

Nuevas formas de religiosidad y reelaboraciones identitarias en migración: el caso de la comunidad murid en España.

Érika Cerrolaza Molina¹

Revisado: 18 de mayo de 2014

Aceptado: 12 de junio 2014

Resumen

La desterritorialización de los movimientos religiosos provocada por la migración marca la dislocación del tejido social constitutivo de los mismos y, con ello, la transformación de ciertas prácticas y discursos religiosos. Este artículo propone una reflexión sobre las transformaciones de la práctica religiosa que implica la transnacionalización del hecho religioso a partir de un estudio de caso sobre la *tariqa* murid, una cofradía sufí de origen senegalés, en España. Se esboza un análisis de varios elementos de la religiosidad murid en relación con la práctica religiosa y los principios normativos que la sustentan y su reelaboración en el contexto migratorio.

Palabras clave: Islam, sufismo, Senegal, identidad, transnacionalismo, migraciones.

Abstract

The deterritorialization of religious movements caused by migration involves the dislocation of the social fabric that constitutes them thus transforming religious practices and discourses. This paper proposes a reflection on the transformation of religious practices due to the transnationalization of religion movements through a case study of the Murid *tariqa*, a Sufi brotherhood of Senegalese origin, in Spain. The paper depicts an analysis of various elements of the Murid religiosity in relation to religious practices and the normative principles that underpin them in the migration context.

Keywords: Islam, sufismo, Senegal, identity, transnationalism, migration.

Introducción

Hoy en día existe una amplia literatura multidisciplinar que aborda el estudio de la heterogeneidad de formas de vivir y concebir el islam en Europa². En lo que respecta al sufismo, el número de publicaciones sobre movimientos místicos islámicos en migración ha aumentado considerablemente³ en respuesta a la necesidad de analizar “el papel del sufismo en la construcción y representación de la identidad y la práctica islámica en Europa” (Grillo: 2004, p. 16) y de estudiar cómo en el “islam transplantado” (Dasseto: 1984, p. 121) se redefinen nuevas prácticas religiosas ligadas a la experiencia mística.

Fruto de esta apertura de perspectivas es la acuñación el término de “euro-sufismo” para describir los cambios radicales que han experimentado algunas formas de sufismo tradicionales al insertarse en el contexto occidental (Westerlund: 2004) o el desarrollo del concepto de “glocalización” aplicado al análisis de las relaciones entre las *turuq* y los procesos globales y locales (Voll: 2007 y R. Geaves et al.: 2009). Otros autores han profundizado en la idea de “translocalidad” para trabajar sobre los procesos de hibridación de las prácticas religiosas del sufismo “migrado” (Raudvere y Stenberg: 2009) así como sobre la relación entre sufismo y modernidad y el aparente resurgimiento de éste último (Werbner: 2003, Dasseto: 1984).

En lo que respecta a investigaciones sobre movimientos sufíes del África negra en Europa estas son todavía escasas, si bien sobre la *tariqa* Muridiya se han desarrollado varios estudios⁴. La mayor parte de la literatura sobre la *tariqa* murid como movimiento transnacional se centra en aspectos relacionados con las funciones económicas y políticas de la *tariqa* aunque cada vez hay más trabajos que abordan el papel que juega la experiencia migratoria en la reconfiguración de la práctica religiosa.

La *tariqa*, entendida como camino, como aprendizaje de un código de valores y prácticas rituales que conducen hacia Dios siguiendo las enseñanzas del fundador, es también un espacio de reproducción de relaciones sociales de reciprocidad y complementariedad que va más allá del concepto de “cofradía” como forma local de institucionalización del sufismo.

El estudio de los elementos que conforman la dimensión religiosa de la *tariqa* y, en particular, de las continuidades y rupturas que se producen en las formas de religiosidad en un contexto diaspórico, participa del análisis de los procesos de redefinición de aquellos valores, acciones y símbolos que constituyen la identidad de la *tariqa* como colectivo transnacional.

Desde esta perspectiva, este trabajo se basa en dos elementos de la categoría “religiosidad” entendida esta como la dimensión humana de la fe: la ética (como parte de las creencias) y la práctica religiosa.

Tomando el concepto de lo que Talal Asad ha denominado “práctica disciplinaria”, el estudio de las prácticas rituales y los discursos sobre la conformación moral de los sujetos implica prestar una especial atención a las posibles modificaciones de los ritos y preceptos que puedan darse en un contexto foráneo en el que no sólo las circunstancias vitales de los *talibe* son diferentes a las vividas en origen (situación administrativa, socioeconómica...), sino en el que las relaciones del Estado con las confesiones religiosas y el lugar del islam en el espacio público determinan de forma decisiva la realización de ciertas prácticas rituales colectivas.

El estudio de la práctica religiosa de las comunidades murid emigradas permite analizar qué nuevas significaciones y reelaboraciones identitarias se gestan en la inmigración fruto de las características del nuevo medio, de las condiciones de vida de los miembros de la cofradía y de la evolución de las relaciones con origen.

Práctica religiosa: *dairas* y *jebelu*

La práctica religiosa murid se compone de una serie de espacios, rituales y relaciones sociales de los cuales queremos destacar dos: las *dairas* y la relación maestro-discípulo (*jebelu*). La redefinición de estos elementos en el contexto diaspórico provoca transformaciones que desembocan en nuevas formas de religiosidad de carácter transnacional surgidas a través de procesos de negociación y adaptación entre la tradición y las nuevas experiencias locales. Además, ambos elementos participan en la construcción de un espacio transnacional en el que estos se imbrican con las redes comerciales y de solidaridad que conforman la cartografía murid.

Dairas y Keur Serigne Tuba

Las *dairas*, dirigidas por un maestro (*sheij*) o por su representante (*diawrigne*), son las estructuras asociativas en las que se organiza la práctica religiosa murid y funcionan como células conectadas al centro espiritual representado por Tuba⁵.

Las *dairas* de la diáspora reproducen las bases de la unidad de la solidaridad a través de un complejo sistema de relaciones sociales jerarquizadas en el que sus miembros son reconocidos en su diferencia así como en unos valores comunes. Puede entenderse la participación en la *daira* como una estrategia más del continuo proceso de construcción de la identidad cultural y de reproducción de lo sagrado. Las *dairas*, además de centros espirituales y económicos, son el eje de un sistema de protección social y de desarrollo del conocimiento para una población desarraigada y, en ocasiones, en situación de vulnerabilidad. En este sentido, la creación de *dairas* en migración constituye también una respuesta adaptativa a las violencias y dificultades que implica iniciar una vida como inmigrantes en un contexto extranjero.

En la geografía económico-religiosa en la que habitan los *talibe* emigrados, las *dairas* son elementos indispensables del espacio transnacional murid con implicaciones económicas y sociales tan importantes como las de las redes comerciales con las que interactúan.

Las reuniones semanales de las *dairas* son momentos importantes en la recreación de la memoria colectiva de sus miembros pero también en la creación de una nueva memoria común de la diáspora a través de distintos espacios: Senegal, el país de destino, países de tránsito... y en la construcción de una identidad colectiva. En estos espacios también tienen lugar reelaboraciones identitarias individuales y así discípulos que en la *daira* de su localidad de origen no participaban apenas se convierten en referentes de la comunidad en la *daira* de la migración

Son los miembros de las *dairas* quienes deciden sobre la pertinencia de comprar una casa de Serigne Tuba (Keur Serigne Tuba). Se trata de una decisión clave a nivel de la institucionalización de la presencia de la cofradía en el país receptor. La práctica de comprar locales para habilitar estos espacios ha sido promovida activamente por las autoridades religiosas de Tuba, en especial por Cheikh Mouhamadou Mourtada Mbacké, hijo de Ahmadou Bamba, llamado el *marabu* de la diáspora por su labor de

apoyo y promoción de la *tariqa* fuera de Senegal, y en la actualidad su hijo, Serigne Mame Mor Mbacké.

Contrariamente a Senegal, donde las celebraciones de importantes fiestas murid como el Gran Magal de Tuba⁶ o el propio Gamu (nacimiento del Profeta) son una práctica comunitaria que se realiza en el espacio público, en España estas festividades se conmemoran en las casas de Serigne Tuba para salvar las dificultades que implicaría solicitar un permiso a las autoridades para utilizar la vía pública y cumplir con una serie de requisitos en términos de seguridad, salubridad, horarios, ruidos... Las casas de Serigne Tuba se convierten así en recreaciones de la ciudad de Tuba en las que, a través del simbolismo, se reproduce el espacio sagrado de la ciudad santa (Gueye: 2009) más allá de las fronteras senegalesas.

Por otro lado, la celebración colectiva de estos hitos del calendario murid tiene una importancia fundamental para vincular a la diáspora con el centro espiritual y recrear el tiempo sagrado en el espacio de la migración.

***Jebelu* y relaciones centro-periferias**

El especial vínculo entre discípulo y *sheij (jebelu)* se reproduce a gran escala en la relación entre los *talibe* emigrados y la jerarquía religiosa de Tuba. Esta relación jerarquizada se basa en la complementariedad a partir de los distintos papeles del murid y el maestro. Tuba representa en este sentido el polo que orienta a las *dairas* en el camino que deben seguir sus miembros hacia Dios y es, además, la distribuidora de la *baraka* de Bamba y la guía espiritual de la comunidad. A cambio, los murid aseguran la subsistencia económica de quienes les guían e instruyen a través de un envío de remesas comunitario anual y otros de menor importe a lo largo del año.

En la redefinición del *jebelu*, los migrantes deben conciliar el peso de lo comunitario, en términos de lógicas de trabajo, con el individualismo impuesto por la competitividad del mercado de trabajo occidental, la falta de tiempo y las dinámicas propias del comercio al que una gran parte de ellos se dedican. Este individualismo convive con los códigos de solidaridad y comunitarismo de la cofradía y de la propia cultura senegalesa, lo que Riccio formula como “la importancia de la independencia y el valor de la interdependencia” (Riccio: 2001). La solidaridad es un elemento esencial de la identidad senegalesa pero también de la construcción identitaria de la *tariqa* que, en el contexto migratorio, adquiere además un capital importancia para definirse como murid en oposición a otros valores occidentales.

Por otro lado, y pese a haber adquirido ya una dimensión transnacional a través de su presencia en distintos países, el marco de la relación entre los miembros la *tariqa* continúa siendo binacional pues se organiza desde la periferia, entre cada *daira* creada en cada país de migración, y el centro: Tuba. Aunque el espacio de acción se haya ampliado considerablemente, el referente esencial de la *tariqa* como institución y centro espiritual para cada discípulo sigue siendo Tuba.

Este localismo, característico de las órdenes sufíes, y que en el caso murid está representado por Tuba, hace necesario recrear el contacto entre miembros y autoridades religiosas en el seno de una comunidad real y no imaginada. De ahí que prácticas como las visitas de los *marabu* u otro tipo de autoridades religiosas o las peregrinaciones de los migrantes a Tuba sean tan necesarias no sólo para mantener y reforzar el vínculo de los discípulos con la jerarquía religiosa sino para preservar un rasgo importante de la identidad murid. Este constante flujo de personas en distintas direcciones constituye lo que Bava ha denominado la “religión del peregrino” (Bava: 2005).

Las visitas de los *marabu* a sus discípulos de la diáspora se sustentan en distintas tradiciones. Por un lado se inscriben en una dinámica profundamente arraigada en el África Occidental, la de la visita regular a los familiares para mantener los vínculos de la gran familia africana desperdigada en el espacio y el tiempo: “Las visitas son parte de la cultura: visitar a la familia allí donde esté. Para saber cómo están, recordarles lo que son y dar consejos”⁷. Por otro, enlazan con la *ziyara* o peregrinación, una práctica islámica que en el s. XIII, coincidiendo con el desarrollo de las *turuq*, se transformó en una actividad grupal organizada asociada con fechas específicas.

Las visitas de estas autoridades religiosas dan lugar a reuniones en las que los *marabu* no sólo consuelan, aconsejan y transmiten las enseñanzas del fundador, también y, sobre todo, se convierten en espacios en los que se transmite la *baraka* como forma de acercarse a Tuba y signo de éxito. El papel de la *baraka*, relacionada con la protección y los métodos curativos, es significativo en la relación entre discípulos y autoridades religiosas, cuyo cometido es transmitirla a los demás para que éstos se beneficien de la fortuna material y espiritual que proporciona. La *baraka* y, por extensión, la circulación de otros bienes religiosos bendecidos como los *cri-cri* o amuletos, grabaciones de las casidas de Bamba y de los *kurel* y fanzines con textos clásicos del fundador constituyen una de las bases del intercambio entre *murid* y *sheij* en el espacio migratorio.

Esta práctica permite además a las autoridades religiosas tubianas acortar las distancias físicas y simbólicas para evitar que las periferias se desvinculen o desarrollen una excesiva autonomía. Las visitas aseguran una continuidad para los *talibe* dentro de las múltiples rupturas que implica la migración pero también para la propia jerarquía religiosa, que recuerda constantemente a los discípulos el papel del trabajo (y sus frutos) como forma de salvación espiritual.

En relación con este recurso a la movilidad, el *jebelu* entre los *talibe* y Tuba, entre discípulo y maestro, se acomoda a las transformaciones de la práctica religiosa en un proceso de migración a través de actores, productos religiosos y conmemoraciones de festividades que actúan como intermediarios sustituyendo el encuentro físico entre discípulos, maestros y el espacio sagrado representado por Tuba. La dispersión es un elemento de configuración de la *tariqa* y el papel de las distancias es cada vez más indispensable en la territorialización religiosa murid y la reproducción de lo simbólico.

Para probar y mantener el vínculo con origen, la diáspora está obligada a confrontar la lejanía del origen a través de un refuerzo de su presencia, generalmente a través de las contribuciones económicas.

La ética *murid*

Analizamos brevemente dos de las principales cuestiones éticas identificadas en los discursos de las comunidades *murid* emigradas a España. La primera de ellas, más genérica, se refiere a la disposición a hacer el bien y evitar el pecado⁸, es decir, al buen comportamiento del *murid* en su doble pertenencia, como musulmán y senegalés, y como ciudadano extranjero.

Tanto en los discursos de los *marabu* itinerantes como en los de propios líderes comunitarios de la diáspora, se hace un especial hincapié en el respeto de los principios normativos islámicos pese a las “tentaciones” que la vida como migrante en un país no musulmán pueda interponer en el camino del *talibe*. Estas “tentaciones” se refieren tanto a aquellas prácticas permitidas en la sociedad receptora pero prohibidas en el marco normativo islámico, como a aquellas no toleradas por ninguna de las dos sociedades pero que en un entorno de privaciones y dificultades pueden abrir vías de escape para algunos miembros. La *tariqa* se instituye así en una instancia de control social que recuerda a sus discípulos las disposiciones morales preceptivas para evitar el conflicto con la normatividad islámica y las prácticas de la sociedad de receptora.

Por otro lado, la observancia de los preceptos musulmanes debe conjugarse con la preservación de los valores y tradición del país de origen siempre que estos no entren en contradicción con las enseñanzas del Profeta. Este principio pretende salvaguardar el componente negroafricano y senegalés de la identidad *murid*⁹ en el marco más amplio del islam como religión universal y asegurar la continuidad de ciertos valores asociados a la tradición senegalesa, por extensión, africana, en un contexto migratorio. La diáspora *murid* debe pues conjugar estas dos tradiciones morales y normativas con la del país receptor.

Maestros, líderes comunitarios y autoridades religiosas insisten a los *talibe* sobre la necesidad de ser respetuosos con las normas y códigos del país de acogida, de ser discretos y no hacerse notar sino por valores como la honestidad, la piedad y la humildad para dar una buena imagen tanto de la comunidad como del país de origen. La mejor prueba de éxito en este sentido son las buenas relaciones con la sociedad de acogida y sus instituciones, una preocupación constante de los *talibe*.

La segunda cuestión ética fundamental para los *murid* que viven fuera de Senegal es la transformación de la ética del trabajo. La ética del trabajo *murid* se basa en tres conceptos: el trabajo espiritual (*amal*: el saber religioso y su transmisión, la espiritualidad), el trabajo físico (*kasbu*) y los servicios prestados a la comunidad (*jidmat*). Estos tres elementos constituyen la tres lógicas del trabajo del credo *murid*, cada una de las cuales se articula en torno a la relación entre el maestro y sus discípulos y al papel de cada uno de estos actores.

Según las enseñanzas de Bamba, los *murid* no sólo deben desarrollar un trabajo físico que les permita ser independientes económicamente y por lo tanto mejor practicar su fe, también tienen que acompañar esta tarea de una formación religiosa que les guíe en su vida y prestar servicios a la comunidad. Este servicio puede realizarse a través de trabajos puntuales realizados de forma comunitaria o mediante la contribución económica.

Esta ética del trabajo se ha adaptado a la realidad de los distintos entornos en los que hoy día viven los *murid*, entre ellos los países occidentales. Las estrategias de acomodo a sociedades receptoras en las que la concepción del tiempo y del trabajo son distintas han desembocado en la modificación de ciertas prácticas religiosas para preservar el significado de la ética del trabajo. Fruto de estas transformaciones es el hecho de que la mayoría de los *murid* emigrados dedican mucho menos tiempo al aprendizaje de las enseñanzas religiosas y espirituales de la *tariqa*. En el caso de los *talibe* instalados en España, esto se debe, entre otras razones, a la escasez de maestros que puedan asegurar la formación, y así como de tiempo para dedicar al aprendizaje. Los *murid* emigrados han primado el *kasbu* sobre el *amal* ya que el primero les permite colaborar tanto con su comunidad espiritual (la *tariqa*) como con la familiar.

El desplazamiento de las lógicas del trabajo ha provocado que el *kasbu* se convierta en la base del vínculo entre el *talibe* y el *sheij*, entre los *murid* emigrados y el centro espiritual de la *tariqa*. La mejor prueba de que se es un buen *murid* es el trabajo y, por lo tanto, también sus frutos. El discurso de los *marabu* que visitan a las diásporas les recuerda que “no estamos aquí para andar por las calles, que tenemos un padre y una madre, y unos hijos a los que alimentar”¹⁰.

La máxima *murid* “trabaja como si fueras a vivir siglos y reza como si fueses a morir mañana” adquiere, en el contexto migratorio, una relevancia capital que tiene su impacto en origen donde los éxitos de los migrantes se miden en el valor de sus contribuciones económicas que sirven para construir hospitales, mezquitas y escuelas.

Conclusiones

Las creencias y prácticas religiosas son un elemento clave de la identidad cultural que orienta la forma de construir la realidad y, por tanto, las decisiones individuales y colectivas de muchos individuos. En el contexto migratorio, la dimensión religiosa es un sistema de referencias fundamental, aunque evidentemente no el único, que organiza los referentes simbólicos y culturales que estructuran la vida de los migrantes y sus comunidades. La desterritorialización de los movimientos religiosos provocada por la migración de sus fieles marca la dislocación del tejido social constitutivo de los mismos y, con ello, la transformación de ciertas prácticas y discursos religiosos.

Como otras tradiciones discursivas, el sufismo y en particular las prácticas y creencias religiosas de muchas *туруq* insertadas en el contexto migratorio, han mantenido una serie de continuidades en el proceso de transnacionalización que les ha permitido desarrollar fórmulas de adecuación al espacio y al tiempo.

En el caso de la *tariqa murid*, las rupturas provocadas por cómo las condiciones estructurales del contexto social influyen en la reformulación de las prácticas y discursos que se insertan en ellas se articulan con las continuidades de una práctica discursiva basada en múltiples tradiciones, tanto globales como locales, dando lugar a la elaboración de una identidad transnacional.

Este carácter transnacional de la *tariqa* presupone su participación, tanto desde origen a través de las jerarquías religiosas, como sobre todo desde las distintas periferias representadas por las diásporas migratorias, en un espacio público islámico transnacional.

Bibliografía citada:

AHMED, A.S. y DONNAN, H. (eds.) (1994): *Islam, Globalization and Postmodernity*. Londres: Routledge

ALLIEVI, S. y NIELSEN, J. S.. (eds.) (2003) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Vol. vol. 1, *Muslim Minorities Series*. Leiden, Brill.

ALSAYYAD, N. y CASTELLS, M. (eds.) (2003): *¿Europa Musulmana O Euro-Islam? Política, Cultura Y Ciudadanía En La Era De La Globalización*, Madrid, Alianza Editorial.

BAVA S. (2002a): *Routes Migratoires Et Itinéraires Religieux: Des Pratiques Religieuses Des Migrants Sénégalais Mourides Entre Marseille Et Touba*, París, EHESS (Tesis de tercer ciclo).

(2002b)"De La 'Baraka' Aux Affaires: La Captation De Ressources Religieuses Comme Initiatrices De Nouvelles Routes Migratoires" en *VEI enjeux* 131, pp. 48-63.

(2003) "Les Cheikhs Itinérants Et L'espace De La 'Ziyâra' À Marseille" en *Anthropologie et Société* 27, pp.149-66.

(2005)"Le Dahira Urbain. Lieu De Pouvoir Du Mouridisme" en *Les annales de la recherche urbaine*, no 96, "Urbanités et liens religieux", pp. 135-43.

BOWE N, J (2004): "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space" en *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, no. 5: 880–81. 8.

DASSETTO, F. (2000): *Paroles D'islam, Individus, Sociétés Et Discours Dans L'islam Européen Contemporain*, París, Maisonneuve et Larose.

y BASTENIER, A. (1984): *L'Islam Transplanté. Vie et organisations des minorités musulmanes en Belgique*, Bruselas, Evo.

EBIN, V. (1993): "Commerçants Et Missionaries: Une Confrérie Musulmane Sénégalaise a New York" en *Hommes & Migrations* 1.132.

ERNST, C. (2005): "Transformations of Contemporary Sufism" en COOKE, M. y LAWRENCE, B. (eds.) *Muslim Networks. From Hajj to Hip Hop*, University of North Carolina Press.

FLEET, K., KRÄMER, G., MATRINGE, D., NAWAS, J. y ROWSON, E. (eds.) (2007) *Encyclopaedia of Islam*, Brill.

GEAVES, R. (2000) *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity*, Cardiff Academic Press.

et al (eds.) (2009): *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, Routledge.

GRILLO, R. (2004): "Islam and Transnationalism" en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, no. 5, pp. 861-78.

GUEYE, C. (2009): "Del lugar común a los "lugares momentos", la cofradía muride y sus nuevas fronteras" en INIESTA, F. *El islam del África Negra*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

HAMÉS, C. (2000): "Situación Presente Y Perspectivas De Futuro" en POPOVIC, A. Y VEINSTEIN(eds.) *Las Sendas De Allah: Las Cofradías Musulmanas Desde Sus Orígenes Hasta La Actualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

HERMANSEN, M. (2006): "Western Sufis and Sufi Literatures in the West" en MALIK, J. y HINNELLS, J. *Sufism in the West*, Routledge, pp. 28-48.

KELLER, C. A. (1994): "Le Soufisme En Europe Occidentale" en WARDENBURG, J. *Scholarly Approaches to Religion: Interreligious Perceptions and Islam*, Berna, Peter Lang.

LANDMAN, N. (1992): "Sufi Orders in the Netherlands: Their Role in the Institutionalization of Islam" en SHADID, W. A. R. y VAN KONINGSVELD, P. S. *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, Kampen, Kok Pharos Publishing House.

MASSÓ GUIJARRO, E. (2012): "Cosmopolitismo hoy: la cofradía murid y la comunidad mestiza" en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 6-2.

(2013): "La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol 68, No 1.

MORENO MAESTRO, S. (2005): "La Cofradía Mouride en la Emigración Senegalesa: ¿Agente de Desarrollo?" en *Culturas y Desarrollo en el Marco de la Globalización Capitalista*. Ed. El Monte, FAAEE y Asana, pp. 199-216.

(2008): "Diversidad Religiosa y Cohesión Social. Creencias y Rituales del Colectivo Senegalés en el Proceso de Integración en Sevilla" en *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión*. Mexico DF, Mexico, Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep), pp. 71-86.

NONNEMAN, G. et al (eds.) (1996): *Muslim Communities in the New Europe: Themes and Puzzles*, Reading, Ithaca Press.

RAUDVERE, C. Y STENBERG, L. (2009): "Translocal mobility and traditional authority: Sufi practices and discourses as facets of everyday Muslim life" en *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, Londres, I.B. Tauris.

RICCIO, B. (2001): "Following Senegalese Migratory Path Through Media Representation" en KING, R. y WOOD, N., (eds) *Media and Migration*, Londres, Routledge.

(2002) "Toubab and Modou Modou: Italian Perceptions of Senegalese Transmigrants and the Senegalese Afro-Muslim Critique of Italian Society" en GRILLO, R. y PRATT, J. *The Politics of Recognising Difference: Multiculturalism Italian-Style*, Aldershot: Ashgate.

(2003) "L'urbanisation Mouride Et Les Migrations Transnationales Sénégalaises" en PIGA, A. (ed.) *Islam Et Villes En Afrique Au Sud Du Sahara: Entre Soufisme Et Fondamentalisme*, París: Karthala, pp. 359-75.

ROSANDER EVERS, E. (1997): "Translocal Islam: Murid Women in Senegal and Spain" en KASTFELT N. y TVILLINGGAARD, J. D. K. *Religion and Politics in Africa and the Islamic World: Report from the 1997 Conference of the University of Copenhagen*, Copenhagen, North/South Priority Research Area, pp. 243-62.

(2003): "Mourid Women and Pilgrimage in Senegal and Spain" en RUUTH, A. *Rite and Power*, Uppsala, Swedish Institute of Mission Research, pp. 69-90.

(2004): "Going and Not Going to Porokhane: Mourid Women and Pilgrimage in Senegal and Spain" en COLEMAN, S. y EADE, J. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, Londres/Nueva York, Routledge.

(2010): "Gender Relations and Female Autonomy among Senegalese Migrants in Spain: Three Cases from Tenerife" en *African and Black Diaspora: An International Journal* 3, no. 1.

VERTOVEC, S. y C. PEACH (eds.) (1997): *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*. Londres, Macmillan.

VOLL, J. O. (2007): "Contemporary Sufism and Current Social Theory" en BRUINESSEN, M. y J. HOWELL, J. (coords.) *Sufism and the "modern" in Islam*. Londres, I.B. Tauris, pp. 281-298.

y ROGERS, A. (eds.) (1998): *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture.*, *Research in Ethnic Relations Series*, Aldershot, Ashgate.

WERBNER, P. (2003): *Pilgrims of Love: The anthropology of a Global Sufi Cult*. Londres, Hurst & Co.

WESTERLUND, D. (ed.) (2004): *Sufism in Europe and North America*. Londres–Nueva York, Routledge Curzon.

¹ Licenciada en Filología Árabe por la Universidad Complutense de Madrid y doctoranda en la Universidad Autónoma de Madrid con una investigación sobre los discursos religiosos y los procesos de construcción identitaria de la cofradía Muridiya en España. Desde 2006, trabaja sobre cuestiones ligadas a las migraciones, la gestión de la diversidad religiosa y el islam en Europa. También ha desarrollado una línea de trabajo sobre sociedad civil y derechos humanos en el Mediterráneo.

² Véanse, por citar sólo algunos, los siguientes trabajos: Allievi y Nielsen: 2003; Alsayyad y Castells: 2002; Nonneman et al.: 1996; Vertovec y Peach: 1997; Vertovec y Rogers: 1998; Dassetto: 2000; Ahmed y Donnan: 1994.

³ Entre otros: Hames: 2000; Hermansen: 2006; Keller: 1994; Ebin: 1993; Landman: 1992; Geaves: 2000.

⁴ Valgan como ejemplo los trabajos de Bava (2002a, 2002b, 2003 y 2005) en Francia o los de Riccio en Italia (Riccio: 2002 y 2003). En España cabe citar las investigaciones de Rosander (1997, 2003, 2004 y 2010), Moreno Maestro (2005, 2008 y 2009) Ester Massó (2012 y 2013), entre otros.

⁵ Tuba es la ciudad santa fundada por Ahmadou Bamba Mbacke, creador y padre espiritual de la *tariqa*, en cuya mezquita se encuentra enterrado. En Tuba se encuentra desde entonces la sede de la *tariqa* y allí residen los califas de la familia Mbacke que la dirigen.

⁶ El Gran Magal conmemora el exilio forzoso al que los franceses condenaron a Ahmadou Bamba. La palabra *magal* significa en wolof “celebrar”, “rendir homenaje”. Existen otros *magales* como el de Porokhane que conmemora la vida y obra de Mame Diarra Bousso, madre de Ahmadou Bamba, aunque el Gran Magal de Tuba es la festividad principal.

⁷ Entrevista a un *sheij* de la familia Mbacke en Madrid, 05/11/2010.

⁸ Se trata de uno de los principios esenciales del islam: al-amr bi 'l-ma'ruf wa 'n-nahy 'an al-munkar.

⁹ La fuerte vinculación originaria con Senegal como proyecto e identidad es una característica de la *tariqa* murid que la diferencia de la tendencia generalizada de las órdenes sufíes a la desterritorialización. La *tariqa* murid, si bien conjuga la universalidad de las creencias y prácticas islámicas con la práctica local, mantiene, desde su origen, un vínculo esencial con las tradiciones negroafricanas de Senegal, en particular con las de los tuculeur y los wolof, como parte de su identidad.

¹⁰ Entrevista a un miembro de la *daira* de Madrid, 02/05/2013.