y arabizados, que son musulmanes, y a los que aquí no consideramos propiamente sahelianos, por las razones ya expuestas, los musulmanes no arabizados, pertenecientes a diversas poblaciones sahelianas, y los no musulmanes y no árabes, que son cristianos y «animistas», y tampoco pueden ser, en puridad, calificados como sahelianos, ya que no se les puede vincular con la cultura y la identidad saheliana, tal y como la hemos estado definiendo anteriormente. Pertenecen a grupos étnicos como los dinka, los nuer, los silluk y los azande entre otros. Los tres primeros son pueblos nilóticos, hablantes de una lengua nilo-sahariana, el último de ellos es un pueblo bantú. Ninguno de estos pueblos entra dentro de nuestro ámbito de investigación. Por lo tanto, solo vamos a aludir a ellos aquí en la medida en que han influido sobre las poblaciones propiamente sahelianas. Naturalmente, estos tres grandes segmentos de población son también muy heterogéneos. Los árabes se encuentran atravesados por una serie de divisiones tribales¹⁷². Los musulmanes no árabes, aparte de estar a veces

¹⁷¹ AAVV. 2014f. *Vid.*, nota 24; MARTIN MUÑOZ, Gema. «Sudán o la tragedia de una guerra sin fin». *África Internacional*, N.º 5-6. 1988.

¹⁷² CASCIARRI, Bárbara. «La "gabila" est devenue plus grande. Permanences et évolutions de "môdele tribal" chez les pasteurs ahanda du Soudan arabe». En BONTE, Pierre; CONTE, Édouard y DRESCH, Paul. *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions 2001.

atravesados también por tales divisiones, pertenecen a distintos pueblos, como los ya citados fur, funj, zaghawa y maba, entre otros muchos. Los no musulmanes son igualmente heterogéneos desde el punto de vista étnico, como acabamos de señalar.

La arabización de Sudán ha tenido efectos contrapuestos. Por una parte, ha vinculado al país de un modo mucho más directo con el mundo árabe. Este nexo así fortalecido le suministra una serie de referentes culturales e identitarios no solo muy valiosos en sí mismos, en cuanto que pertenecientes a una de las grandes civilizaciones de la historia de la humanidad, sino muy útiles además para alcanzar una mayor autonomía frente a la hegemonía cultural occidental. Asimismo, esta identidad árabe se ha convertido en el fundamento de la pertenencia a una colectividad de cientos de millones de personas, con todo lo que ello ha venido significando en términos de solidaridad económica por parte de otros países árabes mucho más ricos y de apoyo político. También ha facilitado a numerosos ciudadanos sudaneses la emigración a las prósperas economías del Golfo. Pero estas ganancias han tenido también un precio. Así ha sido, como acabamos de señalar, en lo referente a la mayor heterogeneidad con respecto al resto de la población negro-africana. Y lo ha sido todavía más desde el momento en que han existido unas reiteradas políticas gubernamentales de arabización de la población aún no arabizada, tratando de hacerla encajar a la fuerza dentro de los moldes de una cultura arabo-islámica concebida de un modo muy formalista y ajeno a toda la pluralidad existente sobre el terreno, aunque realmente tampoco se ajusta bien a la inmensa variedad y complejidad del mundo árabe en su conjunto.

Una tercera brecha cultural e identitaria, que ha afectado al conjunto de la población musulmana, pero especialmente a la más arabizada, ha estribado en las fuertes divisiones dentro de las cofradías locales¹⁷³. Hay que destacar, de manera especial, la profunda rivalidad entre la Mirghaniyya y los Ansar, los herederos del Mahdi. Esta rivalidad se ha plasmado en la formación de dos formaciones políticas enfrentadas: el partido Al-Umma, dirigido por Sadiq Al-Mahdi, nieto del gran líder, y el Partido Unitarista, ligado a la Mirghaniyya, y que a lo largo de la historia ha tomado distintas denominaciones¹⁷⁴. Como podemos apreciar, y al igual que en otros casos, las organizaciones tradicionales han servido de base para otras más modernas, que se han constituido, en gran medida, como sus instrumentos para poder operar en un nuevo contexto, el de una sociedad modernizada, y en una nueva esfera

¹⁷³ HOLT. *Op. cit.*, pp. 17-22; MAHMOUD. *Vid.*, nota 284; SEESEMAN, Rüdiger. «The History of the Tijâniyya and the issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan)». En TRIAUD, Jean-Louis y ROB-INSON, David (Eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala 2005.

¹⁷⁴ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*

propia dentro de este nuevo contexto, como lo es el campo de la política y el de la competición entre distintos partidos.

Estas dos formaciones de naturaleza tradicionalista y conservadora encontraron, sin embargo, grandes dificultades para ganarse el apoyo de la población urbana, en especial el de los sectores más ilustrados dentro de la misma. Dentro de estos sectores, y al igual también que en otros lugares del mundo islámico, se produjo una enconada pugna entre marxistas e islamistas. Fue así como Sudán llegó a contar con un pequeño, pero muy activo, partido comunista. Era un partido muy bien arraigado entre la intelligentsia urbana, lo que le otorgaba un gran protagonismo, a pesar de resultar muy minoritario dentro del conjunto de la población¹⁷⁵. En oposición a él, empezó a desarrollarse el islamismo moderno, de la mano de la sección sudanesa de los Hermanos Musulmanes¹⁷⁶. Este hecho resultaba bastante lógico, habida cuenta de la proximidad geográfica y de los profundos lazos entre Sudán y Egipto en donde este movimiento, como se sabe, cuenta con un profundo arraigo. Los Hermanos Musulmanes no solo competían en aquellos momentos con los marxistas y con los panarabistas de izquierdas. Lo hacían igualmente con los dos partidos musulmanes tradicionalistas a los que ya hemos hecho referencia, frente a los cuales promovían una concepción del islam más global y ambiciosa, en cuanto que ideología capaz de proporcionar las directrices básicas para la construcción de una sociedad y de un Estado simultáneamente modernos e islámicos, mediante una cuidadosa integración dentro de su matriz islámica de todo un conjunto de elementos de la cultura moderna, como la idea del gobierno representativo, ciertos aspectos del pensamiento científico, un anti-imperialismo tomado de la izquierda o un capitalismo con una cierta dimensión social¹⁷⁷.

En esta misma línea, y como organización también más moderna, los Hermanos Musulmanes rompían con el antiguo modelo de las cofradías y todo su sistema de jerarquías y lealtades. En su organización había, ciertamente, líderes carismáticos y una fuerte jerarquización interna, pero no poderes sobrenaturales, ni *baraka*, ni saberes esotéricos, ni dinastías a través de las cuales circulasen todos estos dones y cuya posesión justificase el disfrute de una determinada posición de poder. El suyo era, de este modo, un modelo organizativo mucho menos multifuncional que el marabútico, más especializado en unas actividades particulares y, en ese aspecto concreto, más propio de una sociedad moderna, marcada por la diversificación estructural. Estos rasgos le hacían más apto para competir por la adhesión

¹⁷⁵ DESJARDINS, Thierry. *Cien millones de árabes*. Barcelona: Ediciones Nauta 1975; SÁNCHEZ PORRO. *Op. cit.*, pp. 80-88.

¹⁷⁶ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁷⁷ CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia». *Cuadernos de Estrategia*, n.º 163. 2013, pp. 122-123; TERNISIEN, Xavier. *Los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra 2007.

de los sectores medios urbanos. Una baza a su favor, que podían exhibir en esta dura competencia, estribaba además en la vinculación entre el tipo de estilo de vida islámico moderno que promovían, con su combinación de puritanismo y consumismo, y las demandas de estos grupos, que muchas veces regresaban enriquecidos a su país, tras una fructífera emigración al Golfo, en donde habían asimilado también un puritanismo que ahora podía operar como signo revelador del nuevo estatus adquirido. El contraste con el tradicional ascetismo sufí resultaba manifiesto.

En función de todo lo anterior, parecía difícil que todas estas facciones sociales tan diversas pudieran alcanzar los necesarios consensos básicos para el establecimiento de un sistema democrático. Tras una primera década de oscilación entre democracia y dictadura, se produjo en 1969 un acontecimiento fundamental en la historia del país. Yafaar An-Numeyri protagonizó un golpe de Estado, a semejanza de los que otros militares nacionalistas, panarabistas y vagamente progresistas estaban llevando a cabo en un gran número de países árabes.

El régimen encabezado por Numeyri ofrece un gran interés, en relación con la exposición que acabamos de realizar acerca del faccionalismo que atravesaba la sociedad sudanesa de aquel tiempo. Pues su trayectoria política se caracterizó precisamente por una sucesión de distintos ensayos de alianza con algunas de estas diversas facciones, sin llegar ninguna de estas alianzas a consolidarse plenamente. Con ello, su carácter bonapartista y oportunista se hizo más evidente, pero también, al mismo tiempo, la dificultad para mantener un equilibrio mínimamente duradero entre tantas facciones en liza. El primer Numeyri ejerció de panarabista más o menos de izquierda, aliado de Nasser y Gadafi. Entabló asimismo una alianza táctica con el Partido Comunista, que le proporcionó un útil canal de comunicación con la Unión Soviética, a través de la cual podría recibir diversos apoyos, del mismo modo que le ayudó a dotarse de una serie de cuadros políticos, al no poseer él mismo su propia organización. Sin embargo, esta alianza también albergaba sus propios riesgos. Si la influencia de los comunistas prosoviéticos aumentaba más allá de un determinado punto, estos podían aventurarse a intentar tomar el poder ellos mismos. Así fue como ocurrió en Afganistán en 1978. En otros lugares, como Siria, Iraq, Egipto, Argelia, los nacionalistas militares de izquierdas, se sirvieron de los comunistas en un momento dado y luego los neutralizaron, persiguiéndolos u obligándolos a ingresar en frentes populares en una posición subordinada¹⁷⁸. En el caso de Sudán, las relaciones con ellos fueron empeorando y en 1971 fueron desalojados del poder. Poco después intentaron un golpe de Estado. La ola de represión subsiguiente al fracaso de esta intentona prácticamente aniquiló al PC¹⁷⁹.

¹⁷⁸ CASTIEN MAESTRO. 2015c. *Op. cit.*

¹⁷⁹ DESJARDINS. *Vid.*, nota 473; *Vid.*, nota 5; SÁNCHEZ PORRO. *Op. cit.*, pp. 85-89.

Los conflictos que se sucedieron en diversos países entre nacionalistas y populistas de izquierda, por un lado, y comunistas prosoviéticos, del otro, respondían, en definitiva, a una de las cuestiones ya discutidas más arriba acerca del carácter de los nuevos Estados. Podían basarse en grandes coaliciones interclasistas, dirigidas a construir un capitalismo nacional, a partir de una estrategia estatista, y bajo la hegemonía de la burguesía local y/o de la burocracia estatal, o podían tomar un carácter más radical, adoptando una orientación socialista y creando una nueva coalición, que excluyera a esa burguesía local, junto con las élites más tradicionales, bajo la dirección de elementos más a la izquierda, ligados a la intelligentsia y a los sindicalistas obreros y movilizando a una parte del campesinado contra las élites tradicionales que previamente lo habían encuadrado políticamente. Esa fue la opción de Sankara, pero fue también la opción que fue quedando descartada en la mayoría de los lugares¹⁸⁰.

Concluida su experiencia de colaboración con el PC, el régimen de Numeyri iría girando a la derecha y desentendiéndose del panarabismo, ya en clara decadencia en aquellos momentos. Se trató de un virage conservador en consonancia con el que empezaba a darse en la mayor parte del Tercer Mundo en aquellos momentos y que no haría más que acentuarse en las décadas posteriores. Pero la modalidad particular en que este proceso se dio en Sudán mostró algunas importantes peculiaridades. De este modo, Numeyri entabló una alianza con los Hermanos Musulmanes. Al igual que los comunistas, se trataba de un movimiento relativamente minoritario, aunque menos, a escala nacional, pero arraigado entre las capas urbanas e ilustradas y capaz de suministrarle cuadros y contactos con el exterior. Fue a partir de ese momento cuando empezó a adquirir cada vez más notoriedad el líder de la Hermandad, el ya fallecido Hassan Al Turaibi, persona de indudables dotes políticas e intelectuales. Lo ocurrido en Sudán no deja de guardar similitudes con el proceso que por aquellos mismos años se estaba produciendo en Pakistán. Allí también los militares en el poder se aliaron con una formación islamista, relativamente minoritaria a nivel nacional, pero influyente en ciertos sectores y sobre todo dotada de unos cuadros políticos muy cualificados y combativos¹⁸¹. En principio ambos partícipes en una alianza de este tipo obtenían claros beneficios. Los islamistas alcanzaban una influencia sobre los asuntos políticos, a la que no hubieran podido acceder nunca valiéndose tan solo de su discreta base social. Los dirigentes militares recababan, por su parte, el apoyo de un sector social muy combativo y cualificado, así como todo un conjunto de alianzas internacionales. Pero tanto en este caso, como en el de la anterior alianza con los comunistas prosoviéticos, no debe olvidarse que cada uno de estos dos socios albergaba su propia agenda particular, que no tenía por qué coincidir con la del otro. En concreto, los Hermanos Musulmanes aspiraban

¹⁸⁰ AMIN. 1994. *Vid.*, nota 322; SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 97-121.

¹⁸¹ ALI, Tariq. *Pakistán en el punto de mira de Estados Unidos: el duelo*. Madrid: Alianza Editorial 2008.

a emprender un proceso de islamización de la sociedad, tal y como ellos la entendían, que podía no convenirle del todo a un régimen militar cuyo objetivo era mantenerse en el poder a través de una serie de equilibrios entre un amplio conjunto de fuerzas sociales.

Esta política de islamización del régimen sudanés adquirió una especial dureza, con la instauración incluso del castigo de la amputación y la ejecución del pensador reformista musulmán Mahmud Taha en 1983¹⁸². Evidentemente, tales políticas despertaron una fuerte hostilidad en el mundo occidental. Asimismo condujeron a una radical degradación de las relaciones con las poblaciones sureñas. Ya había habido un primer conflicto armado entre 1958 y 1972, que Numeyri había logrado aplacar mediante una serie de concesiones, basadas en el reconocimiento de la autonomía de los pueblos del sur. Este reconocimiento fue ahora revocado y condujo a partir de 1983 a una sangrienta guerra entre el régimen de Jartum y el Ejército de Liberación del Pueblo de Sudán (SPLA), de tendencia secular. De este modo, la nueva política de alianzas del régimen militar le condujo a reavivar un conflicto que previamente había sabido apaciguar. La opción por una fuerza social en particular se estaba pagando con una erosión de los equilibrios generales que debía preservar en aras de su propia viabilidad. En efecto, la nueva guerra agravó la siempre delicada situación del país y precipitó la caída de Numeyri en 1985 tras una oleada de protestas populares.

Caído el dictador, el país volvió a disfrutar de un breve periodo de democracia. Las elecciones celebradas mostraron una vez la pluralidad de la sociedad sudanesa y la dificultad para tejer unos consensos básicos. El partido más votado, como minoría mayoritaria, fue Al-Ummah, cuyo líder Sadek Al-Mahdi, se convirtió en primer ministro. El Partido Comunista consiguió algunos escaños entre los sectores profesionales urbanos y la segunda fuerza fue un Frente Islámico nucleado en torno a los Hermanos Musulmanes. En 1989 un golpe de Estado, encabezado por Omar Al Bashir, acababa con esta experiencia democrática y llevaba al poder a una junta militar aliada a la Hermandad, que trataba así de recuperar la posición ocupada con Numeyri. Pero, de nuevo, la alianza con la Hermandad tenía un precio. La guerra en el sur se intensificó, con el consiguiente escándalo internacional¹⁸³. Al tiempo, Sudán llegaría a convertirse en los noventa en una suerte de foco del islamismo, como lo había sido el Irán de Jomeini, pero con la ventaja de su profesión del credo sunní. El régimen sudanés apoyó a Iraq durante la guerra del Golfo, al FIS argelino y dio cobijo a los yihadistas egipcios y al propio Ben Laden, hasta que tuvo que expulsarlo en 1996 debido a las presiones internacionales. Finalmente en 1998 el país fue bombardeado por Estados

¹⁸² CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed 2001, pp. 99-100; DURÁN, Jalid. «La epopeya de un pensador sufí ejecutado: el Maestro Mahmud Muhammad Taha». *Encuentro Islamo-Cristiano*, N.º 160-161. 1985.

¹⁸³ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*, pp. 62-93; MARTÍN MUÑOZ. *Vid.*, nota 468.

Unidos, en represalia por los atentados de Al Qaida en Kenia y Tanzania. Pero esta política internacional tan conflictiva tenía un coste enorme para un país de la fragilidad económica de Sudán¹⁸⁴. El país quedó convertido en un paria internacional.

En 2004 Omar Al Bashir consideró que todo había ido demasiado lejos y expulsó del poder a sus antiguos aliados. En el giro subsiguiente hacia una mayor moderación, modificó su política internacional y acordó al año siguiente la paz con el sur iniciando el proceso que desembocó finalmente en la creación del nuevo Estado sureño en 2012. El conflicto acababa de la peor manera posible para el Estado sudanés, con la pérdida de una parte de su territorio y de su población y, sobre todo, de la región de donde se extraía la gran mayoría de su petróleo. El coste político de haber mantenido una guerra devastadora durante dos décadas con semejante resultado resultaba patente. Pero también lo fue el fracaso a la hora de construir un Sudán unificado y plural¹⁸⁵.

La retirada del sur no supuso, sin embargo, ni el fin de la violencia en gran escala en la porción restante de Sudán, ni tampoco el reingreso en la comunidad internacional. Así fue debido a la activación de esa segunda gran brecha de país consistente en el enfrentamiento entre musulmanes árabes y sahelianos. A partir del año 2003 el conflicto entre el régimen de Jartún y los rebeldes de la región de Darfur, de etnia fur y zaghawa se agravó radicalmente, con la entrada en escena del movimiento rebelde Ejército de Liberación del Sudán (SLA), al que luego se añadió el Movimiento Justicia y Equidad (JEM). El conflicto implicó a la población arabizada de la región, especialmente a los ganaderos baqqara. Estos fueron encuadrados en milicias armadas, los célebres *yanyauid* o «jinetes a caballo», por el gobierno y perpetraron todo tipo de atrocidades contra la población saheliana, en una auténtica operación de limpieza étnica, y de expolio masivo de propiedades, contra una población incómoda. El resultado fue una huida masiva hacia el Chad y la consiguiente desestabilización de este frágil Estado. A partir de 2007, las presiones internacionales y una serie de acuerdos han estabilizado relativamente la situación¹⁸⁶.

El régimen sudanés ha mostrado, así, una y otra vez su capacidad para desencadenar una violencia en gran escala contra sus adversarios. Pero también ha dejado bien atestiguada sus dotes para sobrevivir en un entorno

¹⁸⁴ KEPEL, Gilles. *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península 2011, pp. 279-290.

¹⁸⁵ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*, pp. 110-130.

¹⁸⁶ LANGARA HERRERO. *Op. cit.*, pp. 100-110; SHEPHERD, George; VAN ARSDALE, Peter; SOBHANI, Negin; TANNER, Nicole y AGYEMAN-DUAH, Frederick. «Darfur: In Search of Peace Exploring Viable Solutions to the Darfur Crisis». *Human Rights & Human Welfare Working Paper*, n.º 50, 2009; STEIDLE, Brian y STEIDLE WALLACE, Gretchen. *The Devil Came on Horseback. Bearing Witness to the Genocide in Darfur*. Nueva York: PublicAffairs 2007.

profundamente desfavorable. En buena parte, este logro debe mucho a la dificultad de sus múltiples enemigos para construir una coalición alternativa. Así, la misma razón de su debilidad, y de la violencia extrema con la que trata de compensarla, parece ser también la de sus enemigos y de su incapacidad para reemplazarle. El resultado es entonces una suerte de equilibrio a la baja, que bloquea drásticamente las posibilidades de desarrollo del país. Pero este aun así conserva un mínimo de cohesión, del mismo modo que el régimen controla sin grandes problemas una gran parte del país. El contraste con la inestabilidad endémica del mucho más frágil Chad es manifiesto.

Los análisis que hemos estado llevando a cabo en este apartado han pretendido poner de manifiesto la diversidad de los desarrollos políticos experimentados por los nuevos Estados sahelianos. Han aspirado igualmente a intentar dilucidar la naturaleza de estos distintos desarrollos a partir de una serie de coordenadas sociológicas básicas. Estas coordenadas resultan ser el resultado de un complejo escalonamiento entre las estructuras precoloniales, coloniales y postcoloniales. En función del mismo, las realidades étnicas y religiosas preexistentes han ido quedando acomodadas a unas nuevas condiciones. Han sido remodeladas profundamente. Por ello, cualquier análisis sobre la etnicidad o la religión debe tomar en cuenta el modo en que otros factores influyen sobre ambas, pero también su influencia sobre ellos. Vamos a tener muy en cuenta este hecho en el siguiente capítulo, en el cual vamos a profundizar en tres rasgos estructurales fundamentales de las sociedades sahelinas, como lo son las divisiones étnicas, las organizaciones de parentesco y el sistema de castas. Lo mismo haremos igualmente en el siguiente, cuando abordemos con mayor profundidad sus aspectos religiosos. En ambos casos, trataremos de subrayar el carácter dinámico y contextualizado de todos estos fenómenos, rehuendo cualquier esencialismo.

V. Etnicidad, tribalismo y sistema de castas

V.1. Algunas consideraciones preliminares sobre el concepto de etnia

Una vez concluido nuestro ensayo de reconstrucción de las principales líneas de fuerza de la historia del Sahel, vamos a tratar ahora de completar el enfoque más diacrónico del que nos hemos estado sirviendo hasta el momento con otro de corte ya más sincrónico. Por medio de este otro enfoque, intentaremos profundizar en ciertos aspectos de la realidad saheliana que aquí nos interesan de una manera especial. Nos detendremos, de este modo, en la naturaleza de sus sistemas de organización social, en sus estructuras políticas y en sus ideologías religiosas. Este trabajo nos exigirá, a su vez, una mayor reflexión sobre ciertas cuestiones teóricas y conceptuales, que previamente habíamos dejado implícitas. Los resultados así obtenidos nos ayudarán luego a entender mejor algunos aspectos de la exposición histórica anterior, pero, al mismo tiempo, cobrarán también un mayor sentido, a través, precisamente, de la recapitulación sobre los modos concretos en que estos factores han estado operando en el curso de los acontecimientos que hemos estado estudiando. Ciertas cuestiones ya abordadas antes volverán a serlo ahora desde unos puntos de vista un poco diferentes, lo que nos obligará en algunos momentos a incurrir en ciertas repeticiones.

Comenzamos este capítulo con una serie de aclaraciones conceptuales. Estas definiciones van a tener un carácter un tanto genérico. No pretendemos

agotar con ellas unas cuestiones de por sí tremendamente complejas y que acaparan la atención de muchos investigadores desde hace generaciones. Únicamente pretendemos hacernos con un conjunto de conceptos sencillos, que nos permitan organizar la información de un modo coherente y evitar algunas confusiones habituales. El concepto del que vamos a hacer aquí un mayor uso es el de etnia. Se trata de un término muy utilizado, aunque no siempre con el mismo significado. En principio, podemos definir una etnia como una colectividad humana cuyos miembros comparten, en primer lugar, una serie de rasgos culturales, fundamentalmente un estilo de vida. A esta primera característica objetiva se añade luego otra subjetiva. Una colectividad solo será una etnia si, además de lo anterior, sus miembros consideran que poseen una misma identidad, que conforman una colectividad, y que, por ello mismo, en alguna medida, comparten también una serie de intereses comunes, de los que se desprende la obligación de ser solidarios entre sí, al menos hasta un cierto punto. Desde el momento en que ello es así, los elementos culturales compartidos no constituyen únicamente un punto de partida. También pueden ser recreados, incluso de manera intencionada, a fin de fortalecer esta identidad étnica. Se convertirán entonces en marcadores identitarios, que habrán de ser poseídos por todos los miembros de este grupo étnico. En esta línea, se buscará ajustar el propio estilo de vida a un cierto arquetipo de lo que debería ser el miembro ideal del grupo étnico concernido.

Por último, y en tercer lugar, una etnia ha de poseer una continuidad temporal, una profundidad histórica. Debe perpetuarse a lo largo de las generaciones. Los hijos heredarán, en principio, la identidad étnica de sus padres. Pero también existirá, dentro de unos determinados límites, la posibilidad de entrar y salir de ella. Habrá gente que deje la etnia y otra que pase a formar parte de la misma, en particular si asume la pertinente identidad y el pertinente estilo de vida. Este mínimo de profundidad histórica, hacia el pasado y hacia el futuro, puede considerarse un hecho objetivo. Pero es también muy probable que en la visión subjetiva de los miembros de una determinada etnia, así como en la de personas ajenas a la misma, se tienda a atribuir a esta etnia en cuestión una antigüedad en el tiempo muy superior a la realmente poseída por ella. Esta suerte de exageración tampoco será óbice para que los miembros de una etnia puedan considerar que la misma no ha existido siempre, sino que ha surgido en un momento determinado y posean incluso una serie de mitos acerca de su origen. Del mismo modo, tampoco es preciso que consideren que esta etnia ha de perdurar por toda la eternidad.

La etnia no es, pues, una esencia estática, sino una construcción histórica. Por ello mismo, podemos postular también la existencia de unos procesos de etnificación. Vamos a entender este término en dos sentidos. El primero consiste en el proceso de afiliación a una etnia por parte de un individuo que previamente no poseía esta identidad. Se trata de un proceso muy complejo, que implica la asunción de esta nueva identidad por parte suya, pero también

la aceptación de la misma por parte de quienes ya formaban previamente parte de ella. Este proceso supondrá seguramente la apropiación también de los distintos marcadores identitarios pertinentes. El segundo proceso se refiere a la constitución de una determinada colectividad como etnia. Implica que sus miembros construyan esta nueva identidad, empiecen a pensarse como poseedores de la misma y vayan convirtiendo algunos de sus rasgos culturales en marcadores étnicos.

Al igual que se produce este fenómeno de etnificación propiamente dicha, puede ocurrir también que se vaya conformando una colectividad con una cultura objetivamente común, como resultado de diversos procesos de intercambio cultural entre sus integrantes, sin que ello sirva de fundamento a ninguna identidad colectiva, o, al menos, no lo haga por el momento. Este proceso de constitución de una colectividad cultural, de una colectividad dotada objetivamente de una serie de rasgos culturales compartidos, ha de ser diferenciado analíticamente del de la etnificación, entendida como la construcción de una identidad étnica común. Sin embargo, parece muy razonable que ambos procesos discurran frecuentemente articulados, por más que ninguno de ellos pueda ser reducido al otro. Esta combinación imperfecta y contradictoria entre ambos es lo que vamos a entender aquí por etnogénesis.

La articulación entre todos estos procesos que estamos aquí definiendo se produce de manera recurrente. Es frecuente, por ejemplo, que la etnogénesis afecte primero a una determinada colectividad y que esta última actúe luego como una especie de imán, que atraiga hacia sí a otras colectividades diferentes, las cuales tenderán a adoptar la misma identidad y los mismos marcadores étnicos que ella, con la cual, al mismo tiempo, tenderán también seguramente a estrechar sus relaciones. Así es como sucederá sobre todo cuando este grupo promotor disfrute de una posición hegemónica. Es lo que ya hemos podido apreciar de manera reiterada en nuestra exposición histórica anterior.

Los trabajos seminales de Barth¹ y sus colaboradores nos mostraron cómo las identidades étnicas se construyen muy a menudo sobre la base de la contraposición con otros grupos diferentes. También nos enseñaron cómo, muchas veces, este contraste entre las distintas etnias se corresponde con otro entre posiciones diferenciadas dentro de una estructura económica más global. El valor de estas constataciones es inmenso, pero no por ello las mismas deben asumirse como un dogma generalizable luego a cualquier contexto. Mal servicio se le hace a su finalidad anti-esencialista esencializándolo a su vez y convirtiéndolo en una especie de esquema aplicable de manera automática en cualquier situación. La complejidad de las identidades étnicas no se presta a una reducción en exclusiva a los modelos desarrollados desde su escuela, sobre la base de una serie de estudios de caso muy

¹ BARTH, Fredrik (Ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1976.

bien elegidos. Es cierto que existe en ocasiones una clara correspondencia entre posición social e identidad étnica. Así ocurre sobre todo en contextos pre-capitalistas. Nuestras observaciones anteriormente formuladas acerca de la diferenciación étnica de determinadas comunidades de mercaderes en el Sahel ilustran perfectamente esta posibilidad. Pero otras muchas veces estas correspondencias no resultan tan claras y las personas que comparten una misma identidad étnica ocupan, sin embargo, posiciones sociales distintas, pertenecen a clases sociales diferentes y desempeñan ocupaciones diversas dentro de la sociedad. Lo étnico parece estar dotado en tales casos de una notable autonomía relativa con respecto a las posiciones en la estructura productiva. La etnia no parece reductible a un estamento económico, por más que la común pertenencia al mismo pueda favorecer un proceso de etnificación.

Partiendo de estas primeras definiciones, podemos ahora profundizar en varias de sus implicaciones más particulares. La primera consiste en las relaciones entre el aspecto objetivo y el subjetivo de la identidad étnica. Según el caso, el aspecto subjetivo puede reproducir más fielmente el objetivo, o puede implicar, por el contrario, una mayor dosis de invención con respecto al mismo. A este respecto, merece la pena recordar que los planteamientos más esencialistas tienden a remitir de manera mecánica y automática el aspecto subjetivo al objetivo, aparte de tender a atribuir a ambos una notable estabilidad y rigidez, así como una gran antigüedad en el tiempo. Frente a estos planteamientos, que han sido los más tradicionales, se han desarrollado desde hace décadas otros de naturaleza construccionista, que insisten en la distancia entre ambos niveles, en el carácter dinámico de las construcciones étnicas y en la importancia de los procesos de recreación de los marcadores identitarios.

El mérito de estos planteamientos construccionistas nos parece indiscutible. Ahora bien, definir la etnia, o cualquier otra entidad, como una construcción social no tendría que implicar hacerlo también como una construcción arbitraria, por más que, con cierta frecuencia, se dé también este otro paso. No parece que cualquier construcción identitaria sea factible en cualquier contexto. Tampoco tiene por qué suponerse que las identidades y los sistemas de rasgos culturales objetivos, una vez construidos, no posean luego una inercia, una rigidez, que dificulte de manera drástica cualquier intento ulterior de manipularlas en una determinada dirección. Las identidades étnicas parecen estar vestidas precisamente de esta rigidez. No se puede cambiar tan fácilmente de etnia, en general, como de confesión religiosa o de ideología política. Ello es así, entre otras razones, porque una gran parte de los rasgos a partir de los cuales se define esta identidad no son fáciles de alterar. Están especialmente arraigados en la persona. Uno puede aprender una lengua, pero es difícil que llegue a manejarla con la misma fluidez que su lengua materna y, mucho más aún, que la misma llegue a operar como estructuradora de su pensamiento en la misma medida que aquélla otra. Lo mismo ocurre también, al menos hasta

un cierto punto, con todo un conjunto de hábitos de comportamiento Este enfoque construccionista no debe ser, por ello, llevado demasiado lejos, echando a perder sus valiosas aportaciones.

En función de lo anterior, podemos considerar que ciertas identidades étnicas son más sólidas que otras. Es lo que ocurrirá cuando se basen en una serie de rasgos ya muy arraigados y cuando la historia colectiva a la que se remitan no sea excesivamente fantasiosa y contenga ciertos elementos reales, al tiempo que no deje de lado otros acontecimientos de una manifiesta relevancia, y que podrían servir fácilmente de base para unas elaboraciones históricas alternativas, a partir de las cuales podrían fundamentarse luego unas propuestas identitarias rivales. En este preciso sentido, una identidad étnica que cumpla con tales requisitos resultará menos «artificial» que otras, aun admitiendo que siempre habrá de serlo en un cierto grado. Cuando menos «artificial» sea esta identidad étnica, tanto más sólida será, en cambio, a igualdad de condiciones, la colectividad humana a la que contribuya a organizar. Así será en tanta mayor medida si, además de lo anterior, los distintos colectivos englobados dentro de esta etnia son razonablemente homogéneos entre sí, en el sentido de compartir el grueso de los marcadores étnicos pertinentes. Lo mismo ocurrirá cuando además los miembros de la etnia así construida hayan mantenido relaciones históricas reales durante un periodo de tiempo relativamente largo y, por lo tanto, la historia ideal atribuida a la etnia en su conjunto les sea entonces aplicable a todos ellos.

Otra cuestión en la que es preciso profundizar atañe al aspecto temporal de la etnia, al hecho de que perdure a lo largo de las generaciones. Siendo ello así, la reproducción de la etnia, como entidad social, se articula, hasta un cierto punto, con la reproducción biológica de los individuos que la conforman, pues, como ya hemos señalado, los miembros de una etnia van a ser, ante todo, los hijos de los miembros de la generación anterior. Se produce, de este modo, un entrecruzamiento entre el proceso de reproducción biológica de una población y la reproducción socio-cultural de la etnia. Sobre la base de este entrecruzamiento, es muy posible que ciertos rasgos fenotípicos puedan ser considerados, hasta un cierto punto, como marcadores identitarios. Asimismo, es bastante frecuente que la teoría nativa al respecto –y también la de ciertos observadores externos– sostenga que, al menos, una parte de los rasgos psicológicos que, supuestamente, caracterizan a los miembros de una etnia son transmitidos también por nacimiento. Estas suposiciones favorecen que la etnia pueda ser pensada entonces como una suerte de linaje ampliado, es decir, como el conjunto de los descendientes de un antepasado común, aunque evidentemente sus orígenes reales sean mucho más complejos. Los propios nativos pueden acomodar este modelo del linaje a la conciencia de esta complejidad histórica, introduciendo en sus historias legendarias distintos antepasados, enlazados entre sí por casamientos, adopciones e hijos habidos fuera del matrimonio, a menudo con viajes de por medio.

Por todas estas razones, existe, asimismo, una superposición parcial entre raza y etnia, entendiendo, por supuesto, la raza no en referencia a ninguna posible clasificación postulada desde la antropología física, sino en el sentido históricamente habitual de una estirpe, de un linaje a través del cual se transmiten por nacimiento determinados rasgos físicos y, seguramente, psíquicos de naturaleza estable. De hecho, antiguamente se hablaba de raza para referirse muchas veces a lo que hoy en día llamamos etnia, después de que el desprestigio del racismo haya traído consigo también el del término raza, en cuanto que término aceptable en un discurso que aspire a la respetabilidad intelectual y moral. Pero, muy a menudo, el cambio de terminología encubre una continuidad en la visión del grupo en cuestión como una raza. La etnia que aparece en tales planteamientos resulta ser entonces una etnia un tanto racializada, escorada hacia lo innato y en donde el componente más estrictamente cultural pierde relevancia. Esta operación vuelve aún mucho más rígida y estable a la colectividad sometida a la misma, puesto que lo heredado de un modo corporal puede cambiar en mucha menor medida que lo aprendido de otros. Se incurre con ello, en suma, en una forma extrema de esencialismo.

Sin embargo, el hecho de que muchos observadores lo hayan entendido así, y de que muchos nativos también lo hagan, no tienen por qué llevarnos a obrar como ellos. La continuidad histórica de la etnia no depende solo de la sucesión biológica entre las generaciones, sino también de los procesos de socialización y de afiliación y desafiliación grupal, que en ocasiones pueden poseer un peso mayor. Podemos desracializar aquellas etnias que han sido racializadas y seguir contemplándolas como etnias, de acuerdo a la definición que hemos esbozado más arriba. Creemos que existe una vía intermedia entre el esencialismo, racializado en su versión extrema, y el construccionismo también extremo, que insiste de manera unilateral en la idea de construcción, creación e invención. Se inventa, sin duda, pero no a partir de la nada, y las invenciones luego perduran en el tiempo y adquieren una inercia, una objetividad. Una cosa es descubrir que han sido construidas, y que reposan sobre un falseamiento, más o menos parcial, de la realidad histórica, y otra reducirlas, por ello, a una mera ilusión. Menos adecuado es todavía hacer tal cosa basándose en la constatación, de que, en ocasiones, el trabajo de distorsión histórica ha llegado hasta el punto de someterlas a una racialización más o menos intensa. En este último caso la depuración de este elemento racial no destruye la etnia antes racializada, sino que, por el contrario, nos obliga a estudiar con mayor profundidad los procesos históricos que han conformado a la misma en cuanto que entidad sociológica real y efectiva.

La etnia tampoco ha de ser considerada el único agrupamiento existente con una base cultural y una continuidad histórica. Dada la rigidez que ostenta tan a menudo, sobre todo desde el punto de vista de los nativos, y dada su asociación relativa con lo fenotípico y lo genealógico, podemos postular un

concepto más blando para referirnos a esas construcciones sociales que muestran una menor rigidez y asociación con lo genealógico. Proponemos utilizar para ellas el término «pueblo» o «nacionalidad»². En ocasiones las etnias y las nacionalidades son consideradas como sujetos políticos, y no solo como grupos corporativos, capaces de movilizarse en defensa de sus intereses frente a otros grupos de naturaleza equivalente a la suya propia. Se les considera depositarias de una soberanía política. Ello las convierte en naciones³. Puede tratarse ya de una situación de hecho, o postularse únicamente como un proyecto para el futuro. Esta soberanía ha de encontrar una plasmación institucional, en principio con la constitución de un Estado independiente para esa etnia o nacionalidad, aunque pueden admitirse en algunos casos distintas formas de coexistencia dentro de una misma entidad estatal, definida entonces como plurinacional. De lo anterior se desprende, que una nación solo surge cuando existe un interés por parte de un sector mínimamente importante de sus miembros en que ello sea así. El nacionalismo crea la nación, aunque no lo haga a partir de la nada, ni de golpe, ni siquiera de manera totalmente intencionada. La ingeniería política que ya observamos en el caso de la etnia se repite aquí en una escala ampliada, sobre todo cuando se cuenta con el respaldo de un poder estatal.

Pero si una nación es algo más que una etnia o una nacionalidad, tampoco tiene que ser simplemente una etnia o una nacionalidad con un plus de soberanía política. Así ocurre con las construcciones nacionales basadas en un nacionalismo étnico. Pero en otros casos, la nación puede basarse mucho menos en la etnia y, por lo tanto, en su continuidad histórica, e incluso genealógica. Es lo que sucede en aquellos nacionalismos más políticos, más basados en la relación con un Estado a cargo de un determinado territorio⁴. Precisamente, en el capítulo anterior hemos tenido oportunidad de apreciar las dificultades experimentadas en el Sahel para conciliar este proceso de constitución de naciones políticas y territoriales con la pluralidad étnica existente. Pero incluso estos nacionalismos más políticos suelen requerir de una uniformidad cultural de lo más notable. La construcción de la nación francesa, concebida como el paradigma de la nación política, ha traído consigo una profunda homogenización cultural. De este modo, incluso cuando se trata de una nación política y territorial, la construcción de la nación implica una cierta etnicización. No parece factible un nacionalismo totalmente ajeno a lo étnico.

Es muy frecuente también que el nacionalismo más político se vincule también a un nacionalismo ideológico. Definiremos este último como aquel nacionalismo que liga a los miembros de este grupo nacional con un determinado proyecto ideológico. Este proyecto puede ser muy variado, desde el

² RODINSON, Maxime. *Sobre la cuestión nacional*. Barcelona: Anagrama 1975, pp. 43-52.

³ GELLNER. *Vid.*, nota 351.

⁴ SMITH, Anthony D. 1983. *Op. cit.*, pp. 122-136.

destino manifiesto estadounidense, hasta el vínculo establecido en su tiempo entre la nación soviética y una particular versión del marxismo. El proyecto ideológico en cuestión tiene la capacidad de unir a gentes muy diversas desde el punto de vista étnico. Pero su quiebra puede propiciar también la de la nación tejida en torno suyo, lo que promoverá entonces probablemente un auge de los nacionalismos étnicos entre las distintas etnias agrupadas dentro de la misma, tal y como ocurrió justamente en la Unión Soviética. Por otra parte, esta vinculación de una población en concreto con un específico proyecto ideológico puede tener ciertas consecuencias particulares, cuando este proyecto ha sido definido como relevante para toda la humanidad. Puede establecerse entonces un vínculo privilegiado entre un grupo nacional particular y un proyecto de alcance universal. El grupo particular será entonces una especie de «pueblo elegido», con una misión en beneficio de todos, lo que lo encumbrará con seguridad por encima de cualquier otro pueblo. Se trata de un fenómeno histórico bastante frecuente. Los nacionalismos inglés, francés, español y estadounidense han presentado en algunos momentos a sus poblaciones de referencia como aquellas elegidas por Dios para difundir entre toda la humanidad esa particular versión del cristianismo designada como la verdadera⁵.

Todo ello puede ocurrir también ya en el caso de ciertas etnias. La común adhesión a un determinado culto religioso suele favorecer, por ejemplo, el desarrollo de una identidad compartida entre una serie de poblaciones ya emparentadas. De este modo, el proyecto ideológico acaba operando como una suerte de vector de la etnicización. Una colectividad étnica así constituida puede ser pensada luego bajo la forma de un inmenso linaje, en posesión, por tanto, de una misma genealogía. El ejemplo de los hebreos resulta aquí muy ilustrativo. Y cuando este culto atañe a toda la humanidad convierte al pueblo en cuestión en una suerte de pueblo elegido, en un segmento privilegiado de la humanidad, con toda la elevación de la autoestima colectiva que ello supone y con todo el refuerzo de la identidad étnica favorecido por semejante autoestima así acrecentada. En el capítulo anterior hemos constatado ya ciertas homologías entre el caso paradigmático de los hebreos y el de los fulani.

En vista de todo lo anterior, podemos afirmar que las comunidades de culto y de linaje, real o ficticia esta última, operan como mecanismos de conformación de vínculos sociales y de identidades compartidas. Actúan como factores conformadores de etnias, de pueblos y a veces de naciones. Sin embargo, parece difícil que por sí solos puedan generar una etnia, un pueblo o una nación, si no entran en juego también otros mecanismos tales como la posesión previa de un amplio abanico de rasgos culturales compartidos, entre ellos casi siempre una lengua, junto con la existencia de diversos intereses materiales y concretos.

⁵ HASTINGS. 2003. *Op. cit.*

V.2. El conglomerado étnico saheliano

V.2.1. La identidad saheliana frente a otras diferentes

Todas estas consideraciones teóricas van a servirnos ahora para profundizar en la naturaleza de la etnicidad en el Sahel, retomando así algunas ideas ya avanzadas en la introducción. Comenzaremos por situarnos en el nivel más abstracto, el de la identidad saheliana en su dimensión más inclusiva. Con este fin, vamos a empezar por trabajar en dos direcciones. Primero, vamos a explorar los contrastes entre esta identidad saheliana, por una parte, y la arabo-bereber, la occidental y la de las regiones más meridionales del África Subsahariana, por la otra. En segundo lugar, vamos también a profundizar un poco más en el estudio de los procesos sociales que hacen posible su existencia. Hecho esto, vamos a examinar también la otra cara de la moneda, la constituida por los procesos de diferenciación étnica. En este punto combinaremos una recapitulación e interpretación de algunos hechos ya mencionados anteriormente con una exposición de ciertos procesos generales responsables del surgimiento de las distintas etnias sahelianas.

El mundo saheliano se ha definido históricamente, en gran medida, en contraposición a su vecino del norte, es decir, el mundo arabo-bereber, o, si se prefiere, el Magreb junto con Egipto. Más específicamente, los sahelianos han tenido por vecinos septentrionales desde hace más de un milenio a una serie de poblaciones arabo-bereberes muy diversas entre sí. Al oeste se encuentran los beydán, o «moros», integrantes del conjunto mauritano-sahariano, hablantes del dialecto árabe *hassanía*, al este de ellos, se hallan los tuareg⁶ y, ya al sur de Egipto, todo un conjunto de tribus árabes o arabizadas, presentes también de manera dispersa por las regiones centrales. Las relaciones con todas estas poblaciones septentrionales han sido enormemente complejas a lo largo de la historia, estando marcadas todo el tiempo por una combinación entre la convergencia y la divergencia. El Sahel ha tomado mucho del mundo magrebí, pero al tiempo se ha desarrollado también en oposición al mismo.

De él ha tomado el islam, que ha contribuido de manera decisiva a conformar el modo de vida y la identidad de una gran parte de las poblaciones de la región. Pese a cualquier otra diferencia, las gentes al norte y al sur del Sáhara comparten en su mayoría una misma religión y, por lo tanto, una misma identidad religiosa, junto con toda una serie de códigos normativos. En un terreno más concreto, las cofradías sufíes sahelianas tienen un origen directo o indirecto en el mundo magrebí. Por ello mismo, gentes de ambas poblaciones poseen unas mismas afiliaciones y unos mismos maestros. La Tiyaniyya, tan influyente en una gran parte del Sahel, tiene su sede central en Fes, y su lugar de nacimiento en el desierto argelino. En contrapartida,

⁶ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 165-172.

la corriente de Ibra Nyas ha logrado implantarse también entre los beydán de Mauritania. En la misma línea, la Qadiriyya disfruta de una importante presencia en muchos lugares, como, por ejemplo, el norte de Nigeria, lo que conecta a una gran cantidad de sahelianos con una cofradía implantada no solo en el norte del continente, sino realmente a lo largo de todo el mundo musulmán.

Pero el islam y el sufismo no son los únicos elementos compartidos por ambas orillas del Sáhara. También ha habido una circulación de poblaciones y, en virtud del mestizaje resultante, de rasgos físicos. El comercio, los matrimonios mixtos, la esclavización de numerosos sahelianos en el Magreb y el concubinato de hombres magrebíes con esclavas sahelianas han constituido, así, otras tantas vías para este mestizaje entre ambas poblaciones. Debe destacarse el hecho de que, a lo largo de más de un milenio, millones de sahelianos, junto con otros negro-africanos, fueron esclavizados y conducidos al norte. Sus descendientes constituyen hoy en día una parte notable de la población norteafricana. En ocasiones, conformaron durante generaciones poblaciones serviles, como ha ocurrido, por ejemplo, en el sur de Marruecos, pero otras veces los descendientes libres de los esclavos se fueron mestizando con el resto de la población. Así ha ocurrido evidentemente en los estratos más pobres de la sociedad. Pero también entre los más encumbrados. Entre las gentes acomodadas la posesión de concubinas negras era una práctica habitual⁷. Generalmente estas concubinas eran liberadas una vez que alumbraban un hijo del amo, y ascendían a la posición de *umm-al walad*, literalmente «madre del niño», si bien no, por ello, se convertían en esposas legales y seguían poseyendo un status inferior al de las mujeres originariamente libres casadas con su antiguo dueño, a las que además servían como criadas⁸. Pero este status no tenía por qué traspasarse necesariamente a sus descendientes, al menos en el largo plazo, pese a la importancia que también recibía el linaje materno. De este modo, en muchos lugares, los miembros de las aristocracias presentan una clara presencia de rasgos físicos negro-africanos, igual que en otras regiones del mundo islámico, especialmente en lugares como Turquía o Egipto, se detectan claras huellas de los antiguos esclavos eslavos y caucasianos.

De resultas de todo ello, la cultura magrebí también se ha impregnado de diversos componentes culturales de origen sureño. Destaca en este aspecto, la influencia negro-africana en ciertas formas de sufismo popular, como ocurre con los célebres *gnawa* marroquíes. Su música y sus danzas han desbordado ampliamente el marco del sufismo y se han convertido en una

⁷ THARAUD, Jean et Jeanne. *Fes ou les bourgeois de l'Islam*. París: Libraire Pon 1930, pp. 188-194.

⁸ COON, Carleton S. *Caravan. The story of the Middle East*. Canada: Holt, Rinehart and Winston 1958, pp. 249-250; LOVEJOY. *Op. cit.*, pp. 355-384; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, pp. 151-152; TELLAT, Abdelkader. *L'esclavage au Maroc entre Ahmed al-Mansur al Sa'di et Mulay Isma'il al-alawi (XVI-XVIII siècles)*. Start Concept & Aga Print 2005, pp. 69-75.

manifestación cultural de primera importancia. En esta misma línea, una gran parte de las concepciones y de las técnicas presentes en ciertas variantes del sufismo magrebí quizá tengan un origen saheliano. Por ejemplo la célebre *yinnia* Aixa Qandisha puede verse atribuido un origen saheliano, al sostenerse que fue traída a Marruecos por el místico Ahmed Dgugui de la cofradía Hammdushiyya⁹.

La otra cara de todas estas concepciones estriba en una diferenciación y oposición entre estas dos poblaciones. Hemos apuntado en el apartado anterior la importancia de la oposición al otro como un medio para delimitar la propia identidad, étnica o la de cualquier otro tipo. Esta oposición opera muy a menudo mediante el contacto. El incremento de las relaciones con el otro y el intercambio de rasgos culturales pueden propiciar, ciertamente, una mayor homogeneidad en ciertos aspectos. Pero también puede promover al mismo tiempo la diferenciación. Realmente, ambos procesos pueden completarse. En la cercanía las diferencias existentes de antemano pueden destacar más. También en la medida en que se produce una cierta homogenización cultural en ciertos aspectos, las diferencias pueden también hacerse más visibles. Pero asimismo puede que además se las cultive, con el objetivo de dotarse de unos determinados marcadores identitarios, cuando exista el interés por preservar una frontera nítida entre los colectivos implicados¹⁰. Semejante interés puede responder a varios motivos en el caso que nos ocupa.

En primer lugar, las relaciones entre ambas poblaciones han sido a menudo competitivas. No tiene sentido postular ninguna oposición de principio entre ellas, concibiendo a cada una de las dos como un bloque monolítico, cuyos integrantes actuarían además al unísono con respecto a la otra población. Sin embargo, sí es cierto, en cambio, que las diferencias culturales, fenotípicas y de posición geográfica han favorecido claramente una diferenciación de partida entre diversas colectividades pertenecientes a cada una de estas dos grandes regiones. Esta primera polaridad se ha visto completada por otra añadida, basada en la diferencia en las posiciones ocupadas dentro de una determinada relación social. Es lo que ha ocurrido con las posiciones respectivas en los sistemas de intercambio comercial, en donde cada parte proporcionaba a la otra unos determinados bienes a cambio de otros. En tales casos, los intereses de cada socio comercial resultaban parcialmente contrapuestos, como suele suceder en este tipo de situaciones, lo que favorecería una delimitación más clara de cada colectivo, por medio de una identidad diferenciada.

En segundo lugar, en determinadas situaciones se ha ido más allá de este primer escenario de rivalidad parcial en el marco de una relación de cooperación. Así ha ocurrido cuando las relaciones han sido ya de carácter

⁹ CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press 1973, pp. 43-45.

¹⁰ BARTH. 1976. *Op. cit.*; COHEN. 1969. *Op. cit.*

claramente conflictivo y marcadas por la violencia. No debemos olvidar a este respecto las razzias esclavistas perpetradas en ocasiones por poblaciones magrebíes en contra de las sahelianas, cuando no se han limitado a comprar los esclavos que les proporcionaban previamente otros sahelianos, sino que han salido a buscarlos ellos directamente¹¹. Todo ello ha creado un obvio resentimiento en ciertos casos. De igual manera, el bajo status de una gran parte de la población de origen saheliano en el Magreb ha favorecido también esta misma diferenciación, potenciando el desprecio desde una parte y el resentimiento desde la otra. La recreación, por último, de ciertos acontecimientos históricos como las campañas de los almorávides en contra de Ghana y otros Estados de la zona y las de los marroquíes contra el Songhay han contribuido a conformar también esta contraposición identitaria.

Hoy en día, en un mundo dividido en Estados con fronteras bien definidas y, potencialmente, con una nación a su cargo, toda esta oposición identitaria resulta, en principio, mucho más sencilla. Basta con remitirse a las diferencias entre Estados magrebíes y sahelianos. Con todo, las fronteras interestatales no se ajustan plenamente a la división identitaria de la que nos estamos ocupando. De este modo, hoy en día aproximadamente un tercio de la población mauritana podría ser considerado saheliano, sin contar con los harratin, los antiguos esclavos negro-africanos de los beydán asimilados a los mismos en lo cultural y lo lingüístico. Lo contrario ocurre con la población tuareg en Malí y Níger principalmente. Pero, a pesar de estos matices, parece claro que la diferencia inter-estatal establecida en las últimas décadas refuerza la anterior. Tanto es así, que las bolsas de población alógena en cada lado tienden a ser tratadas como potencialmente peligrosas. Basta con recordar conflictos internos como los de Malí y Mauritania¹², cada uno de ellos con sus propias particularidades.

Como quiera, estas diferencias en la posición estructural favorecen entonces una insistencia en las divergencias culturales, pero también en las de carácter fenotípico. Centrándonos en las primeras, puede establecerse una distinción parcial entre el estilo más autocontenido de los norteños y el más expansivo de las gentes del sur, plasmadas, por ejemplo, en unas vestimentas más o menos austeras o coloristas o en el gusto por una música más o menos sosegada¹³ o trepidante. Este estilo de vida menos austero puede dar pie a la acusación de desviación con respecto a las normas de vida islámicas, concebidas de una determinada manera. Una vez pronunciada esta condena,

¹¹ MONTEIL. 1980. *Op. cit.*, pp. 335-339.

¹² STEWART Charles. «Une interpretation du conflit sénégal-mauritanien». *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n.º 54. 1990.

¹³ LÓPEZ BARGADOS, Alberto. «La convulsión de los cuerpos: controversias sobre la música rap en la Mauritania contemporánea». En INIESTA, Ferran (Ed.). *El Islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra 2009.

compartida, sin embargo por los sahelianos más rigoristas, pueden reactivarse con facilidad los estereotipos negativos hacia los sudán, tenidos por unas gentes tardía y superficialmente islamizadas, lo que les haría merecedores de una menor estima. Con todo, no debe olvidarse que determinadas poblaciones sahelianas, como muy especialmente los fulani¹⁴ también han convertido esta austeridad y el autocontrol en un elemento clave de una identidad diferenciada frente a diversas poblaciones vecinas.

De igual manera, se ha producido una clara diferenciación en cuanto a la filiación. Los magrebíes pueden vincularse más fácilmente con lo arabo-islámico, lo que, les otorgaría una notoria superioridad sobre los sahelianos, por más que en el caso de estos últimos también se hayan llevado a cabo curiosas elaboraciones en este sentido, tal y como hemos apreciado anteriormente. Sin embargo, desde el punto de vista saheliano se puede intentar a veces superar a los arabo-bereberes en este mismo terreno de su conexión con la historia sagrada. Para ello es preciso vincularse con el desarrollo previo del monoteísmo, anterior a la revelación del propio Profeta Muhammad. Es lo que se hace cuando, en ocasiones, se pretende que los kanuri previamente a su islamización fueron judíos. Numerosas poblaciones bereberes lo afirman también hoy en día. Más allá del hecho históricamente comprobado de que el judaísmo se extendió entre ciertas poblaciones bereberes, antes de la llegada del islam, esta vinculación con el judaísmo y esta postulación de una filiación judía resulta de gran utilidad a la hora de elevar el prestigio relativo de la propia estirpe. Pues, por medio de la misma, se afirma que los propios antepasados ya eran monoteístas, antes del islam, y ya habían aceptado, por tanto, una parte de la revelación profética. No eran meros politeístas, «paganos». Construcciones semejantes se encuentran en el otro extremo del mundo islámico, nada menos que entre los pashtún¹⁵. La maniobra ideológica resulta, desde luego, hartamente llamativa.

En cuanto al aspecto más específicamente religioso, se ha hecho frecuente desde el punto de vista magrebí considerar a los sahelianos como peores musulmanes. Su conversión habría sido tardía e incompleta, por lo que a menudo estarían «contaminando» el islam con elementos de sus anteriores tradiciones «paganas». Por parte saheliana, se puede replicar aduciendo su rica tradición musulmana. Pero incluso, para algunos de ellos, esta práctica menos rigurosa del islam se constituye hoy en día como uno de los varios signos de una idiosincrasia diferenciada, así como de una aproximación al islam, más «abierto», frente al presunto mayor «fanatismo» de los arabo-bereberes, lo que les volvería paradójicamente más «modernos». Volveremos más adelante, en el apartado VI.2.1, sobre esta cuestión, cuando abordemos la problemática del llamado «islam negro».

¹⁴ Vid., notas 8 y 10.

¹⁵ CASTIEN MAESTRO. 2017. *Op. cit.*; COHEN, Robert. 1967. *Op. cit.*

Desde el punto de vista magrebí, la filiación menos prestigiosa de los sahelianos en relación con la historia musulmana, su menor ligazón a la misma y su mayor «atraso» en términos generales se convierten a veces en el fundamento para una actitud genuinamente despectiva. Esta actitud puede ser calificada propiamente de racista en ciertos casos, desde el momento en que se considera al fenotipo diferenciado de los sahelianos como un signo exterior de la pertenencia a una estirpe inferior. Resulta enormemente significativo a este respecto que varias de las figuras señeras del islam saheliano sufrieran este desprecio por parte de sus correligionarios de piel más clara. De manera particular, el Hach-Omar fue seriamente cuestionado por ello en sus viajes por el norte de África y por Oriente Medio. Se cuenta, por ejemplo, que una vez que se le espetó si un hombre de piel negra podía ser un hombre de Dios, él respondió que negra era también la tinta en la que estaba escrito el Corán. Asimismo, el ya mencionado cabeza de los kunta y gran oponente al Hach-Omar, Ahmad El Bekkay también alegó el contraste entre su filiación, presuntamente sherifiana, de descendiente del Profeta, y la condición de negro de su rival¹⁶. De igual manera, entre los tiyani mauritanos hubo quienes pusieron en duda las reivindicaciones de Ibra Nyas, alegando que los méritos que reclamaba no podían corresponderle a un negro¹⁷. Empero, estos ataques no impidieron a la postre que estos y otros personajes negro-africanos alcanzaran un elevado reconocimiento entre muchos musulmanes «blancos». Por ello, el poder de este racismo no es ni mucho menos invencible.

El mundo árabe también ha llegado al Sahel a través de otro canal, como lo ha sido la instalación de inmigrantes sirio-libaneses en su territorio durante la etapa colonial. Musulmanes en la mayoría de los casos y hablantes del árabe, una lengua familiar para una minoría de sahelianos, estos inmigrantes contaban, en principio, con algunos elementos capaces de aminorar su alteridad cultural. Sin embargo, estos factores solo podían operar hasta un cierto punto. Su particular forma de inserción en la sociedad saheliana, como comerciantes e intermediarios frecuentes entre las casas comerciales europeas y la población nativa, les situaba en una situación muy contradictoria. Se prestaban, en primer lugar, a ser contemplados como un componente más del conjunto de cambios traídos por el colonialismo y que tanto rechazo generaban en muchas ocasiones. Al tiempo, su papel económico, como proveedores en muchas áreas de toda una serie de nuevas mercancías, podía ser ampliamente valorada. Sin embargo, también podían ser denunciados como usurpadores de unos nichos económicos que tendrían que haberles correspondido a los sahelianos. Por último, desde la propia población europea se llevaron a cabo en ciertos momentos campañas dirigidas a fomentar la hostilidad en contra suya de la población negra. Se buscaba convertirlos, de este modo, en un chivo expiatorio para los problemas existentes, así

¹⁶ BA Y DAGET. *Op. cit.* pp. 244-245.

¹⁷ SEESEMANN. 2011. *Op. cit.*, pp. 160-162.

como, quizá, ir eliminando a un molesto competidor¹⁸. Con todo, esta población ha logrado mantener su presencia en la región hasta el día de hoy, si bien con un rol ya mucho menos destacado. Resulta también llamativo el hecho de que, en ocasiones, haya llegado a ejercer una cierta influencia sobre la población local en el plano doctrinal. Así, por ejemplo, los shi'as libaneses instalados en Senegal han logrado la conversión de una reducida minoría entre los naturales del país¹⁹.

El segundo gran «otro» frente al que se define el mundo saheliano es evidentemente Occidente y, ante todo, las dos antiguas metrópolis coloniales, Francia y Reino Unido. La relación mantenida con ellas es históricamente mucho más reciente. Aunque la presencia europea en la costa se remonte al siglo XV, la inmensa mayoría de las poblaciones sahelianas no mantuvo contacto alguno con los europeos hasta finales del siglo XIX y principios del XX. Después, tras medio siglo de dominación colonial, se fueron alcanzando las independencias y la presencia física de los europeos sobre el terreno se redujo de manera drástica. No obstante, esta brevedad en el tiempo se ha compensado con una intensidad más que notable. Los magrebíes nunca ocuparon más que algunas porciones del Sahel. Su influencia se ejerció de forma capilar a lo largo de muchos siglos y, en el curso de la misma, se produjo una relativa homogenización cultural entre las dos poblaciones. La acción europea tuvo un carácter diametralmente opuesto. Fue muchísimo más intensa. Se basó no solo en la ocupación militar del terreno, sino además en la creación de todo un aparato burocrático. Implicó asimismo la irrupción del capitalismo, aunque de un modo aún muy incipiente, del Estado moderno y de multitud de nuevas técnicas. Supuso, pues, una revolución profunda y acelerada en las formas de vida tradicionales. De igual manera, los europeos eran profundamente diferentes de los sahelianos; mucho más, en principio, que los arabo-bereberes, con quienes tanto se había llegado a compartir y quienes mantenían unos niveles tecnológicos y unas formas de vida más parecidas a las suyas. El aspecto físico también era más diferente. La palidez del europeo muy pocas veces podía ser igualada por los arabo-bereberes con los que trataban los sahelianos. Este aspecto físico tan chocante suscitó todo tipo de reacciones, desde la atribución de propiedades sobrenaturales hasta la mofa humorística²⁰.

De resultas de todas estas diferencias objetivas, la contraposición con respecto a los europeos tenía que adquirir un carácter especialmente intenso,

¹⁸ DE SOUZA CORREA, Silvio Marcus. «Nem brancos, nem negros. A representação dos 'amarelos' em caricaturas do jornal Echos d'Afrique Noire». *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y el Medio Oriente*, n.º 12. 2015.

¹⁹ LEICHTMAN, Mara A. «The Authentification of discursive Islam: Shi'a Alternatives to Sufi Orders». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (Eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan 2008.

²⁰ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 104 y 128.

en especial para la amplia mayoría de sahelianos no cristianos. El recuerdo de los aspectos más traumáticos de la experiencia colonial y de la postcolonial actuaría en este mismo sentido. El rechazo tradicional a la educación moderna, de origen occidental, por amplios segmentos de la población musulmana saheliana constituiría la manifestación extrema de esta actitud. Ahora bien, al tiempo, la impregnación cultural occidental ha sido profunda e irreversible²¹. Se pueden rechazar ciertos aspectos de la misma, se puede emprender una autoafirmación identitaria y religiosa frente a ella, basada en elementos visibles como la indumentaria, pero eso no cambia lo fundamental, como no lo cambia ya tampoco en ningún lugar del mundo. La tecnología de origen occidental es omnipresente e imprescindible y su manejo exige el desarrollo de unas determinadas formas de pensar y de organizarse socialmente. Pero además las eventuales maniobras de auto-afirmación cultural que puedan llegar a darse no acaban con la presencia masiva de elementos importados de Occidente, en el vestido, la música, la comida, la organización de los horarios diarios y las disciplinas teóricas, junto con las ideologías políticas. Después de todo, la cultura occidental es la cultura hegemónica mundial. Su influencia no depende ya en exclusiva de las estructuras creadas en su momento por el colonialismo.

Asimismo, los contactos personales se han ido haciendo frecuentes desde la época colonial. Ya en aquella época, y como tuvimos ocasión de apreciar, una minoría de sahelianos llega a tener un trato intenso con los nuevos amos de la situación. Las relaciones entabladas en esas peculiares circunstancias no dejaron de poseer un sello muy particular. Estaban marcadas por una desigualdad radical, que podía generar obvios sentimientos de desconfianza y hostilidad por ambas partes. El paternalismo de los unos, con su mirada de superioridad y de desprecio relativo, podrá combinarse con el resentimiento de los otros. Pero a pesar de ello, estas barreras llegaban a ser superadas en ciertos casos, dando lugar a unas relaciones más sinceras y profundas, que podían desembocar en una auténtica amistad²². E incluso en la inmensa mayoría de los casos en que no llegaba a ser así, los sahelianos implicados podían, al menos, adquirir un conocimiento más íntimo de los europeos, apreciar ciertas cualidades suyas e imitar muchos de sus comportamientos. Después estos mismos hábitos serían replicados por ellos en su propio ambiente, en donde otros también podrían apropiárselos. El papel de grupos como los tiradores senegaleses como difusores de una cierta occidentalización fue muy destacado a este respecto²³. Hoy en día estos contactos continúan, gracias a la presencia de un cierto número de occidentales, tales como turistas, cooperantes, diplomáticos y personal expatriado de diversas compañías. Al tiempo, los viejos vínculos con

²¹ MONTEIL. 1980. *Op. cit.*, pp. 310-329.

²² BA. 1994. *Op. cit.*

²³ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 256-266.

las antiguas potencias coloniales siguen operando. Son los que redundan en la presencia de numerosas empresas de esa nacionalidad, con todo su personal, en una intensa cooperación cultural, y también en una acentuada emigración hacia las mismas. Con todo ello, los intercambios culturales se han hecho todavía más intensos. Asimismo, esta migración originariamente dirigida hacia la metrópoli se ha ampliado luego a otros muchos lugares, extendiéndose también hasta las Américas. Fruto final de todo lo anterior ha sido la celebración de un reducido número de matrimonios mixtos.

En definitiva, la convergencia, y no solo la oposición, es muy profunda. En una mayor medida aún que el magrebí, el occidental es un otro, pero un otro que ya forma parte de uno mismo. La dificultad de manejar semejante contradicción es evidente, como lo son también las complejas elaboraciones a las que puede dar lugar, manifestadas en las más diversas expresiones artísticas, y de las que aquí no nos podemos ocupar.

Colocado frente a dos mundos distintos del suyo, más poderosos en su conjunto, y con los cuales sus relaciones históricas han sido a menudo conflictivas y marcadas por la desigualdad, el mundo saheliano puede maniobrar, hasta un cierto punto, entre ambos, primando según el caso las relaciones y las afinidades culturales con el uno o con el otro. Esta constatación nos ayuda a entender mejor entonces el interés de distintos gobiernos sahelianos por preservar, aparte de por otras razones, sus vínculos con los países occidentales y, en particular, con sus antiguas metrópolis, sirviéndose de ellos como de un contrapeso frente al norte. Nada de ello impide, por supuesto, que esta acción como factor de contrapeso se produzca igualmente desde el mundo árabe con relación a Occidente. Basta con recordar las simpatías adquiridas en su momento por el gobierno de Libia entre sectores importantes de la población saheliana, gracias a sus cuantiosas inversiones económicas. Así, en suma, el cuadro de conjunto resulta enormemente complejo y no es susceptible de quedar reducido a esquematizaciones demasiado fáciles. Y la residencia amigable de personas de un lado en la otra región y viceversa se compagina con actos hostiles, como es el caso de las dificultades que hoy en día están padeciendo muchos sahelianos en el Magreb.

Un último conjunto de poblaciones con las que también se relaciona el Sahel viene constituido por los negro-africanos situados más al sur. A pesar de que este tipo de fronteras culturales son siempre muy difusas, sí existen algunos elementos que favorecen una diferenciación. El primero viene dado por las divergencias en los modos de vida derivados de la menor aridez y la mayor boscosidad de las regiones meridionales. El segundo deriva de la menor presencia del islam y la mayor cantidad de cristianos. Por último, en gran medida como consecuencia de una pervivencia mucho mayor de las religiones ancestrales africanas, parece darse allí en general una presencia cotidiana muy superior de las concepciones mágicas y de las creencias en la brujería. Todo ello contribuye a marcar una cierta frontera entre estos dos sectores de la población negro-africana.

V.2.2. *Identidades globales e identidades particulares*

Ahora que hemos examinado con un cierto detalle los procesos de contraposición al otro, vamos a profundizar en la naturaleza de otro tipo de procesos. Se trata de los procesos de homogenización, que hacen posible la existencia también de unas identidades y solidaridades capaces de trascender aquellas otras de carácter más particular. Ya nos hemos ocupado del papel del desarrollo del comercio, la esclavitud, los Estados y la islamización. Todos estos procesos han tenido un doble efecto. De una parte, han anulado, hasta un cierto punto, parte de las identidades locales existentes previamente. De la otra, han potenciado el desarrollo de otras más globales, dentro de las cuales las primeras han quedado subsumidas, pero sin quedar anuladas. Las mismas han perdido, así, parte de su antigua relevancia como organizadoras de la vida social, al transferirse algunas de sus funciones previas a estas otras identidades más globales. Se han visto, pues, relativizadas en una cierta medida. El resultado final de todo ello ha sido una coexistencia compleja y conflictiva entre identidades de distinto rango. Es bien sabido que el resultado ha sido, con demasiada frecuencia, el desarrollo de un corporativismo étnico o regional, que ha bloqueado en la práctica el funcionamiento de las identidades más amplias e inclusivas, volviéndolas en gran parte inoperantes. Sin embargo, las poblaciones sahelianas también han sido capaces de desarrollar toda una serie de mecanismos para neutralizar parcialmente este género de faccionalismo. Vamos a dedicar este epígrafe a analizar brevemente uno de ellos, extendido también por otras partes de África, y muy tratado por la literatura clásica antropológica. Se trata de las llamadas relaciones jocosas²⁴.

En este género de relaciones, mantenidas por individuos con distintas identidades étnicas, la diferencia no es ignorada, sino, bien al contrario, remarcada en términos extremos, pero de un modo tal que la neutraliza humorísticamente²⁵. Quienes participan en ellas tienen el derecho, e, incluso, el deber, de intercambiar comentarios jocosos y, en ocasiones, francamente ofensivos, acerca de sus respectivos grupos étnicos. El receptor de tales comentarios no debe enojarse y puede, y debe, replicar a su vez con otros del mismo tenor. Por medio de estas bromas y chistes, las tensiones entre los distintos grupos salen así a la luz. Se produce una descarga de agresividad, perfectamente explicable desde una perspectiva psicoanalítica. Pero, de acuerdo a este mismo modelo freudiano, tales impulsos quedan expresados de un modo indirecto, lo que permite encauzarlos y, en cierta medida, neutralizarlos, mitigando buena parte de su destructividad inicial. Asimismo, el hecho de que estas tensiones se expresen de un modo humorístico contribuye ya de por sí a impregnar los conflictos así manifestados con una

²⁴ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 64-65

²⁵ BA. 1992. *Op. cit.*, p. 103.

serie de elementos placenteros, lo que aminora entonces su negatividad. No hay que olvidar que el humor constituye en sí mismo una fuente de placer, en razón de los contrastes disparatados con los que juega, y los aumentos y descargas de tensión nerviosa que todo ello depara, pero también del ingenio que a veces requiere y de las asociaciones también placenteras con sempiternas fuentes de placer como la sexualidad y la violencia, combinadas a través de la obscenidad²⁶.

Semejante neutralización de la destructividad tiene lugar en nuestro caso de diversas maneras. En primer lugar, las burlas proferidas ostentan un carácter protocolizado, estandarizado. No se dirigen a la persona en concreto, sino que simplemente la convierten en su blanco en cuanto que integrante de una determinada colectividad. El segundo mecanismo mitigador consiste en la expectativa de una respuesta igualmente formalizada de la otra parte, lo que redundará en un equilibrio entre los agravios proferidos y recibidos. El hecho de que el conflicto se exprese, en tercer lugar, a través de unos cauces ya prefijados vuelve el conjunto de la situación mucho más previsible y manejable, cosa que elimina posibles fuentes de tensión. A ello se añade, en cuarto término, el hecho de que este mismo intercambio de una serie de chanzas pre-establecidas supone una suerte de reconocimiento mutuo. Se trata de un peculiar acto de paz encubierto bajo una apariencia agresiva. Por último, y en quinto lugar, el establecimiento de una relación de este género implica también la existencia de una suerte de confianza, de familiaridad, aunque la misma presente un carácter paradójicamente protocolario. La existencia de una familiaridad con alguien supone que ciertas expresiones de respeto pueden ser soslayadas, ya que la persona en cuestión es lo suficientemente apreciada y conocida como para que el hacer o decir ciertas cosas ante ella o con respecto a ella no tenga por qué ser entendida como una ofensa. Ella sabe cómo somos nosotros y, por lo tanto, ante ella podemos relajarnos en lo referente a la regulación de nuestra conducta. También ha de saber ella que sabemos cómo es realmente, por lo que un determinado acto no tiene por qué ser entendido entonces como una agresión, hacia quien se aprecia, ni una descalificación, hacia quien se valora. Es así como en muchas ocasiones un exceso de respeto, es decir, una falta de familiaridad, puede implicar un no reconocimiento del otro como alguien aceptado y valorado, como alguien con quien se está dispuesto a mantener relaciones más intensas, pero también más extensas, es decir, susceptibles de abarcar un mayor número de aspectos de la existencia²⁷. Por lo tanto, estos ataques protocolizados revelan una cierta proximidad con el otro y un reconocimiento del mismo como alguien con quien, a pesar de todos los problemas que se puedan tener con los miembros de su grupo, es posible llegar a entablar una buena relación.

²⁶ FREUD, Sigmund. *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial 2012.

²⁷ CASTIEN MAESTRO. 2013a. *Op. cit.*

Por lo demás, las relaciones de este género podrían ser entendidas como un desarrollo extremo de un modelo de sociabilidad presente también en otras muchas latitudes. En otros lugares, encontramos también estos mismos ataques humorísticos entre miembros de distintas etnias, como ocurría, por ejemplo, en la antigua Yugoslavia²⁸. En un sentido más amplio todavía, esbozos de relaciones de este tipo se observan en determinados ámbitos familiares y profesionales, allí donde existe una tensión estructural, pero, en donde, también, pese a todo, existe una necesidad de cooperar, y donde, a través de una relaciones personales intensas, pueden acabar desarrollándose sentimientos genuinos de afecto.

Esto es precisamente lo que sucede con las relaciones jocosas en el Sahel. Estas curiosas relaciones entre personas adscritas a diferentes grupos étnicos pueden ser entendidas además como una extrapolación a un nuevo contexto de esas otras relaciones jocosas existentes entre ciertos tipos de parientes, que tan frecuentes son en el mundo negro-africano y que tanta atención han recibido por parte de la antropología clásica²⁹. Las mismas suelen afectar a aquellos que se encuentran en una relación estructuralmente contradictoria, debido al entrecruzamiento entre intereses compartidos e intereses enfrentados. Es lo que ocurre en ciertos sistemas patrilineales con determinados parientes por línea materna, especialmente el hermano de la madre y su sobrino, en algunos análisis ya clásicos³⁰. De acuerdo con las interpretaciones funcionalistas, estas relaciones permiten también expresar y controlar la tensión interpersonal estructuralmente determinada entre miembros de linajes que intercambian entre sí esposas. Al tiempo, estos parientes no forman parte del linaje, propiamente dicho, pero son personas cercanas al mismo. De ahí que también pueda corresponderles el cometido de criticar los malos comportamientos de sus contrapartes, sin que esta censura pueda atribuirse tan fácilmente a los intereses derivados de su competencia con los otros miembros de su mismo linaje.

Esta extrapolación de unos modelos de relaciones entre parientes a relaciones entre miembros de distintas etnias no deja de suponer el tratamiento de estas distintas etnias en su conjunto como emparentadas también de algún modo entre ellas. Es lo que sucede cuando sus miembros se tratan entre sí como «primos», es decir, como gentes menos próximas que si fuesen «hermanos,» como podría pensarse que ocurriría si perteneciesen a la misma etnia, pero tampoco como totalmente extrañas las unas con respecto a las otras. En la medida en que se reconoce algún parentesco, resulta factible entonces mantener una cierta cordialidad. Así ha de ser especialmente en

²⁸ ZIZEK, Slavoj. *Repetir Lenin*. Madrid: Akal 2004, pp. 48-49.

²⁹ GLUCKMAN, Max. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Editorial Fundamentos 1978, pp. 124-132.

³⁰ RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-Agostini 1986, pp. 25-41.

sociedades en donde una gran parte de las relaciones sociales han sido tradicionalmente reguladas con arreglo al parentesco y en donde, además, a través de un proceso de derivación bastante lógico, ha ocurrido que la terminología del parentesco se ha extendido a otras relaciones distintas, postulándose parentescos ficticios entre los implicados. Desde el momento en que se establece este relativo parentesco, se vuelve aún más coherente la aplicación del modelo de las relaciones jocosas. Tampoco podemos olvidar que, como ya hemos señalado antes, en efecto, los distintos grupos étnicos se encuentran realmente emparentados con frecuencia, y así es reconocido por los propios implicados. Como quiera, este modelo parece adecuado para generar una familiaridad y canalizar de forma ordenada posibles tensiones, lo cual permite manejar las relaciones interétnicas con menor dramatismo.

No obstante, la presencia de estas relaciones jocosas varía mucho de unas sociedades a otras. Disfrutan de una especial presencia en Senegal y quizá ello haya contribuido a la relativamente buena convivencia interétnica que allí se observa. Con todo, y en función de lo que se ha estado diciendo hasta este momento, parece que estas relaciones no pueden desarrollarse más que en unos contextos muy particulares. Ha de existir una rivalidad, e incluso ciertos agravios históricos, pero también puntos en común y relaciones de cooperación. Es lo que sucede en el caso senegalés. Pero allí donde no existe esta cultura común ni están tan desarrolladas las formas de cooperación entre gentes de distintos colectivos, parece poco probable que se desarrolle este tipo de relación jocosa. No existen unos elementos comunes que aconsejen atenuar los conflictos y que además, ya de por sí, constituyan una amortiguación de los mismos, tanto en el plano de la representación global de la situación, como en el de los sentimientos globales suscitados por esta relación. Pero asimismo, en la medida, en que tales relaciones jocosas no llegan a desarrollarse, ni tampoco lo hace ningún otro dispositivo equivalente, los conflictos existentes no encuentran un paliativo, como tampoco lo hace el desarrollo unilateral de las solidaridades corporativas frente a unos otros cuyas diferencias se ven ahora maximizadas. En este aspecto, las relaciones jocosas pueden estar operando como una especie de mecanismo de seguridad que dificulta un desarrollo unilateral de los aspectos más conflictivos de la relación. Pero, como cualquier otro mecanismo de este tipo que podamos concebir, su eficacia va a ser siempre limitada y hallarse mediatizada por toda una serie de circunstancias externas.

V.2.3. Los procesos de etnicización en el Sahel

En otras secciones de este trabajo hemos expuesto ya con un cierto detalle los procesos de etnogénesis acaecidos en el Sahel. Asimismo, cuando se trató de discutir la utilidad de las distintas fuentes históricas utilizadas, expusimos la prudencia con la que deben ser tomados los datos de la tradición oral, debido a la tendencia que se produce en su caso no solo a narrar

la historia del modo más conveniente para los intereses del presente, sino a simplificar asimismo los acontecimientos históricos, a fin de encajarlos dentro de unos moldes prefijados y un tanto repetitivos. Semejante tendencia se enmarca dentro de otra más genérica todavía, muy propia del pensamiento mítico, consistente en subsumir lo específico en lo paradigmático y en asimilar, con ello, el acontecimiento histórico concreto a una historia mítica prefijada, con el radical esencialismo que todo ello implica. Evidentemente, al interés particular de cada grupo y de cada familia, se suman aquí las tendencias moralizantes y estetizantes del género de la epopeya. Y a todo ello se añade, por último, el afán por facilitar su tarea a los memorizadores profesionalizados. Todo esto es cierto. Sin embargo, también podemos enfocarlo desde otra perspectiva. No nos va a interesar entonces solamente el hecho de que la aplicación de estos esquemas simplifique y distorsione unos procesos históricos evidentemente mucho más complejos. Junto a todo ello, debemos tener también en cuenta que la aplicación de estos mismos esquemas se inscribe dentro de este mismo proceso de etnogénesis. Constituye una vertiente parcial de ese proceso general de etnicización en el plano colectivo al que nos hemos referido más arriba, en razón de su papel clave en la conformación de las identidades colectivas.

Su acción tiene lugar de varias maneras. Proporciona, en primer lugar, unos esquemas que ayudan a personas pertenecientes a colectivos en sí diferentes a pensarse como integrantes, sin embargo, de un mismo colectivo en un nivel más global, en cuanto que descendientes de un mismo ancestro mítico. De igual manera, les ayuda, en contrapartida, a explicar también las diferencias entre estos mismos grupos, a través de las distintas vicisitudes experimentadas luego por los descendientes de este primer antepasado. El relato legendario no da así cuenta solamente de las semejanzas, sino también de las diferencias. No explica únicamente la unión, sino también la separación. En tercer término, y esto nos parece también de una enorme relevancia, la asimilación a este modelo prefijado, contribuye igualmente a explicar y no solo a describir. Sirve para entender por qué precisamente tal o cual aspecto del modo de vida tradicional de un determinado grupo resulta tan relevante como definidor de su propia identidad y como marcador de la diferencia con respecto a sus vecinos o por qué, asimismo, los miembros de este mismo grupo destacan por tal o cual rasgo de carácter y por qué viven precisamente en un determinado lugar en vez de en otro. Por último, y en cuarto lugar, mediante el relato legendario no solamente se describe y explica la naturaleza del propio grupo, sino también la de otros. Se explican los parentescos con otros grupos, junto con las amistades y las enemistades de larga data. Y se vuelve comprensible también por qué unos determinados colectivos merecen una mayor consideración social que otros. Así, en suma, se proporciona todo un retrato global del mundo en el que se vive.

En la medida en que todo ello es creído por los propios interesados, y es, además, con toda probabilidad, reactualizado mediante repeticiones reiteradas

del relato, sobre todo en momentos importantes, pero también quizá mediante su escenificación ritual y su presencia en todo un conjunto de proverbios e historias populares, este relato legendario pasa a operar como un agente estructurante de la identidad colectiva, pero también, por ello mismo, de la identidad individual de cada miembro de esta misma colectividad, habida cuenta del papel fundamental de las pertenencias grupales en la definición de la identidad personal. Por todo ello, el relato mítico no sirve tampoco únicamente para describir y explicar. También sirve para ser vivenciado, experimentado³¹. Va más allá de la mera representación «en frío» y distanciada de la realidad. Implica, por el contrario, una asunción íntima del mismo, una conexión emocional con él. Así, por ejemplo, los distintos acontecimientos cotidianos pueden conectarse con él e impregnarse de la carga afectiva que le es propia. Pero no solo ocurre esto.

También sucede, en segundo lugar, que el propio relato es elástico. Se presta a distintas interpretaciones, a distintos desarrollos específicos. Por ello mismo, los distintos grupos que se remiten a él pueden servirse de tales interpretaciones diferenciadas en su propio beneficio. No debemos olvidar a este respecto que estas historias legendarias responden a unos intereses muy claros, como los de elevar el prestigio del propio grupo y legitimar sus reclamaciones en términos de status y derechos de propiedad³². El pasado es reconstruido en función de los intereses del presente. Por lo tanto, podemos decir entonces, que el relato legendario no solo explica y describe y no solo es sentido. También sirve, quizá de manera prioritaria, para legitimar y justificar, para exaltar y denostar. Todo ello hace de él no tanto una representación externa a la realidad a la que se refiere, sino también un medio para recrear algunos aspectos de la misma. Por ello mismo, para alcanzar una explicación científica de los procesos de etnificación y de etnogénesis es tan necesario comenzar por una crítica de estos relatos legendarios y una comprensión de su papel dentro de tales procesos. Son parte de la realidad a explicar, no explicaciones genuinas, pero tampoco meras fábulas de las que podamos prescindir sin más.

En razón de todo lo anterior, podemos entender ahora mucho mejor la propensión tan extendida, aquí y en otras latitudes, a representarse la etnia como un linaje y, en consecuencia, a remitir sus orígenes a un antepasado mítico. La personalidad, los actos concretos y los percances experimentados por este antepasado marcarán entonces el destino y la personalidad del grupo al que haya dado origen. Cada individuo actual es, hasta un cierto punto, lo que fue, hizo y le pasó a su antepasado fundador. Nada de ello significa, por supuesto, que a otro nivel no se sepa perfectamente diferenciar entre las personalidades individuales de los miembros del propio grupo y, en menor

³¹ ELIADE. *Op. cit.*, pp. 37-50.

³² MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini 1985, pp. 107-126.

medida, seguramente, las de los integrantes de los grupos ajenos. Pero los estereotipos grupales son empleados en todas las sociedades, en especial, en situaciones de conflicto. Y en este caso el estereotipo resulta especialmente verosímil, a causa de su remisión a un arquetipo heredado del pasado. Esta remisión resulta posible gracias al uso de un específico estilo de pensamiento de carácter sincrético, que amalgama la parte con el todo, y que, ya de un modo más particular, se caracteriza por una tendencia, de índole colectivista, a subsumir al individuo dentro del grupo y por otra tendencia semejante, de carácter esencialista, a convertir los rasgos del uno y del otro en propiedades inmutables a lo largo del tiempo.

El funcionamiento de este particular modelo explicativo permite dar cuenta con relativa sencillez y facilidad de los orígenes de los distintos grupos étnicos y de sus posiciones respectivas dentro de una jerarquía dada de poder y prestigio. También nos ayuda a entender el hecho de que además ocupen unos determinados territorios en concreto, así como su posesión de las cualidades positivas o negativas que vuelven lógica su posición con respecto a otros grupos diferentes. Pero para poder desempeñar correctamente esta tarea, el modelo ha de ir complejizándose progresivamente. Puede operarse, así, con los antepasados de varios linajes diferentes, quienes se van cruzando entre sí hasta alumbrar al antepasado fundador propiamente dicho. Tales cruzamientos pueden constituir, en ocasiones, una referencia simplificada y estilizada a auténticos mestizajes pasados entre distintas etnias, lo que nos muestra cómo, pese a todas sus limitaciones, estas tradiciones orales pueden suministrar quizá algunas indicaciones históricas genuinas. Más allá de esta eventualidad, lo importante es que los complejos procesos de etnogénesis quedan reducidos, por medio de todo ello, a esa otra dinámica más fácilmente comprensible del matrimonio y la procreación, de la alianza y la filiación. Los modelos familiares se utilizan, de este modo, para pensar lo menos conocido, en un típico ejemplo de bricolaje intelectual³³.

Un aspecto enormemente llamativo de todos estos relatos legendarios es triba en la postulación de migraciones pasadas. El grupo, pero sobre todo, el antepasado fundador, ha llegado casi siempre desde algún lejano lugar, como consecuencia, por ejemplo, de alguna disputa familiar o de algún impulso sobrenatural. Aparte de su posible carácter de representación estilizada de antiguas migraciones e invasiones ocurridas históricamente, el empleo tan reiterado de este esquema narrativo puede estar desempeñando otra interesante función. Puede constituir, como ya hemos señalado anteriormente, un modo muy cómodo y sencillo de entroncar al grupo del que se trate con algún linaje especialmente ilustre. Es lo que ya hemos podido constatar que ocurría en particular con esa propensión a enlazar la propia genealogía familiar con ciertos personajes destacados en la historia del islam. Pero esta es solo

³³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1964.

una faceta de un fenómeno más amplio. También se buscará hacer lo mismo con los fundadores y los soberanos de antiguos reinos o con guerreros reputados por su heroísmo. Por todo ello, nos parece que estos relatos sobre migraciones pasadas han de ser siempre tomados con suma prudencia. Esta tendencia a buscar un enlace ilustre a través de una presunta migración no tiene por qué anular, por otra parte, la pretensión de habitar en un determinado territorio desde mucho tiempo atrás, gracias a lo cual la reivindicación del derecho a hacerlo, posiblemente en competencia con otros grupos, queda reforzada. Una buena manera de conciliar ambos objetivos consiste en presuponer que el antepasado ilustre enraizó en su nuevo hogar y tomó esposa entre las mujeres locales de alcurnia elevada. Pero debemos tener en cuenta además un hecho: una vez que se ha establecido un esquema de este tipo, es aplicado de manera recurrente. Puede serlo incluso cuando no parezca tan clara la vinculación con el antepasado prestigioso, ni el enraizamiento con un territorio en concreto.

En esta misma línea, también cobra pleno sentido una práctica negro-afriicana muy habitual, de acuerdo con la cual un determinado linaje, a veces entendido en un sentido muy amplio, prácticamente como una etnia, es concebido como conformando los dueños originarios de la tierra. A ellos se habrían superpuesto luego otras gentes venidas de fuera, acaso como conquistadores, y que ahora pueden ocupar una posición social más elevada. Sin embargo, pese a su posición subordinada, los presuntos habitantes primigenios van a disfrutar de ciertas prerrogativas. Por ejemplo, serán ellos quienes habrán de elegir el rey entre los distintos candidatos presentes entre los linajes conquistadores. De igual manera, les corresponderá a ellos también la ejecución de toda una serie de rituales dirigidos a congraciarse con los espíritus del territorio y obtener así la ansiada prosperidad. Pero la existencia de este modelo no implica por fuerza que, en efecto, hubiera históricamente un grupo originario al que se sumaron más tarde ciertos inmigrantes o conquistadores. De acuerdo con Robín Horton³⁴, podemos suponer, en cambio, que este modelo constituye una versión más compleja de otro más sencillo y antiguo. En sociedades acéfalas, en los casos en que distintos linajes conviven en un mismo territorio, se hace preciso compaginar la existencia de divinidades propias de cada linaje con otras de carácter territorial comunes a todos ellos. Gracias a esta práctica, se establece una unidad que trasciende el faccionalismo del linaje. En tales situaciones, un determinado grupo pasa a desempeñar el rol de mediador con los espíritus locales. Puede hacerlo, por ejemplo, en función de su posición privilegiada en otros aspectos. No tiene por qué ser el más antiguo. Después, cuando se desarrolla el Estado, las aristocracias tienen que lograr algún entendimiento con los grupos locales. Este acuerdo puede ser expresado entonces bajo la forma de un pacto entre los linajes aristocráticos y los grupos aldeanos

³⁴ HORTON. *Op. cit.*, pp. 356-357.

más encumbrados, los notables de aldea. Este pacto se construirá sobre el modelo anterior. En consecuencia, los aristócratas habrán de ser presentados como extranjeros, y seguramente conquistadores, y los notables aldeanos como nativos, y seguramente conquistados. Pero el que este modelo presente esta reconstrucción de la historia pretérita no implica que la misma haya tenido que discurrir exactamente de esta manera.

Sobre la base de estas primeras aclaraciones metodológicas, vamos ahora a descender hasta un nivel más concreto. Vamos entonces a tratar de proporcionar algunas nociones generales acerca de los procesos de etnogénesis sahelianos. Con ello, trataremos de poner de manifiesto no solo cómo estos procesos no se han ajustado realmente a los modelos míticos, sino también cómo estos mismos modelos míticos ya referidos han contribuido, sin embargo, a la conformación de tales procesos. Anteriormente hemos hecho referencia al papel de la esclavitud, de la extensión de las redes comerciales, de la creación de Estados y de la islamización. Hemos apuntado asimismo cómo todos estos procesos han contribuido a una relativa homogenización. Sin embargo, esta homogenización constituye únicamente una parte de un proceso más global. Este último, en ocasiones, ha actuado también en sentido inverso. Por una parte, ha potenciado movimientos de repliegue. Han sido muchas las poblaciones que han huido del poder de los Estados en expansión y de las razzias esclavistas, refugiándose en lugares apartados. Ejemplo de esta conducta han sido los nuba de Sudán y los dogón de Malí³⁵. El repliegue de estos grupos ha actuado lógicamente en un sentido potenciador de la heterogeneidad étnica de toda la región. De igual manera, la propagación del islam se ha encontrado también con claros adversarios. Así ha sido sobre todo durante el periodo de las yihad marabúlicas. Para ciertas gentes, el islam quedó entonces asociado con las predaciones y la esclavización. El resultado fue, al menos durante un tiempo, no solo la hostilidad contra esta religión, sino el desarrollo de lo que podríamos denominar una suerte de paganismo militante.

Pero el rechazo al islam también obedeció a otras motivaciones. La islamiización entrañaba un cambio parcial de los estilos de vida. Implicaba, más en concreto, renunciar a un estilo de vida marcadamente agonístico, caracterizado por el ejercicio de la violencia, el consumo del alcohol, el juego y una intensa actividad sexual. Este era el comportamiento habitual de los aristócratas, pero también el de los esclavos militares. Frente al mismo, el islam marabúlico promovía una existencia mucho más austera y contenida, en donde no había lugar para una violencia desaforada, ni, por supuesto, para el consumo de alcohol ni para una sexualidad no reglada, a pesar de las facilidades prestadas para la adquisición, y repudio, de esposas y concubinas. En consecuencia, el islam resultaba poco aceptable para estos grupos,

³⁵ AFRICAN RIGHTS. «Facing genocide: the Nuba of Sudan». *African Rights*. Londres: 1995; GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 154-160.

que a menudo desarrollaron una actitud muy hostil hacia el mismo. De ella ya nos hemos ocupado. Lo que nos interesa ahora subrayar es que ello ha contribuido también a la diferenciación étnica. Buena prueba de ello fue el caso ya examinado de los bambara.

Este proceso más general pudo desarrollarse, creemos, gracias a otros dos más particulares, de los que también ya nos hemos ocupado anteriormente. El primero consistió en la creación de un Estado y de un modo de vida notoriamente beneficiosos para sus integrantes durante un tiempo. La historia del Reino de Segú resulta ejemplar a este respecto. El segundo de ellos estribó en la recreación de una forma de culto tradicional reformada, muy orientada hacia la guerra y hacia la consolidación del poder de los soberanos, como también ocurrió en este mismo reino. En tales condiciones, la islamización no resultaba atractiva. Más bien constituía un obstáculo para la continuidad de una forma de existencia hartamente provechosa para muchos.

Aparte de la relación que estos procesos de estatalización y de desarrollo de la esclavitud y de las redes comerciales hayan tenido históricamente, y del fomento que tales procesos hayan supuesto para la homogenización étnica, también en otros casos, y a la inversa, esta misma estatalización ha acabado por promover el desarrollo del particularismo étnico. Así puede haber sucedido por dos razones. Cuando la aristocracia domina claramente a una población a la que ha conquistado, puede convenir mantener la diferenciación con respecto a la misma. Así puede ocurrir con respecto al conjunto de la población aldeana, pero también con respecto a su propia aristocracia, en el caso de que esta exista también. Con ello, se trazarán más claramente las fronteras entre dominantes y dominados y se dificultará la posible infiltración dentro de las filas de los primeros de gentes procedentes de los segundos, por ejemplo, mediante el matrimonio. El que pueda llegar a ocurrir esto o, por el contrario, primar la tendencia ya apuntada en su momento hacia la imposición de una homogenización, de una asimilación a la etnia hegemónica dependerá de distintos factores operantes en cada situación concreta. Dependerá, por ejemplo, de si la población conquistada y la aristocracia conquistadora tienen o no vínculos de parentesco, o de su grado previo de semejanza cultural. Pero igualmente podrá hacerlo del hecho de que a la aristocracia en cuestión le convenga más cerrarse sobre sí misma, para preservar el monopolio de sus privilegios, o abrirse a otros grupos, con el fin de ampliar alianzas y fortalecer sus bases de apoyo. Por supuesto, una u otra tendencia podrá pasar a imponerse en un momento determinado, para quedar luego relegada por la otra, dependiendo de las cambiantes circunstancias de cada época. A lo largo de nuestra exposición histórica, hemos podido apreciar ejemplos bastante claros de ambas políticas. De este modo, los conquistadores fulani del Massina tendieron primeramente a segregarse de los conquistados fulani y bambara, a pesar de su parentesco con los primeros, para luego, sobre todo a partir de la conquista francesa, ir estrechando sus vínculos con sus compañeros de etnia en un sentido más

amplio. En contraste, en Sokoto, los conquistadores fulani parecen haber tendido en mayor medida a entroncar con los estratos superiores de la población hausa³⁶.

Otro elemento que debe tenerse en cuenta estriba en las relaciones entre centro y periferia dentro de los Estados sahelianos. En principio, en un Estado centralizado la tendencia hacia la homogenización se vería impulsada por la mayor necesidad funcional de la misma, así como por la intensificación general de los vínculos sociales. Ahora bien, los Estados sahelianos, en función del débil desarrollo de las fuerzas productivas sobre el que se apoyaban, tendían a poseer una estructura laxa y descentralizada. Esta laxitud estructural dificultaba todo este proceso de homogenización al que nos estamos refiriendo. En particular, a las aristocracias al frente de las regiones periféricas podía interesarles mantenerse su propia idiosincrasia diferenciada. Así podría ser, sobre todo, cuando estas regiones habían sido incorporadas al Estado, conservando, sin embargo, una fuerte autonomía y una clara capacidad de independizarse plenamente en el caso de que el centro se debilitase.

A parte de lo que pudiera ocurrir en el ámbito interno, la homogeneidad o la heterogeneidad cultural e identitaria también podían verse reforzadas alternativamente en lo que respecta a las relaciones entre diferentes unidades políticas. El que primase una u otra tendencia había de depender, una vez más, de diversas combinaciones entre factores, combinaciones que, de nuevo, podían ir variando a lo largo del tiempo. De este modo, si estas distintas unidades políticas se veían integradas en alguna suerte de imperio, cosa que hemos visto que era frecuente, entrarían en juego las dinámicas en una u otra dirección que acabamos de describir. Pero no era necesaria forzosamente esta integración. Podría ocurrir también que una unidad política, en función sobre todo de su poder, adquiriese un gran prestigio y que entonces las aristocracias de otras unidades de menor peso tendieran a imitarla relativamente. Después, la dinámica de la asimilación o diferenciación entre estas aristocracias y el resto de la población se regiría por la compleja dialéctica que acabamos de esbozar. Pero también podía suceder que, en situaciones de fuerte enfrentamiento, primase la tendencia a la diferenciación con respecto a los grupos rivales.

De igual manera que bajo ciertas circunstancias los desarrollos estatales, la expansión de la esclavitud y la islamización han fomentado una mayor heterogeneidad interétnica a un cierto nivel, lo mismo ha ocurrido también con el desarrollo del comercio. Ciertamente, las relaciones mercantiles pueden operar como el soporte para el ulterior desenvolvimiento de intercambios culturales de todo tipo, que faciliten una mayor homogenización. Al mismo tiempo, tales relaciones comerciales pueden operar mejor cuando existe ya de partida una cierta homogeneidad cultural, como una lengua

³⁶ SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*, pp. 80-87.

franca y ciertas reglas de comportamiento compartidas, que facilitan la interacción y, quizá, el desarrollo de una cierta confianza mutua, tan necesaria para los negocios, sobre todo en ausencia de instituciones públicas a las que recurrir en caso de disputa. Por último, y en esta misma línea, la recreación de pautas culturales compartidas ayuda a generar una identidad común, lo que favorece a su vez el desarrollo de toda una solidaridad corporativa³⁷. Todo esto ya ha sido sobradamente explicado con anterioridad. Ahora bien, todo este proceso de homogenización, tan provechoso, como vemos, para tantas cosas, no tiene por qué desarrollarse más allá de un determinado punto. De este modo, puede tener lugar igualmente una homogenización que abarque tan solo a una determinada colectividad y que, en contrapartida, acabe acentuando la heterogeneidad de la misma con respecto a otras colectividades diferentes. Este proceso va a resultar de una patente utilidad entonces para crear comunidades de mercaderes que se apropien de manera monopolista, o bien, del conjunto de las actividades comerciales en una determinada región, o bien, al menos, del control de algunas ramas dentro de la misma³⁸. Hemos podido anteriormente apreciar ejemplos de ambos procesos, como el de los maraka en territorio bambara. En este caso, la islamicidad de estos comerciantes resultaba de utilidad para unirles entre sí, pero también para separarles de los no comerciantes. Un buen ejemplo de lo segundo es el caso también examinado de las actividades ya más modernas de los mercaderes hausa en competencia con los yoruba, todos ellos musulmanes.

Otro proceso de acentuación de la diferencia étnica promovido también por la lógica del sistema económico tradicional es el vinculado al régimen de castas, de artesanos especializados. En cuanto que vinculados a una específica especialización profesional, los ejemplos que acabamos de examinar de colectivos de mercaderes que recrean una especificidad étnica pueden ser considerados entonces una variante particular de un fenómeno mucho más general. En lo que se refiere en concreto a los artesanos especializados, como ya hemos señalado en su momento, y como tendremos ocasión de analizar más a fondo en apartados posteriores, estos tienden a agruparse en castas endógamas, rodeados simultáneamente de prevención y de desprecio. Una situación de este tipo puede favorecer un proceso de diferenciación étnica. No es forzoso que lo haga. De hecho, es muy frecuente que los miembros de las castas y el resto de la población compartan una misma identidad étnica. La constatación de este hecho nos ayuda a tomar una mayor conciencia de la autonomía entre casta y etnia, aunque a veces puedan coincidir. Se hace necesario, de acuerdo a lo que ya establecimos en el apartado V.1, evitar cualquier tentación hacia la simplificación. No obstante, esta asociación puede presentarse en ciertos casos.

³⁷ CURTIN. *Vid.*, nota 115; MEILLASSOUX. *Vid.*, nota 114.

³⁸ AMSELLE. *Op. cit.*; IZARD. *Op. cit.*

Las razones de que así sea son diversas. Es posible que un grupo haya quedado sometido por invasores y relegado a una función marginal. Es posible, asimismo, que los miembros de la casta en cuestión sean inmigrantes llegados de otro lugar. Pueden haberlo hecho justamente para desempeñar sus tareas profesionales, en el momento en que, al alcanzar un mayor nivel de desarrollo, ciertas regiones, y sobre todo ciertas aristocracias, hayan comenzado a requerir de sus servicios. También puede ocurrir que una determinada colectividad que originariamente se ganaba la vida dedicándose a una determinada actividad primaria haya quedado luego integrada dentro de un sistema económico más amplio. En tal supuesto, esta colectividad puede pasar ahora a operar como una especie de grupo especializado, aunque no necesariamente como una casta en el sentido estricto del término. En tal caso, van a darse obvias razones para que se produzca una recreación de su especificidad étnica. Puede que esta política les sirva a ellos para evitar la entrada de competidores dentro de su nicho económico. Y puede que ello les sirva también a los de fuera para evitar que puedan salir de tales nichos y entrar en los suyos. El caso de los pescadores bozo de la cuenca media del Níger podría ser un buen ejemplo de esta segunda variante.

En definitiva, la homogenización y la heterogeneización deben entenderse siempre como procesos relativos y parciales, solo comprensibles a partir de un marco explicativo más complejo e inclusivo. Debe evitarse cualquier respuesta fácil a unas cuestiones en extremo complicadas. Esta complejidad habrá de hacerse más patente, según vayamos profundizando en los dos siguientes apartados en la articulación entre la dinámica étnica, la del parentesco y la de la casta.

V.2.4. Los vínculos de parentesco, el régimen de castas y las sociedades iniciáticas

Hemos subrayado también en repetidas ocasiones la importancia de los vínculos de filiación y alianza matrimonial en el Sahel tradicional. Hemos apuntado asimismo cómo este hecho posibilita la constitución de linajes que operan como unidad corporativas. Son unidades cuyos miembros son hasta cierto punto solidarios entre sí, especialmente frente a los extraños. Y son también unidades cooperativas, cuyos miembros colaboran en distintas tareas, como la agricultura, la ganadería, la celebración de rituales o la guerra. Como ya hemos indicado también en su momento, estos vínculos se desarrollan a partir de las relaciones de producción y reproducción mediante las que se riga la población. Pero lo importante es que los mismos no quedan restringidos a estos procesos únicamente, sino que experimentan una suerte de ampliación de su ámbito de aplicación. Son utilizados para nuevos fines, transferidos a otras esferas de actividad, como la organización de los Estados o la organización de grandes conjuntos étnicos. Con ello, se produce una suerte de economía de esfuerzos. Es más sencillo utilizar unos modelos

de comportamiento, unos sistemas de expectativas recíprocas entre las personas y unas definiciones de los roles respectivos, ya preexistentes todos ellos, que crear otros diferentes. De este modo, este parentesco así entendido proporciona, en estos casos, una suerte de marco organizativo para la realización de múltiples actividades.

En términos generales, la modernización que ha ido experimentando la sociedad saheliana desde la colonización ha potenciado un proceso sociológico de diversificación estructural, que ha tenido como resultado una pérdida de funciones por parte de estas estructuras de parentesco. Es lo que hemos estado ya apuntando repetidas veces a lo largo de este trabajo. Así, el desarrollo del mercado ha vuelto a muchas personas menos dependientes ahora de las relaciones con sus parientes para la satisfacción de sus necesidades económicas, del mismo modo que estas necesidades y las de seguridad han pasado a ser, en gran parte, solventadas por unas instituciones públicas mucho más desarrolladas que en el pasado.

Asimismo, el desarrollo de las desigualdades sociales propicia que el papel de los vínculos comunitarios como instrumento con el que hacer frente a la precariedad se vea ahora cuestionado, pues esta última queda ahora desigualmente repartida. Alguien puede lograr un buen trabajo y su pariente no, o tener éxito como emigrante, mientras los otros se quedan en el lugar de origen. Surge una nueva desigualdad, incluso, aunque sea casi siempre una desigualdad entre pobres. Desaparece, así, esa mayor homogeneidad en las condiciones de vida que se daba en el pasado. Los empleos y, en menor medida, los negocios son objeto de una apropiación individual directa, aunque los otros hayan ayudado a obtenerlos. La redistribución parcial de las ganancias que proporcionan tropieza con mayores resistencias y se tiende a percibir más en términos de una pérdida neta de ingresos en provecho de otros. Las posibilidades de ser correspondido más adelante por los ahora beneficiados se alejan, dada la disparidad entre las condiciones de vida de los unos y de los otros. Sin la expectativa de una futura reciprocidad, el incentivo del más afortunado para ser solidario disminuye de forma manifiesta. Al tiempo, sin embargo, las demandas de los menos afortunados pueden incrementarse, al percibir la buena suerte de su allegado. El hoy por ti, mañana por mí se convierte en un inacabable hoy por ti, lo que, al final, puede conducir a la parte más solicitada a desentenderse de la relación. La subsecuente relajación de los vínculos sociales va a resultar tanto más fácil gracias a la dispersión de las familias en distintos barrios y localidades³⁹. Sin embargo, como ya hemos apuntado también, estos vínculos de parentesco siguen resultando de gran importancia para resolver muchas necesidades cotidianas e, incluso, han experimentado un nuevo desarrollo, gracias a su utilidad como fuente de apoyos con los que manejarse dentro de las estructuras novedosas creadas en el curso del proceso de modernización, especialmente el mercado y el Estado.

³⁹ MAQUET. *Op. cit.*, pp. 64-68.

Para entender mejor cómo ha tenido lugar este proceso de adaptación a un nuevo contexto social, tenemos que profundizar en la naturaleza de estos sistemas de parentesco. Al hacerlo, podremos igualmente entender mejor los modos en que se entrelazan con los vínculos basados en la etnia, la casta y la religión. Pero para comprender el por qué de estos necesarios entrelazamientos, tenemos que partir de la constatación de un primer hecho: la mayoría de las sociedades sahelianas no pueden ser consideradas propiamente tribales, partiendo de nuestra definición de la tribu, introducida en el apartado III.6, como un linaje dotado de una relativa profundidad genealógica, capaz de abarcar un elevado número de personas. Es más propio hablar en este caso de clanes, entendiendo estos como linajes de menor profundidad y amplitud.

Esta escasa presencia de la organización tribal propiamente dicha constituye un claro rasgo diferenciador con respecto a la mayoría de las sociedades arabo-bereberes situadas más al norte. Su razón de ser resulta relativamente asequible. Los linajes extensos solo se desarrollan bajo determinadas circunstancias. Es lo que ocurre cuando se hace necesario establecer unos sistemas de coordinación entre grupos humanos de una cierta amplitud, con vistas a la ejecución de actividades tales como la guerra o la trashumancia en gran escala. Estas actividades no tenían lugar en la mayoría de las sociedades sahelianas antes del surgimiento de los primeros Estados. En ellas las necesidades de cooperación entre las gentes dispersas entre distintas aldeas no eran originariamente muy importantes, ante la ausencia de grandes campañas militares o de migraciones periódicas y organizadas. El nomadismo de una gran parte de la población arabo-bereber del norte parece potenciar, en cambio, el desarrollo de linajes de gran amplitud. Los motivos pueden ser resumidos básicamente en dos. El primero consiste en el papel de la movilidad espacial auspiciada por el mismo como medio para tejer vínculos sociales con personas alejadas en el espacio, con las cuales, de tanto en cuando, se renuevan los contactos personales. La segunda razón estriba en que además el nomadismo origina una fuerte necesidad de cooperación. Los viajeros pueden necesitar gente que les acoja y les ayude. Los grupos en apuros, por ejemplo, por falta de suficiente agua en su propio territorio, pueden solicitar que se les deje pastorear en el de otras gentes. La creación de vínculos sociales mediante la alianza y la filiación favorece, de manera bastante obvia, el establecimiento de estas necesarias relaciones cooperativas. No resulta sorprendente, por ello, que justamente sí podamos hablar de tribalidad entre los sahelianos nómadas, como los fulani y los tubu.

Con posterioridad, el desarrollo de los Estados parece haber suplido estas necesidades de cooperación económica y militar. De este modo, las mismas se han entablado a través de un mecanismo social distinto al del linaje. Así ocurre. Incluso, aunque la organización de los Estados y de las grandes colectividades humanas pueda ser pensada con arreglo a los esquemas del parentesco, tal y como hemos apuntado más arriba. De resultas de todo

ello, el linaje ampliado no ha tenido entonces razón para desarrollarse. En síntesis, las relaciones sociales organizadas mediante el linaje o el Estado podrían concebirse como dos modos alternativos de llevar a cabo determinadas actividades colectivas. En el mundo saheliano más tradicional, no había ni condiciones materiales que favorecieran el desarrollo de estos vínculos tribales ni tampoco necesidad de ellos. Más tarde, con el desarrollo de los Estados, las funciones que podrían haber desempeñado estos vínculos habrían pasado a serlo por estas nuevas instituciones. Un desarrollo estatal relativamente rápido e inducido, en parte, por los contactos comerciales con el exterior, habría hecho posible, así, crear nuevas estructuras de coordinación social, sin tener que recurrir a un mayor desarrollo de los vínculos de linaje. En contrapartida, en las sociedades arabo-bereberes situadas al norte, la existencia previa de un sólido sistema tribal se habría erigido en un formidable obstáculo para un mayor desarrollo ulterior del Estado⁴⁰. Unas tribus poderosas, autónomas y frecuentemente insumisas habrían hecho, de este modo, muy difícil la consolidación de un sistema estatal. Nos encontramos, de este modo, ante una clara divergencia en el desarrollo histórico del Sahel en comparación con el de otras muchas sociedades musulmanas. Es aquí en donde podríamos buscar los fundamentos de otras peculiaridades suyas, en vez de en entidades bastante vaporosas, tales como el llamado «islam negro». Pero de todo ello nos ocuparemos más adelante.

Esta ausencia o, al menos, debilidad del sistema tribal parece también correlacionarse en el caso de las sociedades sahelianas con un rasgo presente en la mayoría de sus sistemas de filiación, consistente en su bilinealidad. La línea materna es tomada también en consideración. A través suyo, se heredan ciertos derechos y deberes y se considera que también ciertos aspectos de la personalidad. Por ejemplo, en los antiguos reinos wolof solo podían optar, en teoría, a la corona quienes fueran descendientes de reyes por parte de madre y de padre⁴¹. Gracias a esta bilinealidad, el individuo va a contar con una amplia red de parientes en la que apoyarse. Pero la existencia de la misma, en virtud del entrecruzamiento entre vínculos definidos como socialmente relevantes, sobre todo en poblaciones poco numerosas y bastante endogámicas, tiene otro efecto fundamental. Vuelve más difícil la delimitación de grupos corporativos bien cohesionados internamente y claramente separados de los otros. Esta demarcación resulta, obviamente, más fácil cuando prima una sola línea de filiación. Es ello lo que ocurre precisamente en las vecinas sociedades arabo-bereberes, por más que en ellas la filiación por línea materna también detente en realidad una importancia mayor de lo que a menudo se quiere admitir⁴². Podemos suponer

⁴⁰ CASTIEN MAESTRO. 2015c. *Op. cit.*; Íd. 2017. *Op. cit.*

⁴¹ DIOUF. *Op. cit.*, pp. 60-62.

⁴² BONTE, Pierre; CONTE, Édouard; HAMÉS, Constant y OULD CHEIKH, Abdel Wedoud. *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. París: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme 1991.

entonces que esta bilinealidad ha dificultado también de partida el desarrollo de un sistema tribal semejante al de las sociedades enclavadas más al norte. Pero pensamos igualmente que, en el caso de que hubieran actuado los factores favorables ya señalados, hubiera podido tener lugar también una evolución en dirección a una progresiva primacía de la línea paterna. De hecho, eso fue lo que acabó ocurriendo en casi todas partes más adelante, conforme se intensificó el ya descrito proceso de islamización y de mercantilización. En cambio, bajo las condiciones históricamente más frecuentes en el Sahel, esta bilinealidad relativa ha permitido contar con unas redes sociales más amplias, incluidas también las tejidas en el seno de las instituciones estatales. De este modo, el temprano desarrollo del Estado, no solo habría frenado una posible evolución en un sentido tribal, sino que, asimismo, habría potenciado quizá la pervivencia de una relativa bilinealidad.

Como consecuencia de todo ello, los vínculos de parentesco se habrían caracterizado en muchas sociedades sahelianas por resultar insuficientes en sí mismos. Como iremos viendo, su operatividad en varios ámbitos solo ha resultado posible gracias a su entrelazamiento con otros diferentes, como los basados en lealtades políticas y afiliaciones religiosas. En este sentido, podría decirse que el papel del parentesco como marco organizativo de la vida social ha sido menor que otras muchas sociedades musulmanas, en lo referente no solo a la vida cotidiana de las personas, sino también con respecto a la organización de la dinámica social en un plano más amplio. Pero esta moneda tiene también otra cara. El parentesco se hace necesario para el funcionamiento de esos otros ámbitos en los que se entrelaza con relaciones basadas en lógicas diferentes. En el mundo tradicional ello resultaba muy claro. Las aristocracias guerreras, las cofradías sufíes y las corporaciones de mercaderes se organizaban, parcialmente, mediante la filiación y la alianza matrimonial. Incluso las castas artesanales han funcionado históricamente como unidades restringidas de parentesco. De este modo, si bien insuficiente por sí solo, el parentesco ha resultado en muchos ámbitos un elemento organizativo imprescindible, dadas las insuficiencias que también exhibían los otros marcos de organización social.

Sin embargo, no todas las instituciones tradicionales estaban operando en este sentido convergente con la del parentesco. Ahí tenemos, para empezar, el caso de la esclavitud. El esclavo, como bien señala Meillassoux, es un ser humano desarraigado, sin parientes. Con respecto a su amo, con respecto a los otros esclavos y con respecto también a los otros seres humanos libres, es el no pariente. Las relaciones que se establecen con él se hallan regidas por una lógica distinta de la del parentesco. Son unas relaciones, en su forma pura, marcadas por la total dependencia de una parte con respecto a la otra y por la total extrañeza entre ambas. Allí reside su funcionalidad social con respecto a los procesos de construcción estatal, tal y como ya apuntamos en su momento, dado que permite una mayor instrumentalización de ciertas personas al servicio de las aristocracias en desarrollo. No solo

puede ser más duramente explotadas, sino que también resulta posible servirse de ellas para tareas administrativas y militares, pues la situación de dependencia en la que se encuentran las vuelve a menudo más leales. Asimismo, sus menores vínculos sociales con el resto de la población pueden atenuar también sus escrúpulos a la hora de cumplir las órdenes de sus amos.

Pero siendo todo esto verdad, en un determinado nivel, tampoco la lógica de la esclavitud tradicional saheliana ha resultado siempre tan contradictoria con la del parentesco, ni tan imposible de conciliar con él. Más allá de los casos tan puros del pariente y el esclavo desarraigado, nos encontramos también con otros en los cuales el esclavo acababa convertido en una especie de menor de edad perpetuo en el hogar del amo. En su condición de tal, quedaba incorporado parcialmente a su familia, como una especie de pseudo-pariente. Así solía suceder con los esclavos de segunda generación nacidos en el hogar, sobre todo cuando habían dado sobradas pruebas de su lealtad a la familia. La dureza de la relación servil se iba viendo entonces relativamente, atemperada, al tiempo que se hacía posible una mayor cercanía en lo afectivo⁴³, aunque esta afectividad se viera siempre mediatizada por la desigualdad. Si el esclavo, sobre todo cuando era un cautivo extranjero y «pagano», era contemplado en su inicio como una especie de bárbaro, como un ser humano en parte salvaje, ahora empezaba a ir siendo parcialmente humanizado y civilizado⁴⁴. Asimismo, podía ocurrir que los esclavos a lo largo de las generaciones, fueran formando una suerte de linajes ligados por un vínculo de dependencia al de sus amos. Ciertamente, estos linajes serviles resultaban muy frágiles, ya que dependían de la buena voluntad del amo, quien podía dispersar a las parejas y privarles de sus hijos, si ésa era su voluntad. En especial, la posible transmisión de bienes de una generación a otra solo podía realizarse con la anuencia del señor, real propietario de los mismos. Pero pese a estos impedimentos, se recreaban estos linajes. No en vano, podían serles de utilidad a los amos. No solo volvían más llevadera la vida de la población esclava, quitándole motivos para la rebeldía, al suministrarle algo de la tan valorada vida familiar. También hacían más fácil encuadrarla, haciendo más fácil la cooperación en el seno de la misma y la imposición de la debida disciplina, al servicio en última instancia de su propietario, por parte de los mayores sobre los jóvenes y los hombres sobre las mujeres.

Por último, en el caso de ser liberados, los nuevos libertos se convertían en una suerte de clientes de sus antiguos amos, con los cuales seguían conservando una intensa relación personal. Sin embargo, esta suerte de pseudo-parentesco resultaba también antitética con el parentesco genuino. Las eventuales alianzas matrimoniales con gentes de origen servil estaban sujetas a una fuerte estigmatización, que prácticamente las hacía imposibles,

⁴³ BA. 1992. *Op. cit.*, pp. 53-56 y 70-71; BA. 1994. *Vid.*, nota 10.

⁴⁴ CLAUDOT-HAWAD. 2000. *Op. cit.*, pp. 246-249.

salvo en contados casos⁴⁵. Por lo tanto, tampoco solían acabar entrecruzándose las filiaciones de las gentes libres y serviles. Una profunda barrera separaba a ambas. Y aún hoy, sigue haciéndolo en gran medida. La única excepción a esta separación consistía en la ya señalada toma de concubinas esclavas por parte de amos libres. Sus hijos tendrían un status inferior, pero, no obstante, con el paso de las generaciones, los descendientes originarios de estas mujeres esclavas podían ir equiparandolo con los de las esposas libres, sobre todo si mientras tanto habían realizado alguna acción notable o se habían enriquecido.

En suma, al igual que en tantos otros de los casos que estamos aquí examinando, nos encontramos ante unas relaciones harto ambivalentes y contradictorias entre los dos sistemas concernidos. Algo semejante parece ocurrir con el régimen de castas. De puertas para dentro, se rige en gran medida por el sistema de parentesco. Pero de puertas afuera, los miembros de las castas profesionales son también anti-parientes en relación con el resto de la población. Los matrimonios con miembros de las castas eran prácticamente inexistentes en el pasado, y escasos en el presente. Asimismo, una serie de prohibiciones rituales velaban por mantener las distancias entre los miembros de estas castas y el resto de la población. De este modo, aunque eran en sí personas libres, no sujetas a una dependencia servil, su status guardaba en estos otros aspectos ciertas semejanzas con el de los esclavos. Así ocurría especialmente cuando mantenían lazos clientelares con algún linaje aristocrático en particular; unos lazos que además podían prolongarse a lo largo de las generaciones. Estos artesanos subordinados realizaban también con frecuencia una serie de funciones que iban mucho más allá del estricto desempeño de su especialización profesional, actuando en la práctica como criados en un sentido general.

La modernización económica ha revolucionado drásticamente la antigua división del trabajo. De ahí que hoy en día muchos descendientes de artesanos no desempeñen ya la misma profesión que sus padres. Pero no por ello desaparece su condición de gentes de casta. Sus apellidos y el conocimiento colectivo sobre sus antecedentes familiares les delatan, al igual que les ocurre a muchos descendientes de esclavos. La estigmatización continúa, como lo hace, en el otro extremo, el prestigio disfrutado por las antiguas aristocracias. Estas distancias sociales siguen pesando fuertemente sobre las elecciones matrimoniales. Así nos lo muestra uno de los clásicos de la literatura saheliana, *Mi carta más larga*, de la senegalesa Maryama Ba. En unas sociedades en donde los vínculos basados en el parentesco resultan tan importantes para resolver multitud de problemas cotidianos, esta exclusión parcial del mercado matrimonial resulta muy perjudicial, dejando aparte las tragedias sentimentales que también pueda deparar. Ciertas personas

⁴⁵ DIOP. 1981. *Op. cit.*, pp. 173-179; SMITH, M. G. 1960. *Op. cit.*, pp. 251-261; MEILLASSOUX. 1990. *Op. cit.*, p. 76.

quedan entonces privadas de la oportunidad de entablar aquellas alianzas matrimoniales que podrían abrirles las puertas para acceder a determinados empleos y oportunidades de negocio.

Por ello mismo, la resistencia que se observa actualmente entre ciertas personas a someterse a estas prohibiciones alberga un claro cariz subversivo y promotor de la igualdad social en distintos niveles. Dos importantes factores parecen estar favoreciendo estas actitudes rebeldes. Debe contarse, en primer lugar, con el mayor individualismo ligado a todo el proceso de modernización en curso. En virtud del mismo, y a imagen de lo ocurrido en otras muchas latitudes, puede ahora reivindicarse el derecho a casarse con la persona deseada, a despecho de cualquier diferencia estamental con ella. El segundo agente de cambio está siendo el islam. La igualdad entre todos los musulmanes, frente a cualquier diferencia de etnia, casta o linaje, puede ser esgrimida ahora en contra de quienes pretenden seguir tomándolas en cuenta y a quienes se podrá tratar, en consecuencia, de malos musulmanes, al obedecer a unos principios heredados de una sociedad «pagana» y opuestos a los auténticos valores del islam. De este modo, y como en otros aspectos, el islam ha operado frecuentemente en este contexto como un factor muy favorable a la modernización de la sociedad. Pero ello no debe hacernos olvidar que durante mucho tiempo los musulmanes sahelianos acomodaron también sus valores y normas al régimen de castas existente, al igual que hicieron con otros muchos aspectos de las sociedades en las que vivían. Se cuenta, así, de Sheku Ahmadu que comparaba el igualitarismo social con el mezclar de manera desordenada todos los ingredientes de la comida⁴⁶. Después de todo, esta alteración de las normas sociales tradicionales podía ser quizá equiparada a la denostada *fitna*. Tampoco debemos olvidar que la preeminencia social de los propios marabut se hallaba intensamente ligada a la asunción colectiva de la existencia de una desigualdad substancial entre unos linajes y otros. Dado que se considera que la santidad y la baraka de un místico pueden transmitirse a sus descendientes, resulta lógico que los linajes marabúuticos se definan como superiores a los demás y se muestren reacios a entregarles sus mujeres⁴⁷. Se trata, por lo demás, de un argumento recurrentemente aplicado también en el Magreb⁴⁸.

⁴⁶ BA Y DAGET. 1962. *Op. cit.* p. 67.

⁴⁷ Podemos suponer, a modo de hipótesis, que, desde el momento en que en un sistema patriarcal la esposa se encuentra sometida al marido, la entrega de una mujer de rango elevado a un hombre de bajo estatus degrada a aquélla, al someterla a alguien tenido por inferior. Este deshonor afectaría también a los parientes de la mujer, habida cuenta, sobre todo, de la mentalidad colectivista imperante, en virtud de la cual, individuo y grupo son pensados como profundamente imbricados entre sí.

⁴⁸ GARCÍA ARENAL, Mercedes. «Imposture et transmission généalogique: une contestation du sharifisme?». En BONTE, Pierre; CONTE, Édouard y DRESCH, Paul (Eds.). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions 2001.

Pero también se vuelve razonable el suponer, en justa contrapartida, que los linajes de gentes de origen servil, integrados por los descendientes de antiguos «paganos» esclavizados, o de gentes de casta, cuya actividad profesional se halla impregnada de prácticas mágicas y cuyos comportamientos cotidianos pueden resultar algo libertinos, sean contemplados como inferiores en lo referente a su dignidad religiosa y hacerse acreedores, por ello, de un status inferior. Si bien todas estas prácticas pueden ser tomadas como un indicio más de la flexibilidad y de la capacidad del islam para adaptarse a un entorno tradicional, evitando generar mayores conflictos, también constituye una demostración palmaria de cómo semejante capacidad adaptativa no han tenido siempre esos efectos positivos, conforme a los valores imperantes hoy en día, que se tiende atribuir desde posiciones en exceso benevolentes a todo aquello que se etiquete como «islam negro».

V.2.5. *Cofradías, parentesco y clientelismo*

La sociedad tradicional saheliana contaba asimismo con otros dispositivos de organización social. Se trataba de las sociedades iniciáticas y de las cofradías sufíes. Ya que hemos dedicado bastante tiempo a las cofradías sufíes, vamos a consagrarnos ahora a las sociedades iniciáticas. Se trata de instituciones muy antiguas, anteriores al islam, pero que han perdurado en parte, sobre todo allí en donde la islamización ha sido menos intensa, como ocurre con los bambara y los mandinga de Gambia y sur de Senegal⁴⁹. En otros muchos lugares parecen haber sido reemplazadas por las cofradías sufíes, que han pasado a desempeñar muchas de sus antiguas funciones sociales. Hasta un cierto punto, estas sociedades iniciáticas se entrecruzan con las clases de edad. Entendemos por estas últimas un conjunto de personas que han pasado juntas por los ritos de paso desde la niñez a la adolescencia. Estos ritos, que son muy variados, implican en general el paso por algún ritual doloroso y un periodo de reclusión y aislamiento de la sociedad, en el que se es instruido en ciertos conocimientos vedados a los menores y, posiblemente, a las personas del otro sexo. Las personas que han sido iniciadas juntas van a conformar una asociación corporativa, dedicada a determinadas tareas productivas, militares, rituales y de control social. A su debido tiempo, podrán ser reemplazados por los ahora menores y ellos entonces se convertirán en adultos casados, investidos de un amplio poder social sobre sus subordinados.

Nos encontramos, pues, con unas auténticas fraternidades juveniles. Ya hemos hecho referencia a ellas al exponer los posibles orígenes del Estado bambara de Segú. Pero se trata de un fenómeno mucho más extendido. Se introduce entonces un criterio, la edad social, distinto del de los vínculos por

⁴⁹ BA. 1992, *Op. cit.*, pp. 171-175 y 192-193; PÂQUES. *Op.cit.*, pp. 56-58; SCHAFFER y COOPER. *Op. cit.*, pp. 58-62 y 90-104.

linaje y afinidad y orden de nacimiento. De este modo, dentro de una misma clase de edad pueden convivir personas pertenecientes a distintos grupos de parentesco. La clase de edad contribuye entonces a superar los límites de los grupos de parentesco. Funciona como un posible mecanismo de integración social. Puede servir igualmente para unir a gentes de distintos status sociales, por ejemplo, nobles y plebeyos, allí donde opera esta distinción. Incluso pueden participar en ellas gentes de origen servil y artesanos. Pero lo más frecuente es que quienes ejerzan el dominio dentro de estas clases de edad continúen siendo los vástagos de familias más asentadas, frente a jóvenes de peor extracción, aunque más dotados, como ya observamos al evocar la historia de Mamari Kulibali.

Junto a estas clases de edad, existen también las sociedades iniciáticas en un sentido más restringido. Agrupan generalmente solo a personas de unos determinados linajes y la afiliación a la misma tiene un carácter más voluntario, igual que no todo el mundo es admitido en su seno. Se caracterizan por practicar unos determinados cultos, vinculándose a unas determinadas divinidades en concreto. Es también frecuente que se especialicen en la realización de ciertos rituales, como, por ejemplo, los destinados a promover la fecundidad en beneficio de toda la comunidad, o en la lucha contra la brujería y otros agentes maléficos⁵⁰. Todo ello puede depararles, ya de por sí, poder, influencia y prestigio. Sus servicios rituales pueden ser, así, solicitados y recompensados y sus tareas como perseguidores del mal pueden volverles temibles y llevar a muchos a plegarse a los requerimientos de sus miembros. Asimismo, pueden desempeñar un cierto rol de control social, velando porque la gente cumpla con las normas y tabúes establecidos.

Estas sociedades iniciáticas pueden detentar en ocasiones un carácter secreto y conspirativo, sirviéndose del terror generado por sus presuntos poderes sobrenaturales para obtener un poder muy mundano. De aquí a las asociaciones de brujos es escaso el trecho que hay que recorrer. A veces, los líderes de estas sociedades iniciáticas pueden aliarse con los soberanos, a quienes brindarán un recurso añadido para fortalecer su poder. Pero también pueden actuar como un contrapeso frente al mismo. Por último, también pueden ellos mismos ocupar el poder. Un aristócrata puede ser, por ejemplo, un miembro destacado de estas sociedades iniciáticas. Nos encontramos aquí, con una figura clásica en el Sahel pre-islámico: la del rey-brujo. Mamari Kulibali sería un buen representante de este tipo social⁵¹. Pero quizá su paradigma más acabado sería Sumanguru Canté, rey de los susú y adversario del mandinga Sunyata Keita, en la epopeya que narra las hazañas de este último⁵².

⁵⁰ NADEL. 1954. *Op. cit.*, pp. 186-201; PÂQUES. 2005. *Op. cit.*, pp. 84-86.

⁵¹ MONTEIL. 1977. *Op. cit.* pp. 28-52.

⁵² NIANE. *Op. cit.* pp. 73-77.

La islamización progresiva del Sahel ha introducido algunas modificaciones decisivas dentro de este cuadro originario. En primer lugar, la influencia social de estas organizaciones tradicionales ha disminuido de manera drástica. Más al sur, algunas de estas sociedades juegan hoy un papel fundamental como mecanismo de encuadramiento de las élites sociales, junto con otras de origen foráneo, como la masonería o determinadas sectas esotéricas. Estas nuevas sociedades parecen haberse convertido en las continuadoras de las antiguas, pero habiendo superado su localismo, al formar parte de redes internacionales, lo que les permite vincularse además más fácilmente con determinados grupos de poder dentro de Occidente. En cambio, en el Sahel este rol es hoy desempeñado en gran parte por las cofradías sufíes. En cuanto a estas otras instituciones tradicionales, su papel ha ido disminuyendo. Ha sido frecuente que haya perdurado alguna de sus actividades, como, por ejemplo, su participación en ciertas celebraciones rituales, pero despojadas de una gran parte de sus antiguos significados, conforme la gente ha ido dejando de interesarse por la cosmovisión religiosa en la que se insertaban. Han devenido, así, en mayor medida actividades y organizaciones con fines lúdicos y festivos.

Este proceso no ha dejado de implicar una cierta secularización de ambas. Pero incluso bajo estas condiciones, la participación en las mismas ha sido denunciada con gran frecuencia por los dirigentes musulmanes como una desviación con respecto a los mandatos de la ley religiosa. Ello ha favorecido su decadencia. Sin embargo, también se han podido constatar la presencia de ingeniosas componendas entre la adhesión al islam y a la tradición. Como nos relata Ahmadou Hampâté Ba⁵³, era posible para un joven musulmán fulani afiliarse a la sociedad juvenil bambara de su localidad y, por lo tanto, participar en las diversas iniciativas sociales concomitantes, sin tener, por ello, que participar en sus rituales «paganos». Los musulmanes quedaban exentos de esta obligación. Semejante arreglo constituía una ingeniosa manera de conciliar la lealtad al islam con una más que conveniente inserción en ciertas redes sociales. Esta participación quedaba desconectada de los rituales y creencias no islámicos y, por lo tanto, también separada de lo religioso y, en consecuencia, secularizada. Así, a través de un nuevo derrotero, tenía lugar una acomodación a un medio social no islámico, con lo que ello implicaba de renuncia a organizar una parte importante de la vida social mediante la *Shar'ia*.

La continuidad entre las antiguas sociedades iniciáticas y las cofradías sufíes puede apreciarse en sus funciones como organizadoras de una parte importante de la actividad social. Sin embargo, la capacidad integradora de las cofradías es muy superior. Afiliarse a una orden sufí supone vincularse a una religión universal, extendida por todo el planeta, en contraste con el carácter mucho más local de los cultos practicados por las sociedades «animistas».

⁵³ BA. 1992. *Op. cit.*, p. 193.

Implica igualmente pasar a formar parte, en muchos casos, de una cofradía extendida por multitud de regiones diferentes, a pesar de la enorme autonomía de la que puedan estar disfrutando sus secciones locales. Al tiempo que ocurre todo ello, los vínculos basados en la pertenencia a una cofradía se entrelazan con otros diferentes, como los de filiación y alianza matrimonial, así como con los basados en el patronazgo entre el marabut y su discípulo. De este modo, las cofradías se encuentran estructuradas, en parte, por los mismos mecanismos que organizan el conjunto de la vida social. Podría decirse que están construidas, en parte, con los mismos materiales que ellas. Esta homología tiene, sin embargo, consecuencias contradictorias. Por una parte, convierte a la cofradía en una organización más densa, conformada por una abigarrada urdimbre de vínculos sociales diferentes. Esta cualidad le depara solidez interna, a la par que arraigo en otros subsistemas sociales. Pero, al mismo tiempo, puede dificultar en ocasiones la propagación de la cofradía hacia otras regiones en donde se encuentren presentes otros linajes y etnias. Puede ocurrir, así, que la cofradía en cuestión se considere demasiado asociada con unos determinados colectivos, y con sus intereses mundanos, como para ser aceptada por otros distintos. En suma, la cofradía puede trascender ciertas brechas sociales, pero también reproducirlas y reforzarlas.

Merece la pena profundizar un poco más en el papel desempeñado por los vínculos clientelistas y de parentesco dentro del sistema marabútico. Para ello, debemos comenzar por recordar que el sufismo ha operado tradicionalmente sobre la base de una suerte de modelo mixto. Surge como una empresa en gran parte individual de acercamiento al plano de lo divino a través de toda una serie de técnicas psicológicas. Tales técnicas han de aprenderse de un maestro, con el cual se establece un intenso vínculo personal⁵⁴. De él se recibirán también las debidas fórmulas esotéricas y quizá también su baraka. El discípulo se insertará, así, dentro de una cadena de transmisión de conocimientos y poderes esotéricos, a la que podemos considerar una suerte de linaje espiritual, que se remontará, en última instancia, hasta el propio Profeta. De este modo, la filiación mística replica, hasta un cierto punto, a la mundana. Ambas filiaciones pueden además entrelazarse, como ya sabemos, de tal modo que se refuercen mutuamente.

Pero la relación entre maestro y discípulo es, ante todo, una relación clientelar, en donde, como en todas las demás, se intercambian distintos servicios y, en última instancia, sumisión a cambio de protección. La diferencia con otras variantes más mundanas estriba en que en este caso también entran a formar parte del intercambio todo un conjunto de bienes místicos, depa-
rados por la baraka del maestro, cuando se considera que la posee. Como

⁵⁴ GEERTZ. 1971. *Op. cit.*, pp. 43-55; POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (Eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra 1997; TOZY. *Op. cit.*, pp. 30-34.

estos mismos dones son también hereditarios, hasta un cierto punto, al menos, los hijos pueden heredar la clientela de su padre. La clientela puede transmitirse, así, también por vía paterna, como un atributo más del linaje. Al tiempo, los discípulos-clientes más destacados pueden entroncar con el linaje del maestro, mediante los pertinentes intercambios matrimoniales. Por último, un importante sector de los discípulos-clientes va a ser reclutado entre los propios parientes. De este modo, y a través de diversos procedimientos, los vínculos clientelares y de parentesco van entrelazándose de manera progresiva.

Como quiera, desde este punto de vista, el sistema marabúptico resulta encontrarse articulado alrededor de una serie de individuos carismáticos, en torno a los que se organizan sus seguidores, mediante los consabidos vínculos clientelistas y de parentesco. A su vez, muchos de estos discípulos también pueden jugar su propio rol activo, en su propio nivel subordinado, teniendo también sus propios seguidores, en el marco de una estructura piramidal. En este aspecto, el sistema marabúptico resulta depender muy intensamente de una serie de individuos destacados. Es casi un conjunto de redes en torno a ellos.

Pero este aspecto particular del sistema marabúptico no da cuenta de la totalidad del mismo. También opera en su seno esa peculiar institucionalidad propia de las cofradías, en virtud de la cual resultan ser unas organizaciones relativamente estables y reguladas mediante unas normas estables y explícitas, todo lo cual les permite trascender, hasta un cierto punto, el destino de sus miembros concretos. Una cofradía es ante todo una institución educativa, que dispensa el conocimiento místico, aparte de que, como ya sabemos, pueda desempeñar también otras funciones sociales. Esta relativa solidez institucional, permite a los practicantes del sufismo llevar a cabo su actividad mística de un modo mucho más sistemático. Los hallazgos individuales de los distintos místicos pueden ser entonces integrados en una tradición colectiva, que han de aprender luego los discípulos, cuyo proceso de aprendizaje puede ser además más cómodamente controlado. Esta tradición es además susceptible de conservarse y transmitirse por vía oral y escrita. Gracias a ambos procedimientos, la enseñanza dispensada queda mucho más organizada y estandarizada. Las enseñanzas recibidas dentro de una determinada cofradía no variarán en exceso, si son obtenidas en la sede de una localidad o de otra. Asimismo, y en segundo lugar, la cofradía constituye un marco organizativo que facilita todas las tareas logísticas de alojamiento, manutención y desplazamiento de sus integrantes. Semejante aportación logística refuerza ese efecto generado ya por su acción estandarizadora en lo doctrinal y lo ritual, conforme al cual se va construyendo un espacio social común, por el interior del cual resulta mucho más sencillo moverse. Un miembro de una cofradía puede, de este modo, trasladarse a allí en donde esta cofradía actúe y encontrar gentes que sigan las mismas enseñanzas que él y a cuyas

filas podrá seguramente incorporarse, como maestro o discípulo, según el caso, así como recabar también apoyo material y seguridad.

Este sistema organizativo tan formidable se articula luego con las redes clientelistas y de parentesco tejidas en torno a los marabut. Con ello, la actividad de estos últimos queda encuadrada dentro de un particular marco institucional. Los discípulos serán miembros de la misma cofradía que él y habrán llegado hasta él quizá gracias a una primera afiliación a la misma. La acción del marabut dentro de un sistema institucional preestablecido ciertamente puede volverla más cómoda. Al ser su mensaje una continuación del de otros, será más fácilmente aceptado y comprendido. Resultará también más fácil obtener apoyos logísticos de las secciones de la cofradía presentes allí en donde se opere, del mismo modo que también se dispondrá ya de todo un conjunto de discípulos potenciales entre los miembros de la hermandad. En contrapartida a todas estas virtualidades, la institucionalidad de la cofradía puede oponer también varios constreñimientos a la actividad de los marabut más creativos e individualistas. Les obliga a ceñirse a toda una serie de doctrinas, prácticas y formas organizativas previas, así como a aceptar la autoridad de quienes ocupan una posición jerárquica superior a la suya. Así, el conservadurismo que frecuentemente afecta a las instituciones no se encuentra ausente de las cofradías sufíes. Sin embargo, este constreñimiento institucional no resulta ni mucho menos absoluto. Junto a la organización más formalizada de la cofradía propiamente dicha, el marabut tradicional continúa contando con todo un conjunto de relaciones más informales con sus parientes por filiación y alianza matrimonial, así como con aquellos discípulos que han decidido seguirle a él, y a su familia, más que a la propia cofradía en sí.

Sirviéndose de todas estas relaciones, puede construir entonces una coalición clientelista bajo su liderazgo. Si bien los integrantes de esta coalición han de quedar encuadrados dentro de la cofradía, no deja de ser cierto que ellos se encuentran vinculados ante todo con su propio marabut, y con la baraka que él les dispensa. Esta situación de facto otorga a aquellos marabut con un mayor número de seguidores personales un notable grado de autonomía. Quienes posean un mayor carisma personal, una mayor elocuencia, una mayor habilidad política, pero también seguramente unas mayores riquezas materiales, se encontrarán así en disposición de ejercer un liderazgo autónomo. Podrán entonces constituirse en la cabeza de una sección particular de la orden, introduciendo incluso algunas prácticas rituales y algunas interpretaciones particulares de su doctrina. Sus hijos y discípulos continuarán su obra y heredarían su baraka. Incluso, en el caso de los marabut más dotados y ambiciosos, el proceso podría muy bien desembocar en la creación de una nueva orden completamente independiente. Y todo este proceso puede verse, en parte, favorecido por la disposición previa de un marco institucional, que pone a su servicio, en un momento dado, los recursos, los sirvientes e, incluso, toda una serie de discípulos que simplemente pasan ahora a servir al nuevo líder de su sección local.

En definitiva, el sistema de las cofradías formaliza e institucionaliza la actividad de los marabut, pero solo hasta un determinado punto. Más allá del mismo subsisten las relaciones informales, fundamentalmente clientelistas, entre el maestro místico y sus seguidores, relaciones que, en parte, se benefician de su marco organizativo, pero que también, en parte, se ven constreñidas por el mismo. Este constreñimiento puede impulsar a ciertos marabut a salir parcialmente de ellas, a fin de recrear un nuevo marco institucional en beneficio propio. Aunque estos procesos atestiguan claramente la flexibilidad del sistema, también nos muestran cómo los marcos institucionales imperantes no dejan de ser relativamente débiles y cómo, asimismo, no logran contener más que en una medida muy limitada las tendencias hacia la fragmentación del sistema marabúutico. Con ello, la capacidad unificadora e integradora de este sistema se ve a la postre, sensiblemente menoscabada⁵⁵.

Vamos a concluir este pequeño apartado, intentando ahondar un poco más en las razones, de la gran popularidad alcanzada por las cofradías en una gran parte del Sahel contemporáneo, especialmente en Senegal. En nuestra opinión, este éxito parece deberse a su capacidad para reconstruir, bajo modalidades diferentes, las antiguas instituciones políticas y las antiguas formas de solidaridad familiar y clientelar, erosionadas por el proceso de modernización iniciado por el colonialismo, junto a su habilidad para hacerlo además de unos modos particulares que, al mismo tiempo, preservan algunos de los rasgos básicos de la nueva sociedad modernizada, en especial, el mayor individualismo que la caracteriza. Más en concreto, las cofradías han actuado, si bien en grados variables, como organizadoras de la actividad económica, como redes de solidaridad social y como agentes políticos. Han podido hacer todo ello, en especial, allí en donde, como en el país wolof, las antiguas aristocracias, en gran parte seculares, fueron barridas por la colonización. En otros lugares, en los que estas aristocracias se las arreglaron para sobrevivir, su papel ha sido menor. Podríamos decir entonces que el éxito de las cofradías se ha asentado en dos factores. El primero ha consistido en la existencia de una demanda social muy particular, una demanda de organización, frente a la anomia resultante del hundimiento parcial del antiguo sistema, y en una demanda también de sentido, de orden en el plano ideológico, sobre todo en un mundo trastornado no solo por la crisis de las viejas estructuras, sino también por la llegada de los colonizadores y de la imposición de una nueva cultura, tan distinta de la existente previamente. Sin semejante demanda social, poco podría haberse conseguido. Pero no bastaba con ella, había que saberle dar satisfacción. Aquí ha residido el segundo factor a tener en cuenta. Las cofradías han tenido éxito en la medida en que han sabido recuperar muchos elementos del pasado, como el parentesco y el clientelismo, pero dentro de unos nuevos marcos y al servicio de unos nuevos objetivos. Estos factores nos parecen mucho más relevantes

⁵⁵ CASTIEN MAESTRO. 2015b. *Op. cit.*, pp. 137-139.

que la mera continuidad, muchas veces dudosa, entre el «islam negro» y las religiones africanas tradicionales.

Un factor añadido que parece haber propiciado también el desarrollo de estas cofradías parece haber sido la extensión relativamente reducida de los vínculos de parentesco en la mayoría de los pueblos sahelianos. Este hecho, ya mencionado con anterioridad, podría quizá haber propiciado un recurso a las cofradías para satisfacer la necesidad de tejer ahora unas redes sociales más amplias⁵⁶. Así, al igual que pasó previamente con el desarrollo de los Estados sahelianos, el escaso desarrollo relativo de estos vínculos de parentesco dejó un espacio libre para ser aprovechado por otro mecanismo organizativo, una vez que surgió la demanda de nuevas y más amplias relaciones sociales. Pero, al tiempo, desde el momento en que el sistema marabútico se ha servido precisamente de las relaciones de parentesco, ha terminado por otorgarles también a las mismas una amplitud y una funcionalidad mayores que las anteriormente poseídas por ellas.

El sistema marabútico así constituido ha logrado, de este modo, organizar sectores importantes de la sociedad. Lo ha hecho además de un modo muy particular, conformando auténticas comunidades locales de fieles en torno a sus líderes, cuyos afiliados obtienen apoyos muy diversos, tanto de tipo material como moral. Se ha recreado, así, una suerte de *comunitarismo* o *colectivismo sustitutivo*, con respecto a los viejos modos de organización comunal ahora en decadencia⁵⁷. No obstante, este nuevo colectivismo posee un alcance bastante limitado. Los discípulos suelen hacer vidas independientes. Solamente se reúnen en ciertos momentos, aunque sean frecuentes, y solamente ponen en común una parte de sus ingresos, que normalmente obtienen también por su cuenta. De este modo, la pertenencia a la cofradía tampoco absorbe su entera existencia. La diferencia con las antiguas comunidades aldeanas resulta, así, bastante patente. La orientación colectivista coexiste, así, con una orientación individualista, muy propia del mundo moderno. Este carácter atemperado del colectivismo promovido por las cofradías le salvaguarda de mayores conflictos con ese individualismo con el que ha de coexistir. En ello se asemeja a ese colectivismo familiar, también ya muy atenuado, que parece darse en el mundo rural⁵⁸.

Ciertamente, la orientación colectivista se intensifica en determinados momentos, como ocurre durante las celebraciones religiosas, las reuniones periódicas y las campañas de trabajo voluntario y recogida de fondos. En lo que se refiere en concreto a las festividades religiosas, las cofradías han tendido a crear nuevas celebraciones ligadas a la historia de sus líderes fundadores y nuevos lugares de culto, vinculados a esta misma historia. Estos lugares de culto se han convertido en centro de peregrinación. La más

⁵⁶ COHEN. 1969., *Op. cit.*

⁵⁷ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 104-110.

⁵⁸ DIOP. 1981. *Op. cit.*

famosa y espectacular de todas es, sin duda, el Gran Maghal, festival de los muridíes senegaleses, en donde se conmemora la deportación de Ahmadu Bamba a Gabón por las autoridades francesas en 1895. Todas estas peregrinaciones cumplen varias funciones desde el punto de vista de las cofradías. Les dotan, en primer lugar, de unos centros territoriales investidos de un inmenso valor simbólico, y fácilmente identificables y memorizables, cuya imagen es fácilmente reproducible, lo que permite su conversión en un icono, algo que resulta de una importancia fundamental para la reproducción de esta peculiar «comunidad imaginada»⁵⁹ que es la cofradía. Ello también ocurre, por supuesto, aunque en menor medida, con las sedes y peregrinaciones de carácter más local. Asimismo, la propia peregrinación masiva genera una amplificación emocional, por el hecho de juntarse tanta gente venida desde lugares lejanos, con un mismo objetivo, lo que intensifica el sentimiento fraternal, y por el mismo hecho de la lejanía y del tiempo y el esfuerzo requeridos por el desplazamiento, que propicia que luego la recompensa sea percibida como mayor, tanto por una necesidad de coherencia cognitiva, como por el placentero relajamiento que sucede al trabajado logro final de un objetivo.

Con todas estas técnicas, las cofradías no inventan nada nuevo. Desarrollan simplemente un viejo método, muy arraigado además en el islam, con la peregrinación a la Meca, y en el mundo sufí, en particular, con las numerosas romerías a las tumbas de los santos. Es este además justamente un fenómeno ampliamente extendido en el mundo magrebí, del que tanto se ha alimentado durante siglos el islam saheliano. Ahora bien, la escala espectacular que han alcanzado en este contexto revela tanto una opción estratégica por parte de los grandes marabut, como una fuerte demanda social, acaso vinculada a esa necesidad de comunidad y de referentes compartidos a la que hemos estado refiriéndonos.

Pero, tras la celebración, se retorna a la vida cotidiana, con su dechado de preocupaciones personales y pequeñas rencillas. El colectivismo fomentado por las cofradías, como el que fomentan otras muchas organizaciones religiosas y no religiosas en todo el mundo, posee únicamente un carácter temporal. Por ello, aparte de proporcionar este colectivismo sustitutivo y atemperado, las cofradías parecen estar haciendo también lo propio con una especie de *colectivismo ilusorio*. Estarían proporcionando una ilusión de vida comunal y fraterna, ciertamente gratificante y actualizada sobre todo con motivo de las grandes ceremonias, que no anularía las rivalidades del mundo real, pero paliaría un poco los pesares que pueden ocasionar⁶⁰.

Así, las cofradías se mueven en un estrecho espacio entre el realismo y la fantasía. Ayudan a sus miembros a solventar muchos de sus problemas

⁵⁹ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1993.

⁶⁰ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 104-105.

cotidianos, pero al tiempo les proporcionan esperanzas para este mundo y para el otro y, en ciertos momentos, les llevan a vivir la utopía fraterna que les proponen. Concilian también la acentuada eficacia de sus acciones mundanas con un intenso misticismo. Pero, quizá sobre todo, proporcionan a sus adherentes recursos para manejarse en un mundo moderno, cambiante y complejo, preservando, sin embargo, un fuerte sentido de continuidad con el pasado. No son ciertamente pocos estos logros.

VI. Las religiones en el Sahel: «animismo», islam y cristianismo

A lo largo de este trabajo, nuestra referencia al elemento religioso presente en las sociedades sahelinas ha sido permanente, en especial en lo atinente al islam. Pero nuestra atención se ha centrado sobre todo en el rol sociológico jugado por este factor religioso. Ciertamente, hemos tenido también que ocuparnos de sus aspectos doctrinales, pero, en lo fundamental, lo hemos hecho únicamente en la medida en que su comprensión nos ayudaba a entender mejor sus particulares funciones sociales. En este nuevo capítulo vamos a dirigir nuestra atención en otras direcciones. De una parte, vamos a abordar también otros dos importantes sistemas religiosos presentes en el Sahel. El primero viene dado por el conjunto de religiones tradicionales o «animistas», muy diversas entre sí, pero de las cuales, situándonos, por supuesto, en un elevado nivel de abstracción, podemos extraer una serie de rasgos comunes. El segundo estriba en el cristianismo. Pero junto con esta ampliación de nuestros intereses, vamos a modificar en parte nuestro enfoque. Nos vamos a interesar ahora más por analizar la lógica interna de estos sistemas ideológicos, más que en su funcionamiento dentro de un determinado medio social. Por supuesto, ambos enfoques resultan complementarios. Su combinación nos ayudará a ir entendiendo mejor una realidad en extremo poliédrica. Se trata, pues, de explorar ahora con más detenimiento algunos aspectos parciales del gran cuadro que hemos ido trazando poco a poco.

En este sentido, se trata también de hacer lo mismo que hemos estado haciendo ya en el capítulo anterior. De la misma forma que nos hemos esforzado allí por explorar más en profundidad algunos aspectos de la etnicidad, el parentesco, el régimen de castas y las organizaciones religiosas, no solo como un fin en sí mismo, sino también con el objetivo de poder entender luego mejor los modos concretos en que todos estos factores operan dentro del sistema social en su conjunto, aquí vamos a repetir básicamente esta operación. Comenzaremos nuestro análisis, ocupándonos de las religiones tradicionales. A continuación, volveremos sobre el islam saheliano. Dedicaremos un cierto espacio a discutir sobre su grado de sincretismo con las religiones tradicionales, lo cual nos hará volver sobre la problemática del llamado «islam negro». Por último, examinaremos igualmente los desarrollos más recientes que se han ido dando en el Sahel, con la aparición del modernismo, el islamismo y el salafismo. Finalizaremos este capítulo abordando las vicisitudes del cristianismo en el Sahel.

VI.1. Las religiones tradicionales en el Sahel

VI.1.1. *Unos breves apuntes metodológicos*

A la hora de abordar las religiones tradicionales en el Sahel, debemos comenzar por advertir que se trata de unas realidades hoy en día parcialmente desaparecidas, tras la expansión del islam y del cristianismo. En bastantes casos, esta desaparición data de hace varios siglos y ha sido casi completa. Por ello mismo, el conocimiento sobre estas religiones tradicionales sahelianas resulta ser muchas veces un tanto esquemático. Las razones de esta parquedad en nuestros conocimientos son diversas. Para empezar, se trataba de religiones que no se apoyaban sobre textos escritos, sino solamente sobre la transmisión oral. La posterior conversión de sus seguidores a las religiones universalistas foráneas redundó en muchos casos en el abandono de esta tradición. Así ha sido, no solo porque se la considerara ya sin interés, sino también porque había de ser denunciada en muchos casos como algo impío, de lo que había que avergonzarse. El recuerdo existente todavía acerca de la misma, transmitido ya sea mediante la tradición oral o a través de relatos escritos, puede encontrarse, por ello, más o menos distorsionado. De ahí entonces que estas fuentes tardías hayan de ser utilizadas con cierta prudencia. Sin embargo, sí se dispone de dos importantes fuentes añadidas para reconstruirlas, con una razonable fiabilidad. En primer lugar, dada la existencia de un fuerte sincretismo muy extendido en el tiempo, muchas prácticas y creencias tradicionales han subsistido lo suficiente como para que queden hoy referencias sobre ellas en distintos relatos escritos, a pesar, incluso, de la influencia ejercida por el mayor rigorismo adoptado con posterioridad. No hay que olvidar, a este respecto, que poblaciones numéricamente importantes, como los bambara o los mossi, han sido mayoritariamente «animistas» hasta tiempos muy recientes. En estos casos concretos,

la información disponible resulta muy abundante. En segundo lugar, tenemos a nuestra disposición numerosas supervivencias actuales de los sistemas religiosos pasados. Hoy se encuentran en gran medida reducidas a «supersticiones», a fragmentos que han perdido una gran parte del antiguo sentido del que se les investía en el seno de las cosmovisiones de las que un día formaron parte. Han quedado convertidas, por ello, en unos meros aglomerados, más que sistemas, de prácticas y creencias que son reproducidos más bien por una cierta inercia, así como por su, ocasional, desempeño de ciertas funciones sociológicas y psicológicas. La información que nos proporciona su estudio es, sin duda, valiosa, pero debe ser asumida con prudencia, en razón de las deformaciones inherentes a su nueva situación.

Estas dos fuentes solo pueden ser aprovechadas si se hace uso de un enfoque más o menos «imaginativo» o «creativo». Se hace preciso conectar fragmentos dispersos, tratando de reconstruir la posible lógica por medio de la cual quizá estuvieron ligados en el pasado. Para ello, debe postularse, incluso, la posible existencia en el pasado de rituales y creencias hoy desaparecidos en donde pueden haber estado integrados. Esta empresa reviste, por supuesto, un claro carácter conjetural, por lo que se debe ser siempre consciente de lo precario de las construcciones resultantes. Con todo, en ayuda de la misma, puede recurrirse ampliamente a la comparación entre los elementos con los que se trabajan y las religiones tradicionales de aquellas poblaciones en donde las mismas subsisten hoy en día en mucha mayor medida, o, al menos, lo han hecho hasta tiempos recientes. De este modo, el conocimiento de la religión de los bambara tradicionalistas nos ayuda a entender ciertas prácticas actuales de los mandinga mucho más islamizados. E incluso, situándonos ya en un plano más general todavía, podemos servirnos no solo de las religiones sahelianas, sino también de los amplios conocimientos que se poseen hoy en día sobre las religiones tradicionales negro-africanas en su conjunto.

No obstante, incluso en estos últimos casos, el conocimiento sobre estas religiones tradicionales vivas, o solo recientemente muertas, va a resultar también problemático. No hay que olvidar que se trata de sistemas muy extraños para la mentalidad occidental, cuya lógica no es fácil de desentrañar. Asimismo, los informes que tenemos sobre ellos deben ser también abordados con sentido crítico. Así ha de ser evidentemente cuando se trata de aquellos elaborados por personas sin formación en ciencias sociales. También ha de serlo en el caso de los redactados por misioneros cristianos. Pese al enorme valor científico de muchos de ellos, a veces las inclinaciones ideológicas de sus autores han provocado ciertas distorsiones. Las mismas han sido además de signo opuesto según los casos. Ha habido, por un lado, quienes han tendido a execrar las religiones tradicionales, subrayando la necesidad de su eliminación y su reemplazo por el cristianismo. Pero también se ha dado el fenómeno contrario. Ha estado muy extendida entre ciertos misioneros la creencia de que las religiones tradicionales negro-africanas albergaban en su seno una

serie de elementos acordes con el cristianismo, como la creencia en un Dios supremo y en un alma inmortal, el cultivo de elevados valores éticos universales y el afán por alcanzar una comunión con lo divino. Tomados en su conjunto, conformarían una especie de «religión natural», cuya presencia favorecería en grado sumo la futura conversión al cristianismo¹. Ciertos autores africanos actuales parecen haber seguido esta misma senda. Siendo muchos de ellos cristianos o compartiendo, al menos, las ideas habituales en Occidente acerca de lo que debería ser una religión digna de respeto, se esfuerzan también por presentar un retrato de las tradiciones religiosas de sus propios pueblos acorde con este modelo tomado del exterior.

En un sentido más amplio, mucha de esta obsesión por «espiritualizar» a toda costa las tradiciones negro-africanas parece estar respondiendo igualmente a una pulsión más profunda, presente entre numerosas personas occidentales u occidentalizadas. Muchas de ellas experimentan un desencanto, de sobra justificado, con ciertos rasgos centrales de la vida moderna, como su anonimato, su impersonalidad y su sumisión a una racionalidad instrumental y manipulativa, incapaz de dotar a la existencia humana de un sentido global. Como respuesta a esta insatisfacción existencial, y ya desde los tiempos del romanticismo decimonónico, se ha buscado refugio en sociedades que, supuestamente, constituirían el reverso del desagradable mundo moderno. La búsqueda ha transitado por alternativas tan dispares como el pasado europeo y las más variadas culturas del planeta. Ha tenido lugar, de ese modo, una evidente proyección de los propios ideales y aspiraciones sobre unas realidades que no tenían por qué corresponderse con los mismos. El resultado ha sido una profunda idealización de esas otras sociedades y una profunda obsesión por imaginarlas como fraternales, «cálidas» y en comunión con la naturaleza².

En cuanto a los científicos sociales profesionales, especialmente los antropólogos, tampoco hay por qué pensar que vayan a encontrarse plenamente libres de cualquier prejuicio. Aparte de poder compartir los ya señalados, de carácter positivo o negativo, pueden albergar otros añadidos, muy propios de sus especializaciones profesionales. Más en concreto, han tendido a menudo a contemplar estos sistemas religiosos únicamente como sistemas simbólicos, destinados al cumplimiento de ciertas funciones sociales y psicológicas, desentendiéndose de su posible naturaleza de sistemas de pensamiento encaminados también a intentar entender el mundo y a actuar sobre él de un modo eficaz. No se trata de negar el inmenso valor de muchas de estas aportaciones. En efecto, sus postulados teóricos les han ayudado a desentrañar la enorme complejidad de diversos sistemas doctrinales y rituales y a poner de manifiesto cómo estos sistemas consiguen agrupar en un todo unificado toda una serie de referencias al mundo material, a las

¹ HORTON. *Op. cit.*, pp. 161-193.

² *Ibid.*, pp. 103-104.

estructuras básicas de la sociedad y a las vivencias subjetivas de las personas. También han mostrado cómo, precisamente en función de tales logros, estos mismos sistemas religiosos logran también expresar, a su manera, una serie de problemas sociales y psicológicos bien reales, a los que responden luego mediante una batería de operaciones simbólicas, que reorganizan los pensamientos y los sentimientos de las personas afectadas y las orientan a actuar de unos modos socialmente constructivos³.

No obstante, pese a estos indudables méritos, se ha tendido, en contrapartida, a dejar un poco de lado el análisis de los sistemas de creencias en sí mismos y de los estilos de pensamiento en los que ellos se basan. Asimismo, se ha tendido igualmente en demasía a resaltar la funcionalidad social y psicológica de estos sistemas de creencias, obviando las numerosas ocasiones en las cuales su aplicación resulta ineficaz en el tratamiento de enfermedades o catástrofes naturales, así como las disfuncionalidades que también puede estar provocando, en forma de conflictos sociales, prácticas opresivas y sufrimientos psicológicos de todo tipo. En gran medida, este afán de una poderosa tradición antropológica por insistir en su carácter simbólico y funcional de estos sistemas de pensamiento constituye una reacción al peligro de considerarlos simplemente como aproximaciones a la realidad inferiores al pensamiento moderno occidental, lo que podría desembocar con facilidad en un claro etnocentrismo. Sin embargo, este interés por exonerarlos de estas posibles faltas puede verse como igual de etnocéntrico o más. De una parte, debe mucho a esa exaltación romántica de otras culturas a la que acabamos de referirnos. De la otra, la valoración que se hace de las mismas reposa también sobre unos criterios valorativos derivados también de una cierta tradición cultural occidental, como ocurre precisamente con aquellos centrados en el logro de una resolución ordenada de los conflictos colectivos y personales.

Nosotros aquí no estamos interesados en denigrar ni en exaltar ninguna cultura ni ninguna tradición religiosa. Esa es una tarea que dejamos en manos de otros. Nuestros objetivos son diferentes. Pretendemos simplemente entender mejor la naturaleza específica de estos sistemas de creencias y de prácticas. La misma puede explicarse en parte por las distintas funciones psicológicas y sociológicas que podemos atribuirles de un modo muy razonable. Pero tampoco tiene por qué quedar reducida a ellas. Los sistemas religiosos son también intentos de explicar el mundo y de actuar sobre él y su capacidad para hacerlo puede ser juzgada comparándola con la ciencia moderna, cuyos logros en esta materia resultan evidentes. Señalar que estos otros sistemas pueden mostrar muchas fallas en este aspecto concreto no implica de por sí etnocentrismo alguno. Cualquier juicio emitido lo es siempre a partir de un determinado conjunto de principios. Estos principios pueden haber sido desarrollados, primero, por un segmento particular de la humanidad y haber sido después

³ LIENHARDT, Godfrey. *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal 1985; TURNER, Victor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI 1990.

universalizados. Este paso es inevitable. Desde este punto de vista, una postura relativista es tan etnocéntrica como cualquier otra, desde el momento en que postula, como punto de partida, la igualdad, epistemológica y ética, entre las distintas culturas, en concordancia con el ideal igualitario crecientemente imperante en el mundo occidental⁴. De lo que se trata es de intentar trascender los orígenes particulares de los principios que se han desarrollado, depurándolos, poniéndolos a prueba en otras sociedades y dirigiéndolos también sobre la propia sociedad de origen, la cual puede entonces no salir tan bien parada de su aplicación. Sobre la base de este principio metodológico, podemos establecer entonces que las religiones africanas tradicionales son también, entre otras cosas, sistemas para tratar de entender el mundo y actuar sobre él. Su actuación de conjunto en este aspecto se presta a numerosas críticas ciertamente. Pero ello no ha de servir de pretexto para una execración de las sociedades de las que han surgido. Después de todo, dado el menor desarrollo de sus fuerzas productivas y de su división del trabajo, no les resultaba posible generar sistemas más especializados y autocorrectivos. Y aun así, sus logros en lo referente a la acumulación de conocimientos sobre ciertos campos de la naturaleza, sus adquisiciones en el terreno farmacológico y su comprensión profunda de algunos aspectos de la psicología humana y de la vida social⁵, resultan realmente admirables.

Por lo demás, aquí no estamos interesados en emprender ningún análisis en profundidad de ninguna religión saheliana en particular. Nos conformamos con localizar algunos rasgos comunes a la mayoría de ellas. Al hacerlo, nos será también más fácil entender cómo operaban en el medio social tradicional. A partir de aquí, podremos luego comprender la profunda revolución intelectual que ha supuesto la expansión del islam y el cristianismo. Pero no nos interesa únicamente destacar estas diferencias en el plano intelectual. Ante todo, buscamos poner de manifiesto hasta qué punto las características diferenciales de unos y otros sistemas religiosos se articulan con dos modelos muy distintos de sociedad. Se trata de desarrollar, con ello, una serie de ideas ya apuntadas antes en varias ocasiones, referentes a las relaciones entre la islamización y el desarrollo de los Estados y de las redes comerciales, primero, y la modernización capitalista, más adelante.

VI.1.2. Algunas características básicas de las religiones sahelianas tradicionales

Intentaremos ahora establecer algunas características básicas de las religiones sahelianas tradicionales, las cuales resultan generalizables al resto del África Subsahariana. El primero de estos rasgos en el que debemos

⁴ KOHLBERG, Lawrence. *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*. Buenos Aires: Prometeo 2010, pp. 83-90

⁵ *Ibid.*, pp. 101 y 204.

incidir estriba en su acentuada globalidad. Se trata de sistemas de creencias y prácticas estrechamente imbricados con la existencia cotidiana de quienes los profesan. Conectan de un modo muy directo ciertos aspectos de la manera en que se gana la vida, a través de la agricultura, la ganadería y la artesanía, de las experiencias humanas fundamentales, como el nacimiento, la muerte y la sexualidad, y de las relaciones sociales básicas, como el matrimonio, la guerra o el liderazgo, junto con los instrumentos y técnicas implicados en todo ello, con toda una serie de elementos paisajísticos concretos, como árboles, rocas o ríos y con todo un conjunto de animales, plantas y fenómenos atmosféricos altamente relevantes en su mundo. Se conforma, de este modo, una suerte de estructura densa y compacta, en donde estos elementos tan dispares entre sí se remiten los unos a los otros. Es este rasgo, compartido por un gran número de sistemas de pensamiento «primitivos», dentro y fuera de África, el que nos permite aplicar sobre ellos el término «cosmovisión» en un sentido bastante literal.

Este aspecto global y cosmológico de los sistemas de representación y acción de este género alberga luego una serie de implicaciones de gran trascendencia. La primera consiste en el refuerzo que pueden brindarse entre sí distintos elementos integrados dentro de este sistema global. Los unos se remiten fácilmente a los otros. Por ejemplo, una determinada labor agrícola, en donde se emplean una serie de técnicas y de instrumentos, junto con la propia tierra y las plantas, pone en marcha las distintas conexiones particulares de cada uno de estos elementos con otros muchos integrados dentro de una determinada cosmovisión. El acto concreto queda entonces encuadrado dentro de un sistema mucho más amplio. En el seno del mismo queda impregnando de numerosas significaciones añadidas. Adquiere un sentido profundo, cosmológico. Así ocurre en el terreno afectivo, pues la evocación de cada uno de estos elementos activa también los sentimientos ligados al mismo, así como a los otros elementos asociados con él y que también van siendo activados. Pero otro tanto sucede también en el plano más estrictamente intelectual. En lo que respecta a este último, la conexión que se establece entre un determinado elemento en particular y otros muchos diferentes, ligados además a distintos campos de experiencia, desde las labores agrícolas, al matrimonio, o desde los fenómenos celestes a la fauna de los ríos, provoca un llamativo efecto de verosimilitud automática. En virtud del mismo, cualquier conexión entre unos determinados elementos en concreto se encuentra apoyada y reforzada por su inserción dentro de un conjunto de remisiones mucho más amplias. Resulta, así, lógica en términos racionales y legítima en términos morales, aplicando aquí nuestras propias categorías valorativas.

Pero los distintos elementos así articulados suele compartir además, pese a toda su diversidad, un importante rasgo en común: su naturaleza concreta. Es esta una segunda característica fundamental de estos sistemas de pensamiento. Puede tratarse de elementos propios de la experiencia cotidiana,

como los animales de una determinada especie, el viento o cualquier actividad ritual. Puede también que se trate de entidades suprasensibles, como dioses o espíritus. Pero estos últimos habrán tendido a ser construidos sobre el modelo de los seres concretos y reales. La suya será entonces una concreción imaginaria, pero, al fin y al cabo, concreción. En unos casos u otros, serán diferentes de las entidades más abstractas elaboradas por un pensamiento más dado a la abstracción. Esta concreción radical fue señalada en su momento, como ya se sabe, por Lévi-Strauss⁶. Se opera con totalidades concretas, agrupadas además en unos bloques un tanto rígidos, que se conectan unas a otras de distintos modos. No se lleva a cabo un trabajo de abstracción de aquellos rasgos de las mismas en los que se está interesado, separándolos del resto del objeto de que formaban parte. No se separa plenamente, por poner un ejemplo, la fluidez del agua, ni el calor del fuego. Para pensar en lo primero hay que recurrir a lo segundo, junto con todos los rasgos añadidos del objeto en cuestión. Se trabaja, así, con una suerte de conglomerados de experiencias concretas.

El tercer rasgo general que debemos tomar en consideración consiste en los particulares procedimientos utilizados para conectar los elementos concretos, conformando una serie de bloques, que también podrán ser luego articulados entre sí. Se trata, ante todo, del recurso a la proximidad y a la semejanza, a la imbricación y a la analogía, a la metonimia y a la metáfora. Pero no se trata únicamente de registrar distintas relaciones de proximidad y semejanza, constatables empíricamente por cualquier persona, aunque esta, aplicando unos marcos conceptuales diferentes, no le fuera a conceder la relevancia que aquí se le otorga. El rol adoptado es mucho más activo en ocasiones. Pues también se puede llegar a proyectar sobre determinados ámbitos de la experiencia una serie de características no detectables empíricamente en ellos. Por ejemplo, los fenómenos naturales pueden ser asimilados a los fenómenos sociales, mediante una pertinente proyección analógica. El mundo natural será entonces concebido como regido por una serie de entidades dotadas de ciertas cualidades semejantes, de algún modo, a la de los seres humanos, que pueblan el mundo social, de igual forma que también mantendrán entre ellas relaciones parecidas a las que entablan los seres humanos en sociedad. Si, poniendo un ejemplo imaginario, se considera que el Sol es el rey del firmamento y que se oculta de noche para descansar, se está obrando de esta manera. El Sol tendrá probablemente emociones y voluntad, al igual que los otros astros y esta atribución servirá para formular explicaciones sobre su comportamiento. Los seres humanos podrán entonces entablar relaciones sociales con estas entidades naturales, basándose en unas reglas no muy diferentes de las que aplican en las relaciones que mantienen entre ellos, como las de realizar, por ejemplo, una ofrenda a cambio de ayuda.

⁶ LÉVI-STRAUSS. 1964. *Op. cit.*

Aquí reside la clave de que estas religiones tradicionales exhiban tan a menudo una naturaleza «animista», no tanto en el sentido literal de suponer la presencia de un espíritu en el interior de un objeto, como en el de atribuirles a tales objetos determinadas cualidades humanas. Siguiendo de nuevo en este punto a Robin Horton⁷, parecen existir razones sociológicas de peso para que esta analogía tienda a basarse precisamente en el mundo de las relaciones personales. Se trata de sociedades relativamente simples, con un escaso desarrollo de las artes mecánicas. Tampoco poseen grandes instituciones regidas por dinámicas «impersonales». Por lo tanto, la experiencia cotidiana de la gente se encuentra profundamente marcada por su inmersión dentro de toda una densa red de relaciones entre personas con intereses particulares y personalidades particulares y que, incluso, como es propio de sociedades aldeanas, tienen que vivir muy próximas las unas de las otras y mantener unas relaciones marcadas por una fuerte ambivalencia afectiva. Es lo que ocurre cuando gentes que ocupan posiciones sociales enfrentadas, como la suegra y la nuera o las co-esposas de un mismo hombre, se ven forzadas, sin embargo, a vivir cerca las unas de las otras y a cooperar de manera cotidiana. Y es también lo que sucede cuando las personas mantienen simultáneamente relaciones que pueden resultar estructuralmente contradictorias, como las de miembro de un linaje distinto y al tiempo pariente político. Dada entonces la focalización de este pensamiento en las relaciones interpersonales cotidianas, resulta bastante predecible el hecho de que el mundo natural sea objeto de todo un conjunto de proyecciones analógicas sobre la base de las mismas. De ahí que finalmente, las relaciones interpersonales reales y esas otras relaciones imaginarias con distintas entidades suprasensibles queden todas ellas entrelazadas dentro de un único sistema. Una manifestación particular de esta misma operación de proyección analógica a partir de las relaciones personales más cotidianas va a consistir en ese fenómeno ya apuntado, en virtud del cual los complejos procesos de etnogénesis son pensados en términos de filiaciones y alianzas entre una serie de antepasados legendarios.

Pero en todos estos casos, la proyección analógica posee una consecuencia muy grave desde el punto de vista del conocimiento del mundo. Deriva en un acentuado formalismo. Supone la aplicación de unos esquemas que pueden no tener que ver mucho con la nueva realidad concreta sobre la que son aplicados. El resultado es una palpable desatención hacia la naturaleza específica de la realidad así tratada y, por lo tanto, la dificultad para avanzar en el conocimiento de la misma y en su eficaz manipulación. Se trabaja, ciertamente, con entidades concretas. Pero estas entidades concretas no son analizadas de un modo meticuloso. No se las desmonta, para volverlas a montar. Son tomadas en bloque y lo son en función de algún rasgo suyo particular, mientras que el resto de los poseídos por ellas no son tomados propiamente en consideración.

⁷ *Ibid.*, pp. 215-221.

El cuarto rasgo fundamental de estos sistemas religiosos tradicionales estriba en el carácter sincrético del pensamiento que los guía. Entendemos este carácter sincrético, no en el sentido habitual del sincretismo religioso, es decir, de una combinación, más o menos armónica, entre distintas tradiciones religiosas, sino en el sentido estricto de un pensamiento sincrético, en el cual se tiende a la amalgama entre objetos puestos de algún modo en relación. Más en concreto, esta amalgama o fusión afecta a aquellos objetos relacionados, por ejemplo, el cuerpo y la sombra que produce, a los que se considera de algún modo interconectados, participando el uno del ser del otro, hasta el punto de ser, en cierto modo, lo mismo. Por ello mismo también, cualquier objeto quizá no sea únicamente él solo, sino que haya también en él algo de esos otros con los que está relacionado. Los miembros de un grupo humano relacionado con el leopardo tendrán algo de él en ellos. Serán leopardos hasta un cierto punto. Y ello ayudará a entender el que, bajo ciertas circunstancias, puedan tomar su forma. Es esto lo que Lucien Lévy-Bruhl⁸ denominaba «participación mística». No se trata de una identidad plena. En todos los casos, las distintas entidades son distinguidas entre sí. Pero más allá de su obvia diferenciación, se postula la existencia de algo compartido. Se trata, pues, de una identidad parcial.

Una vertiente particular del carácter sincrético de este pensamiento consiste en una cierta asimilación entre el objeto individual y el grupo en el que se le encuadra. De este modo, cualquier leopardo concreto puede ser contemplado, bajo ciertas circunstancias, como una manifestación particular de «El Leopardo». Asimismo, las personas pertenecientes a un determinado grupo social, como, por ejemplo, un linaje, pueden ser igualmente concebidas como estrechamente vinculadas entre sí, participando las unas de las otras. Las consecuencias de esta particular aplicación del pensamiento sincrético se ajustan además de manera muy clara con las de esa orientación colectivista, tan propia de las sociedades tradicionales, y a la cual hemos hecho ya referencia en numerosas ocasiones. Se tiende a pensar, de este modo, que todas estas personas van a compartir una serie de rasgos similares. De ahí que la genealogía y las historias legendarias sobre los ancestros reciban tanta importancia. Según la personalidad y los actos del antepasado, así serán sus descendientes. También por ello mismo, la suerte del antepasado se transmitirá a sus descendientes. Las maldiciones o bendiciones de las que pueda ser objeto podrán ser heredadas por ellos. Pero esta participación en las cualidades y en los destinos no tendrá lugar únicamente con relación al antepasado. Los miembros del grupo se influirán también entre sí. Las faltas de uno pueden deshonorar a todo el grupo y mancharlo por generaciones. Sus desgracias o sus enfermedades pueden hacer otro tanto⁹. En tales condiciones, el control sobre el comportamiento de los miembros del grupo

⁸ LEVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade 1972; *Id. El alma primitiva*. Barcelona: Península 2003.

⁹ LEVY-BRUHL. 1972. *Op. cit.*; *Id.* 2003. *Op. cit.*

y la venganza contra las afrentas sufridas por cualquiera de ellos a manos de extraños cobran ahora su pleno sentido.

Esta fusión entre la entidad individual y la agrupación en la que se ubica puede en muchos casos adquirir un nuevo cariz. La agrupación queda encarnada en un representante arquetípico de la misma. Este reúne en sí los rasgos fundamentales y comunes a esa multitud de entidades a la que encarna. Es como un destilado de la misma. Pero no es contemplada como una abstracción, sino como una realidad igual de concreta que las demás, por más que su elaboración haya requerido, obviamente, de un cierto grado de abstracción. En cuanto a su relación con estas entidades a las que encarna, aquélla no se reduce a una mera representación simbólica de las mismas. Su vínculo con ellas no es ni convencional ni externo, sino substancial e íntimo, como corresponde a una participación mística recíproca. Nos encontramos así ante un auténtico arquetipo¹⁰. Este arquetipo puede serlo con respecto a una entidad, como el leopardo o el guerrero, pero también con respecto a un acontecimiento determinado, como, por ejemplo, el inicio de los trabajos agrícolas. Sin embargo, la participación relativa entre el arquetipo y el representante concreto tampoco debe entenderse como una plena identidad. Más bien, el arquetipo constituye una versión más elevada y perfecta, más genuina, de su representante concreto, desprovista de propiedades secundarias y banales. Es una especie de quintaesencia.

Esta constatación nos ayuda ahora a profundizar en lo ya señalado, al enunciar el primer rasgo de este pensamiento, su globalidad y la interconexión resultante entre los elementos concretos con los que opera. Estas interconexiones no ocurren ya tanto entre objetos concretos y empíricos, como entre estos arquetipos, amalgamados con ellos. Pero en la medida en que, además, se distingue entre las entidades concretas y los arquetipos, de modo que puede darse una participación entre ambos, más no una identidad plena entre el uno y el otro, el resultado acaba siendo la postulación de una suerte de mundo escindido en dos niveles claramente interconectados. El primero es el plano de concreto y, ante todo, la realidad cotidiana en la que se vive. El segundo es el de los arquetipos. Ambos niveles se hallan claramente interconectados. De ahí entonces que quien, por ejemplo, ejecute una labor agrícola pueda identificarse con el antepasado arquetípico que cultivó por primera vez la tierra. Esta identificación supondrá una vivencia cargada de emotividad. Pero para quien la experimente será algo más que un mero sentirse como el otro, del mismo modo que ya hemos indicado, el arquetipo no es un mero símbolo de aquello a lo que representa, sino que existe una real participación entre ambos. Gracias a estas vivencias diversas, el individuo puede experimentar un fuerte sentimiento de plenitud. Pero hay más. Dado que los diferentes arquetipos se conectan entre sí, resulta entonces muy fácil conectar también los distintos conjuntos de experiencia a los que

¹⁰ ELIADE. 1985. *Op. cit.*, pp. 32-37.

cada uno de ellos remite. El trabajo agrícola, el sexo o la guerra pueden articularse con los grandes ciclos del nacimiento y la muerte o el paso de las estaciones. Todo ello puede prestar una nueva dimensión a los actos más cotidianos. Les otorga un sentido más profundo, con lo que el mundo queda encantado, en el sentido weberiano del término.

Estas vinculaciones con el plano de los arquetipos pueden llevarse a cabo de un modo activo. Así es como opera el ritual. Por medio del mismo, la distancia entre la vida cotidiana y el mundo de los arquetipos se aminora. Se avanza hacia una participación más plena entre ambos, casi hasta una plena identidad entre ellos. Es lo que ocurre cuando en una conmemoración, no solo se vivencia el acontecimiento primordial, sino que él mismo es pensado como actualizado por medio de esta conmemoración. Quienes participan en él pueden sentir entonces fundirse con los personajes arquetípicos protagonistas de aquellos acontecimientos. En este punto, la idea de la posesión del fiel durante el ceremonial, tan extendida por el África Subsahariana, adquiere un nuevo sentido. De igual manera, los danzantes, disfrazados con máscaras, pueden ser concebidos como encarnaciones temporales de estos personajes, no solo por ellos mismos, sino también por los espectadores¹¹.

Pero naturalmente estos episodios de fusión extrema han de ser necesariamente pasajeros. La gente vive en un mundo cotidiano, real y empírico. Para manejarse con éxito dentro del mismo, ha de acumular un adecuado bagaje de conocimientos sobre el mismo. Tiene que recoger y sistematizar numerosos hechos empíricos, corroborados por su experiencia. Y naturalmente, ha de saber diferenciar las realidades concretas de aquellas con las que se las asocia dentro de algún bloque de experiencias o con los arquetipos a los que la remite. Puede asociar a ciertos seres humanos y a ciertos leopardos. Pero solo, bajo circunstancias especiales, por ejemplo, el ataque de un leopardo atribuido a un hechicero que ha tomado su forma, los amalgamará. También sabrá de ordinario distinguir entre el leopardo en concreto y el arquetipo del mismo, protagonista acaso de algún relato mítico. En suma, el pensamiento mágico-religioso no ostenta una hegemonía absoluta. Coexiste con otro más empirista, produciéndose oscilaciones a favor del uno o del otro dependiendo de las circunstancias del momento. Aun así, la influencia de este pensamiento mágico-religioso puede resultar muy negativa en relación al desarrollo del pensamiento más empirista y el conocimiento más genuino, aunque limitado, que puede proporcionar sobre el mundo real. No es nada infrecuente, de ese modo, el que la asunción de determinadas creencias obstaculice la investigación empírica. Si se asocia tal enfermedad con la violación de un tabú que ha irritado a un ser sobrenatural, lo lógico es intentar volver a congraciarse con aquél, desentendiéndose de una investigación más pormenorizada de los hechos.

¹¹ SCHAFFER y COOPER. *Op. cit.*, pp. 101-104.

El quinto y último aspecto fundamental de estas religiones tradicionales estriba en su focalización en las cuestiones cotidianas. Están básicamente centradas en la resolución de los problemas de la vida de todos los días. Son profundamente particularistas. También suelen ser bastante «materialistas». Les interesa más el bienestar mundano que cualquier elevación hacia lo divino¹². No se busca apenas un sentido global para la existencia, construyendo para ello una teodicea, si bien, como hemos estado observando, el carácter «encantado» del mundo vivido conecta la existencia cotidiana, a veces en sus aspectos más nimios, con los grandes acontecimientos históricos y cósmicos. Son religiones ligadas a una orientación vital marcadamente pragmática. La misma propicia además una cierta falta de curiosidad por lo que esté más allá de las preocupaciones más inmediatas, así como un cierto desinterés también por el razonamiento teórico. Este pragmatismo constituye, sin embargo, solo un aspecto parcial de esta focalización en lo cotidiano. No se trata únicamente de lo que a la gente le interesa, sino también de lo que la gente cree realmente, del contenido de sus representaciones acerca del mundo. En nuestro caso, tales representaciones se encuentran ancladas en lo cotidiano. Podría decirse que surgen y se desarrollan a partir de las más elementales experiencias del día a día, a través de esos encadenamientos de asociaciones y participaciones a los que ya hemos hecho referencia. La representación del cosmos constituye, así, una especie de ampliación y extensión de lo cotidiano. Por ello mismo, y como ya hemos señalado más arriba, lo enriquecen, tanto en el plano de las representaciones como en el de la emotividad. Pero el encantamiento del mundo resultante no deja de ser la otra cara, en estos casos concretos, de la mundanización de lo encantado.

Esta focalización tiene además una consecuencia de un inmenso calado. El desinterés por aquello alejado de la cotidianidad inmediata hace mucho más difícil el desarrollo de un pensamiento crítico, capaz de cuestionarse esta misma cotidianeidad y de trascenderla. Se produce una suerte de encierro intelectual. Este encierro resulta, asimismo, reforzado desde el momento en que los diferentes elementos del sistema de representaciones prestan una y otra legitimidad y verosimilitud al propio modo de vida. Estamos ante una especie de juego de espejos que siempre se reflejan entre sí. Por ello mismo, el cuestionamiento de alguno de estos elementos podría golpear seriamente la estructura del todo del que forma parte. No es que no pueda haber cambios. Pero estos cambios han de ser relativamente prudentes. Mientras, el sujeto queda encerrado en una acentuada unidimensionalidad, en un sentido próximo a como lo hubiera entendido Marcuse¹³.

Esta concentración en lo cotidiano se traduce además en un intenso localismo. El mundo cotidiano es el mundo local. Es el mundo integrado por tal o cual árbol o tal cual río en particular. Lo mismo ocurre con los acontecimientos que

¹² HORTON. *Op. cit.*, pp. 5-6.

¹³ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini 1985.

conforman la historia sagrada. Están centrados en la historia del propio grupo, de sus querellas y afinidades y de su identidad diferenciada con respecto a sus vecinos. En el siguiente apartado exploraremos la importancia de esta última faceta.

VI.1.3. Las religiones tradicionales sahelianas frente a las religiones universales

Trascender este localismo de las religiones tradicionales resulta, de nuevo, complicado. No es fácil llevar a cabo una universalización, es decir, la construcción de un sistema de referentes más generales, que puedan ser asumidos por gentes muy diversas, en lugares diferentes y en diferentes momentos históricos. En este punto, las diferencias con las grandes religiones universales, y, en lo que aquí nos interesa en concreto, con el islam y el cristianismo, resultan patentes. Los grandes acontecimientos postulados por estas religiones se hallan vinculados con unos momentos y unos lugares muy concretos y muy alejados también del mundo cotidiano en el que viven la inmensa mayoría de sus fieles. Pero es posible, sin embargo, conectar estos dos planos. Para ello, se hace preciso trascender las preocupaciones más inmediatas, en favor de la elaboración de una auténtica teodicea, capaz de proporcionar un sentido global a la existencia. Este nuevo objetivo se volverá tanto más factible, en la medida en que se alcance además una mayor sofisticación teórica, gracias a la cual el interés de ciertos individuos por obtener explicaciones mínimamente complejas acerca de su realidad podrá quedar mucho mejor satisfecho. De este modo, el particularismo existente inicialmente se verá ahora parcialmente superado, tanto por el desarrollo de intereses más ambiciosos, como por el de la capacidad para darles debida satisfacción.

Sin embargo, tampoco habrá por qué descuidar el vínculo con lo más local. Así, a los grandes referentes compartidos por todos los adherentes a la religión de la que se trate, podrán añadirse otros más locales, relacionados, por ejemplo, con ciertos lugares y acontecimientos vinculados a alguna figura más local dentro de esta tradición religiosa. Es lo que ocurre, tanto en el cristianismo como en el islam, con multitud de santos locales. También es posible, asimismo, que la propia historia local del grupo sea conectada con la gran historia colectiva, como ya vimos que sucedía con la búsqueda de antepasados ligados a la historia fundacional del islam. Naturalmente, en ocasiones, la orientación particularista y localista puede continuar siendo muy poderosa. En tal caso, los referentes más locales acabarán predominando, mientras los más universales se verán relegados a una posición más periférica. De ocurrir tal cosa, quizá la revolución intelectual inherente, en principio, a la instauración de estas religiones universales quede finalmente un tanto atemperada. El concepto de «islam negro», sobre el cual discutiremos en el próximo apartado, apunta precisamente en esta dirección. Tal

y como suele ser entendido, implica no solo una hibridación entre elementos islámicos y negro-africanos tradicionales, sino también, asimismo, una orientación vital más centrada en lo cotidiano y menos interesada por cuestiones metafísicas.

Desde el momento en que, pese a la subsistencia de este particularismo, se impone una orientación más universalista e intelectualista, las viejas tradiciones religiosas quedan un tanto desajustadas. No solo se hallan demasiado centradas en lo local. El resto de sus rasgos fundamentales, expuestos ya más arriba, pierden funcionalidad, en la medida en que resultan solidarios con este particularismo. De este modo, el carácter global y altamente integrado de sus sistemas de representaciones y de prácticas resulta mucho más fácil de alcanzar cuando el universo con el que se trabaja se encuentra restringido a todo aquello más directamente relacionado con una vida cotidiana anclada en un tiempo y en un lugar concreto. Una mayor amplitud de miras hace más difícil la subsistencia de esta globalidad tan densa y compacta. Algo semejante ocurre con este pensar mediante entes concretos. Pues parece difícil que una religión con mayores inquietudes metafísicas y un campo de aplicación más amplio pueda pasarse sin desarrollar conceptos más abstractos, pero, por ello mismo, también más descarnados. En tal caso, es probable que sea necesario idear procedimientos más complejos que las laxas conexiones metafóricas y metonímicas tan utilizadas previamente. Por último, el estilo sincrético de pensamiento también habrá de ser rebasado, al menos, hasta un cierto punto. Solo así parece posible establecer unos referentes universales, hasta cierto punto, autónomos con respecto a sus eventuales complementos más locales y particulares.

El esfuerzo intelectual inherente a la adopción plena de una religión universalista parece, pues, evidente. Pero las recompensas también lo son. A ello ya nos referimos cuando estudiamos los primeros progresos de la islamización en el Sahel, pero también la relación entre modernización y difusión del islam y del cristianismo. La gran virtud de este universalismo suyo es su capacidad integradora, que luego puede compatibilizarse con unas referencias más locales a otro nivel. Sin embargo, tampoco hay razón alguna para negar de plano la capacidad de las tradiciones religiosas tradicionales para evolucionar en esta misma dirección. Así parece haber sucedido, fuera ya de nuestra área de estudio, con la religión yoruba. La misma ofrece un elevado grado de complejidad, fruto además de los esfuerzos de una élite sacerdotal. Tal complejidad y tal presencia de referentes más universales le han permitido adaptarse con éxito no solo a los procesos de modernización, sino también extenderse por el mundo globalizado de nuestros días. Aparte de lo ocurrido en este caso concreto, se ha constatado una llamativa mutación en diversas tradiciones religiosas africanas, consistente en una superación parcial de su localismo originario. Las divinidades más ligadas a los linajes y a los territorios han quedado, así, relativamente eclipsadas por otras más universales con las que los individuos pueden vincularse para

que les resuelvan sus problemas particulares. La actividad religiosa se ha vuelto más individualista y universalista. Se ha vinculado con los problemas de los individuos, más o menos parecidos en todas partes, y se ha desligado, relativamente, de los grupos corporativos, ahora debilitados, así como de actividades tradicionales, ya no tan importantes para todo el mundo, como el cuidado de los campos. De este modo, resulta más fácil satisfacer ahora los intereses más estrictamente individuales, algo importante en un contexto de modernización, con el mayor individualismo que ella entraña. Pero con todo, esta nueva orientación sigue caracterizándose por una clara preocupación por los problemas cotidianos, aunque los mismos se hallen ahora menos subordinados a un contexto concreto. La orientación más resueltamente trascendente parece menos relevante¹⁴.

Curiosamente, la diferencia de intereses entre las orientaciones más cotidianas de las religiones tradicionales y las más trascendentes, siempre relativamente, de las nuevas religiones más universalistas ha hecho posible en muchos casos una cierta articulación entre ambas. Se ha señalado en numerosas ocasiones la existencia de complejos procesos de hibridación. Pero no basta con reconocer este hecho, es preciso también concretar los modos específicos en que tal hibridación parece haberse llevado a cabo. Es posible entonces que, aunque se adopte una nueva religión, al menos, ciertos fragmentos de las antiguas tradiciones religiosas pervivan, en la medida en que puedan seguir resultando útiles para abordar ciertos problemas cotidianos, tales como amoríos, rivalidades personales, necesidades económicas y enfermedades. La religión tradicional se volverá entonces todavía más utilitaria que antes. Irá convirtiéndose en una religión oficiosa, relegada a los márgenes no cubiertos por la religión oficial. Las divinidades tradicionales subsistirán quizá como meros espíritus o demonios o serán asimiladas a ciertas figuras concretas de las nuevas religiones, tales como los santones, o los *yinn*. Gracias a ello, se evitará una colisión directa entre ambas tradiciones religiosas.

Empero esta hibridación no tiene por qué revestir la misma intensidad en todos los estratos sociales. Parece bastante factible que en los estratos superiores y más cultos tienda a primar la nueva religión universalista y en los más populares las viejas tradiciones. Así puede ocurrir por varias razones, de las que ya nos estuvimos ocupando en su momento. Ya señalamos anteriormente cómo las aristocracias y los comerciantes eran precisamente los grupos más interesados en el tipo de integración social que promovía el islam en el Sahel. Del mismo modo, en la medida en que entre estos estratos pueda ir desarrollándose una capa más culta, la misma se sentirá más atraída probablemente por las religiones universalistas, desde el momento en que estas exhiben una mayor sofisticación teórica y una orientación más trascendente, virtudes estas que a la gran masa de la población

¹⁴ HORTON. *Op. cit.*

presumiblemente le interesarán menos. Pero conforme vaya siendo así, la adhesión a las nuevas religiones podrá devenir un marcador de pertenencia estamental. Asimismo, conforme la nueva religión universal vaya introduciendo su propio sistema ético, los fragmentos supervivientes de la religión tradicional, devenidos en gran medida, y como también hemos señalado ya, en meras «supersticiones», pueden ir quedando encaminados en exclusiva a obtener ciertos objetivos considerados inaceptables desde la ética oficial, como, por ejemplo, dañar a un enemigo o conseguir un encuentro sexual ilícito. De este modo, tenderá a producirse una cierta división del trabajo. La religión tradicional acabará convertida en una auténtica «magia negra» contrapuesta a los ámbitos más nobles de la existencia. Esta peculiar evolución favorecerá, a su vez, la estigmatización de, al menos, algunos de estos fragmentos subsistentes de la religión tradicional.

De igual manera, los procesos de hibridación podrán mostrar distintas particularidades en cada caso. Puede que se produzca una integración entre ambas tradiciones religiosas en pie de igualdad. Pero es más probable, como hemos apuntado en el párrafo anterior, que una sea la dominante y que la otra termine reducida a un conjunto de fragmentos subordinados y, en gran medida, marginales. Esto es lo que parece haber ocurrido históricamente en el Sahel. En una primera etapa ciertos componentes del islam habrían quedado integrados, como elementos subordinados y periféricos, dentro de un sistema tradicional. Esta ha sido la norma cuando los propios «paganos» han reconocido los poderes sobrenaturales de los dignatarios musulmanes y la efectividad de sus rezos y de sus objetos rituales, entre ellos el Corán. En relación con el proceso de islamización, estas primeras síntesis han tenido un efecto un tanto ambivalente. Por una parte, han neutralizado, en cierto modo, las influencias islámicas, en especial su reivindicación monoteísta, al tiempo que han enriquecido el acervo tradicional de recursos sobrenaturales a disposición de la población «pagana». Pero por la otra, han supuesto, ya de por sí, una primera aceptación de lo islámico, al cual han proporcionado una plataforma desde la que seguir operando, cada vez con unos objetivos más ambiciosos. Todo ello ha hecho de estas síntesis unas realidades un tanto contradictorias e inestables. El progresivo fortalecimiento de la influencia musulmana ha ido promoviendo otro tipo de combinaciones, en donde lo específicamente islámico ha ido ocupando una posición más central, de modo que ha acabado invirtiéndose la relación inicial¹⁵.

Estas nuevas síntesis, en donde lo islámico disfruta de una posición claramente dominante, resultan asimismo tan funcionales para la islamización, como amenazadas de una cierta inestabilidad. Evidentemente, implican un claro triunfo del islam y una reducción de las religiones tradicionales a una posición claramente subalterna. Al mismo tiempo, estas conservan un cierto nicho reservado, que garantiza su supervivencia. Su progresiva

¹⁵ CASTIEN MAESTRO. 2015a. *Op. cit.*, pp. 80-82.

especialización en labores utilitarias y de dudosa licitud proporciona además a la población una válvula de escape, que aligera de exigencias planteadas por la religión oficial, ayudándole a desempeñar sus propias funciones sin tantas interferencias. Todas estas virtudes han contribuido, seguramente, a asegurar su expansión y consolidación. Ahora bien, la existencia de estas nuevas síntesis también ocasiona sus propios problemas. No deja de implicar, en última instancia, una cierta tolerancia hacia las supervivencias «paganas». Y tal tolerancia se presta a una dura condena desde posiciones más rigoristas. Desde el punto de vista de estas últimas, semejante eclecticismo supone una clara adulteración del mensaje revelado. Significa también una amenaza de incumplimiento de los mandatos divinos, no solo en lo que se refiere a las creencias y las prácticas ceremoniales, sino también en lo que atañe al seguimiento de las normas que regulan una gran parte de la vida social. Estos incumplimientos no solo podrían ser castigados por Dios, sino que además podrían generar numerosos desórdenes, desde el momento en que se considera que habiendo sido revelada por Dios, la ley islámica, la *Shar'ia*, es perfecta y su correcta aplicación ha de deparar inmensos beneficios sociales, del mismo modo que el abandono de la misma ha de ocasionar terribles perjuicios. Cada vez que entonces se han producido problemas sociales, la islamización plena, la renuncia a toda hibridación, ha sido reivindicada por una parte de la sociedad como la única solución posible para los males padecidos. Este fue precisamente, como ya vimos, el punto de vista de los promotores de la yihad saheliana.

VI. 2. El islam en el Sahel¹⁶

VI.2.1. Virtualidades y limitaciones del concepto de «islam negro»

La discusión anterior nos va ayudar a entender mejor las potencialidades y las carencias de un concepto tan difundido como el de «islam negro». Este suele ser definido como un híbrido entre islam y «animismo», en el que este último puede constituir, incluso, el elemento dominante. Lo islámico quedaría reducido entonces a una mera cobertura exterior, bajo la cual seguirían desenvolviéndose las viejas prácticas y creencias tradicionales. Los personajes centrales de este peculiar islam serían, claro está, los marabut, concebidos como una nueva modalidad de los antiguos «brujos», a los cuales, como en el antiguo «animismo», se les atribuirían una multitud de dotes taumatúrgicas siempre operativas. El suyo sería un mundo radicalmente «encantado», poblado por todo tipo de espíritus maléficos y benéficos, entre los que habrían de bregar estos marabut. La preocupación principal de los fieles sería la de ganarse el beneplácito de estos «santones» y de los poderes conjurados por

¹⁶ Algunos de los contenidos de este apartado y del siguiente o han sido ya desarrollados aunque con mucha menos en trabajos anteriores, especialmente en (Castien Maestro 2015a) y (Castien Maestro, 2016).

ellos, con el fin de resolver sus problemas cotidianos. Por contra, las cuestiones doctrinales y jurídicas, que tanto interesan a otros musulmanes, les importarían bastante poco. Su atención recaería, ante todo, en las emociones ligadas a ciertos rituales, como los oficiados con frecuencia en el marco de las cofradías, entendidas como herederas directas, si es que no simplemente como una nueva modalidad, de las sociedades iniciáticas tradicionales. El contraste con esa visión del mundo mucho más austera, propia de otras versiones del Islam, en donde todo queda sometido al poder omnímodo de un Dios, que, sin embargo, no gusta de manifestar su presencia de un modo ostentoso, resulta más que evidente. De ahí la supuesta disparidad radical entre este «islam negro» y el existente en otras regiones del mundo islámico, en donde revestiría, al parecer, un carácter mucho más «ortodoxo».

Definido en estos términos, el concepto de «islam negro» resulta harto problemático. Aunque, en efecto, describe de manera adecuada algunas modalidades del islam saheliano, todavía presentes hasta nuestros días, se le escapan muchas otras. Como hemos estado tratando de poner de manifiesto a lo largo de todo nuestro trabajo, el islam del Sahel es muy complejo y heterogéneo, de modo que no queda debidamente representado en su conjunto, mediante una concepción como la que estamos analizando. Esta no parece tomar suficientemente en consideración el proceso de homologación progresiva que ha ido experimentando desde la yihad marabútica con respecto a la «ortodoxia» presente en el resto del mundo islámico. Con ello, privilegia unas modalidades religiosas en claro retroceso desde hace ya muchas generaciones. En esta misma línea, tampoco presta la debida importancia a la adopción progresiva de la *Shar'ia* como principal código normativo por parte de muchas poblaciones musulmanas de esta región, ni al hecho de que, cada vez en mayor medida, el Sahel se ha convertido en el hogar de eruditos y místicos musulmanes de primera fila, cuya fama se ha extendido por todo el mundo islámico. Bajo todos estos puntos de vista, el islam saheliano resulta bastante poco exótico con respecto al imperante en otras poblaciones musulmanas. Lo es todavía menos, si tenemos en cuenta que el islam realmente practicado en muchas de estas poblaciones tampoco se ajusta a esa supuesta «ortodoxia» que se le atribuye. Todos estos puntos irán siendo desarrollados a continuación, pero vamos a comenzar nuestra revisión crítica, procediendo a un análisis sobre los orígenes de este concepto de «islam negro».

El mismo fue acuñado en el marco del colonialismo francés y, junto a una visión primitivista del negro-africano, como alguien despreocupado por la teoría e incapaz, por ello, de aprehender el islam en toda su complejidad, respondía también a una clara intencionalidad política. Tomando al islam como el gran adversario histórico de los pueblos europeos y, en consecuencia, de su empresa colonial, se trataba de resaltar la idiosincrasia de los musulmanes del África Subsahariana, a fin de sustraerlos al influjo de los árabes, tenidos por más «ortodoxos» y, por tanto, más peligrosos, lo que facilitaría

su anuencia hacia la nueva dominación¹⁷. Esta estrategia tampoco resultaba especialmente original. Previamente había sido aplicada en el Magreb, sobre todo en Argelia, con las poblaciones bereberes. Ignorando siglos de mestizaje con los inmigrados árabes y de influencia de la cultura árabe en todos los niveles de la vida social, se insistió de manera unilateral en la idiosincrasia particular de estas poblaciones y en sus peculiaridades culturales, contraponiéndolos de manera sistemática a una imagen tópica del «árabe», reducido al beduino de la Península Arábiga.

En consonancia con este afán diferenciador, se les atribuyó, asimismo, la práctica de un islam supuestamente muy diferente del de los árabes, al parecer más ajustado a una «ortodoxia» entendida de una manera radicalmente simplificada. El islam de los bereberes fue concebido también como colmado de prácticas mágicas y cultos a los espíritus, radicalmente ajeno al derecho islámico y desinteresado por cuestiones doctrinales. En última instancia, no era más que una cobertura para unas prácticas tradicionales. Constituía una especie de capa superficial impuesta por los conquistadores, bajo la cual anidaban una cultura y una religión totalmente opuestas. Si se conseguía eliminarla, existiría la posibilidad no solo de acabar con la influencia árabe, sino también incluso de desislamizar a estas poblaciones y convertirlas en fieles aliados de la colonización europea. Por supuesto, las poblaciones bereberes nunca fueron desislamizadas, quitando un puñado de conversiones al cristianismo, ni tampoco convertidas en el largo plazo en aliadas de la colonización¹⁸. Sin embargo, los esfuerzos consagrados a esta recreación de una berberidad contrapuesta a lo árabe no fueron totalmente baldíos. Las tesis de los colonizadores de hace un siglo son hoy esgrimidas, en sus aspectos fundamentales, por un nutrido movimiento berberista, que repite todos los tópicos anti-árabes del pasado, en la mejor tradición orientalista. Así, la justa oposición a la imposición de una identidad árabe monolítica ha dado lugar a un movimiento reactivo, cuyo chovinismo e intolerancia hacia la diversidad y el mestizaje existentes sobre el terreno no tiene nada que envidiar a las formas más extremas del panarabismo clásico.

Este mismo modelo basado en la contraposición entre una arabidad e islamicidad superficial y una idiosincrasia local más profunda, que habría subsistido por debajo de ambas e, incluso, habría acabado por modificarlas, adaptándolas a su propio ser, ha sido curiosamente aplicado también en relación con la Península Ibérica por toda una corriente historiográfica, cuyo más conspicuo representante fue Claudio Sánchez-Albornoz. También para este, los andalusíes habían sido básicamente unos «españoles», ya en aquellos tiempos, superficialmente arabizados e islamizados, que habían conservado, pese a todo, sus características básicas como pueblo, plasmadas luego en una serie de manifestaciones artísticas y científicas, al parecer,

¹⁷ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 5-8; SEESEMANN. 2011. *Op. cit.*, pp. 11-15; WARE. *Op. cit.*, p. 30.

¹⁸ ARIAM, Claude. *Rencontres avec le Maroc*. París: Le Decouverte 1986, p. 123.

muy diferentes de la de Oriente. Este hecho permitiría su recuperación como parte del patrimonio cultural español¹⁹.

Como podemos apreciar, la idea del «islam negro» no reviste, pues, una especial originalidad. El uso político de la que fue objeto durante el periodo colonial resultó también bastante acorde con lo esperado. Sirvió, ante todo, para justificar un cierto tratamiento diferenciado de los musulmanes sahelianos. Su islam era peculiar y así debía seguir siéndolo. Debían obstaculizarse unos contactos demasiado intensos con otras regiones del mundo musulmán y, sobre todo, la recepción de las nuevas corrientes ideológicas que allí se estaban desarrollando, desde el modernismo hasta el wahabismo, lo cual podría tener claros efectos desestabilizadores. En la misma línea, debían mantenerse buenas relaciones con los marabut, como representantes de este islam local, clientelizándolos y adoptando una postura benevolente hacia todos aquellos elementos del marabutismo saheliano que, precisamente, pudieran parecer más «primitivos» y opuestos a la «civilización» que se quería promover, pero también más idiosincrásicos y, por lo tanto, funcionales a la hora de dificultar el contacto con otros musulmanes. Bien mirado, esta visión primitivista del islam saheliano casaba muy bien con el paternalismo colonial.

Las independencias africanas no han supuesto el final de este planteamiento, que, en cambio, ha adquirido nuevas virtualidades. Si bien el mundo saheliano ha ido estrechando sus lazos con el resto del mundo islámico, a través de peregrinaciones cada vez más frecuentes, de intercambios culturales, de contactos diplomáticos y de la formación de numerosos estudiantes negro-africanos en los grandes centros de la erudición islámica, toda esta tendencia se ha visto contrarrestada por otros factores. El principal de ellos ha estribado en el auge de una determinada concepción de la africanidad y de la negritud. De acuerdo con la misma, los negro-africanos poseerían una personalidad cultural claramente diferenciada de la de otros pueblos y, al mismo tiempo, relativamente homogénea desde el punto de vista interno. Con relación a la misma, la cultura islámica, y no solo el islam en cuanto que religión en un sentido estricto, resultaría un cuerpo extraño. Habría sido el resultado, en última instancia, de una imposición externa por parte de pueblos extranjeros, dedicados también a la rapiña y a la esclavización. En todo caso, podría aceptarse un islam depurado del elemento cultural árabe y adaptado a la particular idiosincrasia negro-africana. Por ello mismo, la aceptación de este islam no habría de suponer el establecimiento de lazos estrechos con los otros pueblos musulmanes y, ni mucho menos, la consideración de los negro-africanos musulmanes como parte de un mundo islámico mucho más vasto, entendido en un sentido no solo religioso, sino también

¹⁹ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*. Madrid: Sarpe 1985, pp. 217-218 y 344-345.

cultural. Así, el afán particularizador al servicio del cual fue forjada en su tiempo esta concepción sobre el «islam negro» continúa estando operativa, si bien con objetivos ahora diferentes.

De la misma forma, el contenido de esta concepción, la de un peculiar islam hibridado con el «animismo» y desinteresado por lo doctrinal y lo jurídico, adquiere ahora nuevas virtualidades. El eclecticismo que entrañaría este género de islam es presentado como un rasgo moderno, en consonancia con la multiculturalidad de un mundo globalizado. Al tiempo, revelaría también una flexibilidad y una capacidad de adaptación a un determinado contexto muy acorde con los valores hoy en día más en boga. Su propio énfasis en la emotividad, expresada en multitud de rituales, casaría muy bien con uno de los rasgos más destacados del concepto de negritud, a la manera de Senghor. Y todo lo anterior estaría favoreciendo hoy en día una llamativa inmunidad con respecto al islamismo y al salafismo, cuya naturaleza doctrinaria y maximalista los volvería presuntamente poco atractivos por estos parajes. Estaría posibilitando también una mayor tolerancia hacia la diferencia, fundamento indirecto del orden democrático. Lo que había sido designado inicialmente como un resto de primitivismo quedaría ahora convertido en un activo de cara a una eventual modernización más profunda. De paso, la proclamación de estas particularidades protegería a estos musulmanes un poco especiales de la actual ola de islamofobia, al destacar la conveniencia de no juzgarles igual que al resto de sus correligionarios. Desde luego, la creatividad en el terreno ideológico ha alcanzado aquí unos niveles de lo más notable²⁰.

Pero más allá de todos estos usos políticos e ideológicos, el concepto tradicional de «islam negro» se presta a diversas críticas en términos científicos. Retomando y desarrollando ahora algunas de las ideas esbozadas un poco más arriba, tenemos que comenzar señalando que parece muy dudoso que, en un mundo culturalmente tan heterogéneo como el negro-africano, pueda existir un islam tan uniforme como el que se pretende. En este punto nos encontramos con una interesante paradoja. En principio, el uso de un término como el de «islam negro» podría resultar de una enorme utilidad para destacar el hecho de que, en efecto, el islam no puede ser tratado como una realidad monolítica, sino que hay que tener en cuenta sus variaciones en función de los contextos concretos en donde se desarrolla. En particular, el islam, como cualquier otra religión o ideología, se adaptaría a distintos entornos culturales, lo que podría traducirse en una serie de cambios dentro del mismo. Estos cambios podrían ser de distinto cariz.

En primer lugar, se produciría una cierta selección de aquellos elementos de la aportación islámica más fácilmente compatibles con las características básicas del medio cultural en el que habrían de ser insertadas. Asimismo, se produciría también, en segundo lugar, una readaptación de lo seleccionado a estas particulares exigencias. Tanto esta selección, como

²⁰ CASTIEN MAESTRO. 2016. *Op. cit.*

esta reinterpretación habrían de entenderse además en varios sentidos simultáneamente. Implicarían un esfuerzo por amoldarse a la cosmovisión tradicional y a los sistemas normativos tradicionales. E implicarían igualmente un esfuerzo por hacerlo también con respecto a la orientación vital predominante, es decir, con respecto a aquellos objetivos tenidos por más importantes en la vida. De acuerdo a lo primero, el islam ahora adoptado tendría que poder combinarse sin generar demasiadas contradicciones con una visión del mundo en la que el mismo se concibe como poblado de entidades autónomas revestidas de poder, y con las cuales se hace preciso interactuar de unos modos más o menos pautados. Ciertamente, se adivina aquí una clara tensión con esa otra idea de una divinidad única y trascendente en donde se concentra todo el poder. Sin embargo, como sabemos, se puede lograr una cierta conciliación, otorgando un gran peso a los *yinn* y a los místicos. En lo referente al derecho, se tratará de intentar no crear demasiados conflictos con las tradiciones locales. Y en lo que respecta a la ya mencionada orientación vital, habrá que centrarse más en la resolución de los retos cotidianos, más que en cuestiones metafísicas o en la búsqueda de una comunión con lo sagrado.

Entendido de este modo, un concepto como el de «islam negro» puede revestir una gran fecundidad y ha servido de base para grandes trabajos, como los de Vincent Monteil (1980). No es poca cosa superar la tendencia a trabajar con una versión excesivamente abstracta de lo que tendría que ser «en teoría» el islam y proyectarla sin más sobre los ámbitos geográficos más variados, sin preocuparse de investigar previamente el contexto etnográfico particular. Este riesgo, presente siempre que se trata de trabajar con cualquier gran sistema ideológico, parece especialmente intenso en el caso del islam, en razón de que el mismo no solo tiene sus fuentes doctrinales en un libro sagrado, el Corán, y en colecciones de hādices meticulosamente seleccionados, analizados y clasificados, sino en el hecho de que a partir de estas primeras fuentes se ha elaborado luego un corpus teórico y normativo de una impresionante amplitud, y que abarca campos como la teología, la mística y el derecho. Estos hechos han favorecido el ulterior desarrollo de una aproximación científica al islam marcadamente dependiente del estudio de estas fuentes escritas. Evidentemente, se trata de un enfoque totalmente necesario y que ha dado lugar a numerosas aportaciones de un inmenso valor científico. Ahora bien, también a veces se ha potenciado una visión demasiado libresca, que pretende explicar el comportamiento real de los musulmanes como una derivación directa del contenido de sus textos sagrados, sin tener en cuenta la distancia entre ambos planos, mediada por la flexibilidad con que las normas se adaptan a la práctica, infravalorando también el hecho de que los textos representan sobre todo el punto de vista de un segmento muy específico de la población, los expertos religiosos, guiados por sus propios intereses corporativos, y quizá con una tendencia a buscar una coherencia interna en sus concepciones que otros sectores no tienen por qué poseer de una manera tan acentuada. Algunas de las distorsiones

introducidas por el orientalismo más clásico²¹ constituyen un claro efecto de una aplicación unilateral de esta perspectiva escrituralista.

La conciencia de estas insuficiencias ha propiciado una crítica en contra de este enfoque por parte sobre todo de antropólogos que han reivindicado las virtudes del trabajo de campo directo con las poblaciones concernidas. Los méritos de esta metodología etnográfica nos parecen evidentes, así que no nos vamos a detener en glosarlos. Sí vamos a hacerlo, en cambio, en algunas de sus carencias, en sus formas más clásicas, unas carencias que quizá se vuelvan especialmente intensas cuando se trata de estudiar las sociedades musulmanas. Las sociedades islámicas, al igual que otras, han sido históricamente unas sociedades con una patente desigualdad social y con una cultura escalonada, en consecuencia, en distintos niveles, desde los más «intelectuales» a los más «populares». El método antropológico más clásico resulta, en cambio, particularmente eficaz para el estudio de sociedades simples y homogéneas. El resultado ha sido que, cuando los antropólogos han estudiado las sociedades musulmanas, han podido tender a cometer varios errores simultáneamente, simétricos además de los propiciados por el enfoque más escrituralista.

El primero de ellos ha consistido en la tendencia a considerar que el específico islam popular y local que se estaba investigando en un contexto dado no dependía también de unas referencias más intelectualistas. Dicho de otro modo, se suponía que la población estudiada no se remitía a unas autoridades superiores, más ligadas a un islam intelectualizado, pues, aunque ella misma no conociera su contenido, ni fuera capaz de ponerlo en práctica, sí sabía, sin embargo, de su existencia y podía intentar recurrir, sobre todo en caso de disputa, al parecer de estas autoridades. El segundo error ha estribado en una acentuación del primero. Se ha tendido entonces a generalizar a regiones enteras, dotadas de poblaciones muy numerosas, y a menudo poseedoras de una clara división social del trabajo y de una marcada estratificación social, los hallazgos parciales realizados entre comunidades pertenecientes a estratos populares. Por último, y en tercer lugar, en la medida en que además la preparación antropológica y etnográfica no ha venido acompañada de otra equiparable con respecto a la alta cultura musulmana, no se ha sabido muchas veces leer adecuadamente la propia cultura popular. No se ha sabido detectar dentro de esta última los numerosos préstamos tomados de la primera y remontarse hasta ellos, mientras que, por el contrario, se ha otorgado una atención desmesurada a todo aquello que pudiera parecer más «popular» y más «pintoresco».

En esta visión desequilibrada parece residir una de las razones de la aceptación ingenua del concepto clásico de «islam negro» en ciertos pagos. Evidentemente, no se trata de descartar ni el enfoque más centrado en el estudio de la alta cultura ni el más consagrado a las culturas populares, sino de

²¹ SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori 2003.

abogar por su articulación, aun sabiendo de la dificultad para alcanzar este objetivo y de la reunión de competencias diversas que el mismo requiere. Precisamente, desde la perspectiva crítica que queremos desarrollar aquí, resulta claro que un concepto como el que estamos aquí revisado puede ser conveniente para llamar la atención sobre la particularidad local. Ahora bien, este concepto pierde una gran parte de su utilidad cuando se hipostasia y se absolutiza. Cuando es este el caso, resultan grandes prejuicios en dos direcciones diferentes. Por una parte, se tiende a homogeneizar en exceso el campo del islam negro-africano, reduciéndolo a un esquema demasiado simple, y a un esquema además estático en el tiempo. De resultas de ello, no se toman suficientemente en cuenta las diferencias entre distintas regiones ni entre distintos periodos históricos. El esencialismo derivado de una visión demasiado monolítica acerca del islam, frente a la cual este «islam negro» podía operar como un cierto antídoto, acaba reproducido ahora a otra escala. Los vicios metodológicos del antiguo orientalismo resurgen, así, bajo una nueva modalidad.

Un aspecto básico de esta concepción monolítica y estática sobre el islam del Sahel estriba en la ignorancia de todo lo que supuso históricamente la yihad saheliana. En razón de la misma, el inicial islam sincrético e híbrido predominante en la mayoría de los lugares ha ido siendo desplazado por un tipo de islam más acorde con existente en otras regiones. De ahí entonces que el campo de aplicación de este concepto de «islam negro» necesite ser acotado. En nuestra opinión, puede ser utilizado, aunque siempre con prudencia, para referirse a las formas más sincréticas del islam negro-africano, pero teniendo siempre en cuenta que estas formas no son las únicas existentes y que, además, han tendido a retroceder a lo largo del tiempo sobre el terreno.

Esta primera constatación nos pone sobre la pista de otra que nos parece también de una trascendental importancia. El segundo gran perjuicio derivado de una utilización acrítica y descontextualizada de un concepto como el de «islam negro» estriba, de este modo, en el riesgo de conducirnos a una acentuación unilateral de las diferencias entre el islam del Sahel y el del conjunto del mundo islámico. Merece la pena recordar a este respecto algunos hechos básicos. El Sahel se caracteriza por contar con eruditos islámicos de notable altura. Así ha sido, en especial, desde los tiempos de Osman Dan Fodio, pero, desde ese momento, este logro no ha hecho más que incrementarse. Pensemos en la proyección internacional de la que gozó el ya mencionado Ibra Nyas²². Insistir en todo ello resulta de especial importancia, pues leyendo a ciertos autores parecería que lo único existente en el Sahel es un islam «folk» o «popular», desprovisto de una elaborada tradición intelectual detrás suyo. Como sabemos también, las cofradías sufíes tan características de muchas regiones del Sahel, pero no de todas ellas, no dejan de ser casi siempre secciones locales de otras de origen foráneo, como sucede con la

²² SEESEMANN. 2011. *Op. cit.*

Qadiriyya y la Tiyaniyya, o, otros casos, desarrollos autónomos a partir del tronco común del sufismo, como sucede con la Muridiyya senegalesa. Ciertamente, el auge de las cofradías sufíes en ciertas zonas del Sahel constituye una particularidad regional. Pero solo hasta un cierto punto. También este islam sufí ha disfrutado o disfruta de una enorme influencia en lugares como el Magreb, Egipto, ciertas zonas de Turquía, el Cáucaso o el Asia Central. Y en cualquier caso, a lo largo de este trabajo hemos aportado algunos elementos para una explicación socio-histórica de las razones de esta influencia en el caso concreto del Sahel. No ganamos mucho remitiéndola sin más a la influencia de un «islam negro» concebido como una esencia abstracta presente en todo momento.

En el caso del Sahel se produce además una paradoja enormemente curiosa. El marabutismo, considerado como uno de los signos distintivos de su peculiar islam local, resulta haber sido históricamente uno de los agentes fundamentales en el proceso de instauración de un islam más acorde con lo considerado de ordinario como más «ortodoxo» y de retroceso de las formas religiosas más abiertamente sincréticas. Los defensores de la idea de un «islam negro» tienden además a presentar una imagen demasiado parcial del marabut, esa figura poliédrica y multifuncional a la que hemos dedicado bastante espacio en su momento. Privilegian de manera unilateral sus facetas, o sus figuras individuales, más vinculadas a la taumaturgia y más ligadas también con las formas de devoción popular, desentendiéndose, en cambio, de aquellos otros personajes más eruditos y ortodoxos, así como de aquellos místicos mayormente consagrados a la unión con lo divino, en consonancia con el modelo sufí más clásico.

Por último, hay que decir que el Sahel experimenta hoy la influencia de los mismos movimientos modernistas, islamistas y salafíes, al igual que el resto de las poblaciones musulmanas, si bien en proporciones variables. Pero incluso si volvemos nuestra mirada sobre los hechos habitualmente aducidos en apoyo de la utilización del esquema del «islam negro», nos encontramos con que todos ellos se hallan igualmente presentes por doquier a lo largo de todo el mundo islámico. Así, los fenómenos de hibridación con tradiciones preislámicas se han producido un poco por todas partes, incluida la propia Arabia anterior al triunfo wahabí²³. En todos estos lugares se ha desarrollado un islam en parte diferente del postulado por los sabios. Por ello, tanto para el caso del Sahel, como para el de estas otras regiones, preferimos hablar de un «islam híbrido» o de un «islam mestizo»²⁴. Estas denominaciones presentan la ventaja, en nuestra opinión, de que no inciden en ninguna presunta particularidad regional, o incluso racial, y que, por el contrario, nos recuerdan que nos encontramos ante un fenómeno muy extendido, lo que además abre las puertas a diversos ejercicios comparativos.

²³ VASSILIEV. *Op. cit.*, pp. 70-73.

²⁴ HISKETT. *Op. cit.*, p. 6.

Eliminar esta especie de barrera epistemológica constituida por una visión esencialista del «islam negro» reviste particular importancia a la hora de entender los desarrollos experimentados en el Sahel por movimientos como el modernismo más o menos secularista, el islamismo y el salafismo. En efecto, si nos empeñamos en considerar que el único islam genuinamente saheliano es este «islam negro», las otras versiones del islam tendrán que parecernos entonces, con bastante probabilidad, un producto de importación ajeno a las realidades locales. A partir de aquí se vuelve mucho más fácil desarrollar esos discursos en la línea de lo esbozado más arriba, de acuerdo con los cuales estos movimientos difícilmente podrían arraigar nunca en tierras sahelianas, debido a su presunta oposición al islam local, así como, en lógica correspondencia, la atribución en exclusiva de su presencia a las injerencias extranjeras, por ejemplo, de Arabia Saudí. Lo mismo ocurriría con el papel que estaría jugando la violencia como instrumento para la expansión de estos movimientos, papel que puede resultar sobrevalorado, en detrimento del apoyo sincero que, guste o no, recaban entre ciertos sectores de la población. Y es que una concepción esencialista del islam saheliano dificulta entender no solo su heterogeneidad, sino también sus potencialidades para evolucionar en distintas direcciones.

VI.2.2. Desarrollos contemporáneos del islam en el Sahel

Pero, de hecho, esta evolución en distintas direcciones se produce ante nuestros ojos, como consecuencia de una compleja interacción entre factores endógenos y exógenos. Realmente siempre ha sido así. Tanto el primer islam más sincrético, como el más rigorista, ligado a la yihad marabútica, fueron el fruto de una interacción semejante. En lo que respecta al último de los dos en particular, los grandes desafíos a los que se trató de responder por medio suyo aún siguen presentes, aunque, lógicamente, no bajo las mismas formas que en el pasado. El reformismo marabútico, en cuanto que proyecto ideológico ligado a un determinado movimiento político y religioso, buscaba la realización de dos objetivos fundamentales. El primero consistía en la islamización de la sociedad, en el sentido sobre todo de hacerla regirse por el derecho islámico, entendido de acuerdo a la ortodoxia tradicionalmente predominante. En consecuencia, los modos de vida no islámicos habrían de desaparecer o, por los menos, ser readaptados, a fin de evitar incompatibilidades con la norma hegemónica. En aquellos momentos, los elementos no islámicos estribaban en lo fundamental en las tradiciones «animistas» locales. Con la dominación colonial, a estos primeros elementos no islámicos, ya en continuo retroceso, se añadieron otros muy diferentes y mucho más poderosos, integrados dentro de la cultura occidental. Pero, como ya vimos, con gran frecuencia, la acomodación política de los marabut al nuevo sistema no fue acompañada en muchos casos por una apertura cultural equivalente.

Pero una cerrazón absoluta resultaba contraproducente a la larga. La tecnología de origen occidental se hacía omnipresente y, junto a ella, lo hacían también distintas formas organizativas, principalmente el Estado moderno y la empresa capitalista. Los musulmanes sahelianos vivían cada vez en mayor medida en un entorno social configurado por estos nuevos agentes, dejando aparte la influencia de los estilos de vida foráneos, en el vestido, la música, la alimentación y demás. No parecía factible ignorar todos estos hechos. Con la llegada de la independencia, este desafío no desapareció en absoluto, sino que pasó a plantearse bajo una nueva modalidad. No solo las nuevas élites gobernantes solían hallarse profundamente occidentalizadas y abrigaban el mismo proyecto de modernización que las antiguas autoridades coloniales, sino que esta modernización era inevitable, si no se quería quedar condenado a una absoluta marginalidad en la esfera internacional. Y modernizarse implicaba, en alguna medida, occidentalizarse. Más aún, conforme este proceso de cambio social se intensificaba, los puntos de contacto entre las dos culturas se han ido multiplicando en las últimas décadas y con ellos lo han hecho también toda una serie de contradicciones. La respuesta a las mismas se ha ido haciendo, por ello, perentoria. Pero como iremos viendo, el cariz de estas respuestas ha sido muy variado.

El segundo gran desafío actual, que prolonga también en parte aquel al que trataron de responder los marabut yihadistas ya hace dos siglos, estriba en la existencia de un fuerte desequilibrio entre dos tradiciones culturales en contacto conflictivo. En su tiempo, los marabut trataron de responder al mismo mediante la vertebración de las culturas locales por medio del islam que ellos entendían como «ortodoxo», eliminado todo aquello que pareciera entrar en contradicción con el mismo. La situación actual es, sin embargo, mucho más compleja. La cultura occidental es la cultura hegemónica en el plano mundial. La cultura islámica, en la que se inscribe la mayor parte del Sahel, se encuentra hoy en día en una posición subordinada, a pesar de toda su sofisticación y de sus inmensas aportaciones al patrimonio histórico de la humanidad. La relación entre ambas tradiciones culturales resulta, por ello, inversa a la que ha existido desde hace muchos siglos entre la cultura islámica y las culturas tradicionales «paganas». Estas últimas se encontraban en su conjunto mucho menos desarrolladas que la islámica. Estaban asociadas a formas de vida menos avanzadas, por lo que resultaba bastante lógico que los progresos experimentados desde la Alta Edad Media hayan ido acompañados, como ya vimos, de una islamización lenta pero incesante. De este modo, en este conflicto los musulmanes jugaron con ventaja.

Ahora ocurre justamente lo contrario. La hegemonía de la cultura occidental, de una cultura muy ligada en sus orígenes al cristianismo y ahora mucho más secularizada, no se debe únicamente a una imposición coactiva, basada en una superioridad militar y económica de carácter neocolonial. Aunque esta imposición existe, lo cierto es que esta cultura alberga en sí misma muchos atractivos. Se halla vinculada a las tecnologías más desarrolladas, pero

también a los modos de pensamiento sin los cuales estas tecnologías no pueden crearse ni, muchas veces, aprovecharse debidamente. Se encuentra vinculada igualmente a toda una nueva estructura social, pero asimismo a unas mentalidades distintas, relativamente más individualistas y críticas, sin las cuales estas nuevas estructuras sociales modernas no pueden funcionar tampoco de un modo genuino. Por lo tanto, no queda otra alternativa que «occidentalizarse» hasta un cierto punto, como único medio para hacerse con unas formas culturales mejor adaptadas a la nueva sociedad en proceso de modernización. Pero el desafío que entraña esta occidentalización, por más parcial que pueda ser la misma en muchos casos, es inmensamente mayor que el experimentado anteriormente con respecto a las tradiciones locales «paganas». No se trata ahora solamente de interactuar con una cultura mucho más compleja que la propia, sino de hacerlo además con una mejor adaptada a muchas de las condiciones sociales contemporáneas. La asimilación de ciertos elementos de la misma implica, en consecuencia, un inmenso esfuerzo de remodelación de la propia cultura islámica.

En cierto modo, la yihad marabútica ya planteó, indirectamente, una primera respuesta a este desafío. Pero esta respuesta tuvo un carácter fundamentalmente externo. Como consecuencia, sobre todo, de las noticias que llegaban de otras regiones del mundo musulmán, se sabía de la creciente debilidad de los musulmanes frente a sus adversarios cristianos, dotados estos además de una tecnología cada vez más avanzada. Pero no tuvo lugar en aquel tiempo en el Sahel, aunque ya sí en otras regiones del mundo musulmán, una reflexión sobre las causas de esta brecha en aumento. En cuanto a los líderes de la revolución marabútica, no parecen haber llegado más lejos en su conjunto de la constatación de que se estaba experimentando un grave problema, pero sin profundizar en las causas sociales del mismo. La tónica dominante estribó por el contrario en encajar estos problemas reales dentro de un esquema prefijado, en donde estos problemas quedaban reducidos al lamentable resultado una desviación con respecto a los mandatos del islam, y posiblemente de un castigo divino por causa de tal desobediencia. El recurso añadido a toda una serie de esquemas escatológicos, de acuerdo con los cuales estos problemas anunciaban la próxima consumación de los tiempos, vino a reforzar aún más esta tendencia²⁵. La misma, ciertamente, podía revestir una gran utilidad desde el punto de vista político, por cuanto brindaba un apoyo complementario al programa marabútico de depuración de las adherencias «paganas». Pero, en cambio, dejaba sin abordar las cuestiones principales. Se optaba por remitir los padecimientos del momento a la acción de una gran causa última y no perceptible empíricamente, en detrimento de un análisis pormenorizado de los hechos concretos.

Con posterioridad, el desafío no ha hecho sino incrementarse, y la sencilla respuesta al mismo planteada hace tiempo se ha vuelto cada vez menos

²⁵ HOGDKIN. 1989. *Op. cit.*

viable. Ha sido la necesidad de desarrollar una respuesta que sí lo sea la que ha favorecido tanto la evolución autónoma del islam saheliano, como la importación de las posibles soluciones elaboradas en otras regiones del mundo islámico, tales como el modernismo, el islamismo y el salafismo²⁶. De todas ellas vamos a ocuparnos a continuación.

Para entender las profundas diferencias entre estas tres grandes corrientes, tenemos que tener en cuenta, primero, sus puntos en común. No se trata únicamente de que, como ya hemos señalado antes, las tres traten de responder, cada una a su manera, a unos mismos desafíos. Aparte de este hecho, el contenido de sus propuestas respectivas también presenta varios importantes puntos en común. El principal de ellos consiste en la oscilación entre lo que podemos entender como la búsqueda de la pureza originaria y el interés por adaptarse a un contexto cambiante. En virtud de la primera, se intenta remontar hasta las fuentes originarias del islam, el Corán y el Hádiz, profundizar en la comprensión de su contenido y aplicar más plenamente sus directrices en la vida social. En consonancia con esta metodología general, se procura eliminar todo aquello que resulte contradictorio con las mismas, ya se trate de elementos de origen no islámico conservados hasta entonces o importados en algún momento, o ya sean determinadas desviaciones en las que se haya ido incurriendo con el tiempo. En este específico sentido, de retorno a los fundamentos, los distintos planteamientos que vamos a ir examinando poseen todos ellos un carácter fundamentalista. No lo poseen, sin embargo, los tres en lo que se refiere a la otra gran inclinación que les caracteriza: el intento de adaptarse al complejo y cambiante mundo real. Aquí las diferencias son muy notables entre quienes están decididos a adoptar los aspectos fundamentales del modo de vida moderno y quienes, a lo sumo, aceptan utilizar las técnicas modernas, pero nada más. Naturalmente, según el alcance del que se invista a esta tendencia hacia la adaptación al mundo, la otra tendencia, la del retorno a las fuentes, tomará igualmente unas formas particulares. De este modo, se acabará produciendo un cierto ajuste entre las modalidades particulares adoptadas por cada una de estas dos grandes orientaciones. El juego entre ambas ha marcado una gran parte de la dinámica ideológica del islam en los dos últimos siglos y todo apunta a que va a seguir haciéndolo durante mucho tiempo más. Nos toca ahora estudiar los modos en que tiene lugar esta combinación en las tres grandes corrientes ideológicas que hemos distinguido. Para ello, comenzaremos con la más antigua de las tres, la salafí, de la cual el wahabismo constituye su versión más conocida.

El mensaje wahabí podría ser considerado como una manifestación extrema de esta búsqueda de la pureza, mediante la extirpación de cualquier

²⁶ COULON, Christian. «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 INIESTA, Ferrán (Ed.). *El islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra 2009; WESTERLUND. *Op. cit.*

contenido ajeno al islam de los primeros tiempos, tal y como aquél es entendido por esta corriente²⁷. El objetivo es retornar a las fuentes del pasado y reactivarlas en toda su plenitud. Se considera, por supuesto, que estas fuentes originarias contienen en sí una doctrina y un código normativo capaces de orientar a la humanidad en todo tiempo y lugar, con pequeñas adaptaciones, a lo sumo. Se trata, por ello, de una concepción radicalmente ahistórica. No se plantea la posibilidad de que el modelo heredado del pasado ya no sea aplicable en el presente. Ni que decir tiene que tampoco resulta concebible un análisis contextualizado de este modelo, en función de las específicas condiciones históricas en las que se gestó. La adaptación al mundo presente ha de ser, pues, mínima. En consonancia, la actitud hacia otras tradiciones culturales, distintas de la propia, ha de estar marcada por un rechazo absoluto a mezclarse con ellas, lo que supondría, desde su punto de vista, una adulteración del auténtico islam. Todo ello nos autoriza a caracterizar el wahabismo como resueltamente fundamentalista, otorgándole al término fundamentalista un significado más amplio que el enunciado un poco más arriba. Lo definiremos ahora como una concepción que trata de organizar el conjunto de la existencia a partir de unos pocos principios muy simples. Estos principios son concebidos como una suerte de panacea para todos los problemas humanos. Nunca son objeto de ningún análisis crítico ni de cuestionamiento alguno. El objetivo buscado consiste en construir, partiendo de ellos, un código normativo lo más global posible, capaz de regular la inmensa mayoría de los comportamientos. Siendo ello así, apenas quedará espacio para la libre elección personal. Por último, la adhesión a la doctrina y, sobre todo, el seguimiento del código normativo van a constituirse en los principales elementos definidores de la identidad individual y colectiva. Quienes no se adhieran a la misma habrán de ser objeto, por tanto, de una clara hostilidad.

En particular, es frecuente entre los salafís la presencia de un discurso intensamente anti-occidental. Esta actitud no es el resultado tan solo de la incompatibilidad de hecho entre el propio modelo de vida y el que se percibe entre los occidentales. También es efecto, con gran frecuencia, de una búsqueda consciente de la diferencia y la oposición, al servicio de una estrategia de fortalecimiento de las fronteras identitarias. Por supuesto, estas críticas no son dirigidas únicamente en contra de los occidentales propiamente dichos, sino también contra todos aquellos musulmanes que les «imitan» de alguna manera, o que, al menos, se avienen a una acomodación con ellos. En el caso concreto del Sahel, la postura adoptada históricamente por la

²⁷ AMGHAR, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions 2011, pp. 9-91; CASTIEN MAESTRO. 2007. *Op. cit.*, 77-81; *Id.* 2013a. *Op. cit.*, pp. 123-127; MEIJER, Roel. «Introduction». En MEIJER, Roel (Ed.). *Global Salafism. Islam's New Religious Movements*. Londres: Hurts & Company 2009, pp. 1-32; ROUGIER, Bernard. «Introduction». En ROUGIER, Bernard. *Qu'est-ce que le salafisme?*. París: Presses Universitaires de France 2008, pp.1-21.

mayoría de los marabut desde los tiempos de la colonización se presta perfectamente a este género de críticas.

Un planteamiento como este goza de la enorme ventaja de ser sencillo y transparente. Proporciona todo un conjunto de certidumbres en las que apoyarse. También suministra una línea muy clara de actuación. En momentos de tribulación y de desconcierto, como los vividos por muchos musulmanes, sobre todo, desde principios del siglo XIX, estas características han resultado muy útiles para ganar adeptos. Sin embargo, las razones de su fuerza pueden ser también las de su debilidad. De este modo, el modelo de existencia estrictamente regulada que se ofrece puede resultar para muchos demasiado opresivo. Así va a ser sobre todo desde el momento en que la instauración de este sistema se encuentra ligada a la de toda una serie de mecanismos de control social enormemente estrictos y al desarrollo de una suerte de mentalidad inquisitorial, en virtud de la cual se produce una especie de obsesión por vigilar a los demás y detectar en ellos alguna falta que denunciar, así como una competencia entre los denunciantes por determinar quién de ellos se muestra más efectivo en esta labor, en el marco de un característico mecanismo de sobrepuja. Todo ello puede restar atractivo a este planteamiento, sobre todo una vez que es establecido y se empiezan a percibir sus facetas más desagradables. El segundo inconveniente del mismo consiste en su escaso interés por el análisis de la realidad concreta y objetiva y, por lo tanto, en su dificultad para desarrollar unas estrategias realmente eficaces para influir sobre ella. Con frecuencia, se tiende a pensar que bastaría con aplicar de manera estricta una serie de prohibiciones, sobre todo aquellas que regulan el pudor y la sexualidad, para que todos los problemas sociales quedaran resueltos de un modo automático.

Por todas estas razones, el planteamiento fundamentalista en su forma más pura acaba tropezando con numerosos problemas. Ello le ocurre también al propio wahabismo, que tan a menudo se presenta como su versión extrema dentro del campo islámico. No es de extrañar, por ello, que en la propia Arabia Saudí se hayan hecho finalmente numerosas concesiones al pragmatismo, sobre todo en lo referente a la importación masiva de elementos de la cultura occidental a fin de construir un aparato de Estado moderno y una economía capitalista, en difícil equilibrio con el fundamentalismo imperante en otras esferas de la vida social, sobre todo en lo referente a las relaciones de género en un sentido amplio²⁸. En lo que respecta al Sahel en concreto, el mensaje estrictamente wahabí encuentra también ciertos obstáculos para su difusión. Pero debe insistirse de nuevo, frente a cualquier absolutización de las especificidades de un «islam negro», que estas mismas barreras se han presentado también a todo lo largo y ancho del mundo musulmán. La más importante de ellas ha consistido, y consiste, en la fuerte presencia de sufismo y de las cofradías. Es conocida la fuerte hostilidad del wahabismo

²⁸ CASTIEN MAESTRO. 2007. *Op. cit.*; *Id.* 2017. *Op. cit.* pp. 84-89; VASSILIEV. *Op. cit.*, pp. 452-473.

hacia ambos, en general. Las razones de esta postura son diversas y más complejas de lo que a veces suele aducirse. El afán de lograr la unión con la divinidad propio del sufismo se asienta en toda una metafísica a la que podemos denominar «neoplatónica», en un sentido muy genérico, de acuerdo con la cual existe una gradación ontológica descendente entre Dios y sus criaturas. Por ello mismo, puede postularse una suerte de continuidad entre sus diversas substancias. Sobre la base de este aserto, el místico, en cuanto que criatura, puede intentar un recorrido inverso, en el sentido ascendente, al de las sucesivas emanaciones que desde Dios han desembocado en las imperfectas criaturas materiales. En la medida en que avance en esta ascensión, logrará acercarse más y más a la divinidad²⁹. Pero esta metafísica, en donde se entremezclan elementos de distintas tradiciones, ante todo griegas y persas, es una adición posterior, que no se encuentra en los textos sagrados del islam, por más que algunos sean capaces de encontrar atisbos suyos en ellos. En consecuencia, de acuerdo al purismo que caracteriza al wahabismo, debe ser rechazada sin paliativos.

En contraste con esta metafísica neoplatónica, el wahabismo insiste en la discontinuidad ontológica entre Dios y el ser humano. En función de la misma, la idea de la unión mística carece de sentido. Tampoco puede aceptarse propiamente la idea de una relación amorosa entre estas dos entidades, en la que tanto ha insistido el sufismo, al igual que la propia mística cristiana. Igualmente ha de ser rechazada la pretensión de que aquellos que hubieran avanzado ya algo en su proceso de ascenso hacia el plano de lo divino podrían actuar de intermediadores entre este último y aquellos otros seres humanos que permanezcan todavía en un nivel más bajo. Esta idea de la mediación será condenada como idolatría, lo mismo que la devoción general hacia los grandes maestros. Por último, la profusión de prácticas ascéticas que caracteriza al sufismo será tachada de «innovación reprensible», *bida'*, es decir, de introducción de una práctica no estipulada por los textos sagrados, y a los cuales hay que seguir rigurosamente, sin introducir en ellos añadido alguno³⁰.

La plena aceptación del mensaje wahabí supondría el desmantelamiento del sistema de cofradías, así como la anulación de la figura del marabut. De ser así, tendría lugar una auténtica revolución interna dentro del propio movimiento marabúutico. Pero esta revolución tan costosa supondría además una renuncia a aquellos elementos históricamente responsables de sus éxitos, como la capacidad organizativa de las cofradías y el carisma de los grandes sufíes, junto a la atribución a los mismos de determinadas dotes sobrenaturales, tan útiles además en un contexto de fuerte mestizaje con tradiciones «animistas». No parece una alternativa muy atractiva. De ahí que el programa wahabí no fuera adoptado durante la yihad saheliana, aunque su rigorismo y

²⁹ CORBIN. *Op. cit.*

³⁰ MEIJER. *Op. cit.* pp. 3-7.

combatividad sí fueran tomados como ejemplo. Se trataba de un caso muy diferente del de la Península Arábiga, en donde la hostilidad hacia el sufismo, también muy extendido por toda la región, podía resultar de gran utilidad en el marco del combate sostenido contra los otomanos, en cuya versión del islam la mística y las cofradías cobraban un gran peso. También podía operar asimismo como un factor de unificación y de integración social, uniendo a poblaciones muy diversas sobre la base de su común adhesión a un credo más sencillo, eliminando las divisiones sociales derivadas de la pertenencia a distintas cofradías o del culto a distintos maestros sufíes.

Pero ninguna de estas posibles funciones podía ser desempeñada en el Sahel en aquel momento. La guerra tenía allí lugar contra unos gobiernos, a veces nominalmente musulmanes, pero para los que el sufismo no resultaba un elemento demasiado importante, al contrario justamente de lo que sí ocurría entre sus oponentes. De igual manera, no tenía aquí tanto sentido la lucha contra el faccionalismo que podían acabar promoviendo las cofradías, ya que, aunque el mismo se daba e iba a seguir dándose, parecía más perentorio en aquel momento empezar a ir tejiendo vínculos sociales más amplios, aprovechando para ello la capacidad de encuadramiento de estas organizaciones. No obstante, algo más adelante, sobre todo cuando estudie-mos con un cierto detalle lo ocurrido en el norte de Nigeria, veremos cómo estas ventajas que reportó en su tiempo el wahabismo en Arabia han vuelto a plantearse ahora, en un contexto obviamente diferente.

Como podemos apreciar entonces, las potencialidades del wahabismo para difundirse en el Sahel resultaban originariamente un tanto reducidas, aunque, como veremos, en la actualidad se han incrementado en ciertos ámbitos³¹. La historia del modernismo islámico ha sido un poco diferente. Podemos definir, en principio, este modernismo como aquella corriente que busca una conciliación entre el islam y las características fundamentales de una sociedad moderna, tales como la democracia, la igualdad de género, al menos hasta un cierto punto, la autonomía individual y una visión científica y racionalista del mundo. Como tal, esta corriente posee una gran antigüedad³². Podemos rastrear sus orígenes hasta principios del siglo XIX. Su punto de partida consistió en el programa de modernización desarrollado en diversas regiones del mundo islámico, como respuesta a la ya señalada creciente debilidad frente al mundo occidental en diversos campos, que habría de concluir con la imposición de la dominación colonial. El núcleo de este programa modernista estribaba en promover una reinterpretación del islam que lo hiciera compatible con los cambios que se querían promover. En esencia, se trataba de distinguir entre los principios metafísicos del islam, como

³¹ COSTA, Eduardo. «Cofradías musulmanas y movimiento Dawa: dos concepciones del islam en África occidental». En INIESTA, Ferrán (Ed.). *El islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra 2009.

³² HOURANI. *Op. cit.*; RAMADAN. *Op. cit.*

concepción general del mundo, y sus valores morales básicos, por una parte, y las normas concretas de comportamiento, por la otra, las cuales serían de aplicación mucho más contextualizada. Se haría posible, así, reemplazar una parte importante del derecho islámico tradicional por nuevas normas e instituciones más acordes con el proyecto de construcción de una sociedad moderna. Obviamente, en la medida en que se consideraba que las normas e instituciones podían ser modificadas de acuerdo con las circunstancias, cuidándose únicamente por mantener un ajuste con los principios básicos del islam, estaba adoptándose un planteamiento mucho más secularista, incluso aunque ello no fuese reconocido como tal.

Desde este punto de vista, el modernismo se encuentra en las antípodas de cualquier obsesión purista, como la que sería más propia, en términos generales, del wahabismo. En vez de rechazar todo lo ajeno a la tradición islámica, se muestra dispuesto a incorporar una gran cantidad de préstamos culturales de origen occidental. Se estaría abogando por una decisiva hibridación cultural. Naturalmente, la misma luego podría variar en intensidad, así como en el tipo de síntesis al que acabase dando lugar. El resultado podría ser, en ciertos casos, una amalgama poco estructurada o, por el contrario, una síntesis mucho más coherente desde el punto de vista interno. Del mismo modo, podían predominar los elementos de un origen u otro. Podría darse, así, el caso de que lo importado de Occidente tenga un carácter francamente periférico, en el seno de una síntesis en donde los elementos islámicos en sus formulaciones más clásicas sigan ocupando una posición central. Pero también podría producirse el caso contrario, de modo que la nueva síntesis reproduzca básicamente el modernismo occidental, enriquecido con algunos elementos tomados de la tradición musulmana, y a los cuales se encomendaría la función de proporcionar una legitimidad islámica añadida. Las oscilaciones han sido muy marcadas en este aspecto. Así, bajo la etiqueta del modernismo islámico han quedado enclavados desde planteamientos básicamente seculares, con algunos «adornos islámicos», hasta otros muy clásicos, con algunos «aditamentos» de la modernidad occidental³³.

Todo ello ha resultado posible en virtud de un rasgo muy característico de este pensamiento modernista islámico, rasgo que, en este particular contexto, viene a constituir tanto una fortaleza como una debilidad. Se trata de una cierta falta de rigor en sus razonamientos, de una clara inclinación hacia un formalismo, que acaba agrupando bajo unas mismas etiquetas realidades concretas de lo más dispar³⁴. Más en concreto, tiene lugar aquí una tendencia

³³ CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid 2003, pp. 385-391; *Íd.* 2013a. *Op. cit.*, pp. 121-122.

³⁴ GIBB, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press 1947; HOURANI. *Op. cit.*; YABRI, Mohamed Ábed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Averroes, Abenaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta 2008.

a amalgamar conceptos tomados de una u otra tradición cultural, en función de parecidos superficiales. De este modo, la democracia moderna se asimila a la *shura*, la obligación de que el gobernante consulte a sus súbditos más notables. Procediendo de este modo, se logra con bastante facilidad establecer las pertinentes correspondencias entre ambas tradiciones culturales. Se consigue, con ello, el principal objetivo perseguido, el de presentar ambas tradiciones culturales como básicamente conciliables, de tal modo que resulte factible modernizarse y seguir siendo fiel al mismo tiempo a la tradición musulmana. Desde este punto de vista, la laxitud del método utilizado puede resultar hasta una ventaja. Ahora bien, la otra cara de la moneda consiste en que las síntesis así elaboradas van a adolecer de una manifiesta falta de solidez. Van a permitir una cierta asimilación de elementos modernos y una clara conservación de la identidad cultural y religiosa y del sentido de la continuidad histórica con el pasado, todo lo cual resulta de una gran relevancia. Pero el precio a pagar va a ser cuantioso. No va a tener lugar una reflexión histórica y crítica sobre la propia tradición con la necesaria intensidad. Más bien, se va a tender a una suerte de apología fácil de las grandes virtudes del islam y de su compatibilidad con el mundo moderno, si es que no del adelanto de siglos de los musulmanes con respecto a los occidentales en cuanto a diversos valores modernos, como la racionalidad y la libertad. El problema estriba en que sin esta reflexión crítica en profundidad sobre el propio patrimonio cultural y sobre la propia historia, parece difícil localizar realmente los factores que han propiciado el prolongado estancamiento de las sociedades musulmanas, a fin de ir solucionándolos. Entre tanto, se realiza más bien una incorporación superficial de los elementos externos, sin desarrollar los marcos mentales e institucionales que hacen posible generarlos. Es mucho más fácil asimilar los productos de la tecnología moderna que producirlos uno mismo y es más fácil también llegar a dominar, o incluso producir, una determinada técnica, que hacerlo con la concepción científica en la que aquélla se asienta.

Como consecuencia de todo lo anterior, la capacidad de este modernismo islámico clásico para afrontar los dos grandes desafíos arriba enunciados presenta ciertos límites. En lo que se refiere a la hibridación con elementos externos a la tradición islámica, sin duda lo facilita, pero amenaza con hacerlo de un modo más bien caótico. En cuanto a la capacidad para hacer frente a la hegemonía occidental, sus logros son también incompletos. Legítima ciertas transformaciones sociales, así como la apropiación de un amplio conjunto de elementos foráneos. Pero su dificultad para ajustarlos en una síntesis bien organizada no facilita ni una modernización más plena, ni un mayor aprovechamiento de los elementos importados.

Hay que decir que muchas de estas limitaciones en los resultados obtenidos no pueden ser achacadas únicamente a la laxitud de los métodos de razonamiento utilizados. También deben mucho a la presencia de esa inclinación purista a la que antes aludimos y que encontramos representada en el wahabismo de una forma extrema. De este modo, también el modernismo islámico

ha tendido a remontarse a las fuentes de su religión, a sus textos sagrados, en busca del islam considerado como el genuino, buscando depurarlo de toda la ganga de las adherencias posteriores. En este aspecto concreto, el modernismo islámico exhibe también una faceta claramente fundamentalista. Pero en contraste con los planteamientos también fundamentalistas en todos los demás aspectos, se distingue, en cambio, por interpretar este islam originario de un modo muy diferente. El suyo es un islam caracterizado, en primer lugar, por su apertura, por su capacidad de acoger elementos externos. De ahí entonces que la degeneración posterior que también se le achaque con respecto a su periodo fundacional sea justamente de carácter opuesto a la postulada por los salafíes, entre ellos los wahabíes. La desviación acaecida no habría estribado entonces en un relajamiento del rigor y en una aceptación de elementos extraños, sino justo en lo contrario: en una pérdida de flexibilidad y de capacidad de adaptación a los cambios históricos y de incorporación de los hallazgos positivos de los no musulmanes.

El atractivo de esta propuesta resulta patente. Permite, en principio, conciliar el respeto hacia el pasado y la disposición a evolucionar. También ayuda a rescatar dentro de la propia tradición cultural muchos elementos antes desaprovechados y que ahora puede ser objeto de una nueva lectura. Sin embargo, estos logros son alcanzados no solo al precio de esa laxitud metodológica tan necesaria para lograr concordancias fáciles entre las fuentes del pasado y las necesidades del presente. A todo ello se añade la renuncia a examinar con sentido crítico las propias fuentes, los propios textos sagrados. Estos no pueden ser propiamente objeto de un tal examen, que chocaría con esa orientación purista a la que nos hemos referido. Pero, por ello mismo entonces, la posibilidad de realizar una lectura crítica de la propia tradición cultural queda un tanto recortada.

Esta tendencia purista del modernismo suele combinarse con otra de carácter holístico, aunque, por supuesto, mucho menos extrema que la del salafismo. Se sigue considerando que el islam ha de suministrar un conjunto de marcos normativos para organizar una gran parte de la existencia humana. De ahí que se haga tan necesario establecer concordancias entre los textos sagrados y diversos elementos de la modernidad, promoviéndose, con ello, un pensamiento de notable laxitud. Si se restringiera, en cambio, el campo de aplicación de los textos sagrados, no sería ya necesaria esta búsqueda de concordancias casi a toda costa, ni realizar, en cambio, tantas concesiones a estos procedimientos tan poco rigurosos. Mientras tanto, el encierro dentro de un círculo vicioso continúa. Y en la medida en que lo hace, no deja de detectarse una cierta orientación fundamentalista en algunos modernistas.

El modernismo islámico surgió muy tardíamente y no parece que se haya tenido noticia de él en el Sahel durante el periodo precolonial. Esta región era demasiado periférica para poder recibir su influencia. Como máximo, podríamos considerar que quienes ya en su época criticaron el fundamentalismo de la yihad marabútica desde unas posiciones más pragmáticas y

atentas a la complejidad del mundo podían haber resultado, acaso, receptivos hacia este modernismo aún por llegar. Pero todo ello no son más que conjeturas. De cualquier manera, el proyecto modernista tampoco resultaría después fácilmente aclimatable en el Sahel. Implicaba ya de por sí una cierta familiaridad, aunque fuera superficial, con hallazgos modernos, como el liberalismo o el pensamiento científico, que tardaron mucho en afincarse en esta región. Asimismo, el modelo de islam pregonado por el modernismo entraba en clara contradicción con muchos de los rasgos del marabutismo. Este último se caracteriza por su fuerte propensión a postular la presencia ubicua de lo sobrenatural en la vida cotidiana. Si logra hacerlo, ello es gracias a su uso recurrente de un pensamiento de corte místico, empeñado en remitir los hechos empíricos, en especial aquellos que resulten llamativos, a sus supuestas causa ocultas, desinteresándose de la búsqueda de sus posibles causas naturales³⁵, así como en proyectar continuamente sobre la realidad todo un conjunto de fantasías, hasta el punto de llegar a tomarlas como auténticas. El modernismo aboga, por el contrario, por un pensamiento decididamente racionalista, con el empleo de una lógica más rigurosa, una mayor exigencia empírica y una mayor preocupación por la coherencia interna, junto con una mayor contención emocional, y todo ello a pesar de la laxitud con la que establece sus concordancias con los textos sagrados y de su negativa a abordar estos últimos con espíritu crítico. Rechaza, por ello, esa pléyade de figuras mitificadas del marabutismo, a las que con tanta facilidad se atribuyen acciones milagrosas, su profusión de rituales poco comprensibles, sus desbordamientos emocionales y sus mensajes místicos colmados de arcanos. La incompatibilidad es manifiesta.

Lo es todavía más por cuanto el marabutismo ha sido repetidamente acusado de constituir una desviación irracionalista con respecto al espíritu racional y crítico del verdadero islam. El pensamiento místico al que se vincula ha sido condenado igualmente como un obstáculo para el arraigo del pensamiento científico y, por lo tanto, para la ansiada modernización. Así ha ocurrido en todo el mundo musulmán y no solo en el Sahel³⁶. Por último, la devoción de la que son objeto los marabut por parte de sus seguidores se presta fácilmente a ser criticada en virtud de su oposición a la concepción modernista de un individuo que actúa autónomamente guiado por su razón. De ahí que se le haya acusado a menudo de reaccionario en el sentido más genuino del término, es decir, de opuesto a un progreso entendido a la manera ilustrada. De igual forma, la tendencia acomodaticia de muchos marabut con respecto a las autoridades coloniales podía ser condenada como un colaboracionismo opuesto al proyecto de los modernistas de promover la creación de Estados nacionales modernos e independientes en todo el mundo islámico. No es de extrañar, por tanto, la dificultad, en principio, de compaginar ese marabutismo

³⁵ LEVY-BRUHL, *Vid.*, nota 552.

³⁶ BENNABI, Malek. *La vocation de l'Islam*. Beirut: Al Bouraq 2006.

con el modernismo islámico. Sin embargo, con el paso del tiempo, se abrieron interesantes posibilidades. Un sufismo depurado de sus aspectos más «milagreros» sí resultaba compatible con este modernismo, para el cual podía constituirse en un genuino representante de una espiritualidad musulmana, superior en este aspecto al materialismo de los occidentales. De igual manera, su capacidad para recrear complejas redes sociales podía ser contemplada como un factor positivo de cara a la empresa de construcción nacional.

En un sentido más amplio, que va ya más allá de la cuestión del marabutismo, el modernismo puede favorecer una hibridación no solo con la cultura occidental, sino también con las culturas tradicionales africanas. Las razones por las que puede favorecer esta opción son básicamente dos. La primera consiste en el carácter hasta cierto punto secularista de este modernismo. Con ello, queda un espacio libre para el desarrollo de un modo de vida parcialmente autónomo con respecto a los mandatos religiosos. Este espacio puede ser luego rellenado en cada lugar con elementos de sus propias tradiciones locales, siempre y cuando las mismas resulten compatibles, a un mismo tiempo, con los principios del islam y de la modernidad. La segunda razón es un poco más compleja. Dada la aspiración a construir Estados nacionales modernos, se hace preciso dedicar una especial atención a las culturas locales, de las que puede hacerse uso como materia prima para la elaboración de una nueva cultura nacional. En este punto, un recurso selectivo a ciertas tradiciones locales puede resultar obviamente de lo más provechoso.

La tercera corriente a la que vamos a hacer referencia aquí consiste en el islamismo, en la línea de los Hermanos Musulmanes y otros movimientos afines³⁷. Podemos considerarlo, por lo menos, a efectos didácticos, como una especie de tercera vía entre el fundamentalismo salafí y el modernismo. En cierto modo, intenta elaborar una síntesis entre ambos. No es algo tan descabellado, si tenemos en cuenta que ciertos fundamentalistas salafíes puede hacer concesiones al mundo moderno, aunque sean temporales, mientras que ciertos modernistas acaban mostrando, como ya señalamos, ciertas inclinaciones fundamentalistas. Aun así, las diferencias pueden seguir siendo notorias, con lo cual la síntesis resultante se muestra un tanto contradictoria. Es el carácter precisamente tan contradictorio de esta síntesis el que hace posible que dentro del islamismo coexistan posturas tan diversas y se puedan aventurar también interpretaciones y pronósticos tan variados por parte de observadores externos. Su planteamiento es holista, como el del salafismo, en el sentido de aspirar, en gran parte, a construir un modelo capaz de organizar la entera existencia del creyente musulmán. Pero el suyo

³⁷ AYUBI, Nazih. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra 1996; ROY, Olivier. *Genealogía del islamismo: y anexo de textos islámicos*. Barcelona: Bellaterra 1996; TERNISIEN. *Op. cit.*

es un holismo favorable a una cierta hibridación con la cultura occidental. Pretende integrar dentro de su modelo global una serie de elementos tomados de Occidente, desde la ciencia hasta la democracia parlamentaria, hasta un cierto punto al menos, pero otorgándoles una posición subordinada, dado que el islam ha de constituirse como la columna vertebral de la síntesis a la que se aspira³⁸.

Este carácter en cierto modo «centrista» del islamismo con respecto a otras corrientes le ayuda a recabar apoyos desde sectores muy diversos. A ello contribuye también, como es bien sabido, su capacidad para organizar poderosas redes sociales, algo especialmente agradecido en lugares en donde los servicios sociales son mínimos. Sin embargo, el islamismo también muestra ciertas debilidades, que han ido lastrando su desarrollo y le están dificultando llegar al poder en muchos lugares, a pesar de los cuantiosos apoyos populares que ha sido capaz de obtener. Su principal problema radica en su fuerte eclecticismo. Este le sirve para ganar apoyos, pero le dificulta luego construir un planteamiento más coherente internamente. Asimismo, comparte con el salafismo, aunque de un modo mucho menos acentuado, su obsesión por la sexualidad y la creencia de que el establecimiento de un control más riguroso sobre la misma ha de operar no solo como un agente de reorganización social, sino también como una especie de remedio privilegiado para los grandes problemas sociales que se padecen. Esta atención tan intensa hacia ciertos aspectos del estilo de vida le conduce a un duro enfrentamiento con los sectores más liberales y modernistas de la sociedad y se erige en uno de los grandes obstáculos para sus posibles avances.

En lo que respecta al contexto saheliano en concreto y a sus relaciones con el marabutismo, el islamismo parece, en principio, mejor colocado que las otras corrientes para recabar apoyos colectivos. Sus diferencias con el marabutismo son menores. Acepta el sufismo, aunque pueda criticar ciertas «exageraciones» dentro del mismo³⁹. De igual manera, siendo su modernismo más moderado, sus posibilidades de chocar con él en este punto son también menores. Sin embargo, las organizaciones islamistas pueden ser contempladas como competidoras por las cofradías. Las labores de organización de la vida social a las que se entregan los islamistas llevan mucho tiempo siendo realizadas, de otros modos diferentes, por los sufíes. Su llegada puede ser contemplada entonces como una intromisión que ha de ser combatida. Es fácil luego pasar de esta defensa de un interés corporativo a la justificación del mismo sobre la base de profundas diferencias doctrinales.

³⁸ CASTIEN MAESTRO. 2013a. *Op. cit.*, pp. 122-126.

³⁹ GÓMEZ-PÉREZ, Muriel. «Un mouvement culturel vers l'indépendance: Le reformisme musulmana au Sénégal (1956-1960)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

Nos encontramos, en suma, ante un complejo campo religioso, en el que interactúan distintas versiones del islam. Estas versiones compiten entre sí, pero también pueden tejer alianzas. Y ante todo, cada una de estas distintas corrientes se definen, en gran medida, con relación a las otras. El debate es constante y discurre en todas las direcciones. Acabamos de contemplar las críticas de las que puede ser objeto el marabutismo por parte de otras versiones del islam. Sin embargo, también estas otras corrientes pueden ser criticadas por él, sobre todo cuando las percibe como competidoras e invasoras de su propio terreno. Así, un discurso ampliamente utilizado por los partidarios del marabutismo incide en su capacidad de acomodación y tolerancia y en el estilo de vida relativamente liberal que promueve. En todo ello hay mucho de verdad. Uno puede ver en alguna ocasión hombres y mujeres rezando juntos o puede encontrarse con que en el hogar de un marabut sus hijas adolescentes visten de manera occidental y hablan libremente con los visitantes, lo cual no sería el caso en el domicilio de otros dignatarios musulmanes. En este aspecto, ciertas versiones del marabutismo parecerían más conciliables con el estilo de vida modernista de segmentos importantes de la población presente ya en todo el mundo islámico, incluido aquí el Sahel. En esta misma línea, se ha vuelto frecuente la crítica contra salafíes e islamistas como portadores de un rigorismo que amenazaría la paz social ya alcanzada. Se esboza con ello una cierta convergencia entre el modernismo y determinadas variedades de marabutismo. Desde este último, o desde quienes simpatizan con el mismo, se aduce así que el mismo puede convertirse en un agente favorable a la modernización y a la democratización, en contra de un enfoque rigorista que, a veces, desemboca en la intolerancia y en la violencia. De este modo, el mismo marabutismo que tan duramente puede ser criticado desde posiciones modernistas puede acabar convertido en su aliado circunstancial. Al mismo tiempo, el discurso ya examinado sobre el «islam negro» como un islam más flexible y tolerante encuentra aquí un nuevo terreno para ser aplicado.

Pero también puede a veces tratar de establecerse una cierta alianza entre un cierto marabutismo y unos ciertos islamismo y salafismo. Es lo que vimos ya que había ocurrido en el caso de Nigeria y que tendremos ocasión de examinar con más detenimiento. No hay que olvidar a este respecto, que dentro del ámbito del marabutismo existen también numerosas figuras que abogan por una mayor islamización social y política. Para una parte de ellas, incluso, sería hora de superar el modelo anterior de acomodación y volver a pensar en la adquisición de una influencia mucho más directa sobre la vida política. Si es esta la estrategia que se adopta, los marabut pueden aprender mucho de los islamistas y de los salafíes, sobre todo de los primeros, quienes, justamente, han acumulado ya una larga experiencia de interacción con las autoridades de Estados más desarrollados, como los del mundo árabe, de gestión de los recursos públicos y, hasta un cierto punto, de elaboración de un programa global de gobierno, pese a todas las carencias

que se le puedan imputar al mismo. De ahí que las relaciones entre sufíes, de un lado, e islamistas y salafíes, del otro, discurren entre la competencia y la cooperación, primando una u otra según las circunstancias.

Pero todo este campo de fuerzas no reposa sobre sí mismo, sino que se ve condicionado por todo un amplio abanico de procesos sociológicos de largo alcance. De este modo, varios de los cambios sociales de hondo calado a los que nos hemos estado refiriendo anteriormente pueden actuar en un sentido favorable a las nuevas corrientes. En primer lugar, el aumento del individualismo puede empujar a ciertas personas a desligarse de las cofradías y a buscar un tipo de islam que justifique su orientación vital. Es muy posible que experimenten un hartazgo con respecto a los privilegios de los marabut y la obediencia y donaciones de las que hay que hacerles objeto. Este sentimiento puede entonces quedar ampliamente legitimado por la crítica a la mediación de los *sheij* promovida desde estos otros planteamientos. Ahora bien, al mismo tiempo, tanto los salafíes como los islamistas mantienen también unas relaciones harto ambivalentes con respecto al interés y a la autonomía individuales, si bien no es este el caso del modernismo, que resulta más compatible con el individualismo moderno. Estos movimientos pueden romper con las formas de comunitarismo tradicional, pero al mismo tiempo promover otras nuevas. Y estas nuevas formas pueden basarse igualmente en la exigencia de un fuerte compromiso personal por parte del adherente, a quien se le exige mucho en términos de tiempo y recursos, así como una profunda disciplina y obediencia a los líderes y a las consignas impartidas por la organización.

No obstante, se puede alegar que, pese a todo ello, existen, al menos, dos diferencias importantes en comparación con las redes sufíes más tradicionales. La primera parece estribar en que la afiliación a las mismas reviste un carácter más electivo. Como tal, puede entenderse, incluso, como un acto de afirmación personal frente al entorno. No se trata de una afiliación que dependa en tanta medida de una tradición familiar previa. Es algo que resulta lógico, teniendo en cuenta la implantación mucho más reciente de estos grupos. Quizá con el tiempo sí empiece a darse esta afiliación heredada en un grado más intenso que hoy en día. La segunda razón que debemos tener en cuenta consiste en el carácter en cierto modo más democrático de estas organizaciones. Pese al autoritarismo que puede darse en su seno, en general, se va a tender en ellas en mayor medida a conceder una cierta voz a la militancia de base. A ello se añade el hecho de que en estas nuevas organizaciones los status adquiridos se imponen sobre los adscritos. No hay dinastías como tales. Nadie reclama la posesión de una *baraka* hereditaria, capaz de habilitarle ya de por sí para ejercer funciones de mando. Por lo tanto, el acceso a las posiciones elevadas dentro de la organización parecería encontrarse, en principio, más abierto a cualquiera. De ahí que la militancia dentro de estas nuevas organizaciones pueda ser considerada a veces como un desafío a las viejas jerarquías entre linajes.

Un segundo factor que debemos tomar en consideración estriba en otra faceta de este mismo individualismo moderno. Se trata del afán por pensar de un modo más autónomo y libre. Ya no basta con seguir las convenciones de un modo maquinal, sino que es preciso igualmente dotarse de un sistema de creencias que a uno mismo le resulte coherente y aceptable. A ello se añade el desarrollo de una orientación vital, en términos generales, más intelectualista, como consecuencia del incremento, en primer lugar, del nivel educativo general. En el marco de semejante orientación, va a desarrollarse entonces una mayor preocupación por cuestiones abstractas y teóricas. Esto es justamente lo que puede ocurrir en el curso de un proceso de modernización, en donde se incrementa el nivel de formación de las personas y el hábito de pensar en términos más abstractos⁴⁰. Los efectos del surgimiento de esta orientación más intelectualista va a resultar, empero, multidireccionales y, en algunos casos, bastante inesperados. De una parte, esta orientación va a posibilitar la asunción de una actitud más crítica hacia las tradiciones en general. Y quizá lo vaya a hacer más todavía con relación a unas tradiciones sufíes basadas en la obediencia al *sheij* y en el seguimiento de normas cuya racionalidad quizá no parezca muy clara. Pero, a partir de este hecho, luego puede producirse una evolución en distintos sentidos. Desde luego, la relación entre esta orientación más intelectualista y las posiciones modernistas parece bastante obvia, así que no es necesario entretenerse con ella. Más sorprendente puede resultar, sin embargo, el hecho de que esta misma orientación intelectualista también pueda favorecer el desarrollo del fundamentalismo. Será lo que suceda cuando se busque ante todo esa coherencia de fondo entre los principios doctrinales y entre estos últimos y la existencia práctica que los fundamentalismos de cualquier signo, ciertamente, persiguen también⁴¹.

Desde luego, el islamismo y el salafismo presentan en este aspecto una notable sofisticación doctrinal y el último de ellos, dejando a un lado otras críticas que se le puedan dirigir, se apoya sobre una vasta erudición y una patente búsqueda de la coherencia interna. No es que el sufismo de los marabut carezca de tal sofisticación intelectual. Realmente ocurre lo contrario. Sin embargo, sus modos de razonamiento, de carácter místico, resultan menos asequibles para personas entrenadas en las formas de pensamiento más acordes con el racionalismo moderno. En este punto, los argumentos esgrimidos por salafíes e islamistas pueden resultarles mucho más aceptables. Empero, este curioso vínculo entre intelectualismo y fundamentalismo puede establecerse con mayor probabilidad en el caso de que el interés por una mayor coherencia no venga acompañado, sin embargo, por unos métodos de razonamiento lo suficientemente flexibles, así como por un mínimo de espíritu crítico, es decir, por una disposición a poner a prueba la solidez

⁴⁰ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa 1987, pp. 152-155.

⁴¹ CASTIEN MAESTRO. 2011. *Op. cit.*, pp. 266-268.

lógica de los propios argumentos, así como su relación con la experiencia empírica. Cuando se hace uso de un pensamiento semejante, las construcciones intelectuales típicamente fundamentalistas suelen resultar poco satisfactorias, en razón de su excesiva rigidez y simplicidad, así como de su desajuste con demasiados datos de la experiencia. De ahí en definitiva que el atractivo del fundamentalismo parezca especialmente predecible cuando un primer desarrollo de una orientación intelectualista no ha venido acompañado, sin embargo, de la adquisición de una suficiente pericia intelectual. Y justamente ello parece propio de sociedades en donde los avances educativos son notables, pero todavía insuficientes, como ocurre precisamente en aquellas en pleno proceso de modernización⁴².

Así, aunque pueda parecer paradójico, el desarrollo del fundamentalismo podría constituir entonces un efecto indirecto del propio proceso de modernización. Esta tendencia puede reforzarse si además, como ya hemos señalado en varias ocasiones, como parte de esta misma modernización aparecen unas mayores necesidades de integración social, que una ideología y una identidad simples y globales, como las suministradas por los fundamentalismos, pueden quizá satisfacer con cierta eficacia. Es esto lo que parece estar ocurriendo hoy en día en bastantes regiones del mundo islámico. La paradoja estriba entonces en que la acción de todos estos factores desemboca, en este caso concreto, en la adhesión de amplios sectores de la población a unos movimientos que, en una gran medida, contradicen luego todo este individualismo y todo este racionalismo a los que en parte obedecen su atractivo. Como quiera, estas breves anotaciones nos permiten tomar conciencia de lo abigarrado de los encadenamientos causales que estamos tratando de desentrañar.

Existen todavía otras razones que pueden volver atractivas para sectores importantes de la población saheliana a cualquiera de las tres corrientes de las que nos estamos ocupando. Las tres pueden ser concebidas como un medio para ponerse en consonancia con las corrientes imperantes en el resto del mundo islámico. Con ello, se superaría lo que podría considerarse una suerte de provincianismo, de excesivo particularismo local. En este punto, la adhesión a estas nuevas tendencias podría concebirse asimismo como una continuación de una línea de conducta iniciada ya hace más de un milenio con la adopción del islam y con el esfuerzo posterior por establecer un islam lo más «ortodoxo» posible. Asimismo, esta adhesión puede ser también contemplada como un modo de vincularse a una fuente de prestigio alternativa con respecto a Occidente. De este modo, la jugada realizada resulta ser doble. De una parte, se supera el provincianismo ya mencionado. De la otra, se consigue una clara afirmación identitaria frente al mundo occidental, antiguo colonizador. Así, gracias al recurso a un tercero implicado, en este caso el mundo islámico en su conjunto, se avanza en la superación de una

⁴² CHARFI. *Op. cit.*, pp. 278-284.

antinomia muy frecuente en las antiguas sociedades colonizadas, las cuales suelen debatirse dolorosamente entre el afán por superar una particularidad local en sí demasiado estrecha, además de poco prestigiosa, y ese otro afán por marcar distancias con respecto a la cultura occidental, hoy mundialmente hegemónica.

Pero esta estrategia tampoco se halla exenta de puntos vulnerables. Se presta precisamente a ser atacada desde los otros dos polos. Por un lado, se puede objetar que el mundo islámico, en función de los grandes problemas por los que atraviesa hoy en día, resulta ser una apuesta menos atractiva que el occidental. Vendría a ser casi como apostar al caballo perdedor. Por el otro, los defensores de la preservación de la particularidad negro-africana pueden acusar a los adherentes a estos nuevos movimientos de estar importando unas formas culturales y religiosas ajenas a la propia idiosincrasia de la región, lo que entrañaría una nueva suerte de colonización cultural, no tan distinta de la que se reprocha a Occidente. Y esta particular colonización cultural podría ser además tomada por la última de una larga serie de afrentas por parte del resto del mundo musulmán, comenzando por la antigua trata negrera transahariana. Y aquí de nuevo, el discurso particularista sobre el «islam negro» encuentra un nuevo motivo para ser esgrimido. Ninguna jugada se encuentra, pues, a salvo de riesgos.

El segundo gran motivo por el que esta adhesión a los nuevos movimientos puede gozar de gran atractivo atañe, ya más en particular, a la caracterización del estilo de vida que promueven como más acorde con el desarrollo de la individualidad. Ello puede ser así para las tres corrientes que estamos examinando, cada una a su manera. En lo que se refiere al modernismo, y a la porción del mismo presente en ciertas variantes del islamismo, la respuesta parece ser otra vez sencilla. El nuevo estilo de vida implica, en efecto, una menor sujeción a las normas tradicionales, permite una satisfacción más libre de la corporalidad y deja un mayor espacio para la elaboración personal. Pero curiosamente lo mismo puede llegar a ocurrir con el rigorismo. El control que implica el mismo puede ser vivido como un autocontrol asumido libremente por la persona, incluso en oposición a las costumbres menos exigentes de los suyos. Este autocontrol requiere de esfuerzo, tesón. A través de su ejercicio el individuo puede reflexionar más sobre sí, llegar a tener una más intensa conciencia de sí mismo. Igualmente, en la medida en que aprende a disciplinarse más y más, puede también empezar a considerarse más fuerte, más capaz, elevando el sentimiento de su valía personal. Así será sobre todo, cuando contraste su rigorismo, y el de sus correligionarios, con la relajación de las gentes más tibias de su entorno⁴³. La paradoja consistirá

⁴³ AUGIS, Erin. «Jambar or Jumbax-out. How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (Eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan 2008.

entonces en que cuanto más se reprima, más libre se sentirá con respecto a sus impulsos internos y con respecto a las convenciones de la mayoría. Ciertamente, el trato puede reportarle grandes beneficios en términos de bienestar psicológico, al menos durante un tiempo⁴⁴. De igual manera, en un contexto de intenso cambio cultural, con toda la desorientación que ello supone, la asunción de un estilo de vida más rigorista y comunitarista puede proporcionar un mayor sentimiento de seguridad y una mayor autoestima. Es a lo que apunta la investigación de Ramatu Abdellahi entre muchachas hausa. En todos estos casos, la disciplina y el control social estarían contribuyendo al mantenimiento de los que Giddens denomina un sentimiento de confianza básica, tan problemático en las sociedades modernas⁴⁵.

Como podemos apreciar entonces, nos encontramos ante una situación muy compleja, susceptible de evolucionar en direcciones muy distintas. Nada más lejos de cualquier esencialismo monolítico. Por ello mismo, las distintas direcciones en que se acaba evolucionando van a depender del modo concreto en que se combinen los distintos factores que hemos estado reseñando. Se hará preciso tomar entonces en consideración el peso de cada uno de ellos y los modos específicos en que interactúen. Pues, dependiendo de todo ello, los resultados finales serán muy diferentes. Es lo que justamente intentaremos poner de manifiesto en el próximo capítulo.

VI.3. El cristianismo en el Sahel. Una religión minoritaria

VI.3.1. Los obstáculos a la expansión del cristianismo en el Sahel

Vamos a concluir este capítulo ocupándonos de la segunda gran religión monoteísta presente en el Sahel. Si bien el islam es la religión mayoritaria de la mayoría de sus habitantes, existe también en esta región una presencia cristiana minoritaria, pero significativa⁴⁶. En términos generales, la expansión del cristianismo ha tenido aquí un éxito muy limitado, en abierto contraste con lo ocurrido más al sur. Las conversiones se han restringido, casi por completo, a las poblaciones previamente «animistas», sin afectar prácticamente en absoluto a los musulmanes, salvo alguna destacada excepción como la del prestigioso historiador gambiano Lamin Sanneh. Las razones de esta escasa capacidad de atracción no son muy difíciles de adivinar. En primer lugar, el cristianismo llegó a una región donde un porcentaje notable de la población era ya musulmana y en donde, sobre todo, estaba en marcha un proceso de islamización masiva. Los servicios que el cristianismo

⁴⁴ AL-BERRY, Khaled. *Life is more beautiful than Paradise. A Jihadist's own Story*. Londres: Haus Publishing 2009.

⁴⁵ ABDULLAHI, Ramatu. *Self-Concept and Cultural Change among the Hausa*. Ibadan: Ibadan University Press 1986; GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península 1997.

⁴⁶ MONTEIL. 1980. *Op. cit.*, pp. 240-251.

podía proporcionar a las poblaciones sahelianas, como el de suministrarles un credo más sofisticado y universalista, ya lo estaba haciendo el islam. Por ello, la predicación cristiana únicamente tuvo éxito allí en donde todavía no había arribado esta otra religión. Podemos pensar, incluso, que de haber llegado algo más tarde los primeros misioneros a ciertas regiones, se habrían encontrado con que el islam había ya arraigado mucho más fuertemente en las mismas, privándoles de la posibilidad de obtener ningún avance significativo. Se ha repetido, así, la misma tendencia que en el resto de África negra, en donde el cristianismo solo ha tenido éxito allí a donde el islam todavía no había hecho acto de presencia. Pero es, en general, lo que ha venido ocurriendo en cualquier lugar en donde el credo musulmán haya arraigado previamente, desde el Magreb hasta Indonesia. Las conversiones de los musulmanes al cristianismo son casi siempre excepcionales.

Un segundo factor que también ha actuado en contra de la expansión del cristianismo ha sido su condición de religión extranjera estrechamente asociada, primero, a los comerciantes y negreros europeos y, más tarde, a los ocupantes colonialistas. Desde luego, el islam procede también de tierras lejanas, pero los inicios de su presencia en el Sahel datan de hace cerca de un milenio, aunque sus últimas conquistas en esta región se remonten a poco más de un siglo. En este tiempo se ha aclimatado muy bien a la región. Esta cuenta desde hace muchas generaciones con un gran número de cuadros musulmanes muy bien formados, algunos de los cuales han alcanzado merecida fama en otras regiones del mundo islámico. Asimismo, el islam ha ido impregnando la cultura local y constituye hoy un componente central de la *koiné* saheliana. Muchos elementos culturales ligados desde antiguo a las comunidades musulmanas, desde el uso de ropas amplias hasta el consumo de la nuez de coca, integran un acervo común también a los no musulmanes. Y quizá por encima de todo, la expansión del islam en esta región ha sido obra de los propios sahelianos, dejando aparte algunos episodios como el de los almorávides, y no de ningún ocupante extranjero. Asimismo, la ya mencionada hibridación entre el islam y las tradiciones locales ha vuelto también más fácilmente aceptable esta religión.

Nada de esto ha ocurrido en el caso del cristianismo. Era una religión traída por extranjeros y por colonialistas. Cristianizarse solía llevar aparejado entonces una aculturación muy superior a la asumida en el caso de islamizarse. Podía suponer incluso un auténtico desgarramiento sociológico, es decir, la destrucción traumática de toda una serie de vínculos sociales ya bien asentados y altamente funcionales. Ello podría ocurrir de varias maneras. Como ya hemos señalado, a lo largo de los siglos toda una serie de linajes y de grupos étnicos enteros han ido remitiendo sus antepasados legendarios a la historia fundacional del islam. En tales condiciones, el abandono de esta religión hubiera supuesto, aparte de todo lo demás, la renuncia a un envidiable pedigrí genealógico. Un paso semejante podía no afectar únicamente a la auto-estima colectiva a individual, sino rebajar el prestigio del propio

grupo en competencia con otros. Asimismo, renunciar al islam, apostatar ha solido suponer históricamente para quien ha dado este paso condenarse al ostracismo colectivo por parte de sus antiguos correligionarios, si es que no exponerse a la violencia física.

Se trata, por tanto, de una opción poco atractiva, a no ser que pueda deparar otras ventajas, capaces de compensar los perjuicios que acarrea. Es lo que podía ocurrir cuando favorecía el ascenso social, como colaborador de los europeos, por ejemplo, en condición de comerciante asociado o de empleado militar o administrativo. Pero aún en estos casos, las conversiones fueron mínimas. Surgió un cierto número de musulmanes fuertemente occidentalizados y secularizados, pero nada más. Las razones parecen obvias. Incluso aquellos más centrados en hacer progresos personales dentro del sistema colonial, estrechando sus relaciones con los europeos, seguían manteniendo, salvo escasas excepciones, intensas relaciones con sus correligionarios, que les convenía preservar. Es más: el mantenimiento de estas relaciones podía ser considerado como un punto a su favor por parte de los europeos, que podían servirse de ellas como un instrumento para influir indirectamente sobre la población local. Además, para medrar en aquellas esferas sociales bajo control directo de los occidentales, como la administración y ciertas actividades económicas, no bastaba con ganarse su favor. Era preciso igualmente recabar el apoyo de otros indígenas, como allegados y parientes, que habían organizado sus propias redes informales dentro de todas estas esferas. Muchas veces, solo pasando primero por ellos, podría luego desarrollar unas relaciones más directas con los europeos. Y asimismo, su enemistad podría ocasionar graves prejuicios, dada su probable capacidad para indisponer en su contra a los patronos coloniales⁴⁷.

Por todas estas razones, la conversión al cristianismo hubiera resultado absolutamente contraproducente, incluso para estos individuos más occidentalizados y secularizados. Realmente, esta conversión no parece que hubiera tenido visos de progresar más que en una situación de fuerte anomia social, de desorganización de los antiguos vínculos interpersonales y de posibilidad de reorganización de los mismos bajo la égida de los misioneros. Ciertamente, esta anomia parece haber sido muy intensa en algunas regiones del Sahel, como el país wolof, inmediatamente antes de la conquista colonial. De igual manera, no hay que olvidar que en una gran parte de toda esta región el islam había llegado recientemente y de un modo además violento. La islamización constituía en muchos lugares un fenómeno muy superficial y casi meramente nominal. En tal situación, no era descabellado pensar que la cristianización pudiera ganar adeptos, a pesar de los obstáculos ya señalados. Si no fue así, y si, por el contrario, la islamización siguió extendiéndose y consolidándose, ello fue debido, en gran parte, a la habilidad estratégica de toda una serie de marabut a los que ya hemos hecho referencia. No hay

⁴⁷ BA. 1994. *Op. cit.*, pp. 180-187.

por qué pensar, por tanto, que el resultado final, una islamización aún más intensa, fuese el único resultado posible. El triunfo final de los marabut se debió a su extraordinaria capacidad para adaptarse a las nuevas circunstancias. Fue el resultado de la acción combinada de su doctrina, sus técnicas de proselitismo y sus sistemas organizativos. Pero quizá la historia pudo haber discurrido por otros derroteros.

Ahondando más en toda esta cuestión, la conversión al cristianismo podría haber resultado también atractiva, en la medida en que hubiera favorecido la integración en una nueva comunidad, en reemplazo de aquella otra de la que ahora se quedaba desligado. De hecho, esto fue lo que ocurrió generalmente entre las antiguas poblaciones «animistas». También en su caso, las conversiones al cristianismo no fueron inicialmente fáciles. El converso podía quedar excluido de toda una serie de celebraciones rituales, por ejemplo, los ritos de la fertilidad, y verse, en consecuencia, apartado de varios acontecimientos sociales fundamentales, lo que podía condenarle al ostracismo. Lo mismo podía ocurrir también desde el momento en que el converso podía ser acusado de haber dejado de rendir culto a los antepasados o renunciado a una serie de creencias básicas. Debe tenerse en cuenta que en unas sociedades en donde el conjunto de la vida social se encontraba organizada por normas ligadas a toda una serie de referentes religiosos y en donde los rituales religiosos puntuaban los más importantes acontecimientos sociales, renunciar a la específica modalidad de «animismo» de la que se tratase podía suponer, en verdad, condenarse a un profundo aislamiento personal. Ahora bien, con el apoyo además del sistema colonial, las iglesias cristianas estaban organizando una vida social en parte alternativa, que volvía más fácil el acceso a nuevos bienes y técnicas, a nuevas relaciones sociales, sobre todo en un contexto de crisis de las antiguas formas comunitarias. Pero toda esta reorganización era llevada a cabo en la mayor parte del Sahel por las organizaciones musulmanas, básicamente por las cofradías. En este punto, las eventuales comunidades cristianas alternativas apenas disponían de espacio para organizarse.

Un último hecho debe ser discutido. La expansión del islam se ha encontrado en ocasiones muy ligada a la de la trata esclavista. Este hecho, en principio, le podía haber restado atractivo y haber favorecido la conversión a una religión alternativa. Pero la realidad era más compleja. Ciertamente, como ya hemos apuntado en varias ocasiones, esta relación ha suscitado el rechazo prolongado hacia el islam por parte de ciertas poblaciones, como ha sido el caso de los serer de Senegal. Pero tampoco hay que olvidar, del otro lado, que el comercio esclavista tuvo muchos beneficiarios. Desde el punto de vista de los que participaron en el mismo y se lucraron con él, su asociación con el islam no tenía nada de problemático, sino todo lo contrario. Por otra parte, también hemos hecho mención en varias ocasiones de la oposición de los marabut a la esclavización de musulmanes. Y ante todo, la esclavitud en cuanto que institución, no era rechazada en sí por las sociedades sahelianas.

Cuando se caía víctima de la misma, se rechazaba el hecho de ser uno mismo esclavizado, o de que lo fueran los propios allegados, no la esclavización en sí. De hecho, los papeles de víctima y verdugo eran a menudo intercambiados. No parece entonces que esta asociación real entre islamización y esclavitud tuviera que tener en la mayoría de los casos unos efectos solamente negativos.

En definitiva, el cristianismo se encontró en el Sahel con un entorno muy poco favorable, en el que apenas logró progresos importantes, salvo entre pequeños segmentos de etnias como los soninké, los serer y los mossi⁴⁸. Fue una situación de facto que las autoridades coloniales tuvieron que aceptar. Sin embargo, del mismo modo que la historia de la expansión del islam en el Sahel ha tenido luego algunas repercusiones sobre la naturaleza del mismo, algo semejante ha ocurrido con la del cristianismo. Ambos desarrollos resultan de gran importancia para entender los modos en que luego las colectividades musulmanas y cristianas han interactuado en la práctica. De ello vamos a ocuparnos a continuación.

VI.3.2. Las relaciones entre cristianos y musulmanes

Las relaciones entre cristianos y musulmanes en el Sahel han sido y son evidentemente complejas y no siempre amigables. Sin embargo, podemos encontrar algunas diferencias entre lo que ocurre en esta región y la situación que históricamente se ha dado en Oriente Próximo, una región en donde las proporciones demográficas entre ambas confesiones no son muy distintas. La primera diferencia que debemos señalar atañe al intenso arraigo de la minoría cristiana en Oriente Próximo. Es una minoría que cuenta con una presencia ininterrumpida de dos mil años, anterior a la llegada del islam, el cual también llegó allí bastantes siglos antes que a la mayor parte de las tierras sahelianas. Las relaciones interconfesionales poseen, por ello, una historia mucho más antigua en esta región, lo que condiciona fuertemente las relaciones que hoy en día puedan darse. Esta historia ha sido además conflictiva en determinados momentos. Ha existido una discriminación legal y social contra la minoría cristiana, más o menos severa según los casos, y, en ciertas ocasiones, se han producido persecuciones violentas. Por otra parte, los cristianos han actuado en algunos momentos como auténticos quintacolumnistas en favor de sus correligionarios europeos, como fue el caso en ciertos episodios de las cruzadas y de la época colonial. En el curso de esta compleja historia en común han cristalizado unos estereotipos y unas pautas de interacción difíciles de superar hoy en día.

⁴⁸ KOUANDA, Assimi. «Marabouts et missionnaires catholiques au Burkina à l'époque coloniale (1900-1947)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (Eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.

Asimismo, el hecho de que esta interacción haya estado regida durante siglos por las normas de la mayoría, por el derecho islámico, la ha imbuido de una naturaleza claramente discriminatoria. El cristiano ha sido, con frecuencia, un extraño a la comunidad, tolerado casi siempre, a veces apreciado, pero siempre un extraño. Nada de ello ha ocurrido en el Sahel. Salvo en lugares muy concretos, como las antiguas factorías europeas de la costa senegambiana, la cristianización ha sido aquí un proceso muy reciente y paralelo a la última fase de la islamización. No existe, por tanto, ninguna tradición secular de interacción entre ambas confesiones y, mucho menos, una tradición de interacción en términos de desigualdad. Los progresos de la cristianización fueron paralelos a la instauración del régimen colonial, es decir, de un régimen regido por cristianos, en donde las relaciones entre personas de diferentes confesiones religiosas se hallaban reguladas por un derecho secular e igualitario. Esta ha sido la situación que ha tendido a perdurar tras las independencias. Pero si no pudo haber discriminación legal contra los cristianos, tampoco parece que hubiera grandes favoritismos hacia ellos, ni una discriminación concomitante de la mayoría musulmana. A este respecto, el comportamiento de las autoridades coloniales resultó bastante complejo. Obviamente, se sentían mucho mejor predispuestas hacia el cristianismo y podían favorecer las actividades de los misioneros. Pero también, como ya estuvimos viendo en su momento, buscaban una acomodación con la población musulmana, lo cual implicaba concederle algún tipo de autonomía jurídica, mostrar la deferencia debida a sus líderes y hacerle objeto de una serie de políticas favorables, como la financiación para la construcción de mezquitas o para la realización de peregrinaciones a la Meca. Se esbozó, así, un cierto modelo de convivencia, o, al menos, coexistencia entre comunidades religiosas, que ha tendido a mantenerse hasta la actualidad.

Pero este modelo no dejaba de tener un carácter muy general. El resultado ha sido una suerte de vacío, de estado de indefinición previo, que luego ha tomado un cariz ya más específico, en función de toda una serie de dinámicas sociales particulares. Aunque en el capítulo siguiente analizaremos algunas de tales situaciones concretas, podemos ya señalar algunos factores generales que parecen haber contribuido a que las relaciones hayan sido mejores o peores según los casos.

El primero de ellos consiste en la asociación o no entre la división religiosa y una división interétnica ya de por sí muy conflictiva. Como ejemplo de la existencia de una conexión de este tipo, tenemos los ejemplos de Chad, Nigeria y Sudán, de los cuales ya nos hemos ocupado en el capítulo IV. Se trata de una división entre grupos étnicos de un gran peso demográfico, que rivalizan duramente por el control de las instituciones públicas y de distintos nichos económicos. En un contexto semejante, el recurso a la religión permite resaltar claramente las fronteras entre las facciones en liza. Sin embargo, lo hace solo en parte. Por ejemplo, hoy en día un sector importante de la población yoruba es ya musulmán, con lo cual su rivalidad con los hausa

no puede ser expresada simplemente en términos de una oposición entre cristianos y musulmanes. Asimismo este recurso a la identidad religiosa se inscribe en el caso nigeriano dentro de una dinámica ya muy concreta. Entraña la lucha por parte de los grupos dominantes del norte por asegurar su control sobre su propio territorio, así como por afianzar su posición en el escenario internacional, en competencia con los sureños. El recurso al islam opera en este contexto como un claro instrumento para poner coto al poder del Estado central. Pues este énfasis en la especificidad se plasma en la reivindicación de la autonomía jurídica, es decir, en la instauración de la *Shar'ia*, entendida esta de un modo muy conservador, lo que implica la autonomía de la propia élite norteña y su auto-afirmación dentro del conjunto del país. En este contexto es en el que deben entenderse igualmente los episodios de la década de los noventa de condenas a la pena de muerte mediante lapidación de varias personas, no solo de sexo femenino, encontradas culpables de adulterio. Ninguna de estas condenas se cumplió, gracias a la presión internacional, pero en el curso de las conversaciones que paralizaron las ejecuciones, las élites del norte reforzaron su capacidad negociadora y se hicieron con recursos extras. En contraste con este escenario tan conflictivo, existen otros lugares en donde no existe una asociación clara entre identidad étnica e identidad religiosa. Este es el caso de Senegal, de manera muy especial. Aquí el cristianismo ha arraigado más entre poblaciones meridionales, como los yula y los serer, pero incluso dentro de estos grupos étnicos resulta también minoritario. En tales condiciones, no parece fácil el establecimiento de un modelo como el nigeriano.

El caso sudanés, mucho más dramático que el nigeriano, y que ha terminado con la participación del país, solo puede ser entendido introduciendo algunos parámetros añadidos en nuestro análisis. Aquí no se ha tratado únicamente de una intersección entre etnias y religión, ni de una concomitante lucha por el poder entre distintas coaliciones étnicas agrupadas en función de su confesión religiosa. También hay que tomar en consideración el vínculo entre islamización y construcción del Estado. Al contrario de lo que ocurre en Nigeria, las regiones de mayoría cristiana se encuentran mucho menos desarrolladas que las musulmanas. Esta situación de inferioridad las ha condenado a la subalternidad y a ser víctimas de un auténtico «colonialismo interno». Desde la perspectiva de muchos musulmanes del norte, y sobre todo de los más arabizados, la construcción del Estado sudanés implicaría, como en tantos otros lugares, una política de homogenización de unas poblaciones previamente muy diversas. La islamización y la arabización habrían de ser en este caso los vectores de la construcción nacional. Pero a ello habría que añadir igualmente la homogenización jurídica, reemplazando las múltiples normas de derecho consuetudinario de las distintas poblaciones por un derecho uniforme, que en función de la susodicha estrategia de islamización, habría de basarse en gran medida en el derecho islámico clásico. Este proyecto, pese a la inaudita violencia con la que se ha intentado imponer, no dejaba de responder a una cierta racionalidad política. El problema

ha estribado, sin embargo, en que, como en tantos otros ejemplos históricos, implicaba tratar de reducir la inmensa diversidad del país a un modelo cultural e identitario excesivamente simple. Obrar de otro modo, reconociendo la pluralidad del país, aprovechándola y tratando de establecer unos referentes compartidos que no la anulen, es algo que implicaría un cambio de filosofía muy profundo, y la adopción, por supuesto, de una perspectiva mucho más democrática. Se trata de un reto difícil, pero dados los resultados catastróficos a los que ha conducido, aquí y en otros lugares la imposición de la homogeneidad a sangre y fuego, parece una postura mucho más razonable.

El segundo factor a tener en cuenta a la hora de intentar explicar la naturaleza de las relaciones entre cristianos y musulmanes estriba en el mayor o menor peso demográfico de la minoría cristiana. El caso senegalés resulta de nuevo paradigmático a este respecto. Su escaso peso demográfico parece haber operado como una suerte de escudo protector. Los cristianos no son solamente poco numerosos, sino que además su influencia social es también bastante discreta. Existen, por supuesto, algunas figuras cristianas muy relevantes, la más notoria de las cuales fue, sin duda, el presidente Senghor. Pero en todos los campos de actividad, desde el mundo de la política al de los negocios, pasando por las artes y las ciencias, el predominio de los musulmanes es abrumador. Pensemos en lo que ocurriría si, a la manera tradicional de los judíos en tantas sociedades, el escaso peso demográfico se viese acompañado por una presencia sobredimensionada en ciertos ámbitos de una gran visibilidad, con todos los sentimientos de agravio comparativo que tal cosa podría suscitar. Esta escasa relevancia vuelve más difícil su percepción como una amenaza o como una peligrosa quinta columna. Ello no quiere decir que la minoría cristiana, en cambio, no pueda convertirse para algunos en un chivo expiatorio. A favor de esta eventualidad milita la difícil situación socioeconómica de una gran parte de la población. También lo hace el rechazo de ciertos sectores hacia la occidentalización de las costumbres, sentida como una amenaza de desislamización, de la que se puede acusar a los cristianos locales de ser uno de sus abanderados. En tales condiciones, la hostilidad contra estos cristianos puede operar entonces como una agresión indirecta contra todos aquellos a los que se acusa de no vivir de un modo islámico, y a los cuales se va a tender a asimilar, hasta un cierto punto a los no musulmanes, en su calidad de posibles apóstatas. Después de todo, si a lo que se aspira es a imponer una homogenización forzosa de la población en su conjunto, las minorías religiosas se erigen entonces como un primer desafío en contra de estas aspiraciones. Aquí podría residir uno de los motivos de las acciones anticristianas llevadas a cabo ocasionalmente por ciertos grupos minoritarios⁴⁹. Así, ha ocurrido en particular en lugares como Casamance, en el sur de Senegal. Pero en este caso concreto hay que contar con la presencia de una importante comunidad cristiana en el ámbito local, lo

⁴⁹ COULON. 1981. *Op. cit.*, p. 269.

que, en parte, contrarresta la consideración general de los cristianos como una minoría demasiado minoritaria para resultar realmente amenazante⁵⁰.

En estos casos parece haber tenido lugar una elección de los cristianos como un blanco a través del cual atacar al poder público laico. En efecto, este poder puede ser concebido como protector de una minoría y como dispensador a la misma de un trato, como mínimo, igualitario, en contradicción con el status subordinado al que relega el derecho islámico clásico. De ahí que al atacar a esta minoría, se desafíe al Estado en su conjunto. Esto parece ser lo que ocurre hoy en Nigeria. Y el modelo de todas estas acciones es evidentemente el de las clásicas acciones de los islamistas armados egipcios contra los cop-tos⁵¹. Cuando se adoptan estas posturas en el entorno saheliano, se incurre en una curiosa paradoja. Hemos insistido en que los cristianos del Sahel no han vivido, salvo excepciones, bajo la *Shar'ia*. Sin embargo, esta sí ha sido tomada como referente ideal por ciertos segmentos de la población musulmana, para los cuales su no aplicación constituía una desviación con respecto a los mandatos divinos. Incluso, previamente a la instauración del régimen colonial, cuando los europeos se encontraban confinados en las factorías costeras, diversos juriconsultos musulmanes trataron de asimilar su situación a la prevista por el derecho musulmán, como expatriados sometidos a la autoridad de comunidad musulmana. Naturalmente, la correlación de fuerzas sobre el terreno se mostró muy alejada de estas pretensiones.

No obstante, esta línea del ataque indirecto contra los occidentalizados, tomando a los cristianos como puerta de entrada, no tiene ni mucho menos asegurada su efectividad. Después de todo, también quienes utilizan la estrategia de atacar verbalmente a los cristianos, por la razón que sea, pueden ser tachados, también ellos, de no ser todo lo buenos musulmanes que podría esperarse. Se les puede acusar entonces de violar el principio musulmán de la tolerancia religiosa y de propagar la *fitna* dentro de la sociedad. Asimismo, puede ocurrir también que se les espete, de un modo general, un modo de vida o una moralidad no muy islámicos. Un buen ejemplo de ello fue lo ocurrido en los años cincuenta en Senegal el curso de la pugna entre los dos líderes senegaleses más destacados de aquel momento, Lamine Gueye y Léopold Sédar Senghor. La confesión cristiana de este último le convertía en un blanco fácil para las descalificaciones que se dirigían en contra suya y de sus numerosos partidarios, como agentes de la sumisión de los musulmanes a un no musulmán. Pero sus fieles reaccionaron recordando las buenas relaciones de Senghor con los grandes líderes sufíes del país y, sobre todo, denunciando la tibieza de Gueye como musulmán, quien además estaba casado con una cristiana francesa⁵². En definitiva, era preferible un cristiano respetuoso y amistoso hacia los musulmanes que un musulmán

⁵⁰ CASTIEN MAESTRO. 2016. *Op. cit.*

⁵¹ KEPEL, Gilles. *Faraón y El Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores 1988, pp. 252-255.

⁵² COULON. 1981. *Op. cit.*, p. 200-202.

nominal, pero escasamente cumplidor con los mandatos de su religión y escasamente comprometido, asimismo, con su propia comunidad. Peor que un cristiano practicante, creyente monoteísta, al fin y al cabo, pese a sus imperfecciones, había de ser para muchos un musulmán más bien nominal, infractor de los mandatos de su religión.

En cualquier caso, el que un católico como Senghor fuese durante décadas el presidente elegido, más o menos democráticamente, de un país de aplastante mayoría musulmana, resulta un hecho de lo más llamativo. La principal explicación reside, desde luego, en su capacidad para establecer una serie de acuerdos con los grandes marabut⁵³, quienes, como veremos en el siguiente capítulo, obtuvieron ingentes beneficios con ello. Ahora bien, aparte de la obvia influencia que estos marabut ejercían sobre una gran parte del cuerpo electoral, parece que estos acuerdos solo resultaban factibles, si la mera posibilidad de un presidente cristiano no suscitaba un rechazo automático entre la mayoría de los musulmanes, algo que sí hubiera ocurrido en otros muchos lugares del mundo musulmán. De haber sido este el caso, y dadas las intensas luchas de poder en el seno de las cofradías, el apoyo prestado por los grandes marabut a Senghor hubiera podido ser rápidamente aprovechado por sus rivales para debilitarles, razón por la cual seguramente se hubieran abstenido de otorgárselo. Estos y otros hechos corroboran la tesis bastante difundida de que en Senegal se ha alcanzado en muchos casos una buena convivencia interreligiosa.

La misma se estaría manifestando también de otras maneras diferentes. Junto a las relaciones cordiales en los centros de trabajo y de estudio y en los vecindarios, nos encontramos con familias en donde sus distintos miembros pertenecen a una u otra religión, sin que ello parezca generar grandes conflictos. Existen, incluso, ciertas muestras muy interesantes de ecumenismo religioso, como cuando se asiste a una ceremonia religiosa de parientes o amigos de otra confesión, como matrimonios, funerales, bautizos o imposiciones de nombre. También puede darse el caso de hijos de matrimonios mixtos que han sido objeto a un mismo tiempo de un bautizo cristiano y de una imposición de nombre musulmana. Se observa también un discurso ampliamente conciliador por parte de numerosas autoridades religiosas, tanto cristianas como musulmanas, quienes insisten en las afinidades entre ambas religiones y en su común condición de formas de adoración a un único Dios. Así, cuando falleció el arzobispo de Dakar Monseñor Hyacinthe Thian-doum en 2000, su figura fue ampliamente homenajeada por varios destacados dignatarios⁵⁴. Sin que tampoco haya por qué idealizarla, esta notable convivencia interreligiosa se nos presenta como una auténtica «buena práctica», merecedora de ser estudiada más detenidamente y replicada en otros lugares. No deja de concordar, por otra parte, de una manera muy clara con

⁵³ BERHMAN. *Op. cit.*; COULON. 1981. *Op. cit.*

⁵⁴ SECK. 2010. *Op. cit.*, p. 120.

Juan Ignacio Castien Maestro (director),
Federico Aznar Fernández-Montesinos y Mamadou Cheikh Agne

esa otra convivencia interétnica en la que ya hemos insistido varias veces. Quizá tanto la una como la otra tengan que ver con una específica actitud vital, basada en la positividad hacia los demás y en la ausencia de una atención obsesiva hacia las diferencias existentes. De esta actitud pragmática y tolerante nos ocuparemos más detenidamente en el apartado consagrado al análisis específico del caso senegalés.

VII. Análisis de algunas regiones específicas

VII.1. Introducción

En este nuevo capítulo vamos a proceder al examen de ciertas regiones particulares. Nuestro objetivo es presentar tres breves estudios de caso. La utilidad de los estudios de este tipo radica, como es bien sabido, en la posibilidad que brindan para abordar las modalidades específicas en que pueden articularse una serie de variables generales, distinguidas previamente mediante una labor de análisis y reflexión en términos más abstractos. Un caso constituye, de este modo, una articulación concreta entre variables generales, una auténtica totalidad concreta, en el sentido postulado por ciertas corrientes dentro del marxismo¹. Por medio del mismo pasamos del análisis a la síntesis. Pero asimismo, en la medida en que se consigue disponer de un conjunto de casos particulares, puede emprenderse un interesante ejercicio de comparación entre los mismos. Podemos entonces comparar los distintos modos en que unas mismas variables pueden irse combinando dentro de cada una de estas totalidades. A través de semejante comparación, podemos ir localizando luego las distintas maneras, ya mucho más particulares, en las que ciertas variables pueden interactuar entre sí. Pero también podemos elevarnos hacia un nivel más general y tratar de formarnos una visión de conjunto de cada uno de estos casos concretos,

¹ LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Orbis 1985.

tratando de definir su particular idiosincrasia. El estudio de caso nos sirve, de este modo, para operar en diferentes niveles. Nos permite comparar los distintos casos seleccionados como totalidades, buscando conformar con todos ellos una imagen de conjunto. Pero nos ayuda igualmente a realizar comparaciones entre facetas parciales de cada una de estas totalidades. Ambas operaciones son además complementarias. Según profundicemos en los detalles, lograremos una visión más completa sobre el todo en el que ellos se inscriben y conforme conozcamos mejor este todo, podremos contextualizar mucho mejor esos mismos detalles.

En este capítulo vamos a trabajar en estas dos direcciones. Haciéndolo, pretendemos continuar el intenso esfuerzo de estudio de casos particulares y de comparación entre los mismos que hemos estado llevando a cabo a lo largo de este trabajo. Así ha sucedido en especial en el apartado consagrado a las independencias. Se trata de proseguir con lo comenzado allí. Vamos a examinar, así, brevemente las trayectorias de tres Estados-nación: Senegal, Nigeria y Malí. A todos ellos hemos hecho referencia a lo largo de este texto, especialmente a los dos primeros. Ahora vamos a añadir nuevos materiales y, sobre todo, vamos a volver sobre algunas cosas ya dichas, tratando de extraer nuevas implicaciones de todo ello.

Naturalmente, un estudio semejante tiene que estar orientado por un conjunto de preguntas previas. Es en función de las mismas cómo seleccionamos aquellas variables que más nos interesan, junto con los vínculos entre ellas que también pueden despertar nuestra atención en mayor medida. En nuestro caso, nos vamos a interesar aquí por varias cuestiones centrales:

1. Los procesos de construcción nacional, de construcción de un Estado y de una sociedad modernos, así como de una identidad nacional.
2. La específica forma en que todos estos procesos interactúan con el islam local, especialmente el islam organizado en cofradías.
3. Los modos en que todo ello afecta al posible desarrollo de la violencia yihadista.

Intentaremos, de este modo, compaginar el análisis socio-político, en un plano general, con otras preocupaciones ya más particulares. Solamente, de este modo, podemos aspirar a enmarcar realmente estas últimas dentro de un marco explicativo efectivo. En contrapartida, partiendo de esta última preocupación más concreta podremos luego rastrear todo un conjunto de ramificaciones, algunas bastante alejadas del núcleo original, de cuestiones que, a primera vista, parecerían no hallarse relacionadas con esta específica problemática, pero que al final van a resultar estarlo plenamente.

Los tres países que hemos seleccionado para su estudio pormenorizado nos parecen claramente paradigmáticos. Senegal es un Estado relativamente pequeño, que ha logrado un nivel bastante notable de estabilidad política y de convivencia inter-étnica e interreligiosa. Contrasta en este punto de un modo patente con los otros dos. Ambos son países de mayor tamaño, que

padece de problemas manifiestos de gobernabilidad. Son Estados atravesados además por unas brechas étnicas muy marcadas. En el caso de Malí nos encontramos con la espinosa cuestión tuareg. Este conflicto no se ve interferido por consideraciones religiosas, ya que todas las partes implicadas comparten el islam sunní, sino por una brecha identitaria muy amplia, que va más allá de la brecha inter-étnica habitual en la región y nos remite a la existente entre arabo-bereberes «blancos» y sahelianos «negros». Es un contencioso de larga data, todavía no solucionado y que ha acabado siendo aprovechado, como se sabe, en un momento dado por los grupos yihadistas. Pero la derrota infringida a estos grupos no entierra un problema que será preciso abordar algún día con la máxima seriedad. En cuanto a Nigeria, sus problemas son múltiples. Su enorme tamaño y población dificultan sobremanera su gobernabilidad. Padece asimismo un grave conflicto inter-étnico e interreligioso. Todo ello le coloca, en estos aspectos, en las antípodas de Senegal. Nuestra exploración de los tres casos nos ayudará a dictaminar hasta qué punto estas primeras contraposiciones son acertadas, o necesitan ser desarrolladas o matizadas.

VII. 2. Senegal. La «excepción senegalesa»²

VII.2.1. *Campo político y campo marabúutico*

El caso senegalés, presentado a menudo bajo la rúbrica de la «excepción senegalesa», ha dado lugar a análisis un tanto encomiásticos. Sin embargo, como vamos a ir tratando de poner de manifiesto a continuación, no tiene ningún carácter milagroso, sino que, más bien resulta explicable en razón de una serie de factores, también presentes en otros casos menos afortunados, aunque con distinta intensidad y combinados de diferente manera. Con todo ello, profundizaremos en la panorámica trazada en el apartado IV.11.1, centrándonos ahora de manera prioritaria en los tres ejes de análisis definidos más arriba.

La primera pregunta que debemos plantearnos atañe al carácter menos autoritario del Estado senegalés, en comparación con sus vecinos. Realmente Senegal, dista mucho de haber sido una democracia liberal en el sentido pleno del término desde su independencia, aunque hoy en día sí puede definirse como tal. Durante el gobierno de Senghor, existió en la práctica un sistema de partido único. Las distintas iniciativas opositoras solían ser abortadas y las pequeñas organizaciones de izquierda fueron perseguidas, siendo sus militantes encarcelados o exiliados. Con todo, el grado de represión que se aplicó fue, en relación con los estándares de la región, relativamente liviano y recayó además sobre un sector minoritario de la población. Fue una represión, moderada y selectiva, aunque represión al

² Una parte de los contenidos abordados en este apartado han sido ya desarrollados aunque con menor profundidad en (Castien Maestro 2015a) y (Castien Maestro, 2016).

fin y al cabo. Las razones de esta relativa moderación parecen residir en el éxito del régimen de Senghor para organizar de manera efectiva una amplia coalición populista. En gran medida, Senghor mismo encarnó en su propia persona esta pluralidad. Era católico en un país musulmán, pero supo tejer excelentes relaciones con los grandes marabut. Era un socialdemócrata a la europea, partidario de una economía social de mercado, pese a su utilización en ciertos momentos de una cierta retórica izquierdista. Esta versatilidad le permitía aunar tras de sí tanto a empresarios como a trabajadores. Al tiempo, combinaba su rol de intelectual francófono de primer nivel, eterno candidato al Premio Nobel de Literatura, capaz de encandilar a la intelectualidad europea y a la élite local, con el de antiguo campesino, presto a dirigirse a la gente humilde en su propio lenguaje. Esta personalidad en cierto modo polifacética le resultó de una gran utilidad a la hora de tejer todo tipo de alianzas y de aunar amplios consensos en torno suyo.

Pero, sin duda, las más importantes de estas alianzas fueron las que entabló con las altas jerarquías muridiés y tiyanis. En este punto prosiguió básicamente la antigua política de las autoridades coloniales. No obstante, la continuidad no era absoluta. Los colonialistas eran extranjeros con una fuerte dosis de alteridad cultural con respecto a la población nativa. En consecuencia, su capacidad para conectar con la sociedad senegalesa habría de ser siempre limitada, a no ser que logran en algún momento un profundo afrancesamiento cultural y lingüístico de la población y que esta misma población llegase además a sentirse francesa, accediendo asimismo a unos derechos ciudadanos equivalentes a los de los habitantes de la metrópoli. Nada de eso estaba previsto que ocurriera. Por lo tanto, el objetivo de las autoridades extranjeras se reducía a gestionar la colonia, contando para ello con la valiosa colaboración de los marabut. El nuevo Estado independiente era diferente. Por más débil que pudiera ser todavía la identidad nacional y por más grande que pudiera ser la distancia entre la occidentalizada élite ahora gobernante y la mayoría de la población, lo cierto es que esta élite aspiraba a construir una nación-Estado, labor esta en la que además ha acabado cosechando un éxito bastante notable. Desde el momento en que todo ello era así, esta élite no podía mantener exactamente la misma relación con los marabut que las autoridades francesas. Al contrario que estas últimas, estaba interesada en tejer unas relaciones más intensas con la sociedad, ligándose a los distintos sectores que la componían y, por supuesto, haciéndolo en especial con aquellos que ejercían un liderazgo sobre los demás.

En esta tesitura, los marabut podían jugar un papel incluso más activo que antes, ya que su rol como interlocutores había de verse ahora acrecentado. Así había de ser en lo referente a las acciones de desarrollo, pero también en lo atinente a la vida política. Las experiencias existentes desde la época colonial de colaboración entre candidatos a puestos electivos y marabut pasaron a ser replicadas en una escala mucho mayor. Se superaba, con ello, lo que previamente había tenido que ser por fuerza una experiencia de alcance

limitado, ya que la electividad de los cargos lo era también, y las autoridades coloniales no eran elegidas por la población. Ahora, en cambio, se planteaba la posibilidad y la necesidad de una interacción mucho más profunda. Al tiempo, desde el punto de vista de los marabut, la nueva situación podía contemplarse como profundamente prometedora. La nueva élite estaba integrada en su mayoría por musulmanes, por más que una parte de ellos se hallasen notoriamente secularizados. Por lo tanto, su capacidad de encontrar complicidades entre sus filas parecía en principio muy superior. Podría incluso acariciarse la idea de superar el antiguo modelo de acomodación a un Estado secular, en beneficio de una mayor islamización del mismo, lo que podría entenderse, incluso, como una reactivación del antiguo proyecto teocrático precolonial. Por otra parte, parecía obvio también que las nuevas élites necesitaban mucho más del sostén de los marabut que unas autoridades coloniales apoyadas por una poderosa metrópoli y ante cuyos dirigentes tenían que rendir cuentas prioritariamente. Este cambio de situación podía acrecentar la capacidad negociadora de los maestros sufíes con vistas a obtener prebendas, tales como subvenciones y facilidades para hacer negocios, pero también para influir sobre el curso de los acontecimientos.

No obstante, también entraban en juego otros factores menos favorables a este entendimiento. Desde el punto de vista de las nuevas élites modernistas, los marabut podían ser fácilmente tildados de reaccionarios. Podía calificárseles como portadores de un tipo de religión plagado de elementos mágicos y opuesto a la mentalidad racional necesaria para el progreso del país. Así era en tanta mayor medida debido a la propagación de planteamientos propios del ya examinado modernismo musulmán entre los miembros de esta élite dirigente. Aparte de ello, y ya más en términos de razón política, también podía llegar a considerarse que constituían un cuerpo de poder independiente, al cual las nuevas autoridades debían domeñar, como parte del propio proceso de creación de un Estado fuerte.

Sin embargo, estas posturas no se impusieron en general. La razón de que así fuera estribó en el propio modelo político instaurado después de independencia; un modelo no propiamente democrático en aquel momento, sino más bien populista, pero necesitado, por ello mismo, de un cierto consenso social. Un enfrentamiento abierto con los marabut solo podía ser emprendido por un régimen autoritario, que no tomara en consideración los puntos de vista de la mayoría de la población. Y es dudoso que un régimen que hubiera tomado este camino hubiera podido mantenerse en el poder, habida cuenta sobre todo de la debilidad inicial del Estado senegalés. De este modo, el Estado secular tuvo que acomodarse a una sociedad mucho menos secularizada. En este aspecto, la situación de Senegal no resulta tan diferente de la de ciertos países de tradición cristiana, como Polonia, Irlanda y los propios Estados Unidos. Pero una vez establecido este primer pacto, la situación ha seguido luego evolucionando de un modo favorable a la preservación de este acuerdo, así como a la democratización de la sociedad. Este desarrollo ha sido debido,

en primer lugar, al papel desempeñado por las cofradías como organizadoras de una peculiar sociedad civil, relativamente autónoma del régimen, que ha operado, asimismo, como un mecanismo compensador del poder del Estado. Con ello, ha quedado, en parte contenida la tendencia a la hipertrofia estatal, es decir, al desarrollo desproporcionado del Estado frente a la sociedad civil, como resultado de la mayor facilidad para fortalecer al primero que a la segunda en un contexto de rápida modernización. Esta hipertrofia del Estado puede ser considerada como uno de los fundamentos estructurales del frecuente autoritarismo presente en las sociedades del tercer mundo y se encuentra ampliamente representado en las dos grandes áreas culturales en donde podemos ubicar simultáneamente a Senegal, es decir, el mundo islámico y el África Subsahariana.

En este contexto, ha resultado posible una democratización progresiva, o, dicho más en concreto, un avance en la capacidad del conjunto de la población para influir sobre la marcha de los asuntos públicos. Pero por ello mismo, los políticos han tenido que recurrir también de manera creciente al apoyo de los marabut y a la utilización de referentes islámicos en su propaganda política. Al tiempo, los líderes de las cofradías no han dispuesto tampoco nunca de un margen de maniobra absoluto. No han podido, en modo alguno, restaurar el antiguo proyecto teocrático. Por ejemplo, los distintos intentos de islamizar la legislación pública han fracasado siempre. Así ocurrió con el intento, poco después de la independencia, de agrupar a los grandes marabut en un consejo supremo de los jefes religiosos, dirigido a presionar a las autoridades para islamizar la sociedad³ y la resistencia contra el Código de Familia de 1972⁴. En estos enfrentamientos han sido los secularistas quienes finalmente han salido vencedores. Aunque un poco más adelante, exploraremos más a fondo las razones de este desenlace, podemos adelantar ya que los partidarios de la islamización del Estado han tenido que vérselas con un Estado laico ya bien constituido, que ha actuado como un freno en contra suya. A ello se han añadido sus propias divisiones internas, que les han impedido conformar de manera duradera un frente unificado a favor de sus objetivos políticos.

Se ha alcanzado, en definitiva, un equilibrio un tanto beneficioso. El Estado, y la élite al frente de la misma, y las cofradías, con las grandes dinastías marabúlicas a su cabeza, se han contenido mutuamente y ello ha hecho más difícil cualquier evolución en un sentido autoritario, ya sea este secular o religioso. La experiencia democrática senegalesa puede contemplarse entonces como el curioso resultado de un equilibrio de fuerzas entre dos tendencias que, posiblemente, bajo otras circunstancias, hubieran optado por una alternativa más autoritaria, pero que han tenido que aceptar la democracia como una suerte de segunda opción, casi de mal menor.

³ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 82-83; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 213-215.

⁴ *Ibid.*, pp. 272-274.

VII. Análisis de algunas regiones específicas

Nos encontramos en las antípodas de un modelo como el turco de laicidad autoritaria. Allí, una élite occidentalizada impuso de manera coactiva no solo una laicidad extrema, sino también una occidentalización de las costumbres, sobre la base de la identificación de lo occidental y lo moderno, en campos tan discutibles como el del tocado masculino, ilegalizando, incluso, el clásico *tarbús* o *fes*. En el marco de esta política general, se emprendió una ofensiva generalizada contra las cofradías sufíes, muy influyentes en la Turquía de aquel tiempo. Se las ilegalizó y se les confiscaron sus bienes, aunque las mismas siguieron desarrollando una importante actividad clandestina. Otro tanto ocurrió por aquella misma época en la Unión Soviética. Los resultados de estas políticas de modernización represiva no han sido, después de décadas, especialmente brillantes. Por supuesto, la inmensa mayoría de la población siguió siendo musulmana e, incluso, lo ha seguido siendo en muchos casos de un modo bastante «tradicionalista» o «conservador». De ahí que las cofradías hayan recuperado ampliamente terreno en cuanto la presión estatal sobre ellas se ha relajado. Pero, sobre todo, se ha excavado un amplio foso entre el proyecto político oficial y los puntos de vista de una gran parte de la población. La brecha entre el país oficial y el país real se ha mostrado notable. No es de extrañar, por ello, que la democratización haya venido acompañada de una fuerte reacción conservadora y religiosa, cuyas orientaciones ideológicas han favorecido, finalmente, una involución autoritaria de signo contrario, como nos muestra la evolución más reciente de Turquía.

El caso senegalés se nos presenta entonces como una interesante alternativa, como una posible estrategia a largo plazo para superar la antinomia entre una modernización autoritaria, y en gran parte fallida, y una democracia conservadora y, por ello mismo, aquejada de una fuerte inclinación hacia el autoritarismo. Lo que caracteriza a esta alternativa es, en definitiva, no el choque frontal, sino la coexistencia; no la oposición absoluta, sino la articulación de dos polos diferentes dentro de una estructura más compleja, y forzosamente contradictoria. En el seno de la misma, ambos polos no solo interactúan, cooperando o enfrentándose según el caso, sino que también acaban influyéndose mutuamente. De este modo, adquieren algunas de las características de la otra parte. La élite política ha tenido que estrechar vínculos con los marabut y servirse de sus referentes simbólicos. Al mismo tiempo, la élite marabútica ha debido, por su parte, asumir la democracia y una relativa autonomía de la vida política con respecto a la religión y sus dignatarios. El resultado ha sido, a fin de cuentas, una estructura más densa, más armónica y menos contradictoria que la generada a la postre por los sistemas de laicidad autoritaria, aunque lo mismo puede decirse igualmente en comparación con los proyectos de imposición autoritaria del islamismo o del salafismo, como en Irán o en Arabia Saudí, o el ya abordado de Sudán.

En el curso de este complejo proceso interactivo, el rol social de las cofradías ha tendido a ampliarse. Se ha continuado, así, el proceso iniciado,

primero, con la lucha de los marabut contra los regímenes aristocráticos y esclavistas en aras de un proyecto teocrático y continuado, más tarde, con una exitosa acomodación al poder colonial y al desarrollo de un capitalismo dependiente. Sin embargo, del mismo modo que la acomodación al poder colonial no constituyó una mera prolongación de la anterior situación, sino que entrañó, en gran parte, un claro viraje con relación a la misma, ahora tampoco hay que considerar el nuevo estado de cosas como una mera continuación de lo acaecido en tiempos coloniales. En este punto se hace claramente preciso evitar cualquier esencialismo. No basta con desprenderse de aquel ligado a la idea del «islam negro», del que tanto nos hemos ocupado anteriormente. Es preciso obrar igual con respecto al pasado histórico. Pues la relevancia social adquirida en el pasado por el sufismo marabúutico no le garantiza, de manera automática, una relevancia similar en el presente, bajo circunstancias ya muy diferentes, por más que evidentemente constituya un factor favorable para la misma. Podría pensarse perfectamente, por el contrario, que semejante relevancia podría acabar perdiéndose, en el caso de que no se produjera una adaptación eficaz a las nuevas circunstancias. Sabemos que esta adaptación se ha producido, en efecto, y sabemos también de algunas importantes consecuencias de la misma. Nos queda ahora por examinar con más detalle los mecanismos concretos mediante los que ha tenido y tiene lugar.

El mecanismo básico ha consistió en el establecimiento de todo un complejo sistema de alianzas, no exento de conflictos, entre marabut, políticos y hombres de negocios, en el que todas las partes implicadas resultan beneficiadas. Gracias a sus vínculos con dirigentes políticos, con empresarios privados y con asociaciones de todo tipo, los marabut obtienen ingentes recursos económicos. Estos recursos les llegan mediante donaciones directas a la cofradía o a las empresas y asociaciones ligadas a las mismas o a algunos de sus dirigentes, pero también mediante una cierta dejación de funciones por parte de las autoridades encargadas de controlar su actividad y que toleran, por ejemplo, la actividad de contrabando de los muridíes entre Gambia y Senegal⁵ o su apropiación y roturación de grandes extensiones de bosque⁶. Pero los beneficios son mutuos. Evidentemente, en un sistema electoral competitivo, a los candidatos les beneficia el apoyo de los marabut. Y aquel empresario que desee iniciar su carrera política en un momento dado procurará ganarse su favor mediante las consabidas donaciones. El anterior presidente senegalés, Abdoulaye Wade (2000-2012) ilustra a la perfección esta estrategia. Asimismo, un empresario que, obviamente, busque mantenerse en buenos términos con las esferas políticas, a la búsqueda de contratos o de una cierta «benevolencia» con respecto a sus infracciones

⁵ *Ibid.*, pp. 242-243.

⁶ SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 120-124.

de la ley, podrá lograrlo más fácilmente, de ganarse a estos marabut, tan influyentes luego sobre los dirigentes políticos.

Al tiempo, el reconocimiento mutuo entre los marabut y los líderes políticos proporciona también beneficios a ambos lados. Los cargos institucionales asisten a los actos de las cofradías, del mismo modo que gustan de subrayar su afiliación a las mismas, su devoción hacia alguno de sus dirigentes y, de ser posible, sus lazos de parentesco con ellos. Nuevamente, Wade, con su permanente ostentación de su condición de murid y sus muestras públicas de devoción hacia los dirigentes de la cofradía, ha sido quien ha llegado más lejos por este camino. Ha podido conseguirlo en un grado en el que nunca hubiera podido hacerlo un católico como Senghor. Pero este siempre disfrutó, en contrapartida, de una específica ventaja en razón de su condición de cristiano. No estaba, lógicamente, afiliado a ninguna cofradía y su presidencia no podía ser, por lo tanto, temida como la captura del poder por una de ellas en detrimento de las demás. Su pertenencia a una confesión minoritaria le convertía, así, en una figura más neutral y más aceptable para muchos.

Como puede apreciarse, nos encontramos ante una estructura extraordinariamente densa. En el marco de la misma, se desarrolla una suerte de clientelismo fluido y pluridireccional. Las correlaciones de fuerzas son variables. Lo son, debido, en primer lugar, a la naturaleza plural de las cofradías, del mundo empresarial y del campo político. Cada uno de estos tres campos se caracteriza por su carácter poliárquico. No hay un solo agente que monopolice todo el poder en el interior de ninguno de ellos, sino distintos actores en permanente competencia. Cada uno de estos actores se esfuerza por tejer alianzas con otros presentes en los otros dos campos. Pero estas alianzas han de ser fluidas, pues las correlaciones de fuerzas dentro de cada campo pueden cambiar y, por lo tanto, los antiguos pactos pueden perder parte de su anterior utilidad, mientras otros diferentes la adquirirán más adelante. De igual manera, en este escenario tan inestable, las correlaciones de fuerzas dentro de cada específica alianza también pueden resultar alteradas. Si en un momento dado un político dependía de un marabut, al final quizá acabe siendo este último el que lo haga más bien de él⁷.

A este respecto, podría pensarse que el incremento progresivo del pluralismo político desde el final del mandato de Senghor, ha favorecido este desarrollo de un clientelismo más fluido y multidireccional, al tiempo que se ha visto también propulsado por el mismo. Desde luego, el cambio ha sido patente. Se ha pasado del autoritarismo de Senghor a una progresiva apertura durante el gobierno de su sucesor Abdu Diuf, cuando se fue permitiendo a las formaciones opositoras acceder a cuotas de representación política bastante notables. El cambio decisivo se produjo en 2000, con la victoria electoral del

⁷ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 208-264; MAGASSOUBA, Moriba. *L'Islam au Sénégal: demain les mollahs? La «question» musulmane et es partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*. París: Karthala 1985, pp. 83-121.

Partido Democrático, formación de centro-derecha, encabezada por Wade. Finalmente en 2012, el intento de Wade de perpetuarse en el poder condujo a un amplio movimiento de protesta popular y a la victoria de una heterogénea coalición opositora en las elecciones. De este modo, conforme se ha ido estableciendo un régimen más pluralista y con una posibilidad real de alternancia en el gobierno, la estructura del campo político ha empezado a caracterizarse por la autonomización de lo que previamente estaba integrado dentro de una estructura más piramidal, controlada desde arriba. Pero también podemos considerar que ha sido la existencia previa de esta pluralidad en el mundo empresarial y marabútico la que fue permitiendo a los distintos líderes políticos tejer luego estas alianzas en un plano más local. Ha sido el pluralismo global de la sociedad el que ha acabado, quizá, potenciando el propio pluralismo en el campo político.

La estructura densa a la que nos estamos refiriendo solo puede funcionar sobre la base de una autonomía relativa entre los distintos campos que la componen. Una excesiva influencia de los marabut privaría a los políticos de mucha de su libertad para tomar decisiones. En cuanto a estos mismos marabut, una vinculación demasiado estrecha con un determinado dirigente político podría erosionar su propio prestigio en el caso de que aquél acabase por perder popularidad. Asimismo, dado el elevado status que se les atribuye, este exceso de acercamiento a las cuestiones más mundanas podría rebajar su dignidad ante sus seguidores. Esta consideración nos ayudaría a entender la política que el líder supremo de la Muridiyya, Abdelahat, adoptó en 1969, al acceder a su nuevo cargo, procurando mantener unas ciertas distancias con respecto a Senghor⁸. Pero incluso este distanciamiento también beneficia a los dirigentes políticos, a quienes disuade de involucrarse en exceso en las luchas internas que aquejan a las cofradías. En esta misma línea parecen inscribirse las críticas a las exhibiciones de devoción de Wade. Algunos de sus homenajes más extremos hacia los dignatarios murídes, como el acto de postrarse públicamente ante ellos, haciendo primar su condición de talibé sumiso sobre la de presidente de la nación, fueron duramente criticados por muchos senegaleses, quienes le acusaron no solo de oportunismo, sino también de no respetar la debida separación entre la esfera política y la religiosa⁹.

Estas críticas nos revelan la asunción por parte de determinados sectores sociales de una separación entre estas distintas esferas de actuación, que apunta hacia una relativa secularización de la sociedad. Sobre esta cuestión volveremos más adelante. Pero hora nos interesa remarcar dos hechos que nos parecen de una gran trascendencia. El primero consiste en que esta relativa secularización no es en absoluto ajena a la tradición clásica del islam sunní. La idea de que el hombre de religión y el dirigente político han de

⁸ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 275-276.

⁹ SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 88-90.

mantenerse hasta cierto punto separados y de que el primero puede controlar al segundo indirectamente goza de una venerable antigüedad. Como ya señalamos en su momento, el proyecto teocrático desarrollado posteriormente en el Sahel constituye un hecho históricamente novedoso, que no dejó de suscitar acalorados debates. Por ello mismo, y en segundo lugar, la existencia de esta cierta secularización de partida no tiene por qué implicar por fuerza el inicio de ningún proceso conducente más adelante a una secularización más acusada de acuerdo al modelo occidental. Es preciso evitar a este respecto cualquier inclinación teleológica. Ahora bien, pensamos que, sin embargo, existen procesos de fondo que están favoreciendo una secularización más intensa. Pero estos procesos se deben a la acción de otros factores, distintos de los que hemos estado viendo hasta ahora, por más que también se encuentren relacionados con ellos. Enseguida los abordaremos, pero antes queremos profundizar un poco más en la dinámica de las relaciones entre el campo político y el campo marabúutico.

Hemos insistido también en varias ocasiones en que las cofradías se encuentran atravesadas por toda una serie de divisiones entre distintas ramas familiares. Resulta lógico entonces que estas divisiones puedan articularse con las existentes en el campo político. A este respecto, las variantes han sido diversas. La primera ha consistido en la alianza entre el sector hegemónico en el campo político y el también hegemónico en el campo de las cofradías. El periodo de Senghor estuvo en este aspecto lleno de episodios muy aleccionadores. De este modo, Cheikh Mbacké, el hijo de Mustafá, hijo y sucesor a su vez de Ahmadu Bamba, coqueteó en su momento con la formación opositora de izquierdas, Bloque de Masas Senegaleses, dirigida por el influyente intelectual africanista Cheikh Anta Diop, formación que terminaría siendo ilegalizada¹⁰. Pero en este y en otros casos, una vez que la disputa política concluyó con un claro vencedor, los marabut disidentes no tardaron mucho en reconciliarse con el ganador. Las alianzas que habían establecido con los perdedores respondían a un interés táctico y no a un compromiso ideológico en firme. Por lo tanto, carecían de grandes incentivos para mantenerlas una vez decantada la lucha a favor del otro bando. Desde el punto de vista del triunfador en la disputa política, en este caso Senghor, a medio plazo, resultaba también conveniente conservar ciertos vínculos con estos perdedores del momento, con el fin de ampliar su red clientelista de apoyos, lo que también podía servirle, llegada la ocasión, como contrapeso frente a los dirigentes oficiales.

Resulta interesante, por último, el que algunos de estos personajes menores puedan optar por una radicalidad ideológica, que les lleve a demandar una mayor islamización del Estado. El ejemplo más espectacular de esta estrategia fue el protagonizado hace dos décadas Ahmadu Jalifa Nyas, hijo de Mohamed, líder de la rama oficial de los Nyas, quien llegó a ser conocido

¹⁰ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 85-105; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 251-255.

humorísticamente como el «Ayatollah de Kaolack». Con el tiempo, sin embargo, fue evolucionando hacia la moderación, una vez consolidada su posición. En cambio, otros disidentes, como Modibu Mbacké, de la Muridiyya, hijo del ya citado Cheikh Mbacké han perseverado en su radicalismo juvenil. Este dirigente, apadrina hoy en día un partido, el Partido de la Verdad y el Desarrollo, que aboga por la islamización del Estado, pero no se presenta a las elecciones y prestó su apoyo a Wade. Mantiene igualmente una fuerte influencia dentro de ciertos sectores sociales, sobre todo entre los jóvenes empobrecidos, a quienes encuadra en organizaciones paramilitares¹¹. Algo muy similar ocurrió con la rama disidente de los Sy, encabezada por el carismático Cheikh Tidjane. Este sostuvo durante años una postura de disidencia dentro de su familia, que le condujo además a buscar una mayor presencia pública a través de una disidencia política controlada. Se trataba quizá de llamar la atención, de hacerse oír y valer, en aras a la negociación de un futuro acuerdo desde una posición de fuerza. En esta línea de desafío controlado, llegó a apadrinar la formación del Partido de la Solidaridad Senegalesa (PSS), que, tras cosechar unos resultados electorales relativamente bajos, acabó desapareciendo con rapidez. Poco después, Cheikh Tidjane consiguió un puesto de embajador en Egipto, de la que luego fue apartado, acusado de un manejo poco ortodoxo de los fondos. Con el tiempo, fue retirándose de la actividad más política, al tiempo que conseguía cimentar una amplia red de fieles seguidores y un notable patrimonio económico. Empero, sus hijos han continuado con su política de activismo desde los márgenes. Este ha sido el caso especialmente de su hijo Mustafá Sy, fundador del movimiento de los *Mustarchidin wa al Mustarchidat*, de «Los guiados y las guiadas»¹². Se trata de una organización muy activa que se esfuerza en reislamizar las costumbres y que ha alcanzado una notable influencia social.

En un sentido más amplio, las cofradías han continuado con su tradicional labor de colonizar la sociedad civil. Sus variadas alianzas con el mundo empresarial y el mundo político favorecen claramente estos objetivos. Junto al flujo de recursos materiales que reciben en función de estos contactos, obtienen también una clara legitimación como actores sociales. De igual manera, desde el punto de vista de los dirigentes políticos, el fortalecimiento de sus aliados sufíes, aunque se trate muy a menudo, como ya sabemos, de unos aliados coyunturales, les resulta también muy provechoso. Les proporciona una base organizativa de la que ellos mismos pueden carecer. En cierto modo, las cofradías realizan en su favor parte del trabajo que les correspondería hacer a ellos mismos. Les conviene, en consecuencia, apoyarlas para que lo sigan realizando, al menos hasta un cierto punto, dado lo inestables que pueden ser a veces estas coaliciones. Por otra parte, desde el punto de vista de los dirigentes políticos una alianza demasiado estrecha

¹¹ SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 72-78.

¹² *Ibid.* 2010. *Op. cit.*, pp. 68-72.

con una determinada cofradía o con una determinada rama dinástica puede también entrañar ciertos problemas, desde el momento en que la misma podría ser percibida por los partidarios de otras cofradías y dinastías como un favoritismo hacia una organización rival, que podría en consecuencia restarles apoyos. Una vez más se hace preciso mantener una cierta distancia.

Esta distancia atañe también a lo ideológico. El dirigente político debe saber manejarse no solo entre las distintas cofradías y dinastías marabúticas, sino también entre los sectores más o menos conservadores o liberales dentro del conjunto de la población, incluidos los muy numerosos adherentes de las cofradías. Se impone, pues, un cierto eclecticismo ideológico. Es un eclecticismo que permite relacionarse con sectores diferentes, dándole a cada uno de ellos lo que demanda. Esta diversificación en los referentes utilizados facilita luego la conformación de unas redes clientelares múltiples e inclusivas. Así el eclecticismo ideológico y el clientelismo inclusivo se alimentan mutuamente. Este mismo eclecticismo ideológico también es desarrollado desde las propias cofradías. A este respecto, debe apuntarse que sus líderes operan a menudo en varios registros simultáneamente. Según el momento, abogan resueltamente por una islamización de la sociedad y del Estado y por una vuelta al rigorismo en las costumbres, o juegan la carta opuesta, defendiendo la unidad de todos los senegaleses con independencia de sus creencias, la convivencia interreligiosa y la profundización de la democracia. Mediante estas oscilaciones tácticas, consiguen retener en torno suyo a una clientela muy diversa y ejercer de árbitros entre las distintas corrientes en el interior de la misma. Nos encontramos, en síntesis, ante una marcada tendencia hacia la diversificación de los socios con los que establecer alianzas en los otros campos, hacia el eclecticismo ideológico en apoyo de semejante diversificación y hacia el distanciamiento con respecto a todos estos socios, con el fin de no generar desavenencias con los otros aliados, así como para reforzar la no dependencia demasiado estrecha con respecto a ninguno de ellos.

Esta situación podría ayudarnos a explicar un hecho llamativo. Al contrario de lo ocurrido en Sudán, no han surgido aquí partidos políticos directamente ligados a las grandes cofradías existentes sobre el terreno. Como se recordará, en Sudán el mahdismo ha encontrado un auténtico brazo político en el partido político *Al-Ummah*, mientras que la Mirganiyya ha hecho lo propio con el Partido Unionista. Este fenómeno parece haber sido posible gracias a la acción de varios factores. En primer lugar, las cofradías parecen haber podido actuar aquí de un modo un tanto centralizado. Ello es justamente lo que no ha ocurrido en Senegal, como ya sabemos. Sin embargo, este posible mayor faccionalismo no tendría que contemplarse como un obstáculo absoluto para la creación de brazos políticos de las distintas cofradías. Podría haber ocurrido perfectamente que entonces hubiesen surgido un mayor número de formaciones ligadas a las distintas facciones dinásticas. De hecho, hemos podido constatar que ello ya ha ocurrido muy parcialmente en la historia

senegalesa, con los movimientos liderados por Modu Mbacké y Mustapha Sy. Sin embargo, existe otro posible factor que puede haber desincentivado la conformación de estos vínculos tan directos entre las formaciones religiosas y las políticas. Parece tratarse de la relativa autonomía previa del campo político senegalés. La misma ha dificultado que las divisiones existentes en el campo religioso hayan podido proyectarse luego en su interior de una manera tan directa. Las razones de tal autonomía podrían residir, a su vez, en el hecho de que el Estado senegalés se ha configurado de una manera muy clara como el heredero de una administración colonial no solo secular, sino además marcadamente autónoma con respecto a la sociedad. Asimismo, su élite dirigente, sobre todo en sus orígenes, ha estado integrada por personas relativamente occidentalizadas, con cristianos, como Senghor o musulmanes secularizados como Lamin Gueye o, antes que él, Blaise Diagne, cuyo mismo nombre cristiano da cuenta de su occidentalización, junto con su pertenencia a la masonería. En tales condiciones, la élite política se ha constituido como una entidad fuertemente autónoma, y no como un mero reflejo político del mundo de las cofradías.

VII.2.2. *Religión y modernización*

Desde luego, esta autonomía previa de la élite política y de las instituciones estatales ha sido el resultado de una previa imposición colonial y autoritaria. Sin embargo, a más largo plazo habría tenido unos inesperados efectos positivos. La distancia del Estado con respecto a la sociedad, tan típica de las situaciones coloniales, pero también más tarde de los Estados modernistas del Tercer Mundo¹³, lo habría salvaguardado de unas influencias excesivamente conservadoras. De hecho, el conservadurismo de ciertos marabut es muy notable. A las ya mencionadas campañas en contra del código de familia, podemos añadir también la abierta hostilidad que mantuvo en su época *Sheij Fallou*, segundo califa de Muridiyya, hacia la educación y la medicina modernas¹⁴, percibidas como competidoras de los servicios administrados por su cofradía. Esta relativa inmunidad de los poderes públicos a tales presiones conservadoras ha contribuido a una ulterior democratización del país. Las razones han sido varias. En primer lugar, ha facilitado el desarrollo de una problemática política separada de la cuestión religiosa y, por lo tanto, mucho más sujeta, al menos potencialmente, al debate libre en condiciones de igualdad, en vez de a los mandatos de los líderes religiosos, justificados a menudo mediante citaciones de textos sagrados, no sujetos a discusión o por medio de presuntos mensajes obtenidos directamente del mundo sobrenatural. El relativo distanciamiento, ya comentado, entre dirigentes políticos y religiosos facilita aún más esta autonomía del debate político.

¹³ SMITH, Anthony D. *Op. cit.*, pp. 79-96.

¹⁴ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 144-151; COPANS. *Op. cit.*, pp. 215-219.

VII. Análisis de algunas regiones específicas

La segunda razón parece algo más compleja. La pluralidad de formaciones políticas y la flexibilidad de sus vínculos con las organizaciones religiosas favorece, quizá, el que los propios individuos puedan acabar vinculándose o no con una determinada opción, con independencia de lo aconsejado por sus *sheij*. Esta independencia obedecería, más en concreto, a dos razones. La primera de ellas estribaría en que estas personas pueden acabar estableciendo con el tiempo unos vínculos con la organización política en cuestión, un compromiso con la misma y una identificación con su programa, que sobrevivan a la ruptura de su *sheij* con la misma, algo, como hemos visto, relativamente frecuente, en razón de la inestabilidad entre el campo de la política y el de las cofradías. La segunda consistiría en que esta misma tendencia a la mudanza de las alianzas podría promover una mayor conciencia entre los fieles de su carácter táctico y coyuntural. Tal toma de conciencia favorecería, a su vez, una puesta en cuestión de la necesidad de obedecer al *sheij* en cuestiones que tendrían que ver bien poco con su rol como maestro sufí y podrían remitirse, en cambio, a sus particulares intereses mundanos. Todos estos procesos se ven además reforzados por ese incremento, ya señalado, del individualismo, ligado a la modernización. Se observa en particular desde los años ochenta una progresiva «desobediencia» con respecto a las orientaciones electorales de los marabut, junto con un rechazo a sus «intromisiones» en las luchas entre los partidos¹⁵, las cuales podrían interpretarse como manifestaciones de un interés excesivo en los asuntos mundanos, incluidas sus facetas menos encomiables, marcadas por la ambición personal, las corruptelas y las intrigas de todo tipo. Este cambio de actitud nos parece fundamental, puesto que el modelo de relación vertical entre el *sheij* y el *talibé* resulta difícilmente compatible con la concepción democrática de un ciudadano dotado de la capacidad y del derecho de tomar decisiones de acuerdo con sus intereses y opiniones¹⁶.

Hemos constatado asimismo, incluso entre adeptos un tanto fervientes de las cofradías, una defensa apasionada del valor de la autonomía individual y del derecho, y el deber, de decidir por uno mismo, en oposición a cualquier presunta obligación de obediencia automática al *sheij*. No obstante, este cambio de orientación puede resultar, de todos modos, perfectamente compatible con la subsistencia de una intensa devoción personal hacia ciertos marabut, tomados ahora ya no tanto como dispensadores de baraka o como líderes un poco para todo, sino como referentes idealizados con los que identificarse y a los que imitar en sus prácticas más estrictamente religiosas, perfeccionándose además uno mismo a través de esta identificación y esta

¹⁵ MAGASSOUBA. *Op. cit.*, pp. 138-144; SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 88-90.

¹⁶ KEBE, Abdel Aziz. «El Islam en el Senegal de ayer y de hoy. Las líneas de futuro». En MORALES LEZCANO, Víctor y PONCE MARRERO, Javier. *Una visión del Islam en África desde Canarias. Historia de una frontera, Actas del Segundo Simposio, Las Palmas de Gran Canaria 19 y 20 de noviembre de 2007*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria 2008, pp. 196-208.

imitación. Es más, esta devoción tan intensa hacia los grandes maestros podría acabar favoreciendo una mayor secularización en otras vertientes de la existencia, por más paradójico que ello pueda parecernos a primera vista. Es sabido que ciertos desarrollos del sufismo, al otorgar una gran prioridad a la experiencia mística en sí, pueden, en ocasiones, relegar las cuestiones jurídicas y doctrinales a un plano más secundario. Se trata de una cuestión de la que ya nos ocupamos brevemente en el apartado III.9. Asimismo, el énfasis otorgado a la relación personal con el *sheij* como medio para la salvación ultraterrena, pero también para el logro del bienestar terrenal, material y espiritual, puede estar favoreciendo igualmente un cierto desinterés por esas mismas cuestiones, consideradas de utilidad secundaria, en comparación con los beneficios reportados por los actos de devoción hacia el maestro. Por otra parte, la insistencia reiterada en la importancia de la experiencia mística y en las acciones rituales, ambas circunscritas a unos momentos y situaciones muy determinados, podría estar dejando, por así decir, un espacio libre para la introducción de contenidos seculares en otras facetas de la existencia. Tendría lugar, así, también una secularización parcial e implícita. Sería una secularización no reconocida como tal de un modo expreso, pero ya existente de facto¹⁷.

En un plano más general, las relaciones entre el fenómeno marabúutico y el proceso de modernización en Senegal resultan harto ambivalentes. En su haber figura, sin duda, su contribución a la organización de la sociedad civil, facilitando además la convivencia entre personas de distintas etnias. Este fortalecimiento de la sociedad civil ha conjurado, hasta un cierto punto, el fuerte riesgo de anomia derivado de una modernización en parte exógena y desequilibrada, proporcionando un tejido institucional de apoyo y unos instrumentos ideológicos con los que dar sentido a la propia existencia. Así ha ocurrido sobre todo con su intensa acción solidaria. De igual manera, su estrategia de acomodación al mundo real ha fomentado la eclosión de un islam razonablemente compatible con un Estado secular y democrático. Sobre todo, el tipo de redes clientelares transversales y flexibles que ha generado ha contribuido quizá a prevenir las conflagraciones civiles que han azotado a otros países de su entorno. No en vano, la complejidad y flexibilidad de estas redes obligan a quienes se involucran en ellas a negociar de manera recurrente con gentes muy diferentes de sí mismos. Sus afiliaciones religiosas, étnicas, políticas o profesionales distintas de las propias invisten a estos interlocutores de una cierta imprevisibilidad. Sus códigos de comportamiento pueden ser quizá diferentes, lo que obliga a conocerlos, pero también a manejarse con otros más generales, comunes a todos los implicados y, por ello mismo, parcialmente disociados de los mandatos expresos de ningún *sheij* y de la doctrina particular de ninguna cofradía. A lo sumo, pueden remitirse a una moralidad islámica general y compartida, cuando todos los concernidos

¹⁷ CHARFI. *Op. cit.*, pp. 17-25.

sean musulmanes. El desarrollo resultante de una moral común a todos, desligada de referencias religiosas, puede considerarse otro aspecto del ya mencionado proceso de secularización. Asimismo, la interacción con personas pertenecientes a otros colectivos suele tener otro efecto interesante. Los estereotipos imperantes acerca del otro con el cual ahora hay que relacionarse pueden convertirse en un estorbo, en caso de resultar demasiado simplistas y demasiado negativos también. La relación con personas concretas incita a percibir las y tratarlas como individuos dotados de sus propias particularidades y no como representantes de una particular categoría social, para lo cual se hace conveniente juzgar a cada uno de acuerdo a sus propias características personales y ajustar en consecuencias los propios comportamientos y las propias expectativas. Con todo ello, los estereotipos pierden fuerza, pero también entonces la centralidad previamente otorgada a la identidad religiosa como criterio con arreglo al cual definir la presunta forma de ser de cada uno y el trato que le es debido. Todos estos cambios podrían favorecer un enfoque, quizá más oportunista, pero sobre todo más pragmático y menos maximalista, capaz de dejar, al menos, temporalmente en suspenso las diferencias ideológicas en aras del logro de ciertos objetivos compartidos. Semejante pragmatismo resulta lo más opuesto, en principio, a una actitud fundamentalista de cualquier signo. En el mejor de los casos, podría contribuir a una efectiva superación de la misma. En el peor, al menos, a atenuar sus efectos en ciertas situaciones.

VII.2.3. Islamistas y salafíes en Senegal

El campo religioso senegalés no se reduce, sin embargo, a las dos grandes cofradías sufíes, La Tiyaniyya y la Muridiyya. Existen, para empezar, otras dos cofradías de menor importancia, a las cuales es preciso tomar también en cuenta. La más antigua de todas ellas es la Qadiriyya. Su implantación resulta hoy en día muy débil. Se adhiere fundamentalmente a la corriente Bekaiyya, de la que ya hicimos mención en el apartado III.10. La tribu Kunta, la tribu en donde nació esta corriente, y que cuenta con secciones en Mauritania y Malí, también se encuentra afincada en Senegal¹⁸, si bien evidentemente, tras sucesivos matrimonios locales, sus miembros muestran hoy en día marcados rasgos negro-africanos. La segunda cofradía menor es la Layiyya. Su fundador Libase Thiaw, un lebu de Dakar, declaró en 1883 ser un nuevo Profeta, algo absolutamente herético desde el punto de vista ortodoxo, y tomó el nombre de Limamu Laye, el «imam de Dios», por el que a partir de entonces fue conocido. Logró una notable audiencia entre los lebu de Dakar, gracias en parte a diversos los milagros que se le atribuyen, en especial el de convertir en dulce el agua salada. En la actualidad, la cofradía, dirigida por los descendientes del fundador, sigue manteniendo una

¹⁸ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 52-85; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 92-93.

importante influencia entre los lebu de Dakar¹⁹. A estas cofradías menores tenemos que añadir también una pequeña comunidad shíi, fruto del proselitismo de libaneses asentados en Senegal desde hace generaciones. Se trata de un grupo muy reducido de personas, pero de un relativo nivel cultural, aunque básicamente viven replegadas sobre sí mismas, sin apenas influir sobre el conjunto de la población senegalesa.

Muy superior es la influencia de los movimientos islamistas y salafíes. Es una influencia que, además, ha tendido a incrementarse en el tiempo, conforme los contactos entre Senegal y los países árabes se han intensificado. Por ejemplo, un número relativamente importante de senegaleses han cursado estudios universitarios en lugares como Marruecos. Y una parte de ellos lo han hecho además en materias como derecho y teología islámicos y lengua árabe. Nada de ello no implica de manera mecánica una ulterior adhesión a posiciones islamistas o salafís. No lo hace, en primer lugar, desde el momento en que estas posiciones ostentan un peso muy desigual en estos centros de formación, si bien, en general, este peso suele ser importante. Asimismo, muchos de estos estudiantes expatriados se encuentran ligados a las cofradías, lo cual resulta bastante lógico, ya que son justamente tales personas quienes, en principio, poseen una mayor formación islámica de partida y un mayor interés en proseguirla. Pero por ello mismo, es fácil que conserven en líneas generales su filiación sufí compartida con sus familiares, a pesar de influencias externas. Por último, tampoco hay que olvidar que en lugares como el Magreb o Egipto estas mismas cofradías sufíes mantienen una notoria influencia social, aunque menor, en conjunto, que en el propio Senegal. Pensemos simplemente en que la sede de la Tiyaniyya se encuentra en el propio Marruecos. Resulta muy fácil, en consecuencia, que la estancia en el extranjero refuerce el compromiso con las cofradías a las que se pertenece. Con todo, sí parece que en bastantes casos, aparte de la afiliación a movimientos islamistas y salafís propiamente dichos, esta formación en el exterior ha promovido un mayor cuidado hacia la aplicación del derecho islámico y una desconfianza hacia ciertas formas de sufismo consideradas heterodoxas, junto con una mayor conciencia de la pertenencia de Senegal al mundo islámico y de la centralidad dentro del mismo de la lengua árabe, todo lo cual, aunque de un modo algo genérico, puede potenciar una mayor receptividad hacia las diferentes influencias llegadas de allí, que, justamente, tienden a ser en nuestros días las del islamismo y el salafismo.

La figura de Cheikh Touré resulta paradigmática en relación con todas estas cuestiones. Prácticamente se le puede considerar como padre del moderno islamismo senegalés. Tras estudiar en el mundo árabe, fundó en 1953 la Unión Cultural Musulmana. Esta asociación operó como un primer espacio en donde fueron asentándose las distintas corrientes del

¹⁹ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 61-64; COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 93-99.

reformismo musulmán, fundamentalmente islamista. Con todo, se trataba de una organización formada básicamente por intelectuales, con arraigo en ciertos espacios universitarios, pero escasamente influyente en el conjunto del país²⁰. En 1978 Cheikh Turé promovió la fundación de una segunda organización, *Ibadu Rahman*, los «Adoradores del Clemente». Se trata de una corriente muy amplia, dentro de la cual actúan diversos grupos, con sus diferentes dirigentes, como Ahmad Ndaw y Aliun Gueye, y no una organización unificada y monolítica. Entre sus filas podemos encontrar tanto salafíes como islamistas. Sus partidarios despliegan un amplio activismo y han alcanzado una notable visibilidad social, plasmada en gran parte a través del uso de una indumentaria, tanto masculina, como femenina, similar a la utilizada hoy por tantos musulmanes rigoristas en todo el mundo²¹. En especial, se ha multiplicado el número de mujeres que utilizan el *hiyab*, en vez de los pañuelos y tocados locales, y que, incluso, cubren íntegramente su rostro.

El éxito de esta organización, aunque limitado, no ha dejado de ser llamativo. Han sido varias las razones que lo han promovido. En primer lugar, su mensaje rigorista resulta atractivo para distintos sectores, tal y como hemos visto ya anteriormente que ocurre en ciertas ocasiones. Pero además, en el caso concreto de Senegal, este mensaje parece serlo además para quienes aspiran a librarse de su fuerte dependencia con respecto a los *sheij* tradicionales, a quienes asimismo han de entregar parte de sus ingresos. La afiliación a organizaciones islamistas o salafíes puede ser vivida en este contexto como una forma de protesta contra este orden tradicional. Permite vincularse directamente al islam y a sus mandatos, en una forma además menos «provinciana». Se rompe así con una dependencia más personal, si bien, como hemos visto, al final estas organizaciones también la renuevan en cierta manera. Otro factor clave para entender el relativo avance de estos movimientos estriba en el apoyo que a veces han recibido desde instancias oficiales. No se trata de algo fundamentalmente diferente de lo ocurrido en otros muchos países musulmanes. En todos ellos las autoridades oficiales han fomentado a veces el desarrollo de estos grupos como contrapeso a otros distintos, en el marco de su ejercicio múltiple del arbitraje autoritario entre distintas tendencias en liza. De este modo, han apoyado a los islamistas contra los nacionalistas, izquierdistas y secularistas, pero también han apoyado a ciertos salafíes contra el islamismo, buscando no solo dividir a los sectores sociales conservadores, sino también, más en concreto, fortalecer a unos grupos cuyo rigorismo les conduce a menudo a posiciones apolíticas y abstencionistas en lo electoral, lo que puede restar apoyos a los grupos islamistas, centrados en los mismos sectores sociales que ellos²². En el caso

²⁰ BERHMAN. *Op. cit.*, pp. 157-171.

²¹ SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 137-173.

²² MEIJER. *Op. cit.* pp. 19-24.

particular de Senegal, se trataba ante todo de favorecer unas fuerzas que pudieran actuar como un freno frente a unos aliados, las cofradías sufíes, que a veces resultaban demasiado poderosos y demasiado exigentes.

No obstante, ha habido una serie de factores que han dificultado, al menos hasta el momento, los avances de estos grupos. Son factores que podemos localizar sobre la base de un análisis sociológico, sin tener que remitirnos a ninguna esencia abstracta como la del «islam negro». El principal de ellos estriba en la propia capacidad de las cofradías para operar como eficaces redes de apoyo social. Desempeñan así una labor que en otros muchos lugares han pasado a realizar los grupos islamistas y salafíes, en ausencia de unos servicios públicos lo suficientemente desarrollados. Otro factor con el que hay que contar estriba en la función «tribunicia» que a veces adquieren ciertos sectores de las cofradías, especialmente sus ya mencionadas ramas disidentes. Estos sectores actúan muy a menudo como críticos de los desmanes gubernamentales, invistiendo de un tono muy radical sus intervenciones críticas, algo que los sectores más asentados de las cofradías no pueden permitirse tan fácilmente, dados sus intereses compartidos con las esferas gubernamentales. Por último, el propio conservadurismo en las costumbres y la demanda de una mayor islamización de la sociedad y del Estado puede ser igualmente canalizado a través de las propias cofradías²³. En esta tesitura, el progreso de los movimientos islamistas y salafíes se encuentra obstaculizado por el simple hecho de que hay otros que se les han adelantado. Lo está también por el hecho de que el propio movimiento marabúutico ha llevado a cabo una cierta apropiación del mismo. Hemos podido contemplar más arriba cómo ha podido neutralizar, e incluso beneficiarse, hasta un cierto punto del contacto directo de muchos senegaleses con los centros de difusión de un islam más reformista. Pero asimismo el movimiento marabúutico ha generado igualmente una serie de movimientos híbridos, como los ya mencionados liderados por Modu Mbacke y Mustafa Sy. Estos movimientos podrían ser contemplados entonces como una respuesta desde el campo marabúutico a, al menos, una parte de las mismas demandas a las que tratan de responder los movimientos islamistas y salafíes. Pero las respuestas que ellos discriban de la ventaja de partir de una infraestructura organizativa ya muy desarrollada, así como por brindar una continuidad con el mundo del marabutismo, al que tantos senegaleses se sienten profundamente vinculados.

VII.2.4. Religión e identidad nacional

Toda esta situación de relativa estabilidad política y social parece haber tenido además otros efectos positivos. Seguramente ha favorecido una mejor convivencia interétnica e interreligiosa, potenciada cada una de ellas

²³ COULON. 1981. *Op. cit.*, pp. 271-280; MAGASSOUBA. *Op. cit.*, pp. 123-145; SECK. 2010. *Op. cit.*, pp. 68-78.

además por los distintos factores enunciados en su momento. Y la combinación entre todos estos aspectos positivos de la sociedad senegalesa, su «excepcionalidad», parecen haber propiciado a su vez el desarrollo de una identidad nacional en positivo. En efecto, esta identidad nacional se halla colmada de aspectos positivos. Ciertamente, se puede ser muy consciente de la pobreza, el clientelismo y la picaresca que afectan a la existencia de la mayoría de la población y que tan magníficamente han quedado reflejados en las novelas de Abasse Ndione²⁴. Pero estos elementos de autocrítica se ven equilibrados por otros de cariz opuesto. Para empezar, puede resaltarse el presunto mayor nivel de bienestar material y el presunto mejor dominio del francés de los senegaleses en comparación con sus vecinos, muchos de los cuales emigran a Senegal, donde a veces se les denomina despectivamente los *gnak*, «los del matorral», en contraposición a las gentes urbanas y civilizadas. Sigue recordándose también la antigua posición privilegiada del país dentro del conjunto de la AOF, del África Occidental francesa, como primer territorio colonizado y objeto, por ello, de una atención más prolongada. A ello se ha añadido posteriormente el sentimiento de superioridad derivado de la ya mencionada excepción senegalesa, si bien la accidentada, pero progresiva, democratización del Sahel desde los años noventa ha amornado esta diferencia inicial. Tampoco hay que olvidar la contribución a la autoestima colectiva brindada por artistas y deportistas de renombre, ni la deparada por el elevado prestigio de algunos líderes religiosos y por la fama internacional de sus cofradías con todas sus multitudinarias celebraciones.

Esta identidad en positivo reviste además dos características muy interesantes. Presenta, en primer lugar, un carácter más territorial y estatal que propiamente étnico. Lo que distingue al senegalés es el hecho de ser miembro de una colectividad asentada dentro de unos específicos límites fronterizos. La comunidad nacional queda, así, delimitada más por la común vinculación con un determinado territorio, regido por un determinado Estado, que por una homogeneidad étnica, supuestamente existente con independencia de todo lo anterior. En este punto, el proyecto de construcción de una nación territorial, propio de la mayoría de los Estados postcoloniales²⁵, ha recabado un éxito muy notable. De hecho, la identidad nacional senegalesa se superpone a una pluralidad de identidades étnicas diferenciadas. Existe una clara falta de vinculación con ninguna etnia en particular, incluso a pesar de la notable importancia de la lengua wolof. Aunque las diferencias inter-étnicas son reconocidas, y manejadas a menudo mediante el ya mencionado sistema de las relaciones jocosas, los matrimonios mixtos son comunes, al igual que lo es el manejo de lenguas distintas de las del particular grupo étnico al que uno se adscribe. De este modo, el nacionalismo senegalés es mucho más un nacionalismo territorial que un nacionalismo étnico.

²⁴ NDIONE, Abasse. *Ramata*. Barcelona: Rocaeditorial 2008; *Id. La vida en espiral*. Barcelona: Rocaeditorial 2010.

²⁵ SMITH, Anthony D. 1983 *Op. cit.*, pp. 59-78.

Este hecho favorece el carácter más pacífico del mismo, por cuanto suelen ser precisamente aquellos nacionalismos de índole más étnica los que promueven mayores conflictos en el plano interno y en el externo, a la búsqueda de una correspondencia entre las fronteras de la etnia y de la ciudadanía que rara vez parecen conseguirse plenamente²⁶. Este primer hecho nos ayuda a entender mejor una segunda característica central de la identidad senegalesa. Esta estriba en su ausencia de vinculación con ningún relato histórico, ni con ningún proyecto de futuro especialmente agresivo. La débil conexión entre la identidad nacional y cualquier identidad étnica ciertamente resta plausibilidad a cualquier irredentismo territorial, a cualquier reclamación de un territorio perteneciente a otro Estado sobre la base de la presunta identidad étnica de sus pobladores. También se hace en estas condiciones mucho más difícil el desarrollo de un sentimiento xenófobo en contra de alguna minoría, local o inmigrante, cuyas particulares características étnicas entrarían en contradicción con la etnicidad propia de la nación senegalesa. Esta misma ausencia de irredentismo territorial viene favorecida por la misma juventud del Estado senegalés y su ausencia de un lazo privilegiado con ningún Estado precolonial en concreto, del cual pudiera reivindicarse como su continuador. Tampoco el recuerdo de la lucha por la liberación nacional parece haber jugado el mismo papel vertebrador que en otros lugares, seguramente porque el periodo colonial y el acceso a la independencia no fueron tan dramáticos como en otros países. Se reivindica, de manera muy idealizada, a personajes como Lat Dior, el último rey del Cayor, convertido en mártir y resistente. Pero esta reivindicación no suele ir asociada a una fuerte animadversión hacia sus verdugos colonialistas, a los que también se reconoce un papel en la forja del moderno Senegal.

Llama también la atención la escasa importancia de ese relato basado en la tragedia y en el agravio colectivos, tan importante en el caso de ciertos nacionalismos desde el israelí hasta el serbio²⁷. Resulta bastante lógico que ello sea así. En primer lugar, no existe un claro sujeto víctima de estos agravios, dada la pluriétnicidad de la moderna nación senegalesa y dada también su juventud como Estado. En segundo lugar, el único gran candidato a verdugo podría ser el colonialismo francés. Pero finalmente el país obtuvo la independencia, pese a todo el neocolonialismo existente. En ese sentido ganó y, por lo tanto, volvió inoperante en gran medida el sentimiento de agravio, que solo suele poder funcionar eficazmente cuando no ha sido todavía vengado, de modo que su recuerdo, convenientemente recreado, se erige de un modo recurrente como un acicate para reforzar la unidad colectiva. El nacionalismo quebequés ha operado de este modo. Incluso cuando se puede hablar de un claro éxito, como en el caso del sionismo o el del nacionalismo serbio antes de su derrota, el recuerdo de agravios pasados

²⁶ HASTINGS. *Op. cit.*, pp. 209-228.

²⁷ *Ibid. Op. cit.*, pp. 166-169.

sigue cumpliendo dos claras funciones: la de empujar a la comunidad nacional hacia nuevos éxitos, que vayan compensando los pasados sufrimientos y la de empujarla a no bajar la guardia y volver a experimentar así nuevos padecimientos. Nada de esto ocurre en el caso del nacionalismo senegalés. Ciertamente, se recuerdan a veces las derrotas ante la ocupación colonial y se homenajea a los aristócratas y marabut que les hicieron frente. Pero no existe ningún peligro real de volver a sufrir una ocupación colonial directa, así que se puede disfrutar de la comodidad de una guardia bajada.

De igual forma, la identidad senegalesa no se vincula con ningún específico proyecto ideológico. No está ligada a la difusión de ningún credo, ni a la de ningún modelo de sociedad, haciendo de los senegaleses en los portadores privilegiados de semejante proyecto y, por lo tanto, convirtiéndolos en alguna suerte de pueblo elegido. No lo está ni siquiera a la difusión del islam, entre los no musulmanes, ni a la de un mejor islam, entre los musulmanes tibios. Desde luego, la laicidad del Estado lo dificulta. En cambio, no resultaría tan difícil establecer este nexo. Bastaría con reactualizar el recuerdo de las yihad de hace unas generaciones. Este recuerdo es objeto, sin embargo, de una recurrente reactivación entre una parte de la población musulmana de Nigeria, como base, en ciertos casos, para una identidad colectiva alternativa a la derivada de la ciudadanía nigeriana. Si esta asociación no está, en cambio, muy difundida en Senegal, ello podría atribuirse, quizá, a la influencia de esa acomodación mutua entre Estado y cofradías sufíes que hemos estado describiendo. Este ajuste recíproco podría estar favoreciendo la preservación de esa actitud más resignada, ya referida antes, hacia las desviaciones de la realidad con respecto al ideal, que casa tan escasamente con un proyecto religioso militante. No hay, pues, nacionalismo ideológico alguno.

En vista de todo ello, la identidad nacional senegalesa se nos presenta como una identidad «amable», sin connotaciones agresivas en contra de otras identidades nacionales diferentes. Parece también una identidad «blanda». No se haya vertebrada en torno a unos pocos elementos, ligados entre sí de unos modos rígidos, sin posibilidad de interpretaciones alternativas. Tampoco implica una contraposición absoluta, punto por punto, con otras identidades nacionales, ni con determinadas identidades étnicas o religiosas.

Todo ello nos ayuda a entender además el papel que juega dentro de ella la evocación del pasado histórico. Se dispone de una rica tradición histórica, pero con todo, la misma se remonta como máximo un milenio atrás. Este hecho contribuye también a esta «blandura» o «laxitud» de la identidad nacional a la que acabamos de referirnos. La propia referencia al islam tampoco proporciona un excesiva profundidad en el tiempo, dado la reciente islamización del país. En consecuencia, la remisión a la identidad musulmana proporciona un sentido del arraigo histórico inferior al de aquellos otros lugares en donde esta religión se estableció hace ya mil cuatrocientos años. Esta debilidad relativa del componente esencialista e histórico dentro de la

identidad nacional parece estar dejando un mayor espacio al más epocalista, al componente más vinculado con la adaptación al mundo moderno.

Es lo que ocurre con la visión de Senegal como un país que, aunque con dificultades, se desarrolla y se democratiza de manera progresiva. Puede decirse entonces que la relativa menor importancia del pasado se compensa con una orientación mucho más marcada hacia el futuro. Al tiempo, toda esta definición modernista de la identidad nacional senegalesa puede ponerse en conexión con una visión igualmente modernista del islam senegalés, que lo volvería más compatible con un cierto nivel de secularización y con la existencia de un notable margen para la elección individual. Este islam senegalés es, así, globalmente definido como moderado y tolerante en términos globales. En apoyo de esta caracterización se aduce la buena coexistencia con la minoría cristiana, con el Estado secular y un menor rigorismo que en otros lugares en lo que respecta a las costumbres cotidianas. Naturalmente, aunque hay mucho de verdad en esta caracterización, la misma no se ajusta tan bien a otros aspectos del islam senegalés y de su historia, tales como las yihad y los proyectos teocráticos de tiempos pasados, el rigorismo de una gran parte de los marabut y sus aspiraciones hacia una mayor islamización, la dominación y explotación que a veces ejercen sobre sus seguidores y la influencia nada desdeñable, aunque minoritaria, de los movimientos islamistas y salafíes. Se procede, en definitiva, a un olvido selectivo de aquello que no encaja dentro de esta específica visión del islam senegalés que se pretende ofrecer. De manera particular, se insiste en que el islam se propagó por el Sahel de manera pacífica, lo cual, como ya hemos estado viendo, no deja de ser una verdad a medias. Pero estos supuestos orígenes pacíficos se esgrimen ahora como supuesta causa del carácter pacífico del islam senegalés, aunque en puridad, de un supuesto pasado pacífico tampoco podría deducirse, sin más, un presente de paz.

De cualquier manera, el desarrollo de este modelo de coexistencia con un Estado secular y entre confesiones religiosas diferentes, junto con la gestación, ya en ciertos casos más particulares, de una concepción más laxista y secularizada del islam, parece estar asociada en el caso de muchos senegaleses a una particular orientación vital, a la cual podemos denominar un *pragmatismo amable*. Consiste en una disposición a adaptarse al mundo real con todas sus complejidades. Sobre la base de la misma, resulta más fácil convivir con personas con ideologías diferentes. Prima ante todo el interés por llevarse bien con el otro y por disfrutar de la existencia cotidiana. Se trata de vivir la vida, evitándose problemas de convivencia. Ni que decir tiene que semejante actitud se sitúa en las antípodas de cualquier fundamentalismo. En contraste con él supone una orientación más mundana, lo que implica también, aunque sea de manera implícita, una cierta secularización. Naturalmente, esta actitud vital ha sido muy frecuente entre los musulmanes, y los cristianos, a lo largo de la historia. Adolece, sin embargo, del problema de no encontrarse a menudo respaldado por un sistema de creencias bien

establecido, dado que las versiones oficiales mayoritarias del islam han sido mucho más rigoristas. De ahí entonces su carácter precario. Se trata de un hecho que ya hemos podido constatar en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo. Sin embargo, en el caso senegalés, este pragmatismo amable parece estar encontrando ciertos apoyos importantes. Es lo que ocurre con los distintos factores que favorecen la justificación doctrinal de un cierto secularismo, junto con la relativa consolidación de una cultura del pacto y el acuerdo.

Existe, en definitiva, todo un conjunto de factores de peso que están asegurando una pacífica modernización de Senegal. No obstante, es preciso rehuir cualquier optimismo excesivo. No en vano, esta situación podría invertirse en el caso de que el peso relativo de los distintos factores integrados dentro de esta ecuación se alterase. En este aspecto podrían darse varias posibilidades. Por ejemplo, la conducción moderada, que hasta el momento ha predominado dentro del campo marabúutico, podría verse reemplazada por otra más radical, más abiertamente militante a favor de una islamización más intensa de la sociedad y del Estado, y más dispuesta a enfrentarse con las autoridades políticas en aras de este objetivo. Así podría suceder si la influencia social de los movimientos islamistas y salafíes fuese incrementándose, de modo que se convirtieran en unos rivales más peligrosos para las cofradías. En tal caso, podría haber quien optase dentro de las mismas por competir con estos movimientos en su propio terreno, el del rigorismo. Una estrategia semejante tendría tantos más visos de triunfar de tener en frente suyo una élite política dividida y debilitada, a la que le resultase más difícil asegurar la autonomía del campo político, viéndose, por el contrario, arrastrada por el activismo de los movimientos surgidos dentro del campo marabúutico. Sería entonces posible que ciertos políticos optasen además por una alianza con tales movimientos, buscando mejorar su posición dentro de su propio campo. Con ello, el distanciamiento y autonomía entre los dos campos se vería seriamente amenazado. Habida cuenta de la difícil situación socio-económica de una gran parte de la población y del desprestigio de parte de la élite política, esta eventualidad no nos parece en absoluto imposible. Por ello mismo, merece la pena reflexionar si el autoritarismo del periodo de Senghor no ha tenido como resultado positivo, aparte, claro está, de todas sus facetas negativas, el efecto de preservar un bloque político unido, más difícil de prestarse a tales manipulaciones desde el exterior, en un momento en que este campo político era todavía muy débil.

Pero tan cierto como que un debilitamiento del campo político y una política más agresiva desde el campo marabúutico podría acabar afectando muy negativamente al proceso de construcción democrática en el país, lo es también el hecho de que el debilitamiento del campo religioso podría, en las condiciones actuales, eliminar un importante contrapeso a las actuaciones de los políticos. No debe olvidarse que con frecuencia desde las cofradías se ejerce una crítica intensa contra ciertas prácticas autoritarias y corruptas.

Mientras no se desarrolle una sociedad civil secular más fuerte, este papel puede estar resultando quizá irremplazable. Por otra parte, este delicado juego de equilibrios se sostiene sobre una situación económica y social muy frágil. Aunque esta situación sea en Senegal comparativamente mejor que en los países circundantes, no deja de ser aun así muy complicada. Podemos pensar entonces que la misma puede generar un caldo de descontento importante. En el caso de que se agrave coyunturalmente, puede favorecer que los liderazgos actuales en el campo religioso y en el político queden desprestigiados a los ojos de amplios sectores de la población y se presten a ser reemplazados por otros más agresivos, dispuestos a emprender una huída hacia delante. Pero todos estos razonamientos hipotéticos deben tomarse por lo que son. Constituyen unas primeras hipótesis acerca de posible desarrollos futuros. Se hace preciso seguir profundizando en todas estas cuestiones.

VII.3. El norte de Malí (escrito por Mamadou Cheikh Agné y Federico Aznar Fernández-Montesinos)

VII.3.1. Introducción

Al igual que la mayor parte del Sahel, la historia de la región maliense ha sido la de un espacio dotado de una profunda diversidad cultural, sociológica y etnográfica. También como en otros lugares, la acción colonial agravó las fisuras previamente existentes, sentando las bases de una inestabilidad que perdura hasta nuestros días. Así ocurrió con la población tuareg, que hoy en día alcanza el millón y medio de personas, repartidas entre distintos países, y que ostentan un fuerte sentido de su identidad colectiva y una sólida organización social y política. En torno al medio millón de estos tuareg habitan en Malí. Son claramente minoritarios, dentro de una población total de unos dieciséis millones de personas. Las autoridades coloniales se afanaron por quebrar esta organización, entregando el poder político a la población negro-saheliana, especialmente a los bambara. Condenados a la marginalidad en el Malí independiente, reprimidos duramente por el gobierno de Modibo Keita en los años sesenta y azotados por la sequía, una gran parte de ellos acabaron exiliándose en otros países. Estos fueron los gérmenes de un conflicto que volvería a activarse en los años noventa y que perdura hasta el día de hoy²⁸. Los múltiples acuerdos de paz que se fueron firmando a lo largo del tiempo no llegaron nunca a establecer una solución duradera, con lo cual la inestabilidad política continuó. La posterior irrupción del islamismo yihadista en la zona no hizo sino agravar aún más la situación²⁹.

²⁸ GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 85-89 y 164-166.

²⁹ BOILLEY, Pierre. «Géopolitique africaine et rébellions touarègues. Approches locales, approches globales (1960-2011)». *L'Année du Maghreb*, VII. 2011.

Así, la caída del régimen de Gadafi en 2011 reactivó el conflicto tuareg en Malí. Miles de tuareg oriundos de este país y encuadrados en las filas del Ejército libio regresaron ahora a su lugar de origen, bien armados tras hacerse con diversos arsenales. El resultado fue una exitosa rebelión en enero de 2012 que en poco tiempo consiguió una secesión de facto de norte de Malí, la región del Azawad, en donde se proclamó un Estado independiente que no obtuvo reconocimiento internacional³⁰. Sin embargo, en breve los grupos yihadistas desplazaron a los nacionalistas seculares, instaurando en la región un sistema teocrático y fundamentalista. Estos acontecimientos propiciaron una intervención militar encabezada por Francia en 2012, que liquidó el poder yihadista, sin que los problemas de fondo hayan sido resueltos.

Para entender la naturaleza de este conflicto, debemos proceder paso a paso. Comenzaremos, de este modo, abordando sus antecedentes históricos precoloniales y coloniales y los desarrollos que el mismo experimentó ya bajo el nuevo Estado independiente. Un breve apartado abordará a continuación el progresivo desarrollo del islamismo radical en la región. En los dos apartados siguientes nos ocuparemos, primero, de la rebelión de 2011 y, segundo, de la intervención internacional de 2013. Para terminar, dedicaremos un último epígrafe al análisis de la situación actual del país y al de las perspectivas para su futuro.

VII.3.2. *Antecedentes históricos. La cuestión tuareg*

La actual República de Malí es heredera de la colonia del Sudán, integrada dentro de la AOF. Este territorio fue conquistado por los ejércitos franceses entre 1880 y 1895. Su núcleo se encuentra conformado por la cuenca central del río Níger. A lo largo del periodo colonial sufrió diversas reorganizaciones administrativas. Por ejemplo, el territorio del entonces Alto Volta le fue anexado durante un tiempo, para quedar luego definitivamente segregado en 1919. Del mismo modo, sus territorios del noroeste quedaron más tarde incorporados a Mauritania. Tras la independencia, en 1958, se fusionó con Senegal, para separarse del mismo un año más tarde y tomar el actual nombre de Malí, en honor al antiguo Imperio medieval³¹.

Desde el punto de vista geográfico, Malí es muy heterogéneo. Se encuentra dividido entre una porción de sabana y otra de desierto sahariano, ambas articuladas por la cuenca del Níger. Esta división estrictamente geográfica constituye el fundamento de otra de carácter sociológico y etnográfico entre negros sahelianos y tuareg, cuyo modo de vida tradicional ha sido el nomadismo. Como ya se ha apuntado en otros apartados, la colonización francesa resultó catastrófica para los tuareg, quienes le ofrecieron una dura resistencia

³⁰ AMMOUR. *Vid.*, nota 44.

³¹ BOILLEY. *Op. cit.*; GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 101-107.

armada, que acabó siendo derrotada³². La colonización les privó de su antigua posición hegemónica basada en el control sobre el tráfico caravanero y la posesión de inmensos rebaños de animales. Al tiempo, las poblaciones sahelianas, como los bambara, progresaban económicamente y, sobre todo, copaban la administración, gracias a la asistencia de algunos de sus vástagos a las escuelas francesas. Tras la independencia, y al igual que otros pueblos, como los kurdos, los tuareg se vieron repartidos entre distintos Estados –Argelia, Libia, Malí, Níger y Alto Volta– en todos los cuales ellos estaban en minoría. Es más, sus territorios tradicionales quedaban ahora relegados a la condición de confines periféricos y desérticos con respecto a los centros de gravedad de cada uno de estos países. Todos estos nuevos Estados se asentaban sobre un modelo importado de Europa y con arreglo al cual el control sobre el territorio construía un aspecto fundamental de la soberanía política. Pero precisamente este intento, siempre muy imperfecto, de ejercer un control territorial chocaba de manera frontal con el modo de vida nómada de los tuareg, que les llevaba a desplazarse a través de las fronteras entre distintos Estados, con independencia de cuáles fueran las relaciones entre los mismos. Determinados estereotipos imperantes tampoco les favorecieron. Se tendió, de este modo, a contraponer unos tuareg «blancos», ociosos y esclavistas a unos sahelianos «negros» esclavizados y pacíficos³³. Son unos estereotipos que han seguido operando hasta el día de hoy y sin los cuales no se puede entender mucho de lo ocurrido. Estas visiones estereotipadas no toman en consideración algunos hechos obvios, en los que hemos estado insistiendo a lo largo de este trabajo. Así, la esclavitud no fue nunca una institución privativa de los tuareg, ni tampoco de los árabes, sino que también fue profusamente practicada por las poblaciones negras sahelinas³⁴. Lo mismo ocurrió con asunción de un estilo de vida guerrero y aristocrático.

No se llegó a este estado de cosas sin resistencia por parte de los tuareg. Así el 30 de mayo de 1958 más de trescientos notables tuareg y beydán firmaron una petición dirigida a De Gaulle en la que demandaban que su especificidad etnocultural fuera tomada en consideración a la hora de trazar las fronteras de los Estados que en breve iban a recibir su independencia. También en Níger una carta había sido enviada al mandatario francés por un notable de Agadez en nombre de los tuareg Kel Aïr³⁵. Pero estas iniciativas no tuvieron éxito. Para los promotores de la Organización Común de las Regiones Saharianas (OCRS), la descolonización había de atenderse al marco de las fronteras administrativas coloniales, dividiendo el Sáhara y a los tuareg entre diversos Estados. Esta incorporación a Malí fue percibida como una traición de Francia. Ya en 1963 estalló una primera rebelión, aplastada por

³² GAUDIO. *Op. cit.*, pp. 85-89.

³³ INTERNATIONAL CRISIS GROUP. «L'Afrique sans Kadhafi: le cas du Tchad». *Rapport «Afrique»*, n.º 180. 2011, p.2.

³⁴ CLAUDOT-HAWAD. *Vid.*, nota 18 ; *Id.*, *Vid.*, nota 71.

³⁵ DEYCAR. *Op. cit.*, pp. 147-149.

el régimen de Keita, lo que llevó a muchos tuareg a exiliarse³⁶. Desde 1964 y hasta principios de los años ochenta, el norte del país quedó bajo tutela militar. A esta dura represión, se añadió en los setenta y ochenta una sequía devastadora, que, al igual que ocurrió también en países como Mauritania, ocasionó el hundimiento de la economía pastoral nómada y, con ello, también el de la organización social asentada sobre la misma. Los programas de desarrollo fueron muy escasos. El norte quedó al margen de los planes de educación y construcción de infraestructuras. Incluso, el reparto desigual de estas escasas ayudas azuzó los conflictos locales.

En 1985 se produjo una nueva rebelión que también fue aplastada, mientras parte de los implicados se refugiaron en Libia. El gobierno de este país pugnaba con el de Argelia por el liderazgo regional y por hacerse con el rol de mediador privilegiado en el conflicto tuareg. Se fundó, asimismo, la Legión Islámica, integrada ante todo por africanos musulmanes de diversas procedencias. Esta fuerza actuó como guardia pretoriana del régimen, pero también como fuerza de choque en sus distintas aventuras en el exterior, llegando a combatir incluso en Líbano. Merece la pena destacarse que personas como Madani Mezgar (líder del Ejército Islámico de Salvación argelino) o Iyad Ag Ghali (futuro líder de Ansar Dine) pasaron por esa legión.

En los años noventa se generalizaron las reivindicaciones independentistas, si bien las presiones de los mediadores argelinos condujeron a su reemplazo por una solicitud de autonomía. Estas negociaciones desembocaron en 1991 en los acuerdos de Tamanrasset, que preveían diferentes medidas la constitución en región del área de Kidal, antes dependiente administrativamente de Gao. Estos acuerdos provocaron, no obstante, una ruptura dentro del campo tuareg entre autonomistas e independentistas. Estos desacuerdos políticos se articulaban asimismo con diversas adscripciones de clan y de tribu. En abril de 1992 se firmó asimismo un Pacto de Reconciliación Nacional³⁷. El pacto preveía una desmilitarización gradual de la región. Pero tropezó, sin embargo, con una falta de recursos financieros para su puesta en práctica, así como con diversos retrasos administrativos y la persistencia de combates en la zona. Así, antiguos militares malienses opuesto a este pacto, y agrupados en la milicia Ganda Koy, tendieron una emboscada a antiguos rebeldes, ahora encuadrados en el Ejército, reactivando los enfrentamientos. Se reinició así el ciclo de matanzas y represalias múltiples, favorecido por la ausencia del Estado en la región y la actitud beligerante de una parte de la cúpula militar.

Dentro del propio campo tuareg se desencadenó en 1994 una guerra fratricida entre el Movimiento Popular del Azawad (MPA), ligado a los Ifogás, y el Ejército Revolucionario para la Liberación del Azawad (ARLA), que reagrupaba precisamente a aquellos otros tuareg opuestos a la hegemonía Ifogás.

³⁶ BOILLEY. *Op. cit.*, p. 152.

³⁷ BALLESTEROS MARTÍN. 2015. *Op. cit.*, 17.

También en 1996 se produjeron enfrentamientos con motivo de la nueva partición administrativa, en la zona de Tedjaret en el norte de Ménaka³⁸. Se generalizaron asimismo los conflictos entre tuareg y beydán y dentro de los propios tuareg entre clanes de nobles y tributarios.

Con todo, el 27 de marzo de 1996 fue posible celebrar en Timbuktu la ceremonia de la «Llama de la Paz». Los diferentes participantes en el conflicto quemaron públicamente varios miles de armas y tanto los movimientos armados tuareg, como las milicias de autodefensa de los sahelianos sedentarios anunciaron su disolución. Pero habría problemas de fondo. Por ejemplo, antiguos combatientes tuareg sin formación adecuada eran integrados en el Ejército y la Administración, lo que evidentemente generaba resquemores del otro lado³⁹. En este contexto, el auge del tráfico de drogas llegadas desde Latinoamérica y desembarcadas en los puertos del Golfo de Guinea, reforzó desde los inicios del nuevo siglo el viejo comercio de armas ligeras. Todo ello permitió la creación de auténticos «feudos» en manos de notables locales, enriquecidos con este comercio ilícito. En este contexto, los pertrechos militares podían ser desviados para equipar a las milicias al servicio de todos estos notables, contando para ello con la complacencia, o incluso la implicación directa, de las autoridades civiles y militares⁴⁰.

La política del presidente Amadou Toumani Traoré, elegido en 2002, no contribuyó tampoco a calmar la situación. Su gobierno se asentaba en una serie de grandes familias interesadas ante todo en conservar y reforzar su influencia, sirviéndose para ello de las consabidas prácticas clientelistas. La ausencia de proyectos de desarrollo, sumada a la nueva sequía, y a la insatisfacción de los antiguos combatientes tuareg integrados en el Ejército, desembocó en mayo de 2006 en una nueva revuelta en la región de Kidal. Sus jefes, Hassan Ag Fagaga e Ibrahim Ag Bahanga, dos jóvenes oficiales, denunciaron la discriminación sufrida por los tuareg en el seno del Ejército. En julio de 2006, nuevos acuerdos, siempre apadrinados por Argelia, fueron firmados en Argel, recuperándose en ellos algunas de las promesas del Pacto Nacional, particularmente la creación de unidades militares especiales. Por su parte, el presidente creó también dos milicias, una árabe, beydán, bajo los órdenes de Abderahmane Ould Meydou, y la otra tuareg (dirigida por Al-haji Ag Gamou). Destinadas a contrarrestar la insurrección de Ag Bahanga, ambas obedecían a una lógica común: movilizar a las poblaciones locales subalternas frente a la hegemonía de los Ifogás, con el fin de vincularlas a los intereses de Bamako. Parte de los rebeldes tuareg buscaron de nuevo

³⁸ GRÉMONT, Charles. «Des Touaregs à l'épreuve de la frontière. Cohabitation et confrontations dans la zone de Tedjaret (nord-est du Mali)». En CARATINI, Sôphie (Ed.). *La Question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest, Vol. II*. París: L'Harmattan 2009.

³⁹ DEYCARD. *Op. cit.*; GRÉMONT, Charles. «Ancrage au sol et (nouvelles mobilités dans l'espace saharo-sahélien». *L'Année du Maghreb*, VII. 2011, pp. 185-187.

⁴⁰ JULIEN. *Op. cit.*, pp. 138-140.

refugio en Libia, incorporándose a sus fuerzas armadas, lo cual habría de tener profundas consecuencias más adelante.

Por decreto presidencial el 20 de julio de 2010 se puso en marcha el Programa por la Paz, la Seguridad y el Desarrollo del Norte-Malí. Había de tener una duración de dos años, quedando bajo la autoridad directa del presidente de la República. Si bien fue presentado como un mecanismo para vincular seguridad y desarrollo, en la práctica suponía una nueva vuelta de tuerca en la movilización del norte, sin responder a las esperanzas depositadas en él.

VII.3.3. *El auge del islamismo radical*

Toda esta compleja y conflictiva situación se vió agravada con la llegada a la zona de los grupos yihadistas. Hacia el año 2000 contingentes armados argelinos del Grupo Salafí para la Predicación y el Combate (GSPC) se trasladaron al norte de Malí. Su instalación en la zona respondía a un doble objetivo. Por una parte, se buscaba un santuario en donde refugiarse ante los golpes recibidos a manos de las autoridades argelinas. Por la otra, se perseguía insertarse en las redes del comercio ilícito, fundamentalmente las de drogas y tabaco, ofreciendo protección armada a los traficantes, a cambio de una participación en sus beneficios. El norte de Malí pasó a convertirse, así, en un escenario más de la Yihad Global⁴¹. Como es sabido, estos grupos yihadistas conformaron Al Qaeda del Magreb Islamico (AQMI) en 2007. Un tiempo más tarde, yihadistas árabes se escindieron de la misma, fundando el Movimiento para la Unidad y la Yihad en el África del Oeste (MUJAO), cuya primera acción fue precisamente el secuestro en diciembre de 2011 de varios cooperantes italianos y españoles destinados en los campamentos saharauis de Tindouf en Argelia. Los rehenes fueron liberados después de que los gobiernos de sus países se avinieran a pagar un rescate. Se fue produciendo así ese entrelazamiento entre lo que Emilio Sánchez de Rojas denominó «las tres t»: tuareg, tráfico y terrorismo⁴².

En esta misma línea, el Emir Ahmed Ould Amar, fuertemente influido por el mauritano Hamada Ould Mohamed Khaïr, jefe de la comisión jurídica del grupo, reclutó numerosos jóvenes locales desempleados y sin recursos. No se puede olvidar que en un contexto de pobreza generalizada, y de abandono institucional, la colaboración con estos grupos armados se convierte muchas veces en casi la única oportunidad para prosperar económicamente⁴³. A la hora de entender la debilidad del Estado de Malí, debemos prestar también atención a su historia particular. Ya nos hemos referido en el apartado IV.11.2., a la abortada experiencia de Modibo Keita, con todas sus luces y sombras. Tras la caída de la dictadura de Moussa Traore en 1991,

⁴¹ BENCHIBA. *Vid.*, nota, 37.

⁴² SÁNCHEZ DE ROJAS. 2013. *Op. cit.*

⁴³ BOILLEY, Pierre. *Les Touaregs Kel Adagh*. París: Karthala 2012a, pp. 384-385.

Malí se convirtió en un Estado formalmente democrático. El pueblo maliense goza desde la caída de Moussa Traoré de libertades democráticas de las que nunca antes poseyó. Sin embargo, esto no parece haber servido para nada: centenares de partidos fantasmas sin programa, parlamentarios elegidos imposibilitados para el cumplimiento de sus funciones, la corrupción generalizada. Analistas en los que se intuyen prejuicios racistas se apresuran a concluir que este pueblo (¡como los africanos en general!) no está maduro para la democracia. Mientras tanto se ignora que para otros analistas la victoria democrática coincidió con la instauración de un modelo de desarrollo neoliberal generador de una profunda regresión social y económica. En el marco de este modelo, el país tuvo que plegarse a las exigencias del FMI, que condujeron a un desarrollo desequilibrado, marcado por las desigualdades sociales y la especialización en la exportación de productos primarios, sin grandes perspectivas de futuro. El debilitamiento resultante del Estado maliense, se encuentra en la base de la crisis que condujo a la destitución del presidente Amani Toumani Touré (refugiado después en Senegal), al golpe de Estado irreflexivo de Sanogho y más tarde a la puesta bajo tutela de Malí por el «nombramiento» de un presidente «provisional» –dicho de transición– por CEDEAO.

El auge del islamismo radical en la región obedece a unas dinámicas más profundas que la simple influencia argelina. Desde hace décadas el wahabismo, promovido desde Arabia Saudí, ha ido arraigando en muchos lugares. En el curso de este proceso, la articulación con las redes de comerciantes locales ha desempeñado un papel clave, de acuerdo a la dinámica general ya expuesta en otros apartados⁴⁴. De igual manera, las cuantiosas inversiones en la creación de centros culturales y diversas infraestructuras han atraído las simpatías de muchos. Aunque en menor medida, Irán también ha puesto en práctica esta misma política de proselitismo e inversiones, en el marco de una estrategia de competencia con la hegemonía de Arabia Saudí, aliada de Estados Unidos. A todo ello se ha unido además la desaparición progresiva de la competencia que podrían entrañar las ONG occidentales, espantadas por los problemas de seguridad en la zona. El resultado de todo ello ha sido el auge de un islam muy conservador en el plano de las costumbres, con una presencia creciente en los espacios públicos. En esta tesitura, los movimientos nacionalistas y secularistas fueron siendo desplazados de manera progresiva⁴⁵. Frente a ellos, se produjo la emergencia de un tercer movimiento islamista armado, Ansar-Ed-Din, liderado por el veterano combatiente tuareg Iyad Ag Gali, convertido al islamismo radical. Este grupo se beneficiaba de los réditos deparados por los distintos tráfico ilícitos.

⁴⁴ TRIAUD, Jean-Louis y VILLALON, Leonardo, (Ed.). «Économie morale et mutations de l'islam». *Afrique Contemporaine*, vol. 3. 2009.

⁴⁵ BOILLEY. 2012a. *Op. cit.*, p. 383.



Figura 17 Conquistas yihadistas en Malí 2011-2012. (Fuente Diario ABC)

Como en otros muchos lugares, el proyecto yihadista de imposición de una lectura extremadamente rigorista de la *Shar'ia* suscitaba reacciones un tanto ambivalentes. Ciertamente, chocaba con numerosas prácticas locales. Es conocida a este respecto, la fuerte influencia social de la que ha gozado tradicionalmente la mujer en la sociedad tuareg, poseyendo la propiedad de los bienes ligados a la tienda, transmitidos también de manera tradicional por vía materna. Pero siendo todo esto cierto, tampoco puede olvidarse la influencia desde antaño del rigorismo religioso entre los clanes tuareg especializados en funciones religiosas⁴⁶. Nos encontramos, pues, ante una situación contradictoria, no muy diferente de la de otras muchas regiones del mundo islámico.

VII.3.4. La rebelión de 2012

La caída del régimen de Gadafi en 2011 quebró los frágiles equilibrios existentes hasta el momento. La llegada al Azawad de numerosos tuareg antes alistados en el Ejército libio propició un cambio en la correlación de fuerzas sobre el terreno. Se piensa que, al menos, dos brigadas enteras de las fuerzas armadas libias se instalaron en la región. A partir de aquí los acontecimientos se sucedieron con rapidez. El 16 de octubre de 2011, una coalición formada por estos soldados «retornados» del antiguo Movimiento Nacional del Azawad y la Alianza Touareg Níger-Malí salió a la luz bajo

⁴⁶ CLAUDOT-HAWAD. *Op. cit.*; NORRIS. *Op. cit.*

el nombre de Movimiento Nacional de Liberación del Azawad (MNLA). En enero desencadenaron una ofensiva que, para finales de marzo, les había permitido hacerse con Kidal, Timbuktu y Gao, las principales ciudades de la región. El día 6 de abril el Movimiento Nacional de Liberación del Azawad declaraba la independencia de una región que abarcaba dos tercios del territorio nacional.

La rápida victoria de los rebeldes mostró a las claras la enorme debilidad del Estado maliense, privado de unos mínimos recursos financieros y atravesado por todo tipo de luchas intestinas. De nuevo, como ya hemos apuntado en varias ocasiones, y como tendremos ocasión de mostrar también en nuestro examen del caso nigeriano, esta debilidad de los Estados y de las sociedades civiles constituye una de las condiciones básicas para el actual florecimiento del islamismo, tanto el más moderado como el más radical. Por otra parte, el éxito de los rebeldes planteaba un importante problema. El Azawad es una región con una población muy diversa, en donde los tuareg no constituyen la mayoría de la población. En tales condiciones, o bien estos últimos tendrían que volver a asumir una condición minoritaria, aunque en mejores condiciones que en el Estado de Malí, o bien la población no tuareg tendría que ser sumada al proyecto independentista, lo cual no parecía muy factible, o bien debería ser reprimida o incluso expulsada del lugar. La brevedad de la experiencia independentista impide saber cuál hubiera podido ser el curso de los acontecimientos ulteriores.

La victoria del MNLA fue de corta duración, pues este movimiento se vio rápidamente desplazado por una coalición entre los tres grupos islamistas ya citados. Estos instalaron un régimen teocrático, que pronto ganó notoriedad internacional, mediante sus destrucciones del patrimonio cultural nacional y la represión de los comportamientos tenidos por indecentes, como el consumo de alcohol y tabaco, la música o la vestimenta poco pudorosa⁴⁷. Pero durante todo el tiempo subsistieron concepciones mucho más tolerantes. Así, en agosto de 2012, vecinos de Gao consiguieron evitar que le fuera amputada la mano a un muchacho acusado de robo. La defensa por parte de MNLA de un Estado laico suponía la existencia de un modelo alternativo que, en buena medida, conectaba con las formas más liberles de practicar el islam presentes entre muchos tuareg. De hecho, los yihadistas sufrían en este caso, como en otros, el handicap de estar integrados en parte por extranjeros y dirigidos en lo fundamental por líderes mauritanos y argelinos, todo lo cual suscitaba desconfianza entre la población. Pero ello no evitó el reclutamiento de nuevos combatientes y colaboradores locales.

Mientras, en el resto de Malí, también los acontecimientos se sucedían. El 22 de marzo, dos semanas antes de la proclamación de la independencia del Azawad, Amadou Toumani Traoré fue derrocado por un golpe de Estado encabezado por el capitán Sanogho al frente de un movimiento que tomó

⁴⁷ AMNESTY INTERNATIONAL. 2012. *Op. cit.*

justamente el nombre de Movimiento Popular del 22 de marzo (M P22). Los militares golpistas establecieron un Comité Nacional para el Consolidación de la Democracia y la Restauración del Estado. Ante estos hechos, el CEDEAO decretó un embargo total y forzó la retirada de la Junta Militar, quien cedió formamente su lugar a un presidente interino, Dioncounda Traoré, al frente de un gobierno de transición. Sin embargo, la ex-Junta Militar continuó conservando una enorme influencia. Su disolución formal no calmó a la comunidad internacional, de modo que el embargo no fue levantado. El material militar que esperaba el Ejército maliense para intentar reconquistar la Azawad quedó bloqueado en los puertos de Conakry y Dakar.

VII.3.5. La intervención internacional

La incapacidad del Estado maliense para reconquistar sus territorios perdidos resultaba manifiesta. La situación parecía insostenible. Un Estado yihadista en el centro del Sahel constituía una amenaza para toda la región, pero también de un modo indirecto para Europa. Este Estado podía operar como un santuario para los yihadistas de otros lugares, en donde podrían encontrar refugio, entrenamiento y avituallamiento, a semejanza de lo ocurrido en el Afganistán de los talibán. El ataque en diciembre de 2012 del grupo yihadista *Al Morabitun*, integrado en AQMI y liderado por Mokhtar Belmokhtar, contra las instalaciones gasísticas de Tingatourine en Argelia, constituyó un ejemplo palmario de todo ello. Tuvo además como consecuencia una importante disminución en el suministro de gas a España (y también a Italia, principal perjudicada).

Sin embargo, la posibilidad de una intervención exterior suscitaba muchos recelos en un país que no hacía tanto tiempo había sido una colonia. La discusión entre las distintas instancias fue larga e intensa. Finalmente, en septiembre el nuevo presidente solicitó formalmente el envío de tropas internacionales. Después de muchas discusiones y vacilaciones, la CEDEAO aprobó el 11 de noviembre el envío de una fuerza militar a la región, con el sosten logístico de los países occidentales. Por último, el 20 de diciembre de 2012, el Consejo de Seguridad de la ONU autorizó el despliegue de la Misión de Apoyo a Malí (MISMA). La misión fue encabezada por Francia, antigua potencia colonial. La influencia de Francia en la política de Malí, como en el resto de sus antiguas colonias africanas, no puede ser minusvalorada. El país acoge a unos 6.000 residentes franceses, unos ligados a la minería extractiva, especialmente la del oro en el sur, y otros vinculados a la escasa industria local, las finanzas y el comercio de importaciones. Además, numerosas empresas francesas están instaladas en la región. Desde la descolonización mantiene una base permanente en Senegal, y ha apoyado tanto la formación de los miembros de las Fuerzas Armadas, así como la de parte de los licenciados universitarios de sus antiguas colonias, bien en Francia, bien destacando profesores a estos países.

Asimismo la UE decidió el envío de una misión de formación de entre 350 y 400 personas. Todo este proceso suscitó numerosos debates. A las reticencias africanas ante una intervención occidental, se añadían las dudas acerca de la capacidad de los Estados de la región para cumplir con sus compromisos militares. Estados Unidos optó por mantenerse en un segundo plano. El mal recuerdo de sus intervenciones en Iraq y Afganistán ayudan a entender esta actitud. Asimismo, el entonces secretario general de la ONU, Ban Ki-Moon, también expresó sus temores acerca de las repercusiones que una intervención podría tener en cuanto a la situación humanitaria y a la seguridad pública, pudiendo constituirse en un nuevo factor de desestabilización en la zona.

En relación con los dirigentes de África del Oeste, a pesar de una preocupación común por la evolución en el norte de Malí, las divergencias eran muy intensas, haciendo más difícil la movilización de los soldados que debían integrar la fuerza africana internacional. El presidente nigerino, Mahamadou Issoufou, reclamó repetidas veces, durante el verano de 2012, una intervención militar en el norte de Malí. Las razones: su propio poder político, sostenido sobre equilibrios muy precarios, su extensa frontera con Malí y la recurrencia en su propio territorio de las rebeliones tuareg –la última de ellas entre 2006 y 2009– que le hacían temer un contagio. En consecuencia esta petición de Niamey se justificaba ampliamente.

En cuanto a Argelia, como potencia regional, mostró durante el segundo semestre de 2012 claras resistencias a comprometerse militarmente. Sin embargo, sí había llevado ya a cabo algunas operaciones militares dentro del territorio maliense, con el fin de prevenir la infiltración de grupos armados dentro de su propio territorio. Hay varias explicaciones para esta actitud tan renuente. En primer lugar, los dirigentes argelinos desconfiaban de una acción que podía conducir a un fortalecimiento de la presencia francesa y occidental en una región que consideraban integrada dentro de su propia esfera de influencia. La creación en 2010 de un Comité de Estado-Mayor Operacional conjunto (CEMOC) en Tamanrasset y, con fines de información, de la Unidad de Fusión y de Enlace en Argel, era fruto, por otra parte, de esta misma lógica⁴⁸. Asimismo, la indecisión que estaba mostrando Argelia podría entenderse como motivado por una política con la que se pretendía evitar riesgos mayores, después de la mala gestión diplomática de la crisis libia⁴⁹. Por último, los dirigentes argelinos querían también evitar enemistarse con su propia población tuareg. En esta línea, promovieron negociaciones entre el MNLA y Ansar Ad-Din, que desembocaron en una declaración conjunta de cese de hostilidades entre ambos grupos el 21 de diciembre de 2012, lo cual sería más tarde denunciado por Iyad Ag Gali.

⁴⁸ CHENA. *Op. cit.*, pp. 111-112; TISSERON. *Op. cit.*, pp. 105-106.

⁴⁹ ARIEFF, Alexis. «Algeria and the Crisis in Malí». *Actuelle de l'IFRI*, 19 juillet. 2012.

Como en otros casos, los éxitos de los rebeldes resultaron letales para ellos mismos. El hundimiento del Estado maliense les dejó el camino abierto para avanzar sobre Bamako, lo que hubiera supuesto un espectacular salto cualitativo. Ello propició una aceleración de los acontecimientos. Empero, puede dudarse de que los rebeldes, aún en el caso de lograr conquistar Bamako, hubieran podido asentarse de manera estable en una ciudad tan grande, en donde la mayoría de la población les era hostil. Quizá hubiera sido el principio del fin para ellos. Como quiera, una vez iniciada, en enero de 2013, la operación internacional *Serval* discurrió con relativa rapidez, desalojando a los islamistas de todas sus posesiones para mediados de julio. Después de sufrir en torno a un millar de bajas, no tuvieron más remedio que dispersarse por el desierto. Desde entonces, la situación militar se ha mantenido bastante tranquila en términos generales⁵⁰.

En junio de 2014, la Operación *Serval* fue reemplazada por la Operación *Barhane*. Se trata de una operación más ambiciosa, cuyo objetivo es consolidar la victoria sobre los yihadistas, desplegando tropas internacionales sobre el terreno, así como formando personal maliense. Con este fin, la Unión Europea ha puesto en marcha un European Union Training Mission (EUTM) destinado a Malí⁵¹. De igual manera, se ha iniciado un proceso de negociación con el MLNA y otros grupos seculares, como el MAA (Movimiento Árabe del Azawad), con el fin de alcanzar un arreglo razonable, que satisfaga las demandas de la población norteña y deje aislados los yihadistas. Ha tenido lugar, así, la firma de un acuerdo en Argel en junio de 2014. Sin embargo, el MLNA y sus aliados no lo han firmado, al no decretarse, entre otras cosas, el carácter federal del Estado maliense. Al tiempo, al igual que ya vimos que han ocurrido en otros casos, se ha producido una serie de escisiones dentro de las filas rebeldes, dando lugar a una tendencia más afín a las tesis gubernamentales⁵².

VII.3.6. La situación actual de Malí

En Malí parece haberse instalado una nueva reedición del «gran juego» entre diferentes actores por el control de los recursos estratégicos. Nos encontramos, así, con un complejo ajedrez geopolítico en el que históricamente han intervenido Francia desde la época colonial, Argelia, la Libia de Gadafi,

⁵⁰ NIEVAS, David. «Rebelión y Sharía en el Sahel: una aproximación al estallido de la rebelión tuareg y la ocupación del norte de Malí por grupos yihadistas e islamistas armados». *UNISCI Discussion Papers*, n.º 34. 2014.

⁵¹ BALLESTEROS MARTÍN. 2015. *Op. cit.*, p. 19; CISSÉ, Sekou dit Gaussoy y BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Conversaciones sobre Malí: razones, acciones y futuro». *Cuaderno de Estrategia*, n.º 176. 2015, p. 78; DÍAZ ALCALDE, Jesús. «Desafíos de seguridad en el Sahel: conflictos armados y terrorismo yihadista». *Cuaderno de estrategia*, n.º 176. 2015, *Op.cit.* p. 32.

⁵² DÍAZ ALCALDE. *Op. cit.*, pp. 33 y 50.

los Estados Unidos y China, y en el que se encuentran en particular en liza los posibles yacimientos de uranio y de diamantes situados en el subsuelo de Kidal en el norte, las tierras arables del sur, el hierro en Mauritania o el uranio nigeriano, explotado por Areva. Y más lejos aún: el petróleo nigerino y chadiano o el gas argelino.

Mientras tanto, los problemas de fondo de Malí siguen sin resolverse. «Esta operación debería ser acompañada por una propuesta de cambio en la ayuda ofrecida a Malí. El discurso puramente militar no es suficiente, subraya Alain Joxe. Si Hollande no quiere romper realmente con las políticas tradicionales, debe demostrar que, más allá del discurso de lucha contra el terrorismo, van a ponerse los medios necesarios para luchar contra los narcotraficantes y el financiamiento internacional de los yihadistas». Es preciso adoptar un enfoque global, reiniciar el diálogo con la población tuareg y reconstruir el tejido institucional. El economista franco-argelino Sami Nair nos dice a este respecto «soy, pues, de los que desean y esperan que la guerra de Sáhara sea ganada y los islamistas erradicados en la región (Malí y Argelia en particular) para restaurar Malí en sus fronteras. Esta victoria es una condición necesaria ineludible, pero está lejos de ser la condición suficiente, para una reconstrucción ulterior del Estado y de la sociedad de Malí».

Evidentemente, uno de los aspectos en los que debe trabajarse es la reconstrucción del Ejército maliense. En tiempos de Modibo Keita, el país llegó a contar con unas fuerzas armadas competentes y leales a la nación, suficientes para disuadir a los agresores, como lo son los islamistas de AQMI hoy. Esta fuerza armada fue destruida sistemáticamente por la dictadura de Moussa Traoré y no ha sido reconstruida por sus sucesores. Para el pueblo maliense que tiene plena conciencia de que su país tiene el deber de estar armado, la reconstrucción de su Ejército goza de una acogida favorable. El obstáculo es financiero: reclutar millares de soldados y equiparlos no está al alcance de los medios actuales del país, y ni los Estados africanos, ni la ONU están dispuestos a colaborar. No hay mucho que esperar de los países de la CEDEAO. Las guardias pretorianas de la mayoría de estos países tienen de ejército solo el nombre. Asimismo, a menudo el miedo a posibles golpes de Estado ha desincentivado la conformación de ejércitos más fuertes⁵³. Por cierto Nigeria dispone de unas fuerzas armadas numerosas y bien equipadas. Desgraciadamente están poco disciplinadas y muchos de sus oficiales superiores no persiguen otro objetivo que el pillaje de las regiones donde intervienen. Su fracaso ante Boko Haram ha hecho evidentes sus carencias. Senegal también dispone de una fuerza militar competente y disciplinada, pero pequeña, a escala del país. Más lejos en África, Angola y Sudáfrica podrían aportar apoyos eficaces; pero su alejamiento geográfico, y puede que también otras consideraciones, dificultan su ayuda.

⁵³ BALLESTEROS MARTÍN. 2015. *Op. cit.*, p. 19.

La reconstrucción de Malí no puede ser solo obra de los malienses. La «frança-frique», ligada a actitudes neocolonialistas, tiene siempre sus portavoces. Pero un Malí reconstruido sabría también afirmar –o reafirmar– rápidamente su independencia. En cambio, un Malí saqueado por un islam político reaccionario sería incapaz por mucho tiempo de conquistar un lugar honorable en el tablero regional y mundial. Al igual que Somalia, correría peligro de ser borrado de la lista de los Estados soberanos dignos de este nombre. Por eso, la reconstrucción de Malí, como la de otros muchos lugares en el mundo, exige también de una profunda revisión del modelo de desarrollo económico impuesto en las últimas décadas. Junto a este cambio de modelo, se hace preciso igualmente fomentar un islam más moderado, que goza de fuertes apoyos en las tradiciones locales. Merece la pena recordar, a este respecto, que el 13 de agosto de 2012, Bamako acogió una gran reunión por la paz organizada por el Alto Consejo islámico del Malí, cuyo presidente, Mahmoud Dicko, dispone de una influencia creciente. Asimismo, se hace preciso reforzar la identidad y la cohesión nacional, poniendo freno al particularismo de las distintas poblaciones, tanto entre los tuareg como entre distintos grupos negros. El Pacto Nacional de 1992 constituye, a este respecto, un modelo a recuperar.

VII.4. El norte de Nigeria (escrito por Federico Aznar Fernández-Montesinos y Juan Ignacio Castien Maestro)

VII.4.1. *Un país con una situación extremadamente compleja*

Si bien nuestros intereses se concentran en el norte de Nigeria, la única porción del país que podemos considerar como propiamente parte del Sahel, tenemos que enmarcar nuestro análisis del mismo dentro de una visión más global acerca del conjunto del Estado nigeriano. Nigeria puede ser considerada en muchos aspectos el reverso casi perfecto de Senegal. Es un país de enorme extensión y de inmensa población, unos 178 millones de habitantes, que, junto con Sudáfrica, constituye la gran potencia subsahariana de la actualidad. Es ante todo la potencia indiscutida en el África Occidental, con una política exterior muy proactiva en toda la región. Sus inmensos recursos naturales, empezando por el petróleo, facilitan además el desempeño de este rol. Lo mismo ocurre con su notable desarrollo industrial, que le ha llevado, por ejemplo, a fabricar una amplia gama de vehículos con tecnología propia. Está dotada de una economía dinámica y de futuro (el crecimiento promedio en los últimos años se sitúa en el 7%). Es más: pretende situarse en 2020 dentro de las veinte mayores economías del mundo. Es el primer productor de petróleo de África y el sexto de la OPEP. Es asimismo una potencia cultural. El único nobel africano, Wole Soyinka, es precisamente un nigeriano y el país cuenta con una potente industria cinematográfica, el llamado Noliwood, especializado en filmes comerciales de bajo presupuesto y de no mucha calidad⁵⁴.

⁵⁴ AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24.

Todos estos notables logros se ven lastrados, sin embargo, por una serie de problemas estructurales, como los conflictos inter-étnicos y una fuerte criminalidad y corrupción. Es un ejemplo de las llamadas 4 C: crisis, corrupción, conflictos y contradicciones sociales. A este respecto, Nigeria ocupa el lugar 144 entre 177 países en el informe de 2013 de la Organización Transparencia Internacional. No en vano, el país es hoy en día un gran productor de marihuana. Su gobernanza es realmente problemática. Son varios los factores que contribuyen a la misma, como su enorme extensión, su nutrida población y su inmensa diversidad étnica. La administración pública padece de gigantismo e ineficiencia. Incluso, su riqueza juega también un papel destabilizador, al igual que ocurre en otros muchos lugares del mundo. Las ganancias del petróleo o de la minería no solo generan una nueva versión de la conocida «enfermedad holandesa», sino que además son obtenidas al precio de profundos daños medioambientales, que promueven el caos en la región del Delta. Los conflictos por el reparto de la renta petrolera han sido recurrentes, desde que en los años cincuenta la Shell descubriera los primeros yacimientos. El conflicto ha tenido lugar básicamente entre el Estado federal y las regiones productoras. Estas últimas reclaman no solo mayores réditos por sus riquezas, sino también mayores compensaciones por los daños ambientales que les ocasiona la extracción de este recurso. Al principio los réditos se distribuían más o menos equitativamente (o al menos consensuadamente) entre el Estado nacional y los Estados. Pero esta equidad ha ido desapareciendo. En 1967 el Gobierno Federal recibía el 50% de las ganancias, mientras que la otra mitad iba a parar a manos del Estado productor. Ya en los 70, el Gobierno Federal redujo este porcentaje a un 20%, el cual, tras la promulgación en 1999 de una nueva Constitución, retrocedió hasta el 13%. Todo ello ha ido incrementando los sentimientos de agravio comparativo entre diferentes poblaciones.

A todo ello se añade el comercio ilegal de petróleo (relacionado con un incremento del tráfico de armas ligeras). Las ganancias derivadas de la explotación de estos recursos, junto con las derivadas de las actividades ilícitas, se prestan fácilmente a ser monopolizadas por grupos muy reducidos, que pueden servirse entonces del enorme poder así obtenido para esquivar el posible control por parte de las instituciones públicas. Yendo más allá, pueden poner a estas mismas instituciones parcialmente bajo su control, mediante la corrupción y la financiación de los diferentes grupos políticos. Es así como pueden acabar desorganizando sectores importantes de la administración pública y colocándolos a su servicio. Este proceso, evidentemente, tiene luego profundas reverberaciones en otros sectores del cuerpo social. Los hábitos y las redes corruptas así forjados pueden extender, obviamente, su actividad a otros ámbitos de la vida social, desorganizando aún más a las instituciones y organizaciones públicas y privadas. Y los efectos se extienden también a la ciudadanía. Se promueve, en concreto, un efecto de imitación entre el conjunto de la sociedad. Pues quedando claros los beneficios personales que la corrupción proporciona a ciertos individuos, se hace razonable

que otros quieran imitarlos, en un contexto en donde tales comportamientos no reciben la debida sanción y en el cual las oportunidades para ganarse la vida honradamente no son muy abundantes⁵⁵.

Como resultado de todas estas disfuncionalidades, la economía nigeriana, pese a su mencionado dinamismo, sigue condenando a la pobreza a la mayoría de los habitantes del país. Es un paradigma de Estado rico con ciudadanos pobres. Su renta per cápita es de 1.300 dólares, relativamente alta para el contexto subsahariano, pero las desigualdades sociales son, por el contrario, enormemente elevadas, con un coeficiente de GINI del 50,6. El 90% de su población vive por debajo del umbral de la pobreza y el 70% lo hace en la extrema pobreza. De igual manera, mantiene todavía un nivel de analfabetismo bastante elevado, del 38%, y una esperanza de vida al nacer de solamente 52 años. Todavía la mitad de su población sigue viviendo en el medio rural. Es el país con mayor número de enfermos de SIDA del mundo (unos 3,5 millones), con toda la desestructuración social que ello trae consigo. Esta situación se agrava en el caso del norte musulmán, la región más pobre en conjunto del país, que comprende más de 56 millones de personas, lo que supone más de un tercio de la población total. En su caso, el 76% de la población vivía en 2010 con menos de un dólar al día, frente al 27% en el sur⁵⁶.

Con todo, el horizonte de la conversión de Nigeria en un Estado fallido parece todavía lejano. Pese a todos sus problemas, el Estado nigeriano no se ha fraccionado, como ha ocurrido en otros lugares, en áreas territoriales bajo el control de señores de la guerra, a pesar del poder que en ciertas regiones poseen las mafias dedicadas a la explotación de los recursos locales. La distancia con lo ocurrido en lugares como la República Democrática del Congo es patente. Solamente en los últimos años en el norte del país, en conjunción con el desarrollo de Boko Haram, se han producido unos desarrollos más o menos equivalentes.

No obstante, la vastedad de su territorio y de su población, la debilidad comparativa de su Estado y la existencia de estas fuentes de inmensas ganancias cuasi-monopolistas no resultan suficientes por sí mismas para explicar la conflictiva dinámica de Nigeria. Si la comparamos con la de Senegal, su historia ha sido realmente agitada. Desde su independencia, el país ha vivido un sangriento intento de secesión en Biafra, entre 1966 y 1970, y dos periodos de gobiernos militares. Ciertamente, los regímenes militares no han sido, con todo, tan sangrientos como en otros países de su entorno. El modelo de gobierno militar en Nigeria fue además el de la junta, al frente de las

⁵⁵ AAVV. «Northern Nigeria: background to conflict». *International Crisis Group. Africa Report*, n.º 168. 2010; AKUDE, John Emeka. «Fracaso y colapso del Estado africano: el ejemplo de Nigeria». *FRIDE*, Comentario octubre 2007. 2007; MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro. «Amenazas a la estabilidad en la Nigeria actual». *Athena Intelligence Journal*, Vol. 4, N.º 1. 2009; NÚÑEZ VILLAVARDE. *Op. cit.*, pp. 25-29; SMITH, M. 2016. *Op. cit.*

⁵⁶ AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24.

cuales se iban sucediendo distintos mandatarios, a menudo de forma violenta. Pero nunca llegó a consolidarse ningún periodo prolongado de autocracia unipersonal. Al contrario de lo que ha sido frecuente en muchos lugares de África, y del conjunto del Tercer Mundo, no se produjo una evolución desde un periodo inestable, en el que se iban sucediendo los distintos líderes militares en el marco de un dirección básicamente colectiva, a otra situación, muy diferente ya, en la cual un solo dirigente acababa por imponerse, eliminando a sus rivales y conformando una coalición política en torno suyo, que le permitiese instaurar un prolongado periodo de gobierno personal. Semejantes gobiernos pueden tener un efecto muy ambivalente. Si por una parte, pueden acabar brindando una cierta estabilidad al país, en comparación con los desórdenes anteriores, por la otra, pueden derivar en la construcción de un aparato represivo mucho más eficiente y severo con el conjunto de la población. Es muy posible igualmente que todo ello desemboque en la conformación de un culto a la personalidad, de un sistema de partido único e incluso de un proyecto político más o menos totalitario.

Nada de ello ha ocurrido, sin embargo, en Nigeria. Y es más, la democracia multipartidista ha sido objeto de un amplio consenso como modelo a alcanzar, tanto cuando esta ha existido realmente, como cuando han imperado gobiernos militares, que han tendido a ser concebidos como interrupciones temporales del deseable desarrollo democrático. Podría discutirse, por otra parte, si la misma complejidad del país ha dificultado la instauración de un gobierno autocrático estable. Semejante gobierno difícilmente podría apoyarse en una sola etnia, dado que ninguna es lo suficientemente poderosa para monopolizar el control sobre el Estado. La corta experiencia de gobierno ibo en 1966 así parece demostrarlo. Por lo tanto, la alternativa sería tejer una amplia coalición pluriétnica y pluriregional. Pero esta operación no parece tampoco sencilla, en razón no solo de la amplia diversidad del país, sino también del fuerte encono entre diferentes etnias y regiones. Así, en cierto modo, puede haber sido este faccionalismo el que también haya salvado al país de la experiencia de una autocracia personal, al estilo de otros Estados africanos. Se trata de una gran suerte, habida cuenta de la deriva catastrófica que a menudo han tomado este tipo de regímenes.

VII.4.2. La conformación histórica del Estado nigeriano

En suma, la vastedad territorial y poblacional, unida a una enorme diversidad, se impone una y otra vez como un factor explicativo de primera magnitud. Por lo tanto, nos corresponde explicar el porqué de este carácter un poco «mastodóntico» del país. Desde la Edad Media se habían ido desarrollando en las costas del país un conjunto de Estados, como el reino edo de Benin, y diversas ciudades-estado yorubas. La cultura yoruba en un sentido amplio se expandió por toda la región sudoccidental. Podemos incluir dentro de la misma a los edo, así como a pueblos del interior como los nupe,

a los cuales ya hemos hecho referencia en varias ocasiones. Al este se encontraban los pueblos ibo, que en su mayoría mantenían una organización de tipo a-estatal. La costa nigeriana pasó a operar muy tempranamente como un proveedor en gran escala de esclavos para las Américas. Así fue sobre todo una vez que se frustraron, como en otros lugares, los intentos de establecer un comercio entre los europeos y las élites locales sobre otras bases diferentes. Merece la pena recordar que los edo de Benin desarrollaron durante los siglos XVI y XVII una importante industria artesanal dedicada a la fabricación de objetos de lujo, sobre todo de marfil, muy diversos, dirigidos a una pudiente clientela europea. Tampoco tuvieron éxito a largo plazo los intentos también en Benin de desarrollar una economía basada en la exportación de la pimienta africana, en competencia con la asiática. De este modo, la trata esclavista fue quedando como la alternativa más provechosa para las aristocracias locales. De hecho, durante mucho tiempo la actual costa nigeriana fue conocida como la «costa de los esclavos». Esta condición favoreció la implicación en este comercio de las diversas etnias locales. Por ejemplo, la ciudad yoruba de Oyo creó en torno suyo una liga de ciudades que ejerció de manera sistemática la guerra y la captura de sus vecinos. De igual manera, se desarrolló entre los ibo la confederación de Aro, dedicada también a este comercio. Otro tanto ocurrió con los efiki del Reino de Calabar, especialmente desde finales del siglo XVIII⁵⁷.

Como en otros muchos lugares de África, los portugueses acabaron siendo desplazados por otros europeos. Sin embargo, quedan huellas importantes de su presencia, como el nombre de Lagos, la más importante ciudad del país. Durante generaciones, el objetivo de los británicos consistió en entablar provechosas relaciones comerciales con las élites locales, especialmente en lo referente al tráfico de esclavos. En 1807 se produjo, sin embargo, un acontecimiento trascendental, el Parlamento británico prohibió la trata de esclavos, aunque no abolió en sí la esclavitud. En 1833 se dio también este paso y la esclavitud fue oficialmente proscrita en todas las colonias británicas. Naturalmente, estas medidas no supusieron la desaparición automática ni de la trata ni de la esclavitud, que pervivieron todavía por largo tiempo. Pero sí supusieron un cambio claro en la orientación de la política británica con respecto a sus socios africanos. Se trató ahora de ir presionando en favor de un abandono de la misma y su reemplazo por el desarrollo de cultivos comerciales, trasladando en parte a África el propio modelo de plantación americana, tal y como ya vimos en su momento. Mientras, los cambios que se estaban dando con las restricciones a la trata tuvieron ya algunas consecuencias de gran importancia. La primera estribó en el colapso de Oyo, por efecto de la disminución de esta vital fuente de recursos, así como de los golpes recibidos de parte de los fulani de Sokoto, en aquel momento en plena expansión. Su caída abrió un periodo de inestabilidad, en el que las

⁵⁷ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 137-138, 153-166, 285-290, 295-303; SHENTON. *Op. cit.*, pp. 11-22.

distintas ciudades-Estado yoruba combatieron entre sí por hacerse con la hegemonía regional.

En este contexto, y de una manera parecida a lo ocurrido en la Senegambia, dio inicio el avance colonial. En 1852 se produjo la ocupación de la ciudad yoruba de Lagos, justamente con el objetivo inmediato de derrocar a un soberano esclavista y reemplazarlo por otro mejor dispuesto hacia la nueva política británica. Lagos fue declarada colonia británica en 1861. En 1886 se fundó la Real Compañía del Níger que jugó un papel clave, como ente semi público y semi privado, en la colonización de toda la región. En 1901 los distintos protectorados creados en el norte y en el sur fueron reunidos en un solo protectorado unificado, que en 1914 se convertiría finalmente en la colonia de Nigeria, bautizada así por la escritora británica Flora Shaw, en obvia alusión al río Níger. Este proceso de «amalgamación», como fue denominado, no anuló el ejercicio del gobierno indirecto. Así constituida, Nigeria constituía un inmenso bloque dotado de continuidad territorial. En este aspecto, su situación era semejante a la del África Occidental Francesa (AOF) y el África Ecuatorial Francesa (AEF), aunque de menor extensión territorial que estas dos entidades. Ambas han dado origen a un conjunto de Estados separados, aunque mantengan actualmente una cierta coordinación mediante su integración en distintos organismos regionales. Pero no fue esto lo que ocurrió en el caso de Nigeria, que desde su independencia en 1960, se ha mantenido como un Estado unificado⁵⁸.

Como tal Estado unificado, adolece de una serie de problemas. Carece de una etnia claramente hegemónica, capaz de centralizar el conjunto del país en torno suyo. Pero también, al contrario que otros países, como el mismo Senegal, sus distintos grupos étnicos poseen la suficiente masa poblacional como para que sea probable que varios de ellos por separado puedan constituirse en una nacionalidad, con aspiraciones para conformarse como una nación soberana, aplicando en este caso las distinciones conceptuales introducidas en el apartado V.1. En un caso así, las grandes etnias, como los hausa, los yoruba, los edo y los ibo, pueden constituirse en hegemónicas en el plano regional y forzar una reagrupación de otras etnias menores en torno suyo. Realmente, el conflicto nigeriano es multidimensional. A la rivalidad entre las etnias mayoritarias, se añade el existente dentro de cada región entre la etnia hegemónica y las minoritarias. Este conflicto se hace especialmente dramático en el llamado «cinturón central», en donde todo un conjunto de pequeñas poblaciones «animistas» y cristianas sufren la presión de sus vecinos musulmanes. Estos últimos también han sido víctimas de atrocidades cometidas en contra de ellos, como ocurrió con un grupo de pastores fulani masacrados y devorados por miembros de la etnia berom, acto que fue además ampliamente filmado y publicitado⁵⁹.

⁵⁸ SMITH, M. 2016. *Op. cit.*, pp. 28-54.

⁵⁹ AHMED, Akbar S. *The Thistle and the Drone. How American War on Terror Became a Global War on Tribal Islam*. India: Brookings Institution 2013, pp. 131-132.

Pero estos mismos conflictos también ocurren en el sur. Por ejemplo, los habitantes del Delta del Níger han tenido que enfrentarse a la devastación de sus territorios por parte de la industria petrolera. Ello dio lugar ya en los noventa a la creación de un amplio movimiento de protesta, encabezado por el escritor y activista Ken Saro-Wiwa, de la etnia ogoni, ahorcado por la dictadura militar de Abacha. Con posterioridad se ha desarrollado un movimiento armado, el Movimiento de Liberación del Delta del Níger (MEND en sus siglas inglesas). Las actividades de este grupo no son las únicas que tienen lugar en el Delta. Existen también milicias integradas por miembros de las etnias itseriki, urhob y e ijaw, que pelean entre sí por el control del petróleo. Las actividades de estos grupos, basadas en el sabotaje y en los secuestros, se entremezclan a menudo con la delincuencia común, en parte también porque los grupos de delincuentes comunes se camuflan en ocasiones bajo su identidad. La puesta en marcha en 2009 del Programa de Amnistía de la Administración Yar'adua-Jonathan y el Programa de Desmovilización han permitido una mejora sensible de la situación. No obstante, continúan produciéndose enfrentamientos armados⁶⁰.

Asimismo, al contrario que la Senegambia, Nigeria tampoco constituye una región geográfica e histórica dotada de entidad en sí misma. Todo ello hace realmente difícil una construcción nacional exitosa, como sí ha ido ocurriendo en Senegal. En tales condiciones, el riesgo de secesión es muy real, como ya ocurrió con el intento de Biafra. Y sin llegar a tales extremos, se puede dar con facilidad una tendencia por parte de los grupos étnicos de mayor tamaño a constituirse prácticamente en competencia con los demás. Manejar esta situación se ha vuelto complicado. Sin embargo, hay que decir que en varias ocasiones se ha hecho gala de una notable habilidad para ello. Un buen ejemplo fue lo ocurrido tras la guerra de Biafra. De un modo bastante poco común tras el desenlace de un conflicto así de sangriento, el Estado nigeriano se comportó con una notable magnanimidad con los vencidos. Los rebeldes ibo fueron reintegrados al ejército y a la administración nigeriana y el propio líder de la secesión, Odemegwu Ojukwu, pudo regresar a su país tras obtener el perdón oficial en 1982, iniciando después una notable carrera política. Asimismo, se ha intentado neutralizar el peligro de la división en grandes bloques del país. Así el presidente militar, Olusegun Obasanjo, hizo promulgar en 1979 una nueva constitución, que dividía al país en numerosos Estados para impedir que el país volviera a parcelarse en tres grandes bloques étnicos. La operación ha tenido solamente un éxito relativo.

Uno de los problemas básicos de Nigeria ha tenido que ver con la naturaleza de su élite gobernante. De este modo, otra vez al contrario que en Senegal, se ha hecho extremadamente difícil, la constitución de una élite política relativamente autónoma. Ello quizá no ayude a explicar algunos hechos. El primero de ellos consiste en la alternancia históricamente existente entre

⁶⁰ AAVV. *Vid.*, nota 647; AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 44; MARTÍNEZ PEÑAS. *Vid.*, nota 649.

gobiernos civiles y militares. Nigeria ha pasado, en efecto, por tres etapas de periodos militares. La primera se inició en 1966 con el contragolpe contra los golpistas ibo. Se instaló una dictadura militar, dirigida por Yakuni Gowan. Este fue derrocado en 1975 por Murtala Mohamed, quien lo fue a su vez en 1976 por Obansajo, quien cedió el poder a los civiles en 1979. Se abrió entonces un breve periodo de gobierno civil, encabezado por Shehu Shagari, un aristócrata fulani, antiguo colaborador de Ahmadu Bello –personaje al que ya hicimos referencia en el apartado IV.7.4– que fue derrocado en 1983 por Mohamed Bujari, quien lo fue a su vez por Ibrahim Babangida en 1985. Este realizó un intento de devolución del poder a los civiles, que fracasó cuando resultó ganador de las elecciones un candidato no del gusto de la cúpula militar, el socialdemócrata Moshood Abiola. Se hizo entonces con el poder otro militar, Sani Abacha, quien se mantuvo en el puesto hasta su muerte en 1998. En 1999 se produjo finalmente el retorno a la democracia multipartidista. De este modo, Nigeria, en sus cincuenta y ocho años como país independiente ha vivido veintinueve bajo dictaduras militares, es decir, la mitad del tiempo. Estos hechos apuntan, en nuestra opinión, hacia una clara debilidad de la élite política y del conjunto de la sociedad civil. Es esta debilidad la que ha permitido las prolongadas injerencias militares. Pues estas solo parecen posibles cuando no existe un entramado social capaz de contener este tipo de irrupciones y, al tiempo las vuelve innecesarias, en cuanto que intento de superar situaciones de bloqueo político.

Un segundo hecho que apunta en esta misma dirección de relativa debilidad de la élite política radica en el hecho de que varios antiguos gobernantes han tenido luego exitosas carreras políticas. Es el caso de Obanjo, que luego fue presidente elegido democráticamente en 1999 a la cabeza del Partido Democrático Popular, de ideología conservadora. Del mismo modo, el actual presidente del país, elegido en 2015, Mohamed Bujari, del socialdemócrata All Progressive People Congress (A-PPC), inició su carrera como presidente de facto. Pero también Babangida ha sido luego un dirigente político muy popular. Estos hechos podrían intentar explicarse sobre la base de la falta de autonomía de una élite política bien cohesionada. En tales condiciones, un dirigente militar, llegado al poder mediante la violencia, pero que después haya llevado a cabo alguna medida política capaz de atraerle simpatías y que haya sabido constituir una coalición clientelar en torno suyo puede seguramente recabar éxitos electorales. Su caso no sería tan distinto del más tradicional en el que un militar llegado al poder, al frente de una facción de una organización burocrática como lo es el Ejército, construye luego una coalición en torno a sí a fin de cimentar su poder. En estos casos, el proceso tiene lugar una vez fuera del poder. Pero el hecho de que pueda producirse parece indicar la existencia de un cierto vacío político, que puede ser luego colmado de estos modos tan peculiares⁶¹.

⁶¹ AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24.

VII. Análisis de algunas regiones específicas

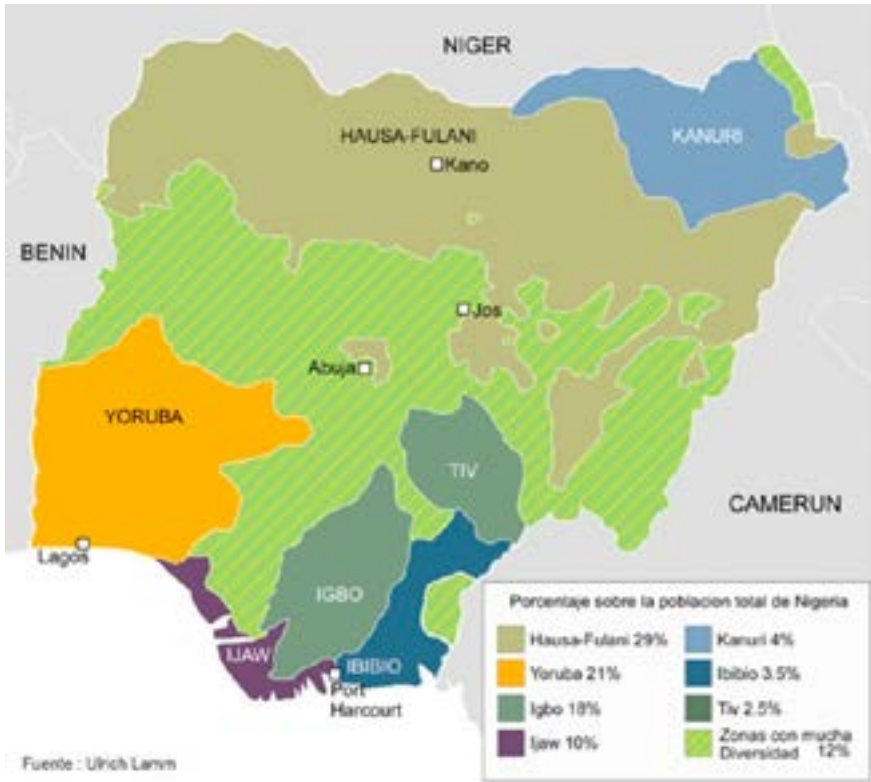


Figura 18. Mapa étnico de Nigeria. (Fuente Ikuska)

VII.4.3. La situación en el norte

En lo que respecta ya más en concreto a la región septentrional, la que nos interesa ante todo en este apartado, nos encontramos también con otra modalidad de este mismo fenómeno general de ausencia de una élite política bien constituida y autónoma. En este caso, las antiguas aristocracias de la época pre-colonial siguen jugando un rol político de primer nivel. Se trata de unas oligarquías conformadas en gran medida por miembros de la antigua élite marabútica. Así ocurre especialmente en los territorios que antaño formaron parte del Califato de Sokoto. En este punto las diferencias con la trayectoria histórica senegalesa resultan de carácter doble. Por una parte, durante la época pre-colonial se constituyó en Nigeria un Estado mucho más sólido y sobre todo mucho más duradero que cualquiera que pudiera haber llegado a existir nunca en la Senegambia. Este Estado se dotó de una élite conformada por los líderes de la revolución marabútica, a los que se sumó, asimismo, una parte de la antigua aristocracia hausa⁶². Para el momento

⁶² LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 106-122; SHENTON. *Op. cit.*, pp. 3-10.

de la conquista británica, esta élite detentaba no solo el poder político, sino que poseía asimismo notables riquezas, tanto en forma de tierras, como en forma monetaria, gracias sobre todo a su participación en el comercio, junto con numerosos esclavos⁶³. En este punto la diferencia con el caso senegalés es muy marcada. Allí la antigua aristocracia quedó destruida en gran medida, mientras que la nueva élite marabútica no tuvo tiempo de consolidarse. Asimismo, la conquista británica también fue diferente. No se tradujo en el aniquilamiento de una gran parte de la aristocracia y de los marabut, sino en un pacto con la élite local. En virtud del mismo, la antigua élite conservó básicamente sus antiguas posiciones de poder y se benefició de una manera muy notable de los progresos económicos alcanzados durante la etapa colonial. Su control sobre las tierras, que permanecieron de propiedad pública, le permitió obtener cuantiosas rentas de unos terrenos en donde se implantó una agricultura comercial centrada en cultivos como el algodón y la palma⁶⁴. En estas circunstancias, su posición hegemónica se ha mantenido hasta el día de hoy, de tal modo que de ella provienen una gran parte de los cuadros políticos norteños. Buen ejemplo de ello es el papel clave que Ahmadu Bello jugó en los años sesenta, cuestión a la que ya nos hemos referido en su momento. No existe, pues, una élite política autónoma con respecto a la marabútica, dado el poder mucho mayor de esta última.

No obstante, tampoco hay que pensar que la élite política sea una mera prolongación de la marabútica. Ello es así por varias razones. La primera de ellas estriba en que esta misma élite marabútica, también se encuentra fragmentada. No actúa al unísono. Después de todo, si ello es así en Senegal, es aún más lógico todavía que ocurra en el norte de Nigeria, que constituye un territorio mucho más vasto, con varias potentes ciudades que durante mucho tiempo fueron además Estados independientes. Esta fragmentación de la élite tradicional no se plasma solo en la existencia de líderes políticos más o menos ligados a unas u otras de estas facciones en liza. Ocurre asimismo que el enfrentamiento entre todas ellas puede quizá dotar de una cierta autonomía a los líderes políticos, quienes entonces pueden jugar entre ellas, apoyándose ora más en unas, ora más en otras y recibiendo, así, distintas prebendas que les permitan constituir una coalición de seguidores dotada de una cierta autonomía. En segundo lugar, debemos tener también en cuenta que el dominio de esta aristocracia marabútica tradicional también se ha ido viendo progresivamente cuestionado por nuevos sectores más mesocráticos. Es lo que ya vimos que ocurrió con el NEPU. Más adelante exploraremos la relación que quizá exista entre este desafío a las antiguas élites y el desarrollo de Boko Haram. Por último, y en tercer lugar, nos encontramos ante un sistema electoral, razonablemente democrático. Existe, de este modo, una competencia entre distintos candidatos. Ciertamente, parte del voto puede

⁶³ LOVEJOY. *Vid.*, nota 116.

⁶⁴ SHENTON. *Op. cit.*, pp. 50-73.

ser considerado un voto cautivo, en razón no solo del clientelismo existente, sino también del hecho de que en contextos de enfrentamiento entre facciones, por no hablar de aquellos otros en donde además compiten entre sí distintas etnias y comunidades religiosas, se impone la lealtad comunitaria en favor del «propio» candidato. Es lo que sucede en especial allí en donde coexisten cristianos y musulmanes. Ahora bien, aun siendo todo esto cierto, tampoco debemos olvidar que estas situaciones de enfrentamiento faccional tan enconado no siempre tienen lugar ni que tampoco las redes clientelistas llegan a todos los sectores sociales por igual. Es entonces posible imaginar una autonomía del voto individual y, en función de la misma, la posibilidad de que estos elementos más autónomos puedan ser ganados por unos u otros candidatos, no solo como eventuales votantes, sino también como militantes activos en sus organizaciones⁶⁵.

En este contexto tan complejo, los movimientos favorables a una mayor islamización del norte han ido adquiriendo una notable influencia. Si comparamos la situación con la de Senegal, nos encontramos también con varios factores que están favoreciendo este proceso. En primer lugar, debemos tener en cuenta el mayor poder del que disfruta aquí la aristocracia marabútica y la menor autonomía de la élite política. Aquí no existe un Estado tan secular y tan autónomo al que haya que acomodarse en alguna medida. En segundo lugar, habida cuenta de que Nigeria es un país con una fuerte presencia cristiana, la islamización puede ser fácilmente entendida como un acto de reafirmación de las poblaciones musulmanas frente a sus compatriotas-rivales cristianos. Esta necesidad de autoafirmación identitaria y corporativa parece acentuarse, conforme el peso del norte musulmán dentro del conjunto del país ha ido disminuyendo. Sin petróleo, con menos tierras fértiles, con amplias extensiones áridas, menos industrializado y con peores infraestructuras, el norte tiende a quedar relegado a la posición de un territorio pobre e interior. Su peso demográfico también disminuye. Comprende el 51% del territorio de Nigeria, pero solo un 38% de su población. Por último, su menor disposición de personal cualificado le hace perder peso también dentro del aparato estatal, pese a conservar fuertes posiciones dentro del Ejército. Nada de esto ocurre en un país como Senegal con una aplastante mayoría musulmana, y una buena convivencia con la minoría cristiana, razón por la cual sencillamente no existe nadie ante quien tener que auto-afirmarse.

Esta necesidad de presentar un frente unido ante gentes de otra religión, con las cuales se compite por el control de los recursos nacionales, puede concebirse como un posible factor favorable a la islamización en general. Se trata de un fenómeno bastante habitual. Se enfatiza aquello que se tiene en común y que marca la diferencia con respecto a los extraños. Cuanto mayor sea la rivalidad con estos últimos y mayor también la búsqueda de la unidad interna, más peso se otorgará seguramente a aquellos rasgos compartidos por el

⁶⁵ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 305-306; *Id.* 1997b. *Op. cit.*, pp. 302-303.

propio colectivo que le diferencien de los demás. Se producirá, con ello, una suerte de estrechamiento cognitivo. Lo que no tenga que ver con estos rasgos identitarios y su uso en el contexto de una rivalidad intergrupala perderá interés⁶⁶. Es más: puede que dentro del propio colectivo se inicie una competición entre distintos sectores por establecer quién los asume con un mayor compromiso y quién también es capaz de esgrimirlos con mayor agresividad frente a los de fuera. En contrapartida, se producirá igualmente un proceso de rechazo de los tibios, de aquellos que no se comprometen lo suficiente con la causa. El resultado final será la habitual sobrepuja, la competición en el plano interno por dilucidar quién es el más radical de todos⁶⁷.

Se ha desarrollado, de este modo, un clima ideológico caracterizado por el rigorismo en la aplicación de los mandatos religiosos, la legitimación de las autoridades existentes y la agresividad contra los cristianos. Se ha difundido en gran escala un discurso que insiste en los agravios sufridos a manos de los cristianos de sur, en la necesidad de cerrar filas frente a ellos y de mantenerse en guardia frente a sus agresiones. En un contexto tan crispado, el wahabismo ha logrado ganarse el apoyo de una parte importante de la población. A ello ha contribuido su capacidad para conectar con la tradición de fuerte rigorismo que se remonta a los tiempos de Ozman Dan Fodio. Resulta interesante el hecho de que en el caso nigeriano, no solo se haya conservado una imagen muy positiva del Sheihu y una intensa idealización de su gesta, cosa bastante predecible, sino que asimismo el aspecto más estrictamente militar de su actuación y de la de sus sucesores no haya tendido a quedar relegado a un segundo plano, algo mucho más frecuente en el caso de Senegal. La explicación parece residir en que la cesura entre los marabut del periodo pre-colonial y los del colonial y post-colonial resulta mucho menor en el caso nigeriano que en el senegalés. Los marabut militarizados de la Senegambia no lograron crear ningún Estado sólido a medio plazo y con la llegada del colonialismo quedaron aniquilados; los de Nigeria fundaron un imperio y más tarde establecieron un acuerdo con los europeos, que les permitió conservar su posición privilegiada hasta nuestros días. La continuidad histórica con la yihad es, pues, mucho mayor en su caso y es mayor también entonces el beneficio que se obtiene evocándola. Asimismo, el recuerdo de la yihad y la predicación de hace doscientos años puede ser mucho más fácilmente esgrimido como un ejemplo a seguir, desde el momento en que existe un enemigo mucho más claramente definido, los cristianos del sur y el Estado secular, en el que aquéllos ostentan un peso determinante. A todo ello se ha añadido la pervivencia de una tradición milenarista y escatológica, que también estuvo presente en la Senegambia, como ya vimos, pero que aquí parece haber perdido fuerza.

⁶⁶ SHERIF, Muzafer. «Conflicto y cooperación». En TORREGROSA, José Ramón y CRESPO SUÁREZ, Eduardo (Eds.). *Estudios básicos de Psicología Social*. Barcelona: Editorial Hora-Centro de Investigaciones Sociológicas 1984.

⁶⁷ KEPEL. 1995. *Op. cit.*, p. 332.

Por último, el rechazo a las innovaciones, sobre todo a las introducidas por los europeos, ha resultado muy intenso en esta región, aunque como ya vimos también, ha sido una tónica común entre un segmento importante de la población musulmana saheliana, especialmente con referencia a la educación moderna. Las controversias acerca de la licitud de acciones como el empleo del cepillo de dientes, en vez del palillo usado por el Profeta, o el uso de ropas occidentales han sido muy enconadas⁶⁸. Nos encontramos, así, ante un llamativo misoneísmo, una marcada aversión hacia la novedad, hacia aquello que, de algún modo, parezca alterar el modo de vida establecido. Ciertamente, el mismo ha sido un fenómeno muy difundido en las sociedades pre-modernas, en donde ha tendido a predominar una orientación vital fuertemente tradicionalista, dirigida hacia la reproducción de los modos de vida acostumbrados, temerosa de la inestabilidad que podría acabar suscitando cualquier innovación y recelosa de perder el sentimiento de seguridad brindado por una existencia transcurrida dentro de unos marcos ya conocidos y previsibles. Es bien sabido también que este misoneísmo se ha intensificado a menudo, en muchos lugares como reacción defensiva frente a los trastornos de la modernización, sobre todo cuando la misma, como en este caso, ha sido inducida por una ocupación colonial. No deja de llamar la atención el acentuado contraste entre este misoneísmo de tantos nigerianos norteños con la extraordinaria curiosidad y apertura de miras que mostró Muhammad Bello, el hijo y sucesor del Sheihu, con respecto a las ciencias y los inventos europeos⁶⁹. Pero debe tenerse en cuenta que, dejando aparte la gran altura intelectual de este personaje, el contexto histórico era en aquel momento el opuesto al actual. Bello albergaría seguramente un fuerte sentimiento de confianza en sí mismo, derivado del hecho de encontrarse a la cabeza de un imperio en expansión, cosa que le facilitaría sin duda su apertura hacia los otros. El caso de muchos de los misoneístas actuales es justamente el contrario. Con todo, aquí como en otros lugares, la tendencia general ha sido la de la apertura hacia la tecnología de los extranjeros, en combinación con un cierre casi absoluto hacia sus doctrinas y costumbres; una combinación, como ya señalamos, escasamente viable a largo plazo.

El wahabismo se ha encontrado, de este modo, con una serie de elementos ideológicos locales con los que ha podido conectarse. Sin embargo, el establecimiento de este nexo tampoco ha resultado tan sencillo, dado el gran arraigo del sufismo marabútico en esa región. Se ha hecho preciso, por ello, proceder con una cierta prudencia y habilidad táctica. En general, se ha evitado el enfrentamiento abierto con los qadiris y se han concentrado los ataques sobre los tiyanis, especialmente los seguidores de Ibra Nyas, muy numerosos en ciertas zonas, como ya señalamos en el apartado IV.7.4. Las razones de esta elección táctica son obvias. Atacar a la Qadiriyya hubiera supuesto

⁶⁸ HISKETT. *Op. cit.*, pp. 163-165.

⁶⁹ HOGDKIN. 1960. *Op. cit.*, pp. 214-215; SANNEH. 2001. *Op. cit.*, p. 47.

condenar también el legado del Sheihu y sus sucesores, lo cual no solo hubiera suscitado una fuerte hostilidad, sino que además hubiera implicado igualmente privarse de la principal fuente de legitimidad a la que se podía recurrir en apoyo del propio proyecto rigorista. Enfrentarse a la Tiyaniyya resultaba mucho más cómodo. Esta no solo era en conjunto más minoritaria, sino que, asimismo, era una recién llegada a la región, sin el arraigo histórico de la Qadiriyya y sin su conexión con la antigua yihad⁷⁰.

Si bien nos encontramos ante un proceso muy complejo, el núcleo principal del wahabismo en esta región ha estado constituido por el movimiento Yan Izala. Su historia muestra algunos trazos muy significativos. Su fundador, Abu Baker Gumi, inició su carrera como un ulema estrechamente vinculado a Arabia Saudí y a la Liga Islámica Mundial, patrocinada por la misma. Estos contactos le sirvieron para entrar en el círculo de Ahmadu Bello, ayudándole a este a estrechar sus lazos con los saudíes. Como ya vimos, Bello estaba desarrollando en aquellos momentos una política muy activa de fortalecimiento de la identidad musulmana entre la población norteña y de ampliación de sus apoyos internacionales. El concurso de un personaje como Gumi podía resultar muy útil de cara a estos objetivos. La situación cambió a partir del golpe de Estado ibo de enero de 1966, en el curso del cual fueron asesinados Bello y su íntimo colaborador, el primer ministro nigeriano Abu Baker Tafawa Balewa. Poco después, en julio de ese mismo año, tenía lugar un contragolpe, que desalojó del poder a los militares ibo, tras lo cual la región de Biafra, de mayoría ibo, declaró su independencia, lo que daría lugar a una guerra civil que se prolongó hasta 1970. Estos hechos permitieron a Goni desarrollar más libremente su propio programa. Por una parte, su mentor había muerto y, con ello, el entramado organizativo creado por él quedó seriamente erosionado. Asimismo, parece razonable suponer que el clima de enfrentamiento con los ibo cristianos puede haber favorecido también el desarrollo de posiciones más radicales.

En esta línea, Gumi fundó en 1978 el movimiento *Jamaa Izala al Bida wa Iqama al Sunna*, conocido como Yan Izala o por sus siglas (JIBWIS). La traducción de su nombre en árabe resulta muy significativa. Busca erradicar la *bida'*, la innovación reprensible, e imponer un seguimiento riguroso de la Sunna. Ello supone de por sí toda una declaración de intenciones con respecto a las heterodoxias de los que son acusadas las cofradías sufíes, así como con respecto a toda una serie de prácticas más o menos sincréticas presentes todavía entre la población norteña. Los enfrentamientos con las cofradías, especialmente con la Tiyaniyya, se volvieron recurrentes y en ocasiones tomaron un cariz sangriento. Las cofradías reaccionaron también de un modo muy activo. Se sucedieron las polémicas acerca de distintas cuestiones, como la postura en que los brazos debían permanecer durante la oración, cruzados, *qabd*, o colgando a los lados del tronco, *sadl*. Mientras que, en concordancia

⁷⁰ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 186-196; *Id.* 1997b. *Op. cit.*, pp. 294-298.

con la costumbre de la escuela malekí, la población norteña practicaba tradicionalmente el *sadl*, los partidarios de Yan Izala, pero también los de Ibra Nyas, optaban por el *qabd*. Esta discrepancia dio lugar a que los partidarios de una variante u otra pasasen a rezar separados, a pesar de que existe un amplio consenso entre la población musulmana sunní acerca de la licitud de ambas posturas⁷¹. También se debatió duramente acerca de la licitud del *tayamo*, la ablución realizada con una piedra, cuando no se dispone de agua, o de la de las jaculatorias utilizadas por las distintas tendencias sufíes. Especial acritud adoptó la referente al uso de tambores en las sesiones de los qadiris reformados, seguidores de Nasiru Kabara, movimiento al que ya hicimos referencia en el apartado IV.7.4.

Estas controversias acerca de cuestiones rituales se plasmaron en agrios debates desarrollados a través de diversos folletos y declaraciones públicas, en donde la descalificación agresiva del contrario fue la norma⁷². Resulta de lo más significativa la relevancia concedida a estas cuestiones rituales, que muchos podrían considerar más bien secundarias. Se trata, sin embargo, de una tendencia muy extendida entre un amplio sector de los musulmanes. Desde su punto de vista, la práctica correcta, es decir, la ortopraxia, reviste una importancia fundamental. Este hecho, tan llamativo desde otras perspectivas, se vuelve explicable, sin embargo, si se toma en cuenta la obligación que pesa en este tipo de planteamientos sobre el buen musulmán de imitar hasta en los detalles más nimios el comportamiento presuntamente seguido por el Profeta en las esferas más variadas de la existencia. A través de este seguimiento riguroso de los precedentes antiguos se espera reproducir con la máxima fidelidad posible el comportamiento de alguien tenido como ejemplar, complaciendo así a Dios. El carácter fundamentalista de esta perspectiva resulta patente. Se pretende seguir un modelo del pasado sin tomar en cuenta las diferencias en el contexto histórico. La distancia entre esta perspectiva, desarrollada hasta sus últimos extremos por el salafismo, y la modernista es patente. Asimismo, la afinidad entre la misma y la búsqueda de una identificación con un modelo arquetípico, tan propia del pensamiento mítico, como ya señalamos en el apartado VI.1.2, resulta también evidente. Empero, este énfasis en la ortopraxia, aparte de su palpable conexión con ciertos estilos de pensamiento, no deja de revestir una marcada funcionalidad en determinados contextos sociológicos. La homogenización de una serie de comportamientos relativamente simples y muy visibles potencia el desarrollo de una identidad compartida, y del sentimiento concomitante de formar, por ello, una comunidad solidaria.

⁷¹ EL AYADI, Mohamed; RACHIK, Hassan y TOZY, Mohamed. *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Éditions Prologues 2007, pp. 63-66.

⁷² LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 173-206; *Id.* 1997b. *Op. cit.*, pp. 294-307.

La correspondencia entre este proceso particular y el modelo de solidaridad mecánica postulado por Durkheim es igualmente notoria. El control social sobre estos comportamientos resulta además fácil de establecer. Pero también, en determinados casos, como el que justamente estamos examinando aquí, puede iniciarse con rapidez una competición entre diferentes segmentos por dilucidar quién se ajusta mejor a esta ortopraxia, descalificando además a los grupos competidores. Con ello, la solidaridad dentro del propio colectivo acaba seriamente afectada.

Con todo, los debates que se fueron sucediendo no versaron únicamente acerca de estas cuestiones rituales, sino también de otras ya de un mayor fondo doctrinal, como la de la aceptabilidad o no de la tesis sufí de que ciertos maestros pueden actuar como mediadores entre Dios y el ser humano. El rechazo wahabí de esta mediación, el *tawasul*, adquiriría en este contexto una especial relevancia, en vista de las pretensiones, ya señaladas, de Ibra Nyas, rechazadas también por lo qadiris. El enconamiento de estas disputas generó, no obstante, grandes alarmas. Se acusó a los implicados en ellos, pero sobre todo a Yan Izala, de estar sembrando la discordia, la *fitna*, dentro de la comunidad musulmana, aproximadamente la misma acusación de la que, como ya vimos en su momento, fueron objeto más de un siglo antes los promotores de la yihad marabútica. Pero en el contexto concreto en el cual tenía lugar, suponía también la acusación añadida de estar debilitando la unidad musulmana frente a los cristianos. La hostilidad entre Yan Izala y una parte de la población musulmana norteña, especialmente los adherentes de las cofradías, ha llegado hasta el punto de que en las elecciones los miembros de una u otra tendencia prefieren apoyar a candidatos cristianos antes que a musulmanes del otro bando. Este hecho ha permitido a veces a los candidatos cristianos ganar elecciones en zonas de mayoría musulmana. Esta situación de grave enfrentamiento condujo al arbitraje de 1988. En él los dirigentes de las distintas tendencias reunidos para intentar limar asperezas, acordaron renunciar a su extendida práctica previa de acusar de apostasía a sus adversarios dentro del campo musulmán. Todo ello ha propiciado una relativa pacificación de unas relaciones que siguen siendo todavía muy enconadas⁷³.

Finalmente Gumi murió en 1992. Sin embargo, la propagación del wahabismo llevada a cabo por Yan Izala no concluyó con ello. Es más, al igual que en otros parajes, sirvió de base para el desarrollo de movimientos abiertamente violentos. Ya en los setenta existió el movimiento Kala-Kalo. En 1980 se había producido un levantamiento en Katsina, dirigido por el clérigo Al-Hach Marwa, originario del norte de Camerún, apodado Maiatatsina, «El que envía al infierno», por sus constantes amenazas de condenación contra los pecadores. El movimiento fue ahogado en sangre por las autoridades, con un saldo de unos cuatro mil muertos, incluido su líder. Pero fue

⁷³ LOIMEIER. 1997a. *Op. cit.*, pp. 291-324; *Id.* 1997b. *Op. cit.*, pp. 305-307.

un claro precedente para el desarrollo de la organización *Yama'at ad-Dawa wa al-Yihad*, la asociación para la predicación y el combate, más conocida como Boko Haram, y de la cual vamos a ocuparnos en seguida⁷⁴.

Antes de ello, debemos volver a insistir en la pluralidad de la población musulmana nigeriana. Buena prueba de la misma estriba en la aparición desde los años setenta de una minoría que se declara shií, y que puede constituir quizá un 5% del total de los musulmanes nigerianos. Su implantación parece ser, pues, muy superior a la de la comunidad shií senegalesa. De todas formas, y al igual que ocurre en otras partes del mundo musulmán, queda por ver cuántos de estos shiíes lo son en un sentido estricto y cuántos de ellos simplemente se declaran tales como manifestación de simpatía hacia la combativa política de Irán y, más recientemente, al movimiento libanés Hizbullah, cuyos éxitos frente a Israel le han deparado una amplia popularidad a lo largo de todo el mundo islámico. No debemos olvidar, de todas formas, que las autoridades iraníes han desarrollado desde la revolución una intensa actividad de proselitismo, especialmente a través de la revista en lengua hausa *Sakon Islam*. Esta postura ha favorecido el proceso de *taqarub*, o acercamiento, entre adherentes de las dos principales ramas del islam. Este acercamiento resulta tanto más fácil, en cuanto que se insisten en las afinidades del shiísmo con el sunnismo, hasta el punto de considerarlo básicamente una quinta escuela jurídica (la yafarí, que toma su nombre Yafar As-Sadiq, sexto imam de los shiíes duodecimamos) y no como una corriente herética, como hacen los wahabíes. En esta línea, en los ochenta se desarrolló el Islamic Movement of Nigeria (IMN), como fruto de la fascinación por la reciente revolución iraní. Este movimiento poseía un carácter pacífico, pero se oponía a la secularidad del Estado nigeriano, en concordancia con los habituales planteamientos islamistas. Esta postura le llevó a enfrentarse no solo con las autoridades militares, en el poder en aquel momento, sino también con el propio sultán de Sokoto. Como quiera, esta presencia shií constituye otra fuente de discordia dentro de la comunidad musulmana nigeriana⁷⁵.

Aparte de ello, el crecimiento en la influencia de las corrientes rigoristas ha tenido ya una serie de plasmaciones políticas de un amplio calado. De este modo, en 1997, el Estado de Zamfara adoptó la *Shar'ia*, en un acto público al que acudieron centenares de miles de musulmanes de otros territorios. Su ejemplo fue seguido en 2001 por el conjunto de los territorios norteños. No obstante, los aspectos más polémicos del derecho islámico clásico, como los *hudud*, o castigos corporales, incluidas las amputaciones de miembros, solo son aplicados en dos de estos Estados. Determinadas sentencias, como las condenas a muerte por adulterio se convirtieron a finales de esa década en una fuente de conflicto que traspasó las fronteras del país para alcanzar

⁷⁴ NÚÑEZ VILLAVERDE. *Op.cit.*; SMITH, M.. 2016. *Op. cit.*

⁷⁵ AAVV. *Vid.*, nota 649.

una notoriedad universal. Después de un largo pulso, las condenas fueron conmutadas, pero la capacidad de las autoridades norteafricanas para mantener un largo desafío al Estado federal y para recabar el apoyo de un amplio sector de la población quedó antes sobradamente demostrada. En la misma línea, el Emirato de Zamfara se ha negado asimismo a aplicar en su territorio la «Children Righth Act», por considerarla contraria a la Ley Islámica. Esta negativa ha dificultado la escolarización infantil, sobre todo la de las niñas. Igualmente, se trató de impedir a diferentes organizaciones internacionales la realización de una campaña de vacunación frente a la polio, cosa que se subsanó adquiriendo las vacunas en Indonesia, un país musulmán⁷⁶. Por último, al compás de la promoción de la *Shar'ia*, y al igual que ha sido frecuente en otros muchos lugares, han proliferado los grupos consagrados a imponer la *hisba*, un mecanismo colectivo de detección y represión de los comportamientos desviados, que se legitima aduciendo la obligación coránica de «ordenar el bien y prohibir el mal». Los grupos parapoliciales dedicados a estas tareas de vigilancia moral han actuado a menudo con apoyo de las autoridades. Si bien se les reconoce su contribución a la mejora de las condiciones de seguridad, no dejan de entrañar la imposición de un control social muy exigente, que choca con la noción liberal de la libertad personal. Nos encontramos, en definitiva, ante un conflicto jurídico muy profundo. Es un conflicto entre dos legitimidades: la de un código cuya autoridad se remitiría en última instancia a Dios y que sería propio de una particular comunidad religiosa y la de otro de factura humana, pero considerado de aplicabilidad universal. De ahí que este conflicto jurídico derive en otro más profundo: el de la legitimidad o no para los musulmanes nigerianos de un Estado laico construido a imagen y semejanza del modelo occidental.

Todo este proceso ha incrementado aún más los conflictos con la población cristiana, en especial con aquella parte de la misma inmigrada al norte. Debe recordarse, no obstante, que ciertos cristianos acogieron también con agrado en un primer momento la implantación de la *Shar'ia*, como un medio para conseguir una justicia rápida y barata, frente a la ineficaz y corrupta justicia estatal. Una vez más, el mal funcionamiento de las instituciones modernas favorece la alternativa rigorista, en lo que, en cierto modo, podríamos considerar como una repetición del mismo modelo aplicado hace dos siglos en el curso de la yihad marabútica. Asimismo, debe tenerse en cuenta que el proceso de comunitarización, de organización en comunidades guiadas por líderes religiosos y dotadas de una fuerte identidad colectiva, contrapuesta a la de los otros, y ligada a un marcado rigorismo en lo doctrinal y en lo normativo, no es un proceso exclusivo de los musulmanes, sino que también afecta a la población cristiana local. No hay que olvidar, a este respecto, el peso entre la población cristiana de un protestantismo militante. En 1976 se fundó la Christian Association of Nigeria (CAN), que agrupaba a numerosas iglesias evangélicas. Esta

⁷⁶ AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24.

organización adoptó un enfoque maniqueo con respecto a las relaciones con los musulmanes, abogando por la competición abierta con ellos. Buena muestra de ello fueron la celebración de las llamadas «cruzadas», actos públicos de predicación con presencia de conversos. Tales actividades han recibido además apoyo y financiación por parte de iglesias evangélicas estadounidenses⁷⁷. El paralelismo entre estas acciones y las llevadas a cabo por Arabia Saudí e Irán resulta patente.

Este clima de enfrentamiento intercomunitario se ha plasmado en sangrientos disturbios entre seguidores de ambas religiones, como el que tuvo lugar en el Estado de Kaduna, en el año 2000, con motivos de la disputa acerca de la instauración de la *Shar'ia*. De igual manera, tras las elecciones de 2011, el líder opositor Mohamed Bujari acusó al ganador Goodluck Jonathan de fraude electoral y este último le replicó reprochándole el instigar la violencia. Los enfrentamientos interreligiosos se cobraron en esta ocasión más de mil muertos en Adamawa, Kano, Kaduna, Nasarawa, Bauchi y Níger. En este contexto, líderes cristianos como el pastor Ayo Oritsejafor han abogado por la autodefensa, con lo que se corre el riesgo de un incremento de los grupos paramilitares. Todo ese clima de enfrentamiento intercomunitario se ve, asimismo, alimentado por la política de ciertos medios de comunicación del país, entregados a la propagación de rumores y a la difusión de noticias sensacionalistas, mediante las cuales se intensifica aún más la rivalidad intercomunitaria. No obstante, este tipo de enfrentamientos no son exclusivos del norte, como tampoco lo es la presencia simultánea de poblaciones cristianas y musulmanas. En esta línea resulta especialmente interesante analizar los sucesos ocurridos en el Estado de Plateau, un Estado montañoso del centro del país, entre 2001 y 2004, consistentes en el choque entre comunidades cristianas y musulmanas. El fundamento del conflicto consistió en la lucha por la tierra entre agricultores cristianos de distintas etnias y pastores fulani y musulmanes⁷⁸.

Una parte importante de estos enfrentamientos interconfesionales ha sido protagonizada por estudiantes, especialmente de secundaria. Se trata de un fenómeno bastante frecuente a lo largo de distintas latitudes y periodos históricos. Sus causas se remiten a la mayor facilidad para la exaltación violenta de los jóvenes, pero también a sus menores responsabilidades personales. En el caso concreto de Nigeria, los choques entre compañeros de unos mismos centros de estudio han sido habituales. Este hecho ha favorecido la fundación de la Muslim Students Society (MSS), dirigida a defender a los estudiantes musulmanes, pero que también ha realizado a menudo acciones ofensivas.

En este contexto, la pugna entre norteños musulmanes y sureños cristianos ha resultado difícil de manejar en el ámbito político. Pese a ello, una política

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ AAVV. *Vid.*, nota 648; AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24; AKUDE. *Op. cit.*

muy sensata de acuerdos dentro de las élites ha contribuido a mantenerla bajo un cierto control. El eje de esta política ha consistido en el carácter interconfesional de los grandes partidos políticos, lo que ha favorecido, hasta un cierto punto, una integración transversal. De este modo, el PDP incluía en su constitución interna un acuerdo de *zoning*, con el cual la Presidencia de la República, junto con otros cargos federales, debía alternarse en cristianos y musulmanes. Por tanto, tras los dos periodos como presidente de Obasanjo de origen yoruba, la Presidencia debería haber rotado a un presidente hausa-fulani del norte hasta el 2015. Así ocurrió inicialmente con la elección de su compañero de partido Yar'adua en 2007, el cual falleció antes de concluir la legislatura. Sucedido entonces por su vicepresidente, el cristiano sureño Goodluck Jonathan, este volvió a presentarse a las siguientes elecciones, en 2011 y a ganarlas, en vez de ceder el testigo a un musulmán. Este acontecimiento creó un profundo malestar en el norte, en donde se consideró que se había quebrado un acuerdo básico⁷⁹.

VII.4.4. *El surgimiento de Boko Haram*

En buena medida, el surgimiento de este grupo puede entenderse como el resultado final de esa política de sobrepuja a la que ya hemos hecho referencia. En el marco de la misma, se acaba compitiendo por ser más radical, intolerante y fundamentalista que los rivales. Conforme se avanza por esta senda, el abanico de gentes a las que rechazar se amplía progresivamente. Todos aquellos que no llegan al mismo grado que uno mismo en lo referente a la hostilidad contra el enemigo podrán acabar también convertidos en enemigos a los que combatir. En nuestro caso, este había de ser el destino reservado no solo a los seguidores de las cofradías, sino también a quienes hicieran concesiones a la modernidad occidental, en sus estilos de vida y sus posiciones ideológicas. Pero lo mismo podría ocurrir en última instancia con aquellos fundamentalistas tenidos por demasiado tibios. La ironía final estriba en que quienes inician estos procesos pueden acabar desbordados por otros más radicales que ellos. Pueden acabar surgiendo otros dispuestos a llegar más lejos que ellos, a hacer lo que ellos mismos no se atreverían a hacer, incluso aunque tal cosa constituyese una puesta en práctica de sus puntos de vista más explícitos. Estarían obrando, así, como auténticos aprendices de brujo. Un desbordamiento de este género parece tanto más probable en la medida en que quienes hayan azuzado en sus inicios la radicalización lo hayan hecho sobre todo por razones tácticas. Habrán utilizado la radicalización de una parte de la población como un instrumento auxiliar para fortalecer su posición en el marco de una negociación con unos rivales-socios, con los que no se pretende romper realmente. En cambio, los más radicales pueden no estar interesados en tales negociaciones y, por lo tanto, pueden tratar de llegar mucho más lejos.

⁷⁹ AAVV. *Vid.*, nota 648; AAVV. 2014e. *Vid.*, nota 24; AKUDE. *Op. cit.*

Esto es precisamente lo que parece haber ocurrido en el caso de Boko Haram. El crecimiento del grupo ha de entenderse en el marco de esta tendencia hacia el rigorismo a la que nos hemos estado refiriendo con anterioridad. Es fruto de la acción de los grupos mayoritarios wahabíes, pero ha ido mucho más lejos que ellos. Se ha beneficiado también de la instrumentalización de este rigorismo por parte de un sector muy importante de la aristocracia marabútica norteña. Pero ahora parece haber escapado a todo control. Los orígenes del grupo se remontan al año 2002. Habría surgido como una agrupación de fieles seguidores en torno al predicador Muhammad Yussuf, en la localidad de Maiduguri, en el Estado de Bornu, es decir, fuera de los límites de lo que fue el Califato de Sokoto. Las prédicas de Yussuf tenían un carácter incendiario. En ellas eran condenados como «infieles» los miembros de las cofradías, pero también los de Yan Izala. Su rasgo más marcado consistía en el rechazo absoluto al Estado secular nigeriano y en la negativa a cualquier cooperación con el mismo. Igualmente toda la cultura moderna era objeto de una abierta hostilidad, aunque no así la tecnología creada por ella. El rechazo del darwinismo, habitual entre salafíes e islamistas, venía acompañado de la afirmación de que la tierra era plana y permanecía inmóvil en el espacio, algo no tan sorprendente como pueda parecer, si recordamos la célebre *fatwa* de 1966 del entonces gran muftí de Arabia Saudí Abdel Aziz Ibn Baaz.

El nombre con el cual el grupo ha sido conocido popularmente, Boko Haram, constituye otra nueva declaración de principios. Boko, puede traducirse como educación occidental, siendo quizá una deformación del término inglés *book*, libro, aunque a veces es traducido como pretenciosidad. *Haram* es el término árabe para designar lo absolutamente prohibido por la *Shar'ia*. Así, esta denominación apunta a un rechazo abierto de la educación moderna. Esta opción tiene diversas implicaciones. Supone negarle en redondo al Estado, condenado por infiel, la posibilidad de inmiscuirse en el modo en que los buenos musulmanes han de educar a sus hijos. Implica también, un rechazo a exponerse al principal mecanismo de difusión de las doctrinas infieles. Pero también parece apuntar hacia un rechazo de todo aquello que frecuentemente tiende a ser considerado como la vía privilegiada para una buena integración futura en la sociedad y, eventualmente, para un ascenso social, algo en general de gran importancia para la gente más humilde. Rechazando la educación moderna, se subraya absolutamente la ruptura con el mundo circundante y con sus promesas. Viene a ser como quemar las naves.

El grupo trataba, en consecuencia, de constituirse como una comunidad lo más independiente posible. Esta línea de conducta es bastante habitual en ciertos grupos salafíes⁸⁰. Se pretende con ella recrear una suerte de comunidad piadosa aislada del entorno pecador que la rodea. En el interior de la misma, el prosélito habrá de encontrar no solo la paz y la seguridad, sino también la satisfacción de diversas necesidades, desde las de ganarse la

⁸⁰ CASTIEN MAESTRO. 2013a. *Op. cit.*, pp.137-142; MEIJER. *Op. cit.* pp. 13-17.



Figura 19. Área de operaciones de Boko Haram. (Fuente National CounterTerrorism Center)

vida, participando, por ejemplo, en las actividades comerciales del propio grupo, hasta la de casarse con alguien también afiliado al mismo⁸¹. Para personas desarraigadas, en un entorno de pobreza y sobre todo de anomia, la ganancia parece inmensa. En estos aspectos, este grupo reproducía básicamente el modelo extendido por todas las latitudes de secta mesiánica, de pequeña comunidad cerrada y disciplinada en torno a un líder carismático, a la par que enfrentada al mundo circundante, con el que cual estaba destinada a chocar⁸². Las comunidades marabúticas sahelianas de otro tiempo guardaban fuertes semejanzas con este modelo general. Sin embargo, sus perspectivas de éxito resultaron ser muy superiores. Actuaban en un contexto en donde el viejo orden aristocrático «pagano» o «semi pagano» se volvía progresivamente más frágil. Y frente a este derrumbe, tenían realmente mucho que ofrecer. No se

⁸¹ KEPEL. 1988. *Op. cit.*, pp. 89-103.

⁸² PEREIRA DE QUEIROZ. *Vid.*, nota 376.

trataba solo en su caso de proporcionar certidumbres y esperanzas, también estaban promoviendo un orden social viable, como se demostró allí en donde lograron triunfar. La diferencia con un proyecto como el que estamos examinando aquí es abismal.

Las prédicas de Yussuf fueron adquiriendo un carácter más radical y sus discípulos se vieron implicados en diversos actos violentos. Finalmente en 2009 llamó a sus fieles congregados para escuchar una de sus prédicas a salir a liberar a varios de sus correligionarios encarcelados por la policía. Vino a continuación un choque sangriento y, por lo que parece, Yussuf fue liquidado en comisaría⁸³. Aunque se trató de un desenlace habitual para este tipo de grupos, no era el único posible. Hubiera podido darse también una combinación entre el rechazo airado del mundo y la resignación a coexistir con él en paz por tiempo indefinido. No deja de ser esta, en concreto, la política seguida por muchas comunidades salafíes. Sin embargo, parece un equilibrio difícil de alcanzar, desde el momento en el que la hostilidad hacia los extraños a la comunidad puede fácilmente desembocar en la violencia en contra suya. Asimismo, es muy razonable suponer que, en el supuesto de un enfrentamiento violento con lo impíos, Dios favorecerá a sus fieles, sobre todo cuando quizá el fin del mundo esté ya cerca. Tan solo en el caso de que la absorción dentro de este sistema ideológico no sea tan plena, y se consiga apreciar la situación de un modo más realista, puede ser la violencia considerada inapropiada en el presente. El grupo podrá aceptar que su momento no ha llegado todavía y prepararse para una larga espera. Pero es fácil que haya quien se impacienta. Después de todo, quizá la felicidad obtenida en su comunidad diste mucho del ideal al que se aspire y quizá, incluso, los defectos del mundo circundante se sigan padeciendo todavía con enorme intensidad. El grupo puede reaccionar ante estos peligros desarrollando entonces una peculiar estrategia de acomodación. Entre los elementos constitutivos de la misma se hallará seguramente el afán por brindar a sus adeptos una vida terrenal básicamente satisfactoria, desde sus parámetros, a fin de que no se impacienten tanto y quieran pasar a la acción inmediata, pero también de que no se vean tentados por el mundo circundante. La prosperidad material, en el caso de alcanzarse, ayudará mucho en este aspecto.

Pero esto no ha sido lo ocurrido en este caso. Tras la muerte de Yussuf, el grupo pareció desaparecer, para resurgir con la máxima violencia a partir de 2012, bajo el liderazgo de un discípulo del líder muerto. Abu Baker Shekau. Desde entonces la violencia desatada por Boko Haram ha adquirido una ferocidad inusitada, causando más de 15.000 muertos⁸⁴. Las masacres en varios poblados, los atentados indiscriminados y los secuestros dan fe de la decisión de definir como su enemigo a cualquiera que no se adhiera a sus postulados. Pero, dejando aparte las obvias condenas morales, es muy dudoso que

⁸³ NÚÑEZ VILLAVERDE. *Op. cit.*, pp. 29-36; SMITH, M. 2016. *Op. cit.*, pp. 74-100.

⁸⁴ DÍAZ ALCALDE. *Op. cit.*, p.27.

semejante uso exacerbado de la violencia pueda serles provechoso a medio plazo. Sin duda, puede resultar funcional para sus objetivos más inmediatos, aterrorizando a la población menos entusiasta y forzándola y colaborar o a huir, lo que ha llegado a generar más de tres millones de refugiados. Pero el rechazo que todo ello puede suscitar es muy probable que se vuelva en su contra. La historia de otros grupos que hicieron uso de un terror sin contención, como Sendero Luminoso en Perú y el GIA argelino, resulta de lo más aleccionadora. Mientras tanto, el grupo ha mostrado una amplia capacidad para enfrentarse al Ejército nigeriano, y a los de Chad y Camerún, y para hacerse con el control de amplias extensiones de territorio. Dispone actualmente de unos 10.000 combatientes⁸⁵ y de una nutrida financiación, basada en las cuotas de sus afiliados, las extorsiones, los secuestros y demás prácticas ilícitas. Asimismo, en las zonas bajo su control ha creado estructuras para-estatales. Se ha convertido en la autoridad de facto, lo que le depara una legitimidad igualmente de hecho, en la medida en que las gentes empiezan a percibirla «como lo que hay». Por último, la caída del régimen libio en 2011 ha liberado, como es sabido, cuantiosos arsenales, parte de los cuales parecen haber ido a parar a Boko Haram.

Tales éxitos requieren de una explicación multicausal. De una parte, la ineficacia de las fuerzas de seguridad nigerianas ha quedado patente, así como su brutalidad también, brutalidad esta última que probablemente haya generado nuevos agravios aprovechados por los insurgentes. Se trata de un síntoma de un fenómeno mucho más profundo, consistente en la profunda desarticulación interna de un Estado lastrado por la corrupción, el faccionalismo y el clientelismo. Son estas unas lacras que afectan de manera especialmente intensa a Nigeria, lo que ha obligado al mucho más eficiente Ejército camerunés a tener que adquirir un papel mucho más relevante en el conflicto. Un segundo hecho que hay que tomar en consideración estriba en la imbricación de Boko Haram en las redes de actividad delictiva. En este punto, como en otros muchos lugares, nos encontramos con que el fenómeno terrorista no parece poder concebirse separadamente de otro mucho más amplio, consistente en la ausencia de un control estatal sólido sobre la sociedad. El Estado carece de un claro monopolio sobre el uso de la violencia. Tampoco consigue imponer el respeto a las regulaciones legales sobre la actividad económica. De resultas de ello, tiene que bregar con una serie de actores autónomos, que no atienden a sus regulaciones y que cuentan además con una notable capacidad para ejercer la violencia por su cuenta. Estos actores autónomos no solo van a conquistar ciertos espacios sociales, desarrollando en su interior las actividades que les interesan y erigiéndose dentro de ellos en un poder coercitivo, capaz de imponer sus mandatos a la población. Asimismo emprenden una captura parcial del propio Estado, sirviéndose de su capacidad para amedrentar y sobornar a los funcionarios

⁸⁵ DÍAZ ALCALDE. *Op. cit.*, p. 53.

públicos. En todo ello se muestran como una versión extrema de esas coaliciones clientelitas que hacen también lo propio, aunque de manera menos brutal. En el caso nigeriano, se ha desarrollado a menudo una violencia de carácter político-mafioso, similar a la existente también por otros lares. Se produce una profunda implicación entre redes mafiosas y facciones políticas, que a menudo operan como ramificaciones de las mismas dentro del aparato de la esfera pública. Se trata de una auténtica «amenaza híbrida»⁸⁶. Todo ello conduce al desarrollo de diversos tipos de violencia. Tenemos, por una parte, la ejercida entre estas distintas facciones político-mafiosas en lucha por el control del aparato de Estado, que pueden abarcar hechos como el asesinato de candidatos rivales. Pero nos encontramos igualmente con la apropiación simple y llana de ciertos bienes, expulsando, por ejemplo, a poblaciones enteras de aquellos lugares que se quieren explotar.

Este género de violencia político-mafiosa parece haberse imbricado en ciertos momentos con la violencia propiamente terrorista. En este punto, se apunta al papel jugado por el anterior gobernador de Bornu como promotor del desarrollo de Boko Haram al servicio de sus propios intereses. La imbricación entre violencia terrorista y político-mafiosa parece haber discurrido de varias maneras. En primer lugar, a veces, esta violencia político-mafiosa simplemente se ha disfrazado de violencia terrorista, movida por un objetivo político, lo cual incluso, ante ciertos sectores de la población, parecería revestirla de una cierta aura de respetabilidad. Asimismo, los grupos terroristas pueden haberse aliado con estas redes político-mafiosas, estableciéndose, así, una relación mutuamente provechosa. Básicamente la alianza consiste en el alquiler de los servicios de estos grupos armados en beneficio de las redes político-mafiosas. Los terroristas obtienen de ellas recursos y una cierta tolerancia hacia sus otras acciones. Las redes mafiosas, por su parte, encuentran quien les haga el «trabajo sucio». Pero naturalmente, esta alianza acabará quebrando cuando los terroristas se hagan lo suficientemente fuertes como para poder escapar del control de sus padrinos. Pasarán probablemente entonces a ejercer una violencia vista como «excesiva» por sus anteriores protectores. Será una violencia que atraiga en exceso la atención del público y que elija uno blancos para sus acciones que muy poca gente podrá ya justificar. En este momento se produciría seguramente la ruptura. Pero hay que tener en cuenta también que esta separación puede significar quizá el arrastre por parte de los terroristas de un segmento de los miembros de la red político-mafiosa. Así ocurrirá especialmente cuando los terroristas consigan hacerse ellos mismos con el control de determinadas actividades lucrativas y puedan con ellas recompensar generosamente a sus colaboradores. Como podemos apreciar entonces, la red político-mafiosa puede operar en ciertos casos como una especie de incubadora de un grupo terrorista que finalmente puede escapar de su control.

⁸⁶ DÍAZ ALCALDE. *Op. cit.*, p. 28.

Este proceso, descrito aquí de manera un tanto somera y abstracta, es el que parece haberse dado en el caso de Boko Haram. Pero para que el poder de este grupo haya podido consolidarse de la forma en que lo ha hecho, hasta el punto de permitirle crear una suerte de para-Estado, ha tenido que darse además una tercera condición favorable. Esta última ha consistido en el apoyo o, al menos, la aquiescencia, de una parte importante de la población. De lo contrario, no parece concebible, por ejemplo, que se hayan podido realizar acciones de tanta envergadura como los secuestros masivos de menores y su distribución y probable matrimonio forzado lo largo de vastas extensiones de territorio. Sin duda, estos apoyos reposan sobre varias bases. Junto al terror que puede inspirar el negarse a colaborar, así como los beneficios materiales que pueden recabar, en cambio, los colaboradores, deben tenerse en cuenta otros factores. El primero de ellos estriba en la actuación de las redes de solidaridad familiar, que pueden activarse de manera particularmente intensa cuando se trate de ayudar a parientes enfrentados con unas autoridades a las que se contempla con hostilidad. Este último punto nos parece de una gran importancia. La escasa legitimidad del Estado en su conjunto puede estar jugando un papel clave a la hora de decantar en su contra las solidaridades familiares y locales, incluso cuando no se simpatice demasiado con las acciones del grupo. Y por supuesto, las razones de esta falta de legitimidad del Estado en muchos parajes son fáciles de determinar, en función de todo lo ya explicado anteriormente. Es un Estado débil y con escasa presencia en muchos lugares, además frecuentemente se le asocia con grupos étnicos rivales. Asimismo, su corrupción e ineficiencia hacen que se le perciba con hostilidad y que sean muchos quienes tengan agravios que vengar de manos de las autoridades.

Por último, debe contarse con las simpatías más estrictamente ideológicas. En relación con esta cuestión, hay que tener en cuenta, para empezar, un hecho que nos parece muy llamativo, la militancia de Boko Haram es multiétnica. Si bien el principal bastión del grupo se encuentra enclavado en el Bornu, entre los kanuri, también recluta adherente entre los fulani y los hausa. Con ello, parece estar siendo capaz de trascender en alguna medida los distintos particularismos étnicos, en nombre de una identidad musulmana, entendida esta de un modo obviamente un tanto peculiar. Naturalmente, esta identidad cobra su sentido ante todo en contraposición a los sureños no musulmanes. Pero la correspondencia más o menos ajustada entre esta contraposición entre dos regiones y la establecida entre dos adscripciones religiosas permite subsumir la primera dentro de la segunda e investirla de un alcance muy superior. El conflicto local es transformado entonces en un episodio particular de otro de mucho mayor amplio. El resultado de una operación como esta, tan frecuente por otra parte⁸⁷, estriba en la adquisición por parte del conflicto así re-situado de una intensidad y una rigidez mucho

⁸⁷ DEUTSCH. *Op. cit.*

mayor que la que previamente poseía. De este modo, cada pequeño agravio intergrupual es ahora remitido al gran conflicto doctrinal. Con ello, los distintos factores contextuales que pudieran estar actuando son despojados de su anterior relevancia. Al tiempo, el conflicto concreto es «enriquecido» con todo un conjunto de nuevos elementos, con el fin de hacerlo ajustarse mejor al arquetipo con el que se trabaja. El formalismo de este tipo de pensamiento se presta, ciertamente, a muchas críticas desde una perspectiva puramente intelectual. Pero las mismas no anulan, por desgracia, la eficacia que llegan a adquirir en muchas situaciones. El caso que estamos examinando aquí parece un buen ejemplo de este aserto.

A través de todos estos mecanismos sociales y cognitivos, que «yihadizan» un conflicto social existente de antemano, el grupo terrorista opera como un auténtico parásito con respecto a unos problemas y conflictos bien reales, para los cuales no aporta soluciones efectivas, sino que los encuadra dentro de su esquema simplista y escatológico. Se trata, por lo demás, de un fenómeno que históricamente se ha producido en muchas ocasiones y así ha sido señalado⁸⁸. Ahora bien, a pesar de su éxito inicial, esta acción parasitaria puede acabar fracasando a más largo plazo. Es probable que los intereses concretos y mundanos de muchas de las personas implicadas en el conflicto no terminen de encajar con este esquema en donde se los pretende subsumir. Puede que aspiren a llegar en algún momento a un entendimiento con quienes ahora son sus enemigos o puede, por lo menos, no estén interesados en implicarse en ningún conflicto que trascienda sus pleitos particulares y les conduzca a librar nuevas batallas ajenas a sus intereses. Aquí podría residir la gran debilidad en la estrategia de este y de otros grupos terroristas. Empeñado en una continua huida hacia delante, en una suerte de proceso de radicalización progresiva, quizá acabe convertido en una vanguardia sin retaguardia, abandonado por unos seguidores mucho más pragmáticos. En tal supuesto, el grupo puede acabar deshecho. En esta eventualidad podría radicar la principal esperanza de una derrota del grupo. Habría de tratarse no solo de una derrota militar, sino también de un descrédito final. Pues si una derrota estrictamente militar resulta muy factible, evidentemente, en el corto o medio plazo, también lo es el hecho de que la misma puede otorgar un aura de martirio a los caídos y generar al tiempo un hondo resentimiento entre los supervivientes. Por el contrario, un descrédito, propiciado tanto por el odio suscitado por sus numerosas atrocidades, como por el hartazgo mismo ante un proyecto convertido finalmente en ajeno, podría tener un efecto mucho más devastador y duradero a largo plazo, que probablemente previniese posibles rebrotes.

En otro nivel, los éxitos del grupo pueden acabar por volverse en su contra. De acuerdo con la lógica paradójica propia de muchos conflictos, la fuerza de

⁸⁸ COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*.

un grupo insurgente puede residir en su debilidad y su debilidad en su fuerza. El momento en que un grupo insurgente empieza a controlar territorios de un modo estable constituye un gran paso adelante para el mismo, pero también un paso muy peligroso, que puede llevarle a perder mucho de lo conseguido previamente⁸⁹. El asentamiento vuelve al grupo más vulnerable a los golpes del enemigo, al tiempo que le obliga a dedicar una parte de sus recursos materiales y humanos a la gestión del territorio y de las necesidades de sus habitantes. Asimismo, la imbricación dentro de las redes yihadistas internacionales resulta un arma de doble filo, con efectos letales a medio plazo, tal y como experimentaron en carne propia los talibán afganos en su momento. Ciertamente, de una parte, puede recabarse financiación, adiestramiento, orientaciones ideológicas y cuadros experimentados. Pero de la otra, todo ello puede conllevar el precio de convertirse en un blanco privilegiado de la llamada «guerra contra el terror». Merece la pena recordar, a este respecto, que en 2004 el propio Ben Laden dio su placet al esfuerzo de los nuevos yihadistas al afirmar que Nigeria es «uno de los países más preparados para la yihad». Las relaciones entre Boko Haram y Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI), fundada en 2006, parecen ser muy intensas. Desde 2009 los líderes de esta organización, pero también del grupo somalí Al Shabab, también afiliado a Al Qaeda, han realizado numerosas declaraciones manifestando su solidaridad con el grupo y su colaboración activa con él. Por último, desde agosto de 2014, Boko Haram ha jurado lealtad al Califato Islámico, constituyéndose como una nueva *wilaya*, o provincia, del mismo, la del Sudán. Naturalmente, todo ello ha provocado una reacción exterior. A la Iniciativa Pan Sahel lanzada por los EE.UU., le ha sucedido a Iniciativa Trans-Sahariana Contraterrorista (TSCTI) y la creación del mando del AFRICOM. Militares nigerianos participarían, por, ejemplo, en el ejercicio «Flintlock 10» en 2010. No obstante la extralimitación en el uso de la fuerza por parte del Estado nigeriano ha hecho que la colaboración internacional no haya sido todo lo intensa que hubiera sido deseable.

No resulta sorprendente entonces que Boko Haram haya experimentado una serie de escisiones en una dirección más moderada, que le aleje de una estrategia que a medio plazo puede revelarse como autodestructiva, pese a sus éxitos iniciales. En 2011 surgió el Movimiento Islámico Yusufiyya y al año siguiente *Yama'at Ansar-ul-Muslimin fi Biladi Sudan* (Asociación de los que apoyan a los Musulmanes en el África Negra), más conocido como Ansaru, con un patrón de comportamiento más transnacional y más ligado a Al Qaeda. Ansaru denuncia los métodos de Boko Haram como «inhumanos para la Umma». Declara su pretensión de restaurar la «dignidad perdida de los musulmanes en África negra» y el antiguo Califato de Sokoto, lo que enlaza su actividad más claramente con el imaginario histórico local. También afirma querer proteger la vida y propiedades de los musulmanes y responder

⁸⁹ SINNO, Abdulkader H. *Organizations at War in Afghanistan and Beyond*. Cornell University Press 2008, pp. 14-16.

a cualquier acto injusto cometido en su contra, manifestando no atacar a los miembros de otros credos por su mera confesión religiosa⁹⁰. El tiempo dirá si esta insurgencia menos violenta logra o no ganar terreno.

De cualquier manera, el hecho es que los apoyos con los que actualmente cuenta Boko Haram parecen ser notables. Esta circunstancia vuelve también muy diferente el conflicto nigeriano del generado por los salafíes radicales de Malí. La diferencia no atañe a la ideología ni a la brutalidad de los métodos empleados en ambos casos, aunque las atrocidades cometidas por Boko Haram parecen ser todavía peores. La discrepancia principal estriba, por el contrario, en que en el caso de Malí, para la mayoría de la población que vivió bajo el poder salafí este poder vino a constituir algo básicamente semejante a una ocupación por parte de un poder invasor extraño a ella misma, si bien también acabó por surgir un cierto número de colaboradores locales. Al contrario de lo ocurrido en Nigeria, los ocupantes no lograron reclutar un número suficientemente significativo de simpatizantes locales. Sí lo hicieron, en cambio, entre un sector de la población tuareg. En lo referente a esta última, la acción parasitaria de los yihadistas funcionó con notable eficacia. Se logró, en efecto, desplazar al secular MLNA, y embarcar a una parte de la población tuareg en un proyecto muy diferente del inicialmente propugnado. La operación tuvo éxito en la medida en que una parte de la población tuareg y de sus líderes se había adherido ya, en efecto, a los planteamientos más rigoristas. Desde ese momento, podía pensarse en ubicar lo que había sido concebido originariamente como una lucha por la emancipación de un pueblo duramente reprimido en un episodio más dentro de la batalla universal por la difusión del «verdadero islam». El Azawad debía convertirse entonces en una especie de cabeza de puente para desde allí expandir el área de influencia salafí.

Para que un proyecto así tuviera éxito necesitaba alcanzar una serie de logros. En primer lugar, se hacía obligado que la población tuareg pudiera subsumir su lucha contra la opresión realmente sufrida dentro de este otro combate más universal, actuando como una suerte de punta de lanza suya. Pero en segundo término, era necesario dar un segundo paso en relativa contradicción con el primero. Se trataba de conseguir que el conjunto de la población del Azawad y, ulteriormente, la de las regiones circundantes fuera también capaz de identificarse con este proyecto fundamentalista. Pero justamente el hecho de que el mismo estuviese encabezado por los tuareg hacía más difícil una identificación de este tipo. Era harto probable que ello suscitara un fuerte rechazo en razón de una doble cesura identitaria. En cuanto que arabo-bereberes, los tuareg quedan claramente contrapuestos a los negro-africanos. Pero a ello se añadía, además, su particular pleito con la población negra del Azawad, junto con la del resto de Malí. En tales

⁹⁰ ALBARES BUENO, José Manuel. «Impacto y transformaciones del islam en África Occidental». *Cuadernos de Estrategia*, N.º 163. 2013.

condiciones, era de esperar un intenso rechazo de partida, capaz de bloquear un eventual surgimiento de simpatías ideológicas. En suma, el problema con el que se enfrentaban los rebeldes salafíes en Malí estribaba en la existencia de una honda brecha identitaria en el interior de la población a la que pretendían atraerse. Por el contrario, en el caso de Boko Haram esta brecha identitaria es externa a la población en cuestión.. La circunscribe y ayuda a delimitar mejor las fronteras con aquellos designados como sus enemigos.

En cualquier caso, el fenómeno actual de Boko Haram debe ser tomado ante todo como un síntoma especialmente extremo de una serie de disfunciones más profundas del Estado nigeriano. Son problemas que atañen a su difícil proceso de construcción nacional, en razón de todo un conjunto de factores que hemos estado tratando de determinar más arriba. De ahí que, pese a eventuales, y deseables, triunfos militares a corto plazo, se haga precisa también una solución de estos problemas de fondo, por más complicada que resulte la misma

VIII. Conclusiones. Hacia un enfoque integral como método de prospectiva

VIII.1. Algunas orientaciones metodológicas generales para el análisis social y la prospectiva

A lo largo de las páginas anteriores, hemos estado abordando distintos aspectos de la realidad saheliana, haciendo un especial énfasis en sus dimensiones más etnográficas y religiosas. No obstante, hemos prestado también una gran atención a su situación económica y, sobre todo, a sus complejas dinámicas políticas. Nuestro objetivo ha consistido en la búsqueda de un enfoque integral, capaz de proporcionarnos una visión de conjunto, dentro de la cual cada uno de estos aspectos particulares adquiriese su propio sentido a través de sus relaciones con los demás. Por supuesto, en el marco de este cuadro global, lo étnico y lo religioso ha sido objeto de un estudio más detallado, en función de nuestros propios intereses e inquietudes. Pero hemos tratado de compensar este mayor peso que revestían para nosotros desde el punto de vista subjetivo, haciendo justicia a la relevancia objetivamente poseída también por esos otros aspectos también tomados en consideración. Hemos procurado, de este modo, conciliar la satisfacción de nuestra específica curiosidad con una representación del mundo saheliano lo más compleja y realista posible.

Esta estrategia nos ha deparado algunos claros beneficios. Nos ha permitido, ante todo, profundizar en una serie de cuestiones que nos parecen de singular importancia. Somos de la opinión, en efecto, de que los aspectos

más etnográficos y religiosos, tratados además desde una perspectiva histórica, resultan claves para entender la actual realidad del Sahel, aunque lo mismo podría decirse de cualquier otra parte del mundo. Por lo tanto, la relevancia que aquí les hemos otorgado no responde a ninguna querencia arbitraria y sí a lo que consideramos que debe ser una aproximación genuinamente realista a la problemática de esta y otras regiones. Empero, una atención demasiado exclusivista hacia lo etnográfico y lo religioso, no compensada por una debida consideración hacia las dimensiones políticas y económicas, entendidas estas en un sentido amplio, podría conducirnos a graves errores de perspectiva. Nos llevaría, en primer lugar, a otorgar a estos primeros elementos una importancia desmedida como factores explicativos. No es este un riesgo pequeño. Desde el momento en que nos ocupamos de regiones alejadas de nuestra propia área cultural, la occidental, podemos deslizarnos con facilidad hacia una exotización del otro. No se trata únicamente de que vayamos quizá a aplicar sobre estas poblaciones todo un conjunto de estereotipos ya muy manidos. Incluso aunque tomemos conciencia de los mismos y nos esforcemos en tomar precauciones frente a ellos, la experimentación de la distancia entre estas regiones y nuestro propio mundo puede desorientarnos con suma facilidad. Quizá aquellos hechos más llamativos para nosotros, en función de la extrañeza que nos producen, acaben recibiendo, por el simple hecho de atraer en mayor medida nuestra atención, un peso explicativo que no les corresponda realmente. Podremos, de este modo, acabar convirtiendo la particularidad étnica y religiosa casi en la gran clave de todas las cosas. Pero lo será, acaso de manera particular en relación a todos aquellos fenómenos que también estimulen nuestra curiosidad de un modo más intenso, como suele ocurrir precisamente con aquellos que no encajen dentro de nuestros parámetros habituales y, sobre todo, con aquellos que nos merezcan un juicio negativo, como suele ser el caso de las guerras, las crisis políticas y las dificultades económicas. La tentación de fijarnos de manera preferente en estos hechos y de remitirlos luego de manera casi espontánea a una supuesta idiosincrasia cultural y religiosa, convertida en la gran causa de todos ellos, tendrá que ser prevenida por medio de una constante vigilancia sobre nosotros mismos.

Este es el gran peligro al que nos enfrentamos, el de sobredimensionar el peso explicativo de lo étnico y de lo religioso. Hacerlo nos conduciría directamente hacia un planteamiento radicalmente esencialista. Las críticas que hemos estado realizando en apartados anteriores en contra del uso demasiado mecánico de un concepto como el de «islam negro» apuntan precisamente en esta dirección. Pero si este esencialismo resulta siempre peligroso, lo es todavía mucho más en un mundo como el nuestro, caracterizado precisamente por un mestizaje y una interculturalidad cada vez más acusados. En tales condiciones, el énfasis unilateral en la diferente cultura del otro puede llevarnos, casi sin que nos demos cuenta, a restarle importancia a todo lo que este mismo otro comparte también con nosotros. Un segundo riesgo derivado de una perspectiva semejante radica en la reducción de la escala de

VIII. Conclusiones. Hacia un enfoque integral como método...

nuestras unidades de análisis. Más en concreto, puede inducirnos a olvidar el hecho de que, cada vez en mayor medida, formamos parte de un mundo globalizado e interconectado, de tal manera que mucho de lo que sucede en una región determinada no puede ser luego explicado en función de factores internos, sino que se hace preciso tomar en cuenta aquellos otros que operan también en una escala global. En este punto, las viejas aseveraciones de André Gunder Frank¹ siguen conservando toda su vigencia. Por tanto, mucho de lo que le suceda a este otro habrá de ser explicado no solo en función de aquello más propio e idiosincrásico de él mismo, sino también de una serie de factores globales que actúan tanto sobre él como sobre nosotros, si bien posiblemente de distintos modos.

Varios de nuestros análisis anteriores se han hecho eco de esta opción metodológica. Hemos insistido, por ejemplo, en la importancia del comercio caravanero con el norte del continente en el desarrollo de los Estados sahelianos. Igualmente, hemos tratado de profundizar en la posterior impronta dejada por las relaciones con los europeos. En el marco de esta perspectiva, debe aceptarse la posibilidad de acabar relativizando las fronteras entre lo interno y lo externo. En el caso de que la conexión con el exterior se vuelva cada vez más intensa, tendríamos que empezar a considerar la sociedad estudiada ante todo como parte de una totalidad más amplia. Pero el que pueda convenir hacerlo, en un momento dado, tampoco tiene por qué empujarnos hacia el otro extremo, hasta el punto de llevarnos a ignorar la autonomía que lo más interno podría seguir detentando dentro de esta totalidad en la que ahora lo habríamos incluido.

Con el fin de conjurar todos estos peligros, se hace preciso desarrollar un enfoque integral. A continuación vamos a esbozar algunas de sus líneas generales. Al hacerlo, iremos explicitando también en mayor medida algunas de las orientaciones que han estado guiando nuestro trabajo hasta este momento.

La primera directriz básica de este enfoque integral ha de consistir en su perspectiva histórica. Una perspectiva semejante constituye un excelente antídoto frente a esa tentación esencialista que acabamos de denunciar. Es preciso contemplar los hechos en devenir, cambiando a lo largo del tiempo. Evitaremos suponer, así, que cualquier rasgo social o cultural posee un carácter intrínseco e inmutable. Si pretendemos integrar además estos rasgos dentro de un marco global, de una totalidad, la misma ha de ser entonces una totalidad dinámica. Los ejemplos de este modo de proceder a lo largo de nuestra exposición han sido muy numerosos. Hemos invertido, así, un considerable esfuerzo en determinar, aunque fuese de un modo a veces conjetural, la dinámica básica de los procesos de islamización, estatalización y etnogénesis. Más tarde, y ya en disposición de una información

¹ GUNDER-FRANK, André. *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología. El desarrollo del subdesarrollo*. Barcelona: Anagrama 1971.

histórica mucho más rica, hemos tratado de hacer otro tanto con los procesos de modernización y sus diversas ramificaciones políticas, sociales, económicas, etc. Pero no solamente hemos procurado tener siempre presente el cambio y la transformación. Asimismo, hemos introducido un conjunto de modelos abstractos, ciertamente aún muy tentativos, para representarnos algunos de estos procesos de transformación, contrastándolos con nuestra información empírica.

En el marco de esta perspectiva diacrónica, hemos considerado siempre necesario preguntarnos por el origen de cada fenómeno estudiado. Ha habido que considerar entonces su propia existencia como un problema a explicar y no como un hecho evidente en sí mismo. Le hemos atribuido siempre, por ende, un cierto carácter contingente. Lo hemos contemplado como el resultado de un determinado encadenamiento de factores, ocurrido bajo unas circunstancias también determinadas. Bajo otras diferentes, este encadenamiento en cuestión podía no haberse producido o haber discurrido de un modo diferente y con resultados también distintos. En segundo lugar, adoptando una perspectiva no solo histórica, sino también evolutiva, hemos procurado contemplar cada fenómeno como la culminación, por el momento, de un proceso que ha atravesado antes por un conjunto de fases previas. Sin embargo, se hacía preciso evitar cualquier deslizamiento hacia una posición teleológica, de acuerdo con la cual los resultados de este proceso no solo estarían ya predefinidos de antemano, sino que también él mismo se habría puesto en marcha precisamente para alcanzarlos. Con este fin, ha sido preciso desarrollar una tercera característica de nuestro enfoque, consistente en la adopción de una perspectiva multilineal, considerando que los procesos históricos de los que nos estábamos ocupando serían susceptibles de desenvolverse en distintas direcciones, dependiendo de toda una serie de condiciones concretas. Esta perspectiva multilineal vuelve, desde luego, más complicada la adopción de cualquier planteamiento teleológico, frecuente, sin embargo, en muchas teorizaciones habituales acerca de los procesos de modernización.

Es lo que hemos tratado de poner de manifiesto, por ejemplo, con nuestros análisis sobre el marabutismo, mostrando cómo él mismo no solo ha ido evolucionando, a lo largo de los periodos pre-colonial, colonial y post-colonial, sino que asimismo lo ha hecho en distintas direcciones. En ciertas ocasiones, ha dado lugar a comunidades piadosas aisladas y desinteresadas por las luchas políticas y, en otras, estas mismas han protagonizado más tarde yihad encaminadas a la construcción de Estados teocráticos. A veces, los marabut se han conducido como taumaturgos no muy exigentes en cuestiones de doctrina y derecho y, en otras, han actuado como predicadores rigoristas. Ciertamente, ha sido posible el paso de unos roles a otros. Pero esta evolución no estaba predeterminada de partida. No había necesidad intrínseca alguna de que tuviese que continuar en esta dirección. De hecho, con frecuencia, semejante evolución no ha tenido lugar. Han sido

distintos acontecimientos exteriores los que han activado o desactivado una serie de potencialidades. Sin la decadencia de los antiguos sistemas aristocráticos y esclavistas o sin el colonialismo europeo, los acontecimientos podían haber discurrido por senderos muy diferentes. Incluso, hemos podido contemplar una cierta reversibilidad en las trayectorias evolutivas, como ha ocurrido con la recuperación de las viejas políticas de acomodación a un poder no musulmán tras la implantación del sistema colonial. En aquellos casos en donde el estadio «anterior» ha poseído unas estructuras más simples, nos ha parecido adecuado hablar, incluso, de una auténtica regresión social. Ejemplo de ello fue lo ocurrido tras el derrumbe del imperio Songhay. De igual manera, si la crisis del Estado nigeriano se agravase de un modo decisivo, especialmente en la región septentrional, podríamos hablar también de una situación de este tipo.

Una perspectiva semejante no solo nos ayuda a combatir cualquier tentación esencialista, fatalista o teleológica. También abre ante nosotros la posibilidad de emprender diversos estudios comparativos, examinando distintas líneas evolutivas y tratando de establecer sus semejanzas y diferencias, así como los factores responsables de las unas y de las otras. La posibilidad de concebir de este modo tan flexible los procesos de cambio, pero también de estabilización, viene potenciada, a su vez, por un cuarto rasgo del enfoque del que nos hemos servido. Consiste en la visión de todas estas totalidades de las que nos estamos ocupando aquí como internamente contradictorias. Puede haber elementos en su interior que actúen en sentidos opuestos. Por tanto, cualquier equilibrio que pueda establecerse, es decir, cualquier fase de desarrollo alcanzada en un momento dado, habrá que tener siempre un cierto carácter precario e inestable. Más adelante podrá verse alterada por distintas influencias externas o internas. Esta constatación nos ayuda a adoptar nuevas prevenciones con respecto a cualquier postura esencialista o teleológica. Incluso, ha de llevarnos a aceptar la existencia de una clara imprevisibilidad en cualquier proceso, ya que unos mínimos cambios internos pueden hacer que unas determinadas tendencias se impongan entonces sobre las contrarias, o viceversa, llevando al sistema en una dirección diferente a la esperada. Por último, esta insistencia en la inestabilidad y contradicción interna ha de precavernos contra cualquier representación del sistema estudiado en donde el mismo aparezca como excesivamente armónico y ajustado, algo, en verdad, bien poco realista.

Nuestra quinta gran orientación metodológica estriba en el afán por definir con un mínimo de precisión las distintas variables que habremos de incluir dentro de nuestras diversas ecuaciones. Se hace preciso identificar con cuidado los factores que parecen resultar especialmente relevantes con relación a los específicos problemas estudiados. Se trata, así, de practicar una suerte de recorte sobre una realidad en extremo compleja, que, de otro modo, nos resultaría inmanejable. Pero hay que cuidarse de no dejar fuera de la ecuación factores o conexiones realmente relevantes. Para ello, deben

explorarse las implicaciones de su inclusión o exclusión. Esta exploración habrá de basarse, cuando se pueda, en análisis comparativos asentados en los pertinentes datos empíricos. Pero allí donde no se disponga de tales datos en la medida suficiente, no quedará más remedio que conjeturar, de nuevo, tratando de formular modelos razonables, de acuerdo a la, insuficiente, información poseída y a las reglas de la lógica. Por lo demás, este cuidado en identificar los factores relevantes en cada situación concreta debe operar como un antídoto en contra de la tentación de aplicar sobre ella un modelo prefabricado. La realidad será siempre más compleja que cualquier modelo y solo podrá coincidir en parte con él. Debe tenerse cuidado, por ello, de no introducirla a la fuerza en el interior del mismo.

En sexto lugar, no hemos de contemplar los distintos factores seleccionados como meramente agrupados dentro de unos listados de variables independientes las unas de las otras. En vez de encontrarse aislados entre sí, parece mucho más probable que se articulen, formando una serie de nódulos o subsistemas, en el seno de los cuales interactuarán con una particular intensidad. Siendo ello así, la acción sobre alguna de estas variables ejercida por otras ajenas a este nódulo habrá de redundar sobre el conjunto del mismo, al tiempo que también será mediada por él.

Llevar a la práctica todas estas directrices requiere de una elevada dosis de creatividad. Se trata de construir modelos abstractos, que no se deriven de un modo automático de los datos empíricos, sino que, por el contrario, sean el fruto de un trabajo de elaboración de conceptos en un plano abstracto y de cotejo permanente entre los mismos y unas realidades empíricas, no tomadas en bruto, sino también objeto de todo un proceso de preparación previa, a fin de hacer posible semejante confrontación con nuestros conceptos. Se hará preciso, de este modo, moverse una y otra vez entre lo más abstracto y general y lo más concreto y particular. Son estas unas tareas imprescindibles, aunque también arriesgadas. A fin de llevarlas a cabo del modo más solvente posible, necesitamos someter nuestra imaginación a ciertos controles. Ante todo, debemos extremar nuestro sentido autocrítico. Aquello que nos parezca personalmente convincente a nosotros no tiene por qué serlo para otros. No en vano, la verosimilitud que aparenta poseer puede deberse simplemente a su reconfortante concordancia con nuestras particulares afinidades ideológicas. La confirmación que entonces recibirán estas últimas nos será además de utilidad para ahorrarnos ulteriores esfuerzos de reflexión, pero lo será mucho menos desde el punto de vista del conocimiento. Frente a tales riesgos, debemos mantener en todo momento una actitud de sospecha hacia cualquier solución demasiado sencilla. Aquí reside nuestra séptima y última orientación metodológica.

Vamos ahora a dar un paso más, reflexionando un poco, no ya sobre el análisis de lo ya ocurrido, sino sobre la formulación de pronósticos acerca de lo que podría llegar a ocurrir en el futuro. Es esta una labor claramente conectada con los objetivos centrales de nuestro trabajo. Si bien en él no hemos

presentado ningún pronóstico global para toda la región, sí que hemos elaborado algunos centrados en cuestiones más particulares. De nuevo, nos parece conveniente formular una serie de reglas generales acerca del modo en que, en nuestra opinión, deberían discurrir estas labores de prospectiva. Por medio suyo, vamos a completar y continuar las referentes al análisis de lo ya ocurrido. De hecho, constituyen, en parte, una aplicación de estas últimas.

La primera de estas nuevas reglas atañe a la evitación de cualquier determinismo teleológico, y en especial, de aquel en particular en donde el desarrollo de los hechos parece encaminarse indefectiblemente hacia un «final feliz». En lo que a nosotros respecta, no tenemos por qué esperar, en modo alguno, que las sociedades sahelianas se encuentren irremisiblemente encaminadas a superar sus actuales problemas, por más que ello pudiera complacernos. Debemos precavernos contra toda inclinación hacia el pensamiento desiderativo. Tampoco, por supuesto, tenemos que suponer que los acontecimientos solamente pueden evolucionar en una determinada dirección. Por el contrario, se hace preciso siempre trabajar con posibles líneas de desarrollo alternativas, sopesando las posibilidades de que finalmente sean unas u otras las que acaben dándose en la realidad. La imaginación resulta en este punto aún más imprescindible que en los análisis anteriores, ya que ahora ni siquiera podemos someter los distintos futuribles que vamos postulando a una comparación con un pasado hasta cierto punto ya conocido.

Nuestra segunda orientación fundamental atañe a la necesidad de tener plena conciencia de que aquí, más aún que en el caso anterior, la compleja realidad y los modelos simplificados acerca de la misma no van a ajustarse plenamente. De ahí entonces la posibilidad de que cualquier mínima desviación del uno con respecto a la otra pueda acabar ocasionando profundas diferencias entre lo pronosticado y lo ocurrido finalmente. La asunción de esta eventualidad debe hacernos prudentes. Pero no sería justo descalificar, por ello, los trabajos de prospectiva previamente desmentidos, los cuales, pese a sus errores finales, pueden haber acertado, sin embargo, a la hora de identificar ciertas tendencias de fondo, por más que luego puedan haber errado a la hora de determinar su peso relativo en comparación con otras de signo opuesto.

VIII.2. Exploración de la relevancia de lo étnico y lo religioso

A partir de todas estas orientaciones metodológicas, podemos regresar ahora a la cuestión planteada inicialmente acerca del papel que han de tener lo étnico y lo religioso dentro del enfoque integral que aspiramos a desarrollar. Frente al riesgo ya señalado del esencialismo, existe también la tentación simétrica de privarles de toda relevancia, en aras de una visión demasiado centrada, por ejemplo, en la dinámica del sistema económico mundial. Necesitamos situarnos en un término medio. Vamos entonces a reflexionar

acerca de cómo podríamos hacerlo, subrayando la relevancia que el estudio de lo étnico y lo religioso puede tener para nosotros.

Existen, en nuestra opinión, tres grandes facetas de la vida social en las que el estudio de estos dos factores parece de enorme relevancia. La primera de ellas atañe a su relación con el ámbito de la cultura. Este concepto de cultura es fundamental para el análisis social. Sin embargo, debe evitarse incurrir en el error habitual del culturalismo. Este último puede ser definido como la propensión a concebir cualquier cultura como fundamentalmente estática y monolítica, así como a concebir el comportamiento de las personas concretas como una mera aplicación de las normas contenidas dentro de ella, sin tomar en consideración las complejas y diversas manipulaciones de estas normas a las que tales individuos pueden entregarse en función de sus intereses, así como la dinámica social objetiva activada por todas estas acciones individuales. En otras palabras, la vida social no se reduce a la cultura. Pero una vez que hemos acordado mantenernos también en guardia contra este nuevo peligro denominado culturalismo, no por ello debemos renunciar a una herramienta analítica tan poderosa como la de cultura.

En relación con la misma, los planos de lo étnico y lo religioso resultan de una evidente relevancia. La religión puede ser considerada, en gran medida, como un particular sistema cultural², en cuanto que conjunto de principios orientadores del pensamiento y el comportamiento. Asimismo, lo étnico tiene también mucho que ver con ella. Una etnia es una colectividad investida de una identidad étnica, la cual reposa, en parte, en la posesión compartida de serie de rasgos culturales, a los que se ha pasado a utilizar como signos de tal identidad, es decir, como marcadores identitarios. De este modo, si bien no constituye una derivación mecánica de la presencia de estos rasgos compartidos, tampoco puede existir sin ellos.

La segunda faceta de la vida social que debemos tomar en consideración es la de las identidades individuales y colectivas. Esta faceta identitaria se encuentra, en gran medida, articulada con la cultural. Después de todo, los criterios mediante los que se definen las identidades pueden ser claramente ubicados dentro de ese gran sistema que es una cultura. Una identidad es un artefacto cultural, integrado dentro de un sistema cultural más amplio. Pero, en función del planteamiento que estamos esbozando aquí, lo identitario no puede ser reducidos tampoco a lo cultural en este aspecto. Las identidades operan en el marco de determinados sistemas de relaciones sociales y son modeladas por los mismos. No constituyen meras emanaciones de ninguna cultura. Podemos definir las como una realidad «anfibia», ubicada, en parte, dentro del ámbito de lo cultural y, en parte, fuera del mismo. En lo que respecta ahora las relaciones entre lo identitario, por un lado, y lo étnico y lo religioso, por el otro, las conexiones parecen bastante obvias. Acabamos de insistir en la dimensión identitaria de lo étnico, así que no

² GEERTZ. 1987. *Op. cit.*, pp. 87-117.

hace falta extenderse más. En cuanto a lo religioso, también resulta patente que la profesión de una determinada religión puede constituir con mucha frecuencia uno de los componentes claves en la definición de la identidad individual y colectiva.

Esta dimensión identitaria nos remite, por su parte, a la tercera gran faceta de la vida social de la que pretendemos ocuparnos. Realmente, podemos entenderla como un aspecto específico de la primera. Consiste en la existencia de toda una serie de colectivos que mantienen entre sí relaciones de cooperación o de conflicto, según el caso. Ya no se trata entonces solamente de que la gente reciba una determinada identidad en función de su estilo de vida o de su religión. Importa también el hecho de que semejantes identificaciones se corresponden, a su vez, con todo un conjunto de derechos y deberes recíprocos, así como, frecuentemente, con una acción conjunta con relación a las personas ajenas a esta colectividad. Quienes, por ejemplo, se adhieren a una misma fe no solo interactúan entre sí de unos modos diferentes a como lo hacen con quienes no la profesan, sino que además tienden a organizarse por medio de algún aparato institucional, que mostrará una complejidad y solidez mucho mayor en el caso de las grandes religiones monoteístas. La común pertenencia étnica puede favorecer también, en bastantes casos, la conformación de organizaciones de corte étnico, dirigidas a regular las relaciones entre sus miembros y a la defensa de sus intereses compartidos frente a los extraños. De este modo, junto a la organización más o menos espontánea de las personas, aparece también otra de naturaleza institucional, mucho más estable y elaborada y que, por supuesto, acaba adquiriendo un importante grado de autonomía, funcionando, por ejemplo, en gran medida al servicio de los intereses de quienes se sitúan al frente de las mismas.

La relevancia de estas tres grandes dimensiones en la vida social no parece que pueda ser discutida seriamente. En razón de la misma y de las conexiones que con ellas mantienen lo étnico y lo religioso, parece clara también la importancia del estudio de ambos. Asimismo, ha de tenerse en cuenta que los dos pueden entremezclarse, con mayor o menor intensidad, con relación a cada una de estas tres grandes dimensiones. En consecuencia, la distinción entre ambos aspectos, aunque pertinente, tampoco debe ser planteada en términos absolutos. Abordando ahora algunos aspectos de esta interrelación, tenemos que subrayar, para empezar, los frecuentes entrecruzamientos que tienen lugar entre la identidad religiosa y la étnica. La confesión religiosa puede operar muy a menudo como uno de los componentes fundamentales de la identidad étnica, o de la nacional, sobre todo cuando los miembros de otras etnias se adhieren a otras religiones diferentes. De ser así, aquellos miembros de la propia etnia que cambien de religión podrán ser tachados de traidores. Hemos tenido ocasión de observar a lo largo de nuestro trabajo conexiones de este tipo, como la que se fue estableciendo entre la etnicidad fulani y la adhesión a una versión especialmente rigorista del islam, en contraposición al rechazo hacia esta religión que durante tiempo constituyó un

aspecto fundamental de la condición de los bambara y los mossi. Pero también puede darse la situación contraria. Los miembros de una misma etnia pueden distribuirse entre distintas confesiones religiosas, sin que ello conduzca a cuestionar la pertenencia étnica de nadie. Es lo que se observa en el caso de las minorías cristianas de etnias como los serer y los yula. En el extremo opuesto, la común confesión religiosa de los miembros de distintas etnias puede quizá atenuar las diferencias y los conflictos entre ellos. También hemos contemplado ya algunos ejemplos de esta última variante.

Por último, resulta posible establecer un nexo privilegiado entre una identidad más universal, como la derivada de una gran religión monoteísta, y una específica identidad étnica. En virtud del mismo, los miembros de esta etnia en particular pasan a ser caracterizados como unos seguidores especialmente fieles de esta religión, e incluso como un pueblo «elegido», es decir, un pueblo al que le ha sido encomendada la misión de difundir esta particular religión. Esta conexión puede ayudarnos a entender mejor ciertos procesos de etnogénesis, pero también de conformación de identidades nacionales. La constatación de que así ha tenido lugar tanto dentro como fuera del Sahel nos ayuda a combatir también esa tendencia hacia la exotización del otro, en virtud de la cual las distintas vicisitudes que experimenta poco han de tener en común con las nuestras, de tal modo que en cada caso habrá de recurrirse a unos específicos factores explicativos.

Son desde luego muchas más las interconexiones que podríamos explorar, pero no queremos cansar al lector con ninguna casuística interminable. Lo que nos interesa poner de manifiesto a través de todos estos ejemplos es el papel clave que ha de revestir el estudio de lo étnico y lo religioso en un enfoque integral como el que estamos esbozando aquí. Las conexiones de todo tipo entre los planos de lo cultural, lo identitario y lo intergrupar, pero también, como veremos un poco más adelante, de lo económico y lo político, deben ser tenidas en cuenta además, a fin de precavernos contra dos variantes particulares de ese culturalismo al que ya nos hemos referido. Se trata del reduccionismo religioso y del reduccionismo étnico. Ambos reduccionismos coinciden no solo en promover una visión esencialista y estática del particular aspecto de la vida social al que privilegian, sino también en elevarlo a la posición de causa última de un amplísimo número de hechos, sin tomar en consideración lo suficientemente el papel desempeñado por otros factores explicativos ni tampoco los modos en que los mismos se imbrican con este elemento por ellos privilegiado.

El reduccionismo religioso se ha convertido en un defecto habitual cuando se trata de estudiar poblaciones musulmanas. De acuerdo con el mismo, todo en ellas, o casi, podría ser explicado de manera mecánica, recurriendo a lo que supuestamente postule el islam en cada caso. Pero también, a veces, se practica este mismo esencialismo y reduccionismo cuando se opera, no con el islam en abstracto, sino con alguna variante particular del mismo, como el ya mencionado «islam negro». Una parte substancial de nuestros esfuerzos

ha estado consagrada a combatir este reduccionismo, con independencia de la generalidad o particularidad del factor religioso al que se recurra.

El reduccionismo étnico resulta igualmente dañino. Cuando hace acto de presencia, se acaba reduciendo la dinámica social a la acción de los principios culturales más directamente ligados a una determinada identidad étnica. Otra variante del mismo consiste en otorgar una influencia excesiva a la identidad étnica, pasando a suponer que esta es la única identidad de la que se sirven las personas concernidas. No se concede entonces la suficiente atención al hecho sobradamente conocido de que estas identidades étnicas coexisten con otras identidades distintas, tales como las religiosas, nacionales, tribales, clánicas, profesionales, clasistas o partidarias. Cada una de estas particulares identidades puede luego adquirir un rol más o menos destacado, dependiendo de las circunstancias del momento, algo cuya comprensión nos dificulta el reduccionismo étnico, el cual siempre otorga la primacía a una misma y única identidad.

La denuncia de estos errores no nos debe conducir, sin embargo, a otro reduccionismo de signo opuesto, en donde las identidades étnicas o religiosas quedarían privadas de toda substancia, y de toda autonomía, y reducidas a unos meros disfraces de otras identidades «más profundas», como las basadas en la clase social. No negamos que las identidades étnicas y religiosas puedan verse afectadas por diversas fuerzas socioeconómicas y por los intereses más directamente ligados a las mismas. Pero el reconocimiento de tales influencias no ha de llevarnos a convertirlas en unas entidades meramente fantasmales. Ha de conducirnos, en cambio, a profundizar en el estudio de los modos concretos en que tienen lugar estas interacciones y, por lo tanto, a desarrollar unos modelos teóricos más complejos, a fin de llegar a comprenderlas más plenamente.

Guiados, así, por el afán de hacer justicia a tanta complejidad, vamos a concluir este apartado final de nuestro trabajo, examinando algunas de las formas mediante las cuales lo étnico y lo religioso interactúan con las dinámicas económicas y políticas. En lo que respecta en concreto al Sahel, pero también a otros muchos lugares del mundo, estas dinámicas hoy en día exhiben una doble influencia de la moderna civilización capitalista, forjada primero en Occidente, pero luego difundida, en mayor o menor medida, por todo el planeta. Ocurre, en primer término, que las instituciones y organizaciones públicas y privadas, las formas artísticas, los estilos de vida y las ideologías de origen occidental han sido replicados en todas partes. En segundo lugar, las sociedades sahelianas, con sus distintos elementos culturales de origen más o menos autóctono o foráneo, se han visto incorporadas, de un modo manifiestamente periférico y dependiente, dentro de un sistema social mundial, en el que los vínculos entre sus diversas regiones resultan cada vez más intensos. Ambos hechos ejercen una influencia decisiva sobre la dinámica de las sociedades sahelianas, tal y como hemos estado tratando de poner de manifiesto a lo largo de todo este trabajo. Pero la moneda

también tiene otra cara. Pues todas estas influencias son, en cierta manera, «refractadas» a través del filtro étnico y religioso local. Vamos a explorar brevemente a continuación el modo en que ello ocurre en relación con esas tres grandes dimensiones de la vida social en la que nos hemos concentrado, la cultural, la identitaria y la intergrupala.

En cuanto a la dimensión cultural, la cultura local puede entrar más o menos en contradicción con esa otra cultura ligada a las tecnologías, las formas organizativas y los estilos de vida importados desde Occidente. Más en concreto, en cada caso las personas pueden ser impulsadas a pensar, sentir y actuar de modos marcadamente diferentes. Por ejemplo, frente a la búsqueda de la eficiencia técnica y de la rentabilidad crematística propias del moderno capitalismo, las tradiciones más arraigadas pueden otorgar una mayor centralidad a otros objetivos distintos, tales como el ajuste a la costumbre establecida, la cohesión social, la obediencia a la voluntad de Dios o la elevación espiritual. Pueden también promover, a veces, un ideal de vida más austero, más propio de una sociedad pobre, en contraposición al hedonismo ligado al moderno capitalismo de consumo, cuya imitación tan onerosa resulta en una sociedad de este tipo y tanto intensifica la dependencia con respecto al exterior, hechos estos de los cuales nos ocupamos cuando estudiamos la experiencia de Sankara en Burkina Faso en el apartado IV.11.2. Sin embargo, en otras ocasiones, las coincidencias pueden ser mayores. El énfasis en el éxito económico de una parte del actual movimiento marabúptico y su, parcial, funcionalidad para el desarrollo capitalista local así lo atestiguan.

Somos de la opinión de que en la actualidad es tal la potencia del desarrollo capitalista mundial, que todas estas posibles divergencias han de constituir un freno más bien relativo para la instauración de los valores vinculados al moderno capitalismo de consumo. Es la pobreza de la mayoría de la población la que bloquea, hasta un cierto punto solamente, su mayor difusión, más que ninguna idiosincrasia cultural. Mucho menos parece posible que, ya a estas alturas, estas orientaciones culturales locales pueden servir de base para la conformación de un sistema cultural alternativo. En este punto, cualquier reduccionismo cultural, étnico o religioso resultaría particularmente desacertado. A lo sumo, tiene lugar la subsistencia de ciertos fragmentos de los sistemas normativos tradicionales dentro de otros más amplios, regidos cada vez más por los de la modernidad capitalista. Dentro de estos otros sistemas más amplios, tales fragmentos, modificados además por esta inserción, apenas pueden hacer otra cosa que añadir algunos aditamentos locales. Tan solo parece razonable esperar un resultado diferente allí en donde se produce un repliegue comunitario, como ocurre todavía con ciertas comunidades marabúpticas³. Pues, incluso, entre poblaciones muy adheridas a versiones rigoristas del islam, la lógica capitalista se ha

³ MAGASSOUBA. *Op. cit.*, pp. 48-53.

desarrollado intensamente, algo que, como hemos visto, tampoco resulta contradictorio con la visión económica presente en el derecho islámico⁴.

En el marco de esta inserción dentro de un sistema mundial capitalista, sí resultan más relevantes las dimensiones identitarias e intergrupales de lo étnico y lo religioso. En efecto, las agrupaciones solidarias basadas en criterios étnicos y religiosos pueden resultar altamente funcionales con vistas a hacerse con el control de ciertos nichos económicos, hecho este en el que ya hemos insistido en varias ocasiones. Pero de nuevo su actividad tiene un carácter subordinado. Se trata en su caso de aprovechar ciertos elementos del patrimonio cultural para adaptarse, con mayor o menor éxito, a una dinámica capitalista general que no se controla. Este tipo de adaptaciones se encuentran por doquier en el mundo globalizado⁵. Esta adaptación tampoco tiene por qué resultar plenamente funcional al desarrollo capitalista. Esta no es su misión. La suya es la de servir a los intereses de quienes las llevan a cabo. De este modo, esta apropiación de ciertos nichos económicos por grupos corporativos basados en criterios étnicos o religiosos parece tener efectos bastante ambivalentes en relación con el desarrollo capitalista. De una parte, ayuda a organizar la actividad económica, pero de la otra promueve todo tipo de monopolios, con las disfuncionalidades concomitantes. Asimismo, la organización de estos grupos corporativos con unas identidades tan marcadas favorece igualmente un cierto conservadurismo en los hábitos, como marcador de identidad. En otro aspecto, la organización clientelista que pueden poseer tales grupos y los alardes de riqueza y las distribuciones dispendiosas de la misma como premio a las lealtades, tampoco se ajustan a la racionalidad capitalista en estado puro. De todas formas, desde otro punto de vista, estos grupos consiguen una combinación bastante funcional y equilibrada entre distintas lógicas y distintas necesidades humanas, algo que una atención exclusiva a la racionalidad estrictamente capitalista puede no conseguir, al subordinar toda actividad a unos objetivos demasiado específicos, dejando sin satisfacer otros de gran importancia, como la satisfacción vital, la riqueza de las relaciones humanas o un mínimo acceso general a ciertos bienes. Vista de este modo, esta disfuncionalidad con respecto a la lógica estrictamente capitalista podría ser contemplada más como una virtud que como un defecto.

Pasando ahora a ocuparnos de la dinámica política, las conclusiones generales que podemos extraer resultan ser básicamente similares. La dinámica política en el Sahel viene marcada, como en el resto del mundo, por el Estado de tipo moderno, su influencia sobre la sociedad y las luchas por hacerse con el control del mismo. La única particularidad importante de esta región en este aspecto consiste en la debilidad de este Estado, consecuencia ante

⁴ RODINSON. *Op. cit.*

⁵ CASTELLS, Manuel. *La era de la información II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial 1998.

todo de la escasez de los suficientes recursos para financiarlo debidamente. El hecho de que el Estado moderno sea una institución importada en tiempos relativamente recientes no altera el hecho de que sin el mismo resulte ya imposible el funcionamiento de una sociedad y de una economía mínimamente desarrolladas y articuladas, como ya lo son, en parte, las sociedades sahelianas. Asimismo, también se han desarrollado prácticamente en todas partes una serie de organizaciones modernas, como partidos, grupos de presión, sindicatos y asociaciones varias, que solo cobran sentido en relación con este Estado. También en este caso el papel de lo étnico y lo religioso ha quedado subordinado a la lógica estatal. Dentro de la misma, pueden luego influir en un sentido más o menos favorable o desfavorable a su desarrollo.

Esta influencia es ejercida a través de varios canales. El más importante viene dado, como en el caso anterior, por la conformación de grupos corporativos constituidos mediante criterios étnicos o religiosos, que rivalizan por el control del Estado. Pero esta dinámica se produce, con las consabidas variaciones locales, prácticamente en todo el mundo. Es especialmente intensa, y a menudo violenta, allí donde el Estado, en cuanto que conjunto de instituciones regidas por una legalidad objetiva, resulta débil, como consecuencia, a su vez, del escaso desarrollo en general del proceso de modernización. Así ocurre también en el Sahel. También como ya hemos visto que sucede con relación a las dinámicas económicas, una gran parte de esta articulación entre lo político, de una parte, y lo étnico y lo religioso, de la otra, tiene lugar a través del desarrollo de unas particulares relaciones de tipo clientelista. Estas relaciones quedan acotadas mediante los criterios étnicos y religiosos, que delimitan en gran medida la posibilidad de ingresar o no en ellas. Al tiempo, por medio suyo los grupos étnicos y religiosos adquieren una mayor cohesión interna.

También al igual que ocurría en el caso anterior, estas dinámicas étnicas y religiosas pueden resultar más o menos favorables a la construcción del Estado. Se ha convertido en un lugar común la denuncia de todo el faccionalismo que acaban promoviendo y de la disfuncionalidad del mismo en relación con el proceso de construcción nacional. Esta tendencia existe, evidentemente, y es muy poderosa, pero no es tampoco la única presente. La común identidad musulmana está funcionando en muchos lugares como un factor unificador. Del mismo modo, la conformación de grandes conglomerados étnicos promueve ya un importante grado de unidad dentro de la sociedad. Después será necesario establecer los precisos equilibrios entre los mismos a fin de posibilitar una construcción nacional viable. Así, como en los demás casos, la realidad muestra su carácter intrínsecamente contradictorio y sus divergentes posibilidades de desarrollo.

Por más someros que hayan sido, los análisis desarrollados a lo largo de este último capítulo, nos han mostrado ya, al menos, la enorme riqueza potencial de un enfoque integral como el que proponemos. En la medida en que seamos capaces de hacerle justicia, y de sortear el peligro de incurrir en

VIII. Conclusiones. Hacia un enfoque integral como método...

los diversos reduccionismos ya señalados, estaremos en condiciones de dar cuenta los grandes lineamientos de las sociedades estudiadas. A la hora de definir tales lineamientos, lo étnico y lo religioso detentan una gran relevancia, pero una relevancia que ha de quedar siempre debidamente contextualizada y acotada. Así es como hemos tratado de proceder a lo largo de todo este trabajo. El contenido de este apartado final no ha pretendido ser sino una explicitación de los procedimientos que hemos estado siguiendo. Gracias a la misma, tendría que resultar más sencillo replicar este enfoque en otros contextos. También habría de serlo perfeccionarlo, confrontando estas reglas abstractas aquí formuladas con los nuevos materiales empíricos que habrá que ir recolectando.

IX. Bibliografía

- AAVV. «Northern Nigeria: background to conflict». *International Crisis Group. Africa Report*, N.º168. 2010.
- AAVV. *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013*. Madrid: Organización Internacional para las Migraciones. 2013.
- AAVV. «Burkina Faso ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014c. www.maec.es.
- AAVV. «Chad ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014c. www.maec.es.
- AAVV. «Malí ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014c. www.maec.es.
- AAVV. «Niger ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014d. www.maec.es.
- AAVV. «Nigeria ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014e. www.maec.es.
- AAVV. «Sudán ficha país». Ministerio de Asuntos Exteriores y cooperación. 2014f. www.maec.es.
- ABDEL MALEK, Anouar. *Egipto. Sociedad militar*. Madrid: Tecnos. 1967.
- ABDULLAHI, Ramatu. *Self-Concept and Cultural Change among the Hausa*. Ibadan: Ibadan University Press. 1986.

- ABOU SALL, Ibrahim. «La diffusion de la Tijâniyya au Fuuta Tooro (Mauritanie-Sénégal). En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- ACLOQUE, Benjamín. «Embarras de l'administration coloniale. La question de l'esclavage au début du XX siècle en Mauritanie». En VILLASANTE –DE BEAUVOIS, Mariella (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions. 2000.
- AFRICAN RIGHTS. *Facing genocide: the Nuba of Sudan*. Londres: African Rights. 1995.
- AHMED, Akbar S. *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*. Londres: Routledge. 1976.
- AHMED, Akbar S. «Tribus and States in Waziristan». En TAPPER, Richard (ed.). *Tribe and State in Iran and Afghanistan*. Londres y Nueva York: Routledge Library Editions. 2011.
- AHMED, Akbar S. *The Thistle and the Drone. How American War on Terror Became a Global War on Tribal Islam*. India: Brookings Institution. 2013.
- AKUDE, John Emeka. «Fracaso y colapso del Estado africano: el ejemplo de Nigeria». *FRIDE*, Comentario octubre 2007. 2007.
- ALBARES BUENO, José Manuel. «Impacto y transformaciones del islam en África Occidental», *Cuadernos de Estrategia*, N.º 163. 2013.
- AL-BERRY, Khaled. *Life is more beautiful than Paradise. A Jihadist's own Story*. Londres: Haus Publishing. 2009.
- ALI, Tariq. *Pakistán en el punto de mira de Estados Unidos: el duelo*. Madrid: Alianza Editorial. 2008.
- ALVEAR TRENOR, Beatriz. «Flujos migratorios actuales en África Subsahariana: predominio de la migración intra-africana sobre la extra-africana». *Documento de trabajo 50/2008*. Madrid: Real Instituto El Cano. 2008.
- AMGHAR, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions. 2011.
- AMIN, Samir. *Le monde des affaires sénégalais*. París: Les Éditions de Minuit 1969.
- AMIN, Samir. *L'Afrique de l'ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation 1880-1970*. París: Les Éditions de Minuit. 1971a.
- AMIN, Samir. «La politique coloniale française à l'égard de la bourgeoisie commerçante sénégalaise (1820-1960)». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971b.
- AMIN, Samir. *Clases y naciones en el Materialismo Histórico. Un estudio sistemático sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades*. Barcelona: Iniciativa Editorial. 1979.

- AMIN, Samir. *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1986.
- AMIN, Samir. *El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo. Un análisis político*. Madrid: IEPALA. 1994.
- AMMOUR, Laurence Aida. «L'après-Gaddhafi au Sahara-Sahel». *Notes internationales CIDOB*, n.º 44. 2012.
- AMNESTY INTERNATIONAL. «Malí: les civils paient un lourd tribut au conflit», 20 septembre. 2012.
- AMSELLE, Jean-Loup. «Parenté et commerce chez le Kooroko». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- ANDERSON, Perry. *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI. 1984.
- ARIAM, Claude. *Rencontres avec le Maroc*. París: Le Decouverte. 1986.
- ARIEFF, Alexis. «Algeria and the Crisis in Malí». *Actuelle de l'IFRI*, 19 juillet. 2012.
- AUGIS, Erin. «Jambar or Jumbax-out. How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2008.
- AYUBI, Nazih. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra. 1996.
- AYUBI, Nazih. *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona: Bellaterra. 1998.
- AZEBEDO, Mario J. «El Chad postcolonial: una política de desintegración social». *África Internacional*, N.º 5-6. 1988.
- BA, Amadou Hampâté. *Amkoullel, l'enfant peul*. Avignon: Actes Sud. 1992.
- BA, Amadou Hampâté. *Oui, mon commandant!* Avignon: Actes Sud. 1994.
- BA, Amadou Hampâté. *Vie et enseignements de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*. París: Points. 2007.
- BA, Amadou Hampâté y DAGET, Jean. *L'Empire peul du Macina. Volume I (1818-1853)*. París: Mouton & Co La Haye. 1962.
- BA, Mariama. *Une si longue lettre*. Clamecy: Le Serpent à Plumes. 2001.
- BABOU, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad. Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press. 2007.

- BADI, Dida. «Les relations des Touaregs aux États: le cas de l'Algérie et de la Libye». *Note de l'IFRI*. 2010.
- BADI, Dida. «Les Touaregs algériens et l'État central». *Dynamiques internationales*, n.º 7. 2012.
- BALANDIER, Georges. *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol. 2004.
- BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Diagnóstico geoestratégico del conflicto de Malí». *Documento de Opinión del Instituto Español de Estudios Estratégicos* num 14/2013. 2013.
- BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Análisis geopolítico del Sahel». *Cuaderno de Estrategia*, n.º 176. 2015.
- BARRY, Boubacar. *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*. París: Karthala. 1985.
- BARRY, Boubacar. *La Sénégambie du Xveme au XIXeme siècle. Traite négrière, Islam, conquête coloniale*. París: L'Harmattan. 1988.
- BARTH, Fredrik (ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1976.
- BATHILY, Aboulaye. *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps de nègriers (VIII-XVIII siècle)*. París: L'Harmattan. 1989.
- BELLO, Ahmadu. *My Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 1962.
- BELLO, Oladirán. «Implementación de la Estrategia de la UE para el Sahel: entre arenas movedizas». *Documento de Trabajo de FRIDE*, N.º 114. 2012.
- BENABDELLAH, Abdelaziz. *La Tijânia. Une Voie Spirituelle et Sociale*. Marrakech: Al Quobba Zarqua. 1999.
- BENCHIBA, Lakhdar. (2009): «Les mutations du terrorisme algérien». *Politique étrangère*, nº 2.
- BENDER, Lionel M. *The Nilo-Saharan Languages: A Comprative Essay*. Munich: LINCOM Handbooks in Languages. 1996.
- BENDOR-SAMUEL, John. *The Niger-Congo Languages; A classification and description of Africa's largest language family*. University Press of America 1989.
- BENNABI, Malek. *La vocation de l'Islam*. Beirut: Al Bouraq. 2006.
- BERHMAN, Lucy C. *Muslim Broterhoods and Politics in Senegal*. Boston: Harvard University Press. 1970.
- BERNUS, Edmond. *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. París : L'Harmattan. 1993.
- BERTAUX, Pierre. *África desde la prehistoria hasta los Estados actuales*. Madrid: Siglo XXI. 1984.
- BESSIS, Juliette. *La Libye contemporaine*. París: L'Harmattan. 1986.

- BOILLEY, Pierre. «Géopolitique africaine et rébellions touarègues. Approches locales, approches globales (1960-2011)». *L'Année du Maghreb*, VII. 2011.
- BOILLEY, Pierre. *Les Touaregs Kel Adagh*. París: Karthala. 2012a.
- BOILLEY, Pierre. «AQMI et le terrorisme islamique au Sahel. Isolement ou enracinement?». En GOERG, Odile y PONDOPOULO, Anna (Eds.). *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire*. París: Karthala. 2012b.
- BONTE, Pierre; CONTE, Édouard; HAMÉS, Constant y OULD CHEIKH, Abdel Wedoud. *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. París: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme. 1991.
- BOUBRIK, Rahal. *Saints et société en Islam. La confrérie oues-saharienne Fâdiliyya*. París: CNRS-Éditions. 1999.
- BOULÉGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XII-XVI Siècle)*. París: Karthala. 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus. 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Antropología de Argelia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces. 2007.
- BOURGEOT, André. «Révoltes et rébellions en pays touareg». *Afrique contemporaine*, n.º 170. 1994.
- BOURGEOT, André. «Les rébellions touarègues: une cause perdue?». *Afrique contemporaine*. Número especial. 1996.
- BOURGEOT, André. «Sahara: espace géostratégique et enjeux politiques (Niger)». *Autrepart*, n.º 16. 2000.
- BOUSBINA, Saïd. «Al-Hajj Malik-Sy: sa chaîne spirituelle dans la Tijaniyya et sa position à l'égard de la présence française au Sénégal». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- BRENNER, Louis. *The Shehus of Kukawa. A History of the Al-Kanemi Dynasty of Bornu*. Londres: Oxford University Press. 1973.
- BRENNER, Louis. «Concepts of *Tariqa* in West Africa: The case of Qadiriyya». En O'BRIEN, Donald B. y COULON, Christian (eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Claredon Press. 1988.
- BRENNER, Louis. «Amadou Hampâté Bâ: Tijâni francophone». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- BRENNER, Louis. «Becoming muslim in Soudan français». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean Louis (eds.). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- CAMPS, Gabriel. *Les berbers. Mémoire et identité*. París: Errance. 1987.

- CARO BAROJA, Julio. *Estudios saharianos*. Madrid: Calamar Ediciones. 2008.
- CAROT, Jean y BOUQUET, Christian. *Le Tchad*. París: Presses Universitaires de France. 1973.
- CARRÉ, Olivier. *El Islam laico ¿Un retorno de la gran tradición?* Barcelona: Belaterra. 1997.
- CASANOVA, Marie. *Lat Dior. Le dernier souverain du Cayor*. París: ABC. 1976.
- CASCIARRI, Bárbara. «'La "gabila" est devenue plus grande'. Permanences et évolutions de 'módele tribal' chez les pasteurs ahanda du Soudan árabe». En BONTE, Pierre, CONTE, Édouard y DRESCH, Paul (eds.). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde árabe*. París: CNRS Éditions. 2001.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial. 1998.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid. 2003.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*. Año III. Volumen III. 2007.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «El Islam en el Sudán occidental entre los siglos XVII y XX». En MORALES LEZCANO, Víctor, CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio y VALENCIA, Rafael. *Historia del Sudán occidental*. Madrid: Fundación Sur y Ministerio de Defensa. 2010.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Muslims in a minority: a brief comparison of the modern Western world, the Mudejar phenomenon and the Sahel from the Middle Ages to the present day». *International Journal of Society Systems Science*, Volumen 3º, N.º 3. 2011.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia». *Cuadernos de Estrategia*, N.º 163. 2013a.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Libia. De una revolución a otra». En MORALES LEZCANO, Víctor y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (eds.). *Cambios en el norte de África*. Madrid: Editorial Cant-arabia. 2013b.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «La mujer musulmana en Occidente. Repensando los significados del "respeto", el "pudor" y la "identidad"». *Revista Española de Sexología*, N.º 176. 2013c.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Etnias, tribus y cofradías. La sociedad mauritana en su interacción con el Estado». En AAVV. *Mauritania: nuestro vecino del sur, un estudio geopolítico en red. Documento de Seguridad y Defensa*, N.º 65. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa (EAL-EDE). Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional (CESED-EN). 2014.

- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Etnicidad y religión en la región de Senegambia». En AAVV. *Nuestra frontera más avanzada entre el Sáhara Occidental y Senegal. Monografía N.º 145*. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa (EALEDE). Centro de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN). 2015a.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Tribalismo, islam y cambio social en el Sáhara Occidental». En AAVV. *Nuestra frontera más avanzada entre el Sáhara Occidental y Senegal. Monografía N.º 145*. Madrid: Escuela de Altos Estudios de la Defensa (EALEDE). Centro de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN). 2015b.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Modernización y regresión en Afganistán. Un ensayo de interpretación». *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, N.º 5. 2015c.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Islam e identidad nacional en el Senegal contemporáneo». *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity*, Volumen 2016/2. 2016.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «La dinámica histórica del moderno Afganistán. Un ensayo de interpretación». En CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio; HERRUZO MADRID, Luis (eds.). *Afganistán. Pasado y perspectivas de futuro*. Barcelona: El viejo topo. 2017.
- CEBALLO AYUSO, Miguel Ángel. «Geografía de la pobreza en el Sahel». *Eurosur*. 2014. www.eurosur.org/ai/17/17-14htm [15/07/2014 10:08:50].
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed. 2001.
- CHENA, Salim. «Portée et limites de l'hégémonie algérienne dans l'aire sahélo-maghrébine». *Hérodote*, n.º 142. 2011.
- CHENA, Salim y TISSERON, Antonin. «Violence politique et lutte contre-terroriste en Algérie». *Dynamiques internationales*, n.º 7. 2012.
- CISSÉ, Sekou dit Goussou y BALLESTEROS MARTÍN, Miguel Ángel. «Conversaciones sobre Malí: razones, acciones y futuro». *Cuaderno de Estrategia*, n.º 176. 2015.
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène. *Les Touareg. Portrait en fragments*. Aix-en-Provence: Édisud. 1993.
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène. «Captif sauvage, esclave enfant, affrachi cousin. La mobilité statutaire chez les Tourages (*Imajaghen*)». En: VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions. 2000.
- CHLYEH, Abdelhafid. *Les gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*. Casablanca: Éditions Le Fennec. 1998.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berbeley y Los Ángeles: University of California. 1969.

- COHEN, Abner. «Cultural strategies in the organization of trading diasporas». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971.
- COHEN, Robert. *The Kanuri of Bornu*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston. 1967.
- COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial. 1985.
- COLE, Peter. «Borderline chaos? Stabilizing Lybia's periphery». *Carnegie papers, Middle East* 2012. 2012.
- COULSON, Noel J. *Historia del derecho islámico*. Barcelona: Bellaterra. 1998.
- COON, Carleton S. *Caravan, The story of the Middle East*. Canada: Holt, Rinehart and Winston. 1958.
- COON, Carleton S. *Adaptaciones raciales. Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*. Barcelona: Labor. 1984.
- COPANS, Jean. *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans de Sénégal*. París: L'Harmattan. 1989.
- CORBIN, Henry. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta. 2000.
- COSTA, Eduardo. «Cofradías musulmanas y movimiento Dawa: dos concepciones del islam en África occidental». En INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra. 2009.
- COULON, Christian. *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Burdeos: Institut D'Études Politiques de Bordeaux. 1981.
- COULON, Christian. «La cuestión islámica en Senegal». *África Internacional*, N.º 7. 1989.
- COULON, Christian. «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 INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra. 2009.
- CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press. 1973.
- CURTIN, Phipip D. «Pre-colonial trading networks and traders: the Diakhanké». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971.
- DAVID, Robert C. *Christian Slaves, Muslims Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. Nueva York: Palgrave Mac Millan. 2003.

- DE CHASSEY, François. *L'étrier, la houe et le Livre. 'Sociétés traditionnelles' au Sahara et au Sahel occidental*. París: Éditions Anthropos. 1976.
- DESJARDINS, Thierry. *Cien millones de árabes*. Barcelona: Ediciones Nauta. 1975.
- DE SOUZA CORREA, Silvio Marcus. «Nem brancos, nem negros. A representação dos 'amarelos' em caricaturas do jornal *Echos d'Afrique Noire*». *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y el Medio Oriente*, N.º 12. 2015.
- DEUTSCH, Morton. «Conflictos productivos y destructivos». En TORREGROSA, José Ramón y CRESPO SUÁREZ, Eduardo (eds.). *Estudios básicos de Psicología Social*; Barcelona: Editorial Hora - Centro de Investigaciones Sociológicas. 1984.
- DEYCARD, Frédéric. *Les rébellions touarègues du Niger: combattants, mobilisations et culture politique*. Institut d'études politiques de Bordeaux, thèse en science politique soutenue le 12 janvier. 2011.
- DÍAZ ALCALDE, Jesús. «Desafíos de seguridad en el Sahel: conflictos armados y terrorismo yihadista». *Cuaderno de estrategia*, 176. 2015.
- DIOP, Abdoulayé Bara. *La société wolof. Tradition et changement, Les systemes d'inegalité et de domination*. París: Karthala. 1981.
- DIOP, Abdoulayé Bara. *La famille wolof. Tradition et changement*. París: Karthala. 1985.
- DIOUF, Mamadou. *Le Kajoor au XIXème Siècle. Pouvoir ceddo et conquête coloniale*. París: Karthala. 2014.
- DURÁN, Jalid. «La epopeya de un pensados sufí ejecutado: el Maesro Mahmud Muhammad Taha». *Encuentro Islamo-Cristiano*, N.º 160-161. 1985.
- DURKHEIM, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal. 1987.
- ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos. «El Sahel como escenario de intervención militar». En AAVV. *África como futuro escenario de operaciones militares*. Madrid: CESEDEN. 2013.
- ECHEVERRÍA JESÚS, Carlos. «El desafío terrorista de Boko Haram en Nigeria». *Instituto Español de Estudios Estratégicos*. Documento de investigación núm. 02/2014. 2014.
- EL ADNANI, Jillali. «Les origines de la Tijaniyya: quand les premiers disciples se mettent à parler». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- EL ADNANI, Jillali. *La Tijâniyya 1781-1881. Les origenes d'une confrerie religieuse au Maghreb*, Rabat: Éditions Marsam. 2007.
- EL AYADI, Mohamed; RACHIK, Hassan y TOZY, Mohamed. *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Éditions Prologues. 2007.

- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985.
- ENNAJI, Mohammed. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^{ème} siècle*. Casablanca: Éditions Eddif. 1994.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Londres: Oxford University Press. 1963.
- FERHAT, Halima. *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Les Editions Toukbal. 2003.
- FREUD, Sigmund. *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial. 2012.
- FROBENIUS, Leo. *El Decamerón Negro*. Madrid: Editorial Revista de Occidente. 1950.
- GALINDO AGUILAR, Emilio. *La experiencia del fuego*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- GAMBLE, David P. *The Wolof of Senegambia. Together with Notes on the Lebu and the Serer*. Londres: International African Institute. 1967.
- GARCÍA, Sylvianne. «Al-Hajj Seydou Nourou Tall, "grand marabout" tijani: L'histoire d'une carrier (v.1880-1980)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes. «Imposture et transmission généalogique: une contestation du sharifisme?». En BONTE, Pierre, CONTE, Édouard y DRESCH, Paul (eds.). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 2001.
- GARCÍA-LUENGOS, Jesús. *Explotación de los recursos naturales en África: la industria extractiva. Hidrocarburos y minerales*. Centro de Investigación sobre Seguridad y Gobernanza Transnacional (ReSeT) 2014.
- GAUDIO, Attilio. *Le Malí*. París: Karthala. 1988.
- GEERTZ, Clifford. *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press. 1971.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 1987.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial. 1989.
- GERTEINY, Alfred G. *Mauritania*: Londres: Pall Mall Press. 1967.
- GIBB, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1947.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península. 1997.
- GLUCKMAN, Max. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Editorial Fundamentos. 1978.

- GÓMEZ-PÉREZ, Muriel. «Un mouvement culturel vers l'indépendance: Le reformisme musulmana au Sénégal (1956-1960)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala 2012.
- GOODY, Jack. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.
- GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal 1985.
- GORDON CHILDE, Vere. *Qué sucedió en la historia*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985.
- GOURDIN, Patrice. *Géopolitiques. Manuel pratique*. París: Choiseul 2010.
- GRAY, J. M. *History of the Gambia*. Londres: Frank Cass & CO.LTD. 1966.
- GRÉGOIRE, Émmanuel. *Touaregs du Niger. Le destin d'un mythe*. París: L'Harmattan. 2010.
- GRÉMONT, Charles. «Des Touaregs à l'épreuve de la frontière. Cohabitation et confrontations dans la zone de Tedjarert (nord-est du Mali)». En CARATINI, Sôphie (ed.). *La Question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest*. Vol. II. París: L'Harmattan. 2009.
- GRÉMONT, Charles. «Ancrage au sol et (nouvelles) mobilités dans l'espace saharo-sahélien». *L'Année du Maghreb*, VII. 2011.
- GUNDER-FRANK, André. *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología. El desarrollo del subdesarrollo*. Barcelona: Anagrama. 1971.
- GUTELIUS, David. «Islam in Northern Mali and the War on Terror». *Journal of Contemporary African Studies*, vol. XXV, n.º 1. 2007.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio. *Somalia: clanes, islam y terrorismo internacional*. Madrid: Los libros de la catarata. 2007.
- HAALAND, Gunnar. «Factores económicos determinantes en los procesos étnicos». En BARTH, Fredrik (ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1976.
- HAIDARA, Ismael Diadié. *El Bajá Yawdar y la conquista saadí del songay (1591-1599)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses - Ayuntamiento de Cuevas del Almanzora. 1993.
- HAMÉS, Constant. «Mauritania». En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra. 1997.
- HAMÉS, Constant. «Le premier exil de Shaikh Hamallah et la mémoire hamalliste (Nioro-Mederdra)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.

- HAMMOUDI, Abdellah. *Maitres et disciples. Gènese et fondaments des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Casablanca: Maison-Neuve Larose et Les Éditions Toukbal. 2001.
- HARRIS, Marvin. *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos Vergara. 1983.
- HASTINGS, Adrian. *La construcción de las nacionalidades*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- HEADRICK, Daniel R. *Los instrumentos del Imperio. Tecnología e imperialismo europeo en el siglo XIX*. Barcelona: Altaya. 1981.
- HISKETT, Mervyn. *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. Londres: Oxford University Press. 1973.
- HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence O. (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica. 2002.
- HOGDKIN, Thomas. *Nigerian Perspectives*. Londres: Oxford University Press. 1960.
- HOGDKIN, Thomas. «Mahdismo, mesianismo y marxismo en el contexto africano». *África Internacional*, n.º 7. 1989.
- HOFFER, Eric. *El verdadero creyente: sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid: Tecnos. 2009.
- HOLT, P. M. *The Mahdist State in the Sudan. A Study of its Origins, Development and Overthrow*. Londres: Oxford University Press. 1970.
- HORTON, Robin. *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religious and Science*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.
- HOURANI, Albert. *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- HUNWICK, John. «Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER, Eva (eds.). *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press. 1997.
- HUSSEIN, Mahmoud. *Vertiente sur de la libertad. Ensayo sobre la emergencia del individuo en las sociedades del Tercer Mundo*. Barcelona: Icaria. 1998.
- IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2008.
- INIESTA, Ferrán. *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Bellaterra 1998.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. «L'Afrique sans Kadhafi: le cas du Tchad». *Rapport «Afrique»*, n.º 180. 2011.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. «Mali: éviter l'escalade». *Rapport «Afrique»*, n.º 189, 21 de octubre. 2012.
- IZARD, Michel. «Les Yarse et le commerce dans le Yatenga précolonial». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth In-*

- ternational African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971.
- JEFFRIES, William R. (ed.). *The Darfur Crisis*. Nueva York: Nova Science Publishers, Inc. 2007.
- JOAQUÍN MUÑOZ, Luis. «La República de Nigeria, una situación federal». *Revista de Estudios Políticos*, N.º 165-166. 1969.
- JULIEN, Simon. «Le Sahel comme espace de transit des stupéfiants. Acteurs et conséquences politiques». *Hérodote*, n.º 132. 125. 2011.
- KABA, Lansiné. «Sheikh Mohammad Chérif de Kankan: Le devoir d'obéissance et la colonisation (1923-1955)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- KANE, Cheikh Hamidou. *La aventura ambigua*. Barcelona: Elipsis. 2006.
- KANE, Mouhamed Moustapha. «La vie et l'oeuvre d'Al-Hajja Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolutions Al-Falah"». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- KANE, Ousmane. «La Tiyaniya». En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra. 1997.
- KANE, Ousmane. *África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara*. Barcelona: Codesria. 2011.
- KANE, Ousmane. «Shaikh al-Islam al-Hajj Ibrahim Niasse». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- KEBE, Abdel Aziz. «El Islam en el Senegal de ayer y de hoy. Las líneas de futuro». En MORALES LEZCANO, Víctor y PONCE MARRERO, Javier (eds.). *Una visión del Islam en África desde Canarias. Historia de una frontera. Actas del Segundo Simposio. Las Palmas de Gran Canaria 19 y 20 de noviembre de 2007*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. 2008.
- KEPEL, Gilles. *Faraón y El Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores. 1988.
- KEPEL, Gilles. *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós. 1995.
- KEPEL, Gilles. *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península. 2011.
- KHURI, Fuad I. *Imames y emires. Ortodoxia y disidencias en la sociedad árabe*. Barcelona: Bellaterra. 2000.

- KHUTÉ, Georges. «From Friends to Enemies. Negotiating Nationalism, Tribal Identities, and Kindship in the Fratricidal War of the Malian Tuareg». *L'Année du Maghreb*, VII. 2011.
- KI-ZERBO, Joseph. *Historia del África Negra. De los orígenes a las independencias*. Madrid: Alianza Editorial. 1979.
- KOHLBERG, Lawrence. *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*. Buenos Aires: Prometeo 2010.
- KOUANDA, Assimi. «Marabouts et missionnaires catholiques au Burkina à l'époque coloniale (1900-1947)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- LABORIE IGLESIAS, Mario. «El terrorismo yihadista en el Norte de Nigeria». *Documento Informativo del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Nº 39/2011. 2011.
- LABORIE IGLESIAS, Mario. «¿Quién es Ansaru?». *Documento Informativo del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Nº 05/2013. 2013.
- LANGARA HERRERO, Alfredo. *Sudán y Sudán del Sur. Génesis, guerra y división en dos estados*. Madrid: Los libros de la catarata. 2017.
- LAROUÏ, Abdallah. *L'Histoire du Maghreb*. París: Maspero. 1970.
- LAROUÏ, Abdallah. *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*. Madrid: Ediciones Libertarias. 1991.
- LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. Ibadan: Ibadan University Press. 1967.
- LAST, Murray. «The "Colonial Caliphate" of Northern Nigeria». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- LAWEL, Chekou Koré. *La Rébellion touareg au Niger*. París: L'Harmattan. 2010.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura tribal kachin*. Barcelona: Anagrama. 1977.
- LECOQ, Baz y SHRIJVER, Paul. «The War on Terror in a Haze of Dust. Potholes and Pitfalls in the Saharan Front». *Journal of Contemporary African Studies*, vol. XXV, n.º 1. 2007.
- LEICHTMAN, Mara A. «The Authentification of discursive Islam: Shi'a Alternatives to Sufi Orders». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Fertility*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2008.
- LEON, Abraham. *La concepción materialista de la cuestión judía*. Madrid: Fundación Federico Engels. 2015.
- LESERVOISIER, Olivier. «Les hrâtin et le Fuuta Tooro, XIX-XX siècle: entre émancipation et dépendance». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella

- (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions. 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1964.
- LEVIZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Malí*. Londres: Methuen & Co. Ltd. 1973.
- LEVY, Simon. *Essais d'histoire et de civilisation judeo-marocaines*. Rabat: Centre Tarik Ibn Ziad. 2001.
- LEVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade. 1972.
- LEVY-BRUHL, Lucien. *El alma primitiva*. Barcelona: Península. 2003.
- LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Táurus. 1990.
- LEWIS, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. Nueva York: W.W. Norton & Co. 2001.
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal. 1985.
- LIN, Chun. *La transformación del socialismo chino*. Barcelona: El Viejo Topo. 2007.
- LOIMEIER, Roman. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 1997a.
- LOIMEIER Roman. «Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Guni and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER, Eva (eds.). *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press. 1997b.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto. *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sahara*. Barcelona: Bellaterra. 2003.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto. «La convulsión de los cuerpos: controversias sobre la música rap en la Mauritania contemporánea». En INIESTA, Ferran (ed.). *El Islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra. 2009.
- LOVEJOY, Paul E. *Slavery, Commerce and Production in the Sokoto Caliphate of West Africa*. Trenton: Africa world Press, Inc. 2005.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Orbis. 1985.
- LUQUE MORALES, Lidia y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. «Apuntes sobre la vivencia de la sexualidad entre la juventud marroquí. Investigaciones en Marruecos y en España». *Prisma Social. Revista de ciencias sociales*, N.º 13. 2014.
- MAGASSOUBA, Moriba. *L'Islam au Sénégal: demain les mollahs? La «question» musulmane et es partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*. París: Karthala. 1985.

- MAHMOUD, Muhammad. «Sufism and Islamism in the Sudan». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER, Eva (eds.). *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press. 1997.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985.
- MAQUET, Jacques. *El poder negro en África*. Madrid: Ediciones Guadarrama. 1971.
- MARCHESIN, Philippe. *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. París: Karthala. 1992.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1985.
- MARTIN MUÑOZ, Gema. «Sudán o la tragedia de una guerra sin fin». *África Internacional*, N.º 5-6. 1988.
- MARTÍNEZ, Luis. *Violence de la rente pétrolière. Algérie, Irak, Libye*. París: Presses de Sciences Po. 2010.
- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro. «Amenazas a la estabilidad en la Nigeria actual». *Athena Intelligence Journal*, Vol. 4, N.º 1. 2009.
- MCDUGALL, E. Ann. «Un monde sens dessus dessous: esclaves et affranchis dans l'Adrar mauritanien, 1910-1950». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions. 2000.
- MEIJER, Roel. «Introduction». En MEIJER, Roel (ed.). *Global Salafism. Islam's New Religious Movements*. Londres: Hurts & Company. 2009.
- MEILLASSOUX, Claude. «Introduction». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971a.
- MEILLASSOUX, Claude. «Le commerce pré-colonial et le développement de l'esclavage `Gubu du Sahel (Mali)». En MEILLASSOUX, Claude (ed.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar and Fourah Bay College, Freetown, December, 1969*. Londres: International African Institute/ Oxford University Press. 1971b.
- MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales. Economía domestica y capitalismo*. Madrid: Siglo XXI. 1977.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y de dinero*. Madrid: Siglo XXI. 1990.
- MESA, Beatriz. «El yihadismo en el norte de Malí: de "causa" política a economía criminal». *UNISCI Discussion Papers*, N.º 34. 2014.

- METCALF, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press. 2002.
- MILLÁN TORRES, Vicente y CANO FERNÁNDEZ, Adelina. *Crónica del País de los Negros. Tarij as-Sudan*. Córdoba: Almuzara. 2011.
- MONTEIL, Charles. *Les bambara du Ségou et du Kaarta*. París: Maisonneuve et Larosse. 1977.
- MONTEIL, Vincent. *Esquisses Sénégalaises (Wâlo-Kayor-Djolof-Mourides- Un visionaire)*. Dakar: Université de Dakar- Institut Fondamentale D'Afrique Noir (IFAN). 1966.
- MONTEIL, Vincent. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. París: Éditions du Seuil. 1980.
- MORALES TRUEBA, Adolfo. «Aproximación occidental y africana al problema del Sahel». *Documento de Opinión* núm. 26/2011. Instituto Español de Estudios Estratégicos. 2011.
- MUNÉS, Hussain. «Les Almoravides. Esquisse historique». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Volumen XIV. 1967.
- MUNSON, Henry. *Religion and Power in Morocco*. Yale University Press. 1993.
- NACHTIGAL, Gustav. *Sáhara and Sudan. Volume Four: Wadai and Darfur*. Londres: C. Hurt & Company. 1971.
- NADEL, Sigfried F. *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*. Londres: International African Institute. 1942.
- NADEL, Sigfried F. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1954.
- NDAO, Ibrahima. *Sénégal: histoire des conquets démocratiques: essai*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal. 2003.
- NDIONE, Abasse. *Ramata*. Barcelona: Rocaeditorial. 2008.
- NDIONE, Abasse. *La vida en espiral*. Barcelona: Rocaeditorial. 2010.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. París: Présence Africaine. 2008.
- NIEVAS, David. «Rebelión y Sharía en el Sahel: una aproximación al estallido de la rebelión tuareg y la ocupación del norte de Malí por grupos yihadistas e islamistas armados». *UNISCI Discussion Papers*, n.º 34. 2014.
- NORRIS, H.T. *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and Its Difusion in the Sahel*. Warminster: Aris & Phillips Ltd. 1975.
- NÚÑEZ VILLAVERDE, Jesús A. *Boko Haram. El delirio del califato en África occidental*. Madrid: Los libros de la catarata. 2015.
- O'BRIEN, Donal B. Cruise. *The Mourids of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press. 1971.
- O'BRIEN, Donal B. Cruise. «Charisma comes to Town: Mouride Urbanization 1945-1986». En O'BRIEN, Donald B. y COULON, Christian (eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1988.

- OLIVER, Roland y FAGE, J. D. *Breve historia de África*. Madrid: Alianza Editorial. 1972.
- OULD ABDALLAH, Dedoud. «Le "passage au sud": Muhammad al-Hafiz et son heritage». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2000.
- OULD ABDALLAH, Dedoud. «Guerre sainte ou sédition blamable: un débat entre sheikh Sa'ad Bu et son frère sheikh Ma al-Ainin». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- OULD ABDALLAHI, Navea. «El Terrorismo en el Sahel». Monografía de la Escuela Superior de las Fuerzas Armadas. 2012.
- OULD BAH, Mohamed Fadly ; OULD CHEIKH, Abdel Wedoud. «Entrepreneurs moraux et réseaux financiers en Mauritanie». *Afrique contemporaine*, n.º 231. 2009.
- OTAYEK, René. *La Politique africaine de la Libye*. Paris: Karthala. 1986.
- PADEN, John N. *Religion and Political Culture in Kano*. Berkley: University of California Press. 1973.
- PADEN, John N. *Faith and Politics in Nigeria. Nigeria as a Pivotal State in the Muslim World*. Washington D.C.: United States Institute of Peace Press. 2008.
- PÂQUES, Viviana. *L'arbre cosmique dans la pensé populaire et dans la vie quotidienne du nord-oues africain*. París: Institut d'Ethnologie. 1964.
- PÂQUES, Viviana. *Les bambara*. París: L'Harmattan. 2005.
- PARRIS, Ronald. *Hausa*. Nueva York: The Rosen Publishing Group, Inc. 1996.
- PASCON, Paul (con la colaboración de ARRIF, A.; SCHORETER, D.; TOZT, M. y VAN DER WUSTER, H.). *Le Maison d'Iligh et histoire social de Tazerwalt*. Rabat: Société Marocain des Editeurs Réunis. 1984.
- PELLERIN, Mathieu. «Le Sahel et la contagion libyenne». *Politique étrangère*, n.º 4. 2012.
- PEÑA, Milciades. *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Emecé. 2012.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Madrid: Siglo XXI. 1969.
- PLAGNOL, Henri y LONCE, François. «La situation sécuritaire dans les pays de la zone sahéenne». *Assemblée nationale. Rapport d'information* n.º 4431, 6 mars. 2012.
- POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra. 1997.

- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-Agostini. 1986.
- RAMADAN, Tariq. *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra. 2000.
- READER, John. *África. Biografía de un continente*. Mem Martins: Publicações Europa-América. 2002.
- ROBERTS, Richard L. *Warriors, Merchants and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*. Stanford, Stanford University Press. 1987.
- ROBINSON, David. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX éme siècle*. París: Karthala. 1988.
- ROBINSON, David. *Paths of Accommodation. Muslim societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Ohio: Ohio University Press. 2000.
- ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- ROBINSON, David. «Between Hashimi and Agibu: The Umariian Tijâniyya in the Early Colonial Period». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005a.
- ROBINSON, David. «Malik sy: Teacher in the New Colonial Order». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005b.
- ROBINSON, David. «An emerging pattern of cooperation between colonial authorities and Muslim societies in Senegal and Mauritania». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012a.
- ROBINSON, David. «Conclusion: Muslim societies in a secular space». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012b.
- RODINSON, Maxime. *Islam et capitalisme*. París: Éditions du Seuil. 1966.
- RODINSON, Maxime. *Sobre la cuestión nacional*. Barcelona: Anagrama. 1975.
- RODINSON, Maxime. *Marxism and the Islamic World*. New York: Monthly Review Press. 1982.
- ROSANDER, Rosa Evers. «Morality and money. The Murids of Senegal». *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Volumen XVI. 1995.
- ROSANDER, Rosa Evers. «Sacralizing hotels in Spain: murids marabut in motion». *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Volumen XXIII. 2006.

- ROUGIER, Bernard. «Introduction». En ROUGIER, Bernard (ed.). *Qu'est-ce que le salafisme?* París: Presses Universitaires de France. 2008.
- ROY, Olivier. *Genealogía del islamismo: y anexo de textos islámicos*. Barcelona: Bellaterra. 1996.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori. 2003.
- SAMSON, Fabienne. «Islam, Protest and Citizen Mobilization. Neo-Sufi Movements». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2008.
- SANANKOUNA, Bintou. «Amadou Hampâté Ba (v.1900-1991)». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*. Madrid: Sarpe. 1985.
- SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «El Sahel. Paradigma de conflictividad». En AAVV: *Panorama Geopolítico de los conflictos*. Madrid: Ministerio de Defensa. 2012.
- SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «Sáhara Sahel 2035: de la ecofrontera a las tres "tes"». En AAVV. *África: riesgos y oportunidades en el horizonte de 2035*. Monografía núm. 134. CESEDEN. 2013.
- SÁNCHEZ PORRO, Reinaldo M. *África. Luces, mitos y sombras de la descolonización*. La Habana: Editorial Universitaria Félix Varela. 2016.
- SANKARA, Thomas. *Recueil de Textes*. Ginebra: Centre Europe-Tiers Monde (CETIM). 2014.
- SANNEH, Lamin O. *The Jakhanke*. Londres: International African Institut.e 1979.
- SANNEH, Lamin O. *La corona y el turbante. El Islam en las sociedades del África occidental*. Barcelona: Bellaterra. 2001.
- SCHAFFER, Matt y COOPER, Christine. *Mandinko. The ethonography of a West African hoy land. Prospect Heights: Waveland Press, Inc.* 1980.
- SEARING, James. «The Great Jihad and Conversion: Serer Interpretation of Sufi Islam in Senegal». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2008.
- SECK, Abdourahmane. *La question musulmane au Senegal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. París: Karthala. 2010.
- SECK, Assane. *Sénégal. Émergence d'une démocratie moderne 1945-2005*. París: Karthala. 2005.

- SEESEMANN, Rüdiger. «The History of the Tijâniyya and the issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan)». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- SEESEMANN, Rüdiger. *The Divine Flood. Ibrahim Niassé and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Londres: Oxford University Press. 2011.
- SHEPHERD, George; VAN ARSDALE, Peter; SOBHANI, Negin; TANNER, Nicole y AGYEMAN-DUAH, Frederick. «Darfur: In Search of Peace Exploring Viable Solutions to the Darfur Crisis». Human Rights & Human Welfare Working Paper, N.º 50. 2009. <http://www.du.edu/korbel/hrhw/working/2009/50-ATADarfur-2009.pdf>.
- SHENTON, Robert. *The Development of Capitalism in Northern Nigeria*. Londres: James Currey Ltd. 1986.
- SHERIF, Muzafer. «Conflicto y cooperación». En TORREGROSA, José Ramón y CRESPO SUÁREZ, Eduardo (eds.). *Estudios básicos de Psicología Social*; Barcelona: Editorial Hora-Centro de Investigaciones Sociológicas. 1984.
- SINNO, Abdulkader H. *Organizations at War in Afghanistan and Beyond*. Cornell University Press. 2008.
- SKINNER, Elliott P. *The Mossi of Burkina Faso. Chief, Politicians and Soldiers*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc. 1989.
- SKIRDA, Alexandre. *La traite des slaves. L'esclavage des Blancs du VIIIème au XVIIIème siècle*. París: Les Éditions de París Max Chaleil. 2010.
- SMITH, M. G. *Government in Zazzau 1880-1950*. Londres: Institute of African Studies. 1960.
- SMITH, Anthony D. *State and Nations in the Third World*. Brington: Wheatsheaf Books Ltd. 1983.
- SMITH, Mike. *Boko Haram. Inside Nigeria's Unholy War*. Londres: I.B. Tauris & Co. Ltd. 2016.
- SO, Sara. «Seqúia, inmigración y políticas locales. El Sahel en la encrucijada del desarrollo». *UNISCI Discussion Paper*, N.º 15. 2012.
- SPRANGER, Eduard. *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*. Madrid: Revista de Occidente. 1972.
- STEIDLE, Brian y STEIDLE WALLACE, Gretchen. *The Devil Came on Horseback. Bearing Witness to the Genocide in Darfur*. Nueva York: PublicAffairs. 2007.
- STEWART Charles. *Islam and social order in Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*. Londres: Oxford University Press. 1973.
- STEWART Charles. «Une interpretation du conflit sénégal-mauritanien». *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54. 1990.
- TALAVERA DÉNIZ, Pedro. «El comercio de las economías periféricas. Reforzamiento de la dependencia comercial». En PALAZUELO MASO, Enrique

(ed.). *Dinámica capitalista y crisis actual (la quiebra del modelo de acumulación de postguerra)*. Madrid: Akal. 1988.

- TALAVERA DÉNIZ, Pedro Y ARMIJO, Mariela. «África en la economía mundial: del imperialismo al auste estructural y más allá». En MARTÍNEZ PEINADO, Javier y SÁNCHEZ, Ramón (eds.). *El futuro imposible del capitalismo. Ensayos en memoria de José María Vidal Villa*. Barcelona: Icaria Editorial. 2008.
- TELLAT, Abdelkader. *L'esclavage au Maroc entre Ahmed al-Mansur al Sa'di et Mulaï Isma'ïl al-alawi (XVI-XVIII siècles)*. Start Concept & Aga Print. 2005.
- TERNISIEN, Xavier. *Los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra. 2007.
- THARAUD, Jean et Jérôme. *Fes ou les bourgeois de l'Islam*. París: Librairie Pon. 1930.
- THOMPSON, E. A. *The Early Germans*. Londres: Claredon Press-Oxford. 1965.
- TILLION, Germaine. *Le harem et les cousins*. París: Éditions du Seuil. 1982.
- TISSERON, Antonin. «Enchevêtrements géopolitiques autour de la lutte contre le terrorisme dans le Sáhara». *Hérodote*, n.º 142. 2011.
- TOZY, Mohamed. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra. 2000.
- TRIAUD, Jean-Louis. «África occidental y central». En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra. 1997.
- TRIAUD, Jean-Louis. «Introduction: Le temp des marabouts». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean-Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- TRIAUD, Jean-Louis y VILLALON, Leonardo (eds.). «Économie morale et mutations de l'islam», Dossier thématique, *Afrique Contemporaine*, vol.3. 2009.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. *Islam in West Africa*. Oxford At the Claredon Press. 1959.
- TROTSKY, Léon. *Historia de la revolución rusa*. París: Ruedo Ibérico. 1971.
- TURNER, Victor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI. 1990.
- UMAR, Muhammad S. «The Tijâniyya and British Colonial Authorities in Northern Nigeria». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David (eds.). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- UNODOC (Oficina De las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). Informe Mundial sobre las Drogas 2012. Nueva York: UNODOC (Oficina De las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito). 2012. https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/WDR2012/WDR_2012_Spanish_web.pdf.

- VALENCIA, Rafael. «La entrada del Islam: siglos VII-XIV». En MORALES LEZCANO, Víctor; CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio y VALENCIA, Rafael. *Historia del Sudán occidental*. Madrid: Fundación Sur y Ministerio de Defensa. 2010.
- VANDEWALLE, Dirk. *A History of Modern Libya*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- VASSILIEV, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. Londres: Saki Books. 1998.
- VERSLUYS, Eline. *Langues et identités au Sénégal*. París: L'Harmattan. 2010.
- VIDAL CASTRO, Francisco. «Manuscritos y ulemas en el desierto. Las bibliotecas de Singit (Chinguetti)». En PASTOR MUÑOZ, Mauricio y VILLAR RASO, Manuel (eds.). *Las ciudades perdidas de Mauritania. Expedición a la cuna de los almorávides*. Granada: El Legado Andalús/ Agencia Española de Cooperación Internacional. 1996.
- VILAR, Pierre. «La transición del feudalismo al capitalismo». En VILAR, Pierre y PARAIN, Charles (eds.). *El feudalismo*. Madrid: Sarpe. 1986.
- VILLALÓN, Leonardo. *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- VILLALÓN, Leonardo. «The Moustarchidine of Senegal: The Family Politics of a Contemporary Tijan Movement». En TRIAUD, Jean-Louis y ROBINSON, David. *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala. 2005.
- VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella. *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'Anthropologie historique*. París: L'Harmattan. 1998.
- WALKER, Andrew. «¿Por qué Nigeria no ha logrado vencer a Boko Haram?». *BBC*. www.bbc.com. 16 de mayo de 2014.
- WALLENSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI. 1979.
- WARE, Rudolph T. «The Longue Durée of Quran Scholing, Society and State in Senegambia». En DIOUF, Mamadou y LEICHTMAN, Mara A. (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2008.
- WEBB, James L. A. «L'échange comercial des chevaux contre esclaves entre le Sáhara occidental et la SÉNÉGAMBIE, XVII-XIX siècle». En VILLASANTE-DE BEAUVOIS, Mariella (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Éditions. 2000.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península. 1990.
- WESTERLUND, David. «Reactionand Actions: Accounting for Rise of Islamism». En WESTERLUND, David y EVERS ROSANDER, Eva (eds.). *African Islam and Islam in Africa. Encouters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press. 1997.

Juan Ignacio Castien Maestro (director),
Federico Aznar Fernández-Montesinos y Mamadou Cheikh Agne

- WRIGHT, John. *Libya. A Modern History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1982.
- WULD AL-BARA, Yahya. «Les théologiens mauritaniens face au colonialisme français: étude de *fatwa*-s de jurisprudence musulmane». En ROBINSON, David y TRIAUD, Jean Louis (eds.). *Le temp des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala. 2012.
- YABRI, Mohamed Ábed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta. 2008.
- ZARCONI, Thierry. «La Qadiriya». En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra. 1997.
- ZIEGLER, Jean. «Burkina-Fasso: el África de la esperanza». *África Internacional*, N.º 5-6. 1988.
- ZIZEK, Slavoj. *Repetir Lenin*. Madrid: Akal. 2004.

X. Los autores

Juan Ignacio Castien Maestro (director)

Licenciado con Premio Extraordinario y doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor en el Departamento de Antropología y Psicología Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de dicha universidad. Director actualmente del Instituto Universitario Complutense Euro-Mediterranean University Institute (EMUI). Autor de distintas comunicaciones y ponencias y de diversas publicaciones centradas en el estudio del cambio social en las sociedades musulmanas y de las comunidades inmigrantes musulmanas en Europa. Entre ellas cabe destacar *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, basada en su tesis doctoral y premiada por el Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

Federico Aznar Fernández-Montesinos

De formación humanista, capitán de fragata de la Armada, licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la UNED y doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Ha impartido diversos cursos de posgrado y participado en numerosos seminarios y colaborado en instituciones nacionales e internacionales civiles y militares. Es profesor e investigador en el Centro de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN) y analista dentro del

Juan Ignacio Castien Maestro (director),
Federico Aznar Fernández-Montesinos y Mamadou Cheikh Agne

Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE) adscrito al mismo. Es autor de numerosas publicaciones sobre seguridad y defensa, relaciones internacionales, el islam, Oriente Próximo y el fenómeno del terrorismo, así como sobre teoría política. En este último aspecto cabe destacar sus dos libros *La ecuación de la guerra* y *Entender la guerra del Siglo XXI*. Su última obra es un análisis sobre el liderazgo titulada *Repensando el liderazgo estratégico*. Ha actuado de editor de otros dos (*La guerra contra la violencia* y *Vulnerabilidad y democracia en Iberoamérica*), así como más de un centenar de documentos de investigación sobre estas cuestiones.

Mamadou Cheikh Agné

Licenciado en Historia por la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar. Cuenta con una larga experiencia en el mundo del activismo y del trabajo social, tanto en Senegal como en España, país en el que se afincó en 2009. Miembro de la Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España (AISE), ha sido presidente de la misma hasta 2016. En la actualidad trabaja como técnico de proyectos en la Organización Internacional de la Migraciones (OIM).

Documentos de Seguridad y Defensa

1. Visión española del África Subsahariana: Seguridad y Defensa
2. Futuro de Kosovo. Implicaciones para España
3. Actuación de las Fuerzas Armadas en la consolidación de la paz
4. El futuro de la OTAN después de Riga
5. La cooperación militar española con Guinea Ecuatorial
6. El control de los flujos migratorios hacia España: situación actual y propuestas de actuación
7. Posible evolución de Afganistán. Papel de la OTAN
8. Modelo español de Seguridad y Defensa
9. Posibles escenarios de los *battlegroups* de la Unión Europea
10. Evolución geopolítica del norte de África: implicaciones para España
11. La aportación de las Fuerzas Armadas a la Economía Nacional
12. Reflexiones sobre la evaluación del conflicto de Irlanda del Norte
13. Fuerzas Armadas y medio ambiente
14. La configuración de las Fuerzas Armadas como entidad única en el nuevo entorno de Seguridad y Defensa
15. Seguridad y Defensa en Iberoamérica: posibilidades actuales para la cooperación
16. España y el conflicto del Líbano

17. La aproximación estratégica a la Europa del Este
18. La crisis energética y su repercusión en la Economía Seguridad y Defensa Nacional
19. Seguridad y estabilidad en la cuenca mediterránea
20. La intervención de las Fuerzas Armadas en el apoyo a catástrofe
21. Medidas de confianza en el campo de la seguridad en el área euromediterránea
22. Las Fuerzas Armadas y la legislación tributaria
23. Dimensión ético-moral de los cuadros de mando de los Ejércitos
24. Iniciativa norteamericana de misiles y su repercusión en la Seguridad Internacional
25. Hacia una estrategia de Seguridad Nacional para España
26. Cambio climático y su repercusión en la Economía, la Seguridad y la Defensa
27. Respuesta al reto de la proliferación
28. La seguridad frente a artefactos explosivos
29. La creación de UNASUR en el marco de la Seguridad y la Defensa
30. El laberinto paquistaní
31. Las nuevas tecnologías en la seguridad transfronteriza
32. La industria española de defensa en el ámbito de la cooperación internacional
33. El futuro de las fuerzas multinacionales europeas en el marco de la nueva política de seguridad y defensa
34. Perspectivas del personal militar profesional. Ingreso, carrera profesional y sistema de responsabilidades
35. Irán como pivote geopolítico
36. La tercera revolución energética y su repercusión en la Seguridad y Defensa
37. De las operaciones conjuntas a las operaciones integradas. Un nuevo desafío para las Fuerzas Armadas
38. El liderazgo motor del cambio
39. El futuro de las relaciones OTAN-Rusia
40. Brasil, Rusia, India y China (BRIC): una realidad geopolítica singular
41. Tecnologías del espacio aplicadas a la industria y servicios de la Defensa

42. La cooperación estructurada permanente en el marco de la Unión Europea
43. Los intereses geopolíticos de España: panorama de riesgo y amenazas
44. Adaptación de la fuerza conjunta en la guerra asimétrica
45. Posible evolución del escenario AF-PAK ante las nuevas estrategias
46. Relaciones OTAN-Unión Europea a la vista del nuevo Concepto Estratégico de la Alianza
47. Sistemas no tripulados
48. La lucha contra el crimen organizado en la Unión Europea
49. Tecnologías asociadas a sistemas de enjambre UAV
50. La logística conjunta en los nuevos conflictos
51. El enfoque multidisciplinar en los conflictos híbridos
52. La estabilidad y la seguridad en el Mediterráneo: el papel de la OTAN y de la UE. Implicaciones para España
53. La energía nuclear después del accidente de Fukushima
54. España y su posible papel en las iniciativas de «Partenariado» Iberoamericano en OTAN e iniciativas CSDP en la UE
55. El proceso hacia unas Fuerzas Armadas europeas: Realizaciones y desafíos
56. Enfoque multinacional al desarrollo de capacidades de Defensa
57. Situación de crisis en la UE. Conducción de crisis y reforma del sector de la seguridad
58. Energía y clima en el área de la seguridad y la defensa
59. Las revueltas árabes en el norte de África: implicaciones para la Unión Europea y para España
60. Estrategia de la información y seguridad en el ciberespacio
61. El impacto de las nuevas tecnologías y las formas de hacer la guerra en el diseño de las Fuerzas Armadas
62. Yihadismo en el mundo actual
63. Perspectivas para el desarrollo futuro de la estrategia de seguridad
64. El apoyo meteorológico a las operaciones del siglo XXI
65. Mauritania: nuestro vecino del sur, un estudio geopolítico en red
66. Geopolítica del Ártico. Dos visiones complementarias. España-Singapur
67. Desafíos nacionales en el sector marítimo
68. Las migraciones como factor relevante para la seguridad y defensa. Perspectivas desde Chile y España en la Unión Europea
69. El creciente fenómeno de la utilización bélica en la infancia. Aproximación multidisciplinar y estudio de caso: EUFOR RCA

70. Acción exterior de España en Afganistán: lecciones aprendidas
71. Diplomacia de defensa. La defensa en la acción exterior del Estado
72. La comunicación estratégica
73. La arquitectura de seguridad internacional: ¿un proyecto en quiebra?
74. Inteligencia económica, tecnología y logística. Una visión transversal de la seguridad
75. Mares violentos
76. Paz, conflicto y religión en el siglo XXI. Una visión prospectiva
77. Resiliencia: del individuo al Estado y del Estado al individuo

