

El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental

The Geopolitical Game of Morocco and Saudi Arabia in West Africa

Antonio de Diego¹
Junta Islámica (España)

Recibido: 02-07-18

Aprobado: 22-12-18

Resumen

África Occidental representa a día de hoy un lugar clave para la geopolítica del islam contemporáneo. Esta situación no es una nueva, al contrario, ya que es un territorio que históricamente ha estado ligado a la religión musulmana. Actualmente, esta región supone un lugar estratégico prioritario para los intereses de los países occidentales (Estados Unidos y Francia, principalmente), de países musulmanes aliados de estos (Marruecos y Arabia Saudí) y de insurgentes y rebeldes ligados a ideologías neo-fundamentalistas. El objetivo de este trabajo es mostrar desde una perspectiva transdisciplinar el juego geopolítico del islam en África Occidental, como influyen las diversas escuelas de pensamiento islámico contemporáneo en las identidades locales y que estrategias siguen las potencias actuales para intentar influir identitariamente en la zona. Para este propósito, abordaremos algunos hechos históricos acacidos, especialmente, en Senegal, Mali, Nigeria y Mauritania.

Palabras-clave: Islam, Identidades, Jihadismo, África Occidental, Geopolítica.

¹ (adediegog@gmail.com) Dircom en Junta Islámica e Instituto Halal. Islamólogo e historiador especializado en África Occidental. Ha sido, hasta 2016, profesor e investigador PIF (Programa predoctoral FPU) de la Universidad de Sevilla y, hasta 2013, Visting Research Fellow en The University of Virginia (Estados Unidos). Doctor en Filosofía con una tesis doctoral titulada “Identidades y modelos de pensamiento en África” (Sevilla, 2016) que obtuvo Mención Internacional y Premio Extraordinario de Doctorado. Ha realizado trabajos de campo en África Occidental islámica (Mauritania, Senegal) y el Caribe, y es alumno del Programa IVLP (International Visitor Leadership Program) del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Ha publicado, igualmente, numerosos artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Sufismo Negro* (Almuzara, 2019). Sus líneas de investigación se centran en Historia intelectual y geopolítica del islam contemporáneo, islam en África Subsahariana (Senegal, Mauritania y Nigeria), islam y ciudadanía en la Europa contemporánea.

Abstract

West Africa represents today a key place in contemporary Islam's geopolitics. This situation is not new because historically West Africa have been Islamic and Muslims ruled over the identity influence. Actually, the region is a priority strategic place for Western countries (USA and France) and their Muslims allies (Morocco and Saudi Arabia) and, also, insurgents and rebels related with neo-fundamentalist ideologies. The objective of this paper is shown, from a transdisciplinary perspective, the geopolitical game in West Africa and how affects the diverse contemporary schools of Islamic thought and the strategies that uses to try to have influence in contemporary in that area. For this purpose, we will analyze historical facts happened in Senegal, Mali, Nigeria and Mauritania.

Key-words: Islam, Identities, Jihadism, West Africa, Geopolitics.

1. Introducción

África Occidental representa, a día de hoy, un lugar clave para la geopolítica mundial y, en particular, la del islam contemporáneo. Actualmente, la región supone un lugar estratégico prioritario para los intereses de los países occidentales (Estados Unidos y Francia, principalmente), de países musulmanes aliados de estos (Marruecos y Arabia Saudí) y por supuesto de insurgentes y rebeldes ligados a ideologías fundamentalistas. Esta no es una situación nueva, al contrario, ya que es un territorio que históricamente la región ha estado ligado a la religión musulmana y a la influencia identitaria de los musulmanes que han dominado la región. Todos ellos intentan influir en una población que rebasa los trescientos treinta y ocho millones de musulmanes en la zona de África Occidental (Kettani 2010: 338-339).

Así, el islam se presenta en África Occidental no solo como una religión en expansión —ya que se adapta a las identidades locales sin esfuerzo y al poco tiempo las readapta según su tendencia (sufi, wahabí, islamista)— sino como el principal elemento identitario de la región. Esto se debe a que profesar la religión islámica es sencillo, ya que se basa en una ortopraxis relativamente simple, no se exige mucho para reconocerse musulmán.

Un musulmán para serlo solo tiene que practicar los cinco pilares: reconocerse musulmán, practicar la oración cinco veces al día, pagar el impuesto anual según su riqueza, el ayuno durante el mes de Ramadán y la peregrinación a la ciudad de Meca. Una vez cumplido esto, todo en nivel muy básico, la identidad del practicante queda condicionada. Posteriormente, la persona construirá nuevos niveles de identidad como musulmán a través de

su escuela jurídica (*madhhab*), su creencia teológica ('*aqīda*), su pertenencia a prácticas esotéricas dentro de un camino sufi (*ṭarīqa*) o una ideología de corte político.

Sin embargo, el islam no es ni unitario ni homogéneo. Esto entra en contradicción con lo pretendido por el islamismo contemporáneo (Lauzière 2016: 125) o la “ambición sintetizadora” de la filología de los orientistas (Said 2003: 261). Como bien ha explicado el islamólogo alemán Rüdiger Seesemann en su libro *The Divine Flood* (2011) es muy complicado trazar los límites de la ortodoxia y la heterodoxia en el islam, especialmente en África donde identidades étnicas y religiosas se superponen creando espacios muy complejos (Seesemann 2011: 229-230). Es más, en su trabajo Seesemann han llegado a cuestionar los planteamientos, heredados del colonialismo, de Vicent Monteil en su libro *L'Islam Noir* (1965) con respecto al islam en África subsahariana.

Esto se debe a que, mayoritariamente, el islam que se practica en África es un islam reformado. Por islam reformado (*tajdīd*) entendemos el islam que se construye en los márgenes del Imperio Otomano (Sheikh, 2017) durante el siglo XVIII y que tiende hacia una vuelta al contenido exotérico —y en el caso del sufismo al esotérico— de los primeros tiempos con el profeta Muḥammad como elemento identitario central (O'Fahey & Radtke 1993: 57). Ibn 'Abd-al-Wahhab (m. 1792), Ibn Idris (m. 1837) o Aḥmad Tijāni (m. 1815) son algunos de los autores claves de este movimiento. La expansión del islam reformado a través de las organizaciones sufis (*ṭarīqa*) y el salafismo de predicación (*da'wa*) ha sido constante durante los últimos tres siglos, haciendo de África un lugar muy interesante para imponer esencias e identidades íntimamente unidas con proyectos ideológicos y geopolíticos.

El siglo XIX fue clave, por varios factores, para el posicionamiento de África Occidental en el tablero geopolítico. Primero, porque se construyeron dos estados musulmanes en África Occidental, el califato de Sokoto y el califato de Hamdullahi, con estos planteamientos reformistas. Ambos estados fueron creados por miembros de la etnia pular tras los movimientos de reforma (*tajdīd*) y *jihād* armado que se dio en África Occidental en el siglo XIX. El califato de Sokoto fue fundado en el actual norte de Nigeria por el shaykh sufi 'Uthman dān Fodio (1754-1817) tras su política de *jihād* contra las ciudades hausa, y proseguido por miembros su familia hasta 1903 cuando intervinieron los británicos creando el protectorado del Norte de Nigeria (Falola 2009: 37-39). El califato de Hamdallahī, inspirado en el de Sokoto, fue creado por shaykh 'Umar al-Fūtī Tāl. Mucho más frágil que el de Sokoto, el califato de Hamadallahī se desvaneció en 1865 tras la muerte de al-Fūtī y fue usado como pretexto de la colonización francesa (Diego González 2017: 322-323). Segundo, porque la creación de estos califatos y su progresiva pérdida de influencia justificó la entrada de los europeos y el establecimiento de políticas

coloniales. Además, África comenzó a ser para Europa un buen almacén de recursos naturales, tomando la decisión de dividirse África en la conferencia de Berlín (1884-1885). Con respecto a África Occidental, Francia se quedó con gran parte de ella (desde Mauritania a Níger) mientras que Reino Unido mantuvo las actuales Gambia, Sierra Leona, Ghana y Nigeria.

Las políticas coloniales de cada uno condicionaron de forma muy sensible sus territorios. Mientras los franceses ostentaron su *mission civilisatrice* (misión civilizadora) en sus territorios a través del control de las escuelas y pactos con líderes islámicos (Harrison 1988: 57-67; de Diego González 2016: p. 219), los británicos desarrollaron una política mucho más sibilina utilizando el pasado mítico y los relatos esencialistas con el objetivo de fragmentar las estructuras políticas y legales islámicas, y en última instancia sus identidades (Falola 2009: 39). El impacto de las políticas coloniales convirtió a estos territorios en espacios subalternizados y dependientes, aunque no era la primera vez que eran dependientes de las identidades de otros.

África Occidental ha sido dependiente de identidades prácticamente desde que el reformismo (*tajdīd*) llegó a sus tierras. Como hemos mencionado, el reformismo juega con la baza fundamental de ser una identidad esencial, pretende restituir un tiempo pasado mejor. A pesar de que África contaba con un legado islámico fuerte, estos movimientos reformistas —sufís o salafistas— jugaron un rol importante en tanto se presentaban como el islam verdadero.

Desde el siglo XIX, Marruecos jugó un rol muy importante en la dependencia identitaria de África Occidental. De hecho, a nivel simbólico poseía un fuerte imaginario puesto que habían resistido a los Otomanos y sus líderes provenían de la familia del profeta (*sharīf*), un argumento de peso dentro de las comunidades islámicas. Apoyados en el sufismo de Aḥmad Tijāni (1735-1815) expandieron un islam identitariamente de corte magrebí-andalusí clásico consistente en la práctica jurídica *māliki*², en un enfoque teológico *ashā'ri*³ y un sufismo de corte clásico y centrado en la figura de Muḥammad, que a la vez servía para enfatizar el rol clásico y legitimista del reino marroquí (de Diego González 2016: 180). De hecho, los tijānis protagonizarán la máxima expansión del islam en África Occidental, y con ella el legitimismo de los

² Es la escuela jurídica más practicada en el Magreb y África, y la segunda a nivel mundial después de la *ḥanaḥī*. Fue fundada por Anas b. Mālik (c.612-712), miembro de la segunda generación de habitantes de Medina. La escuela tiene una visión tradicional y conservadora de la práctica del derecho islámico, y se legitima en la vivencia de la práctica islámica de la ciudad de Medina, donde vivió su fundador.

³ La *asha'ri* es una de las tres escuelas teológicas (*kalām*) ortodoxas, junto con la *atharī* y la *maturidī*, que reconoce el islam sunní. Es la perspectiva teológica (*aqīda*) mayoritaria en el Magreb, África y en el antiguo al-Ándalus. Durante el reinado otomano fue considerada un signo de identidad y una alternativa frente a la alianza oficialista *ḥanaḥī/maturidī*. Fundada por Ḥassan al-Asha'ri (m. 936), constituyó un ataque contra los racionalistas de la *mu'tazila* de la corte de Bagdad. Es considerada una escuela de corte tradicionalista, no creen en la primacía de la razón (*'aql*) y afirma la libre voluntad dentro de un marco de predestinación (*qadr*) y orden creado.

marroquíes como garantes de la tradición. A día de hoy los marroquíes siguen manteniendo una fuerte influencia identitaria en toda la zona y desarrollando políticas para ellos (Yavuz 2016: 225-226).

A pesar de algunos intentos fallidos, los salafistas desembarcaron realmente en África tras la Segunda Guerra Mundial. El salafismo proviene de la doctrina de wahabí de Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792) considerado otro de los reformistas claves en el islam. Obtuvo el apoyo de los Saud frente a los otomanos, la idea de una pureza doctrinal frente a los primeros tiempos. Es una corriente reformista conservadora y literalista y actualmente es la doctrina oficial de Arabia Saudí. Se caracteriza por una identidad esencialista, fuerte rigorismo y anti-sufismo, además de una fuerte actividad misionera con el objetivo de homogeneizar la comunidad islámica internacional (Lauzière 2016: 125).

El islamólogo canadiense Henri Lauzière ha discutido esta visión clásica en su libro *The Making of Salafism* (2016), advirtiendo que hubo otro salafismo de corte modernista —pero con presupuestos identitarios y teológicos similares al wahabismo, pero con un componente elitista e influido por la masonería occidental— que tuvo gran importancia en las primeras décadas del siglo XX y fue la base del islamismo político contemporáneo encarnado en personajes como Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) o Rashid Rida (1865-1935). El triunfo de la casa de Saud unido al apoyo estadounidense y británico aupó al salafismo de carácter conservador y fomentó que esa doctrina puritana y literal se comenzara a expandir gracias a los petrodólares y frente a aquellos países que podían volverse amigos del bloque soviético, especialmente en África (Lauzière 2016: 163-165), un “caballo de Troya del sovietismo” como afirma Jorge Vestrynge en su libro *La Guerra Periférica y el islam revolucionario* (Vestrynge 2005: 56).

África Occidental se volvió un interesante objetivo geopolítico y tras la fundación de la universidad de Medina en 1961 se lanzó un poderoso programa de becas y ayudas para formar “expertos” que trabajaran por el salafismo en África. La agresividad doctrinal de estos agentes salafistas en África Occidental frente a las identidades tradicionales acabó en conflictos primero locales y con un enfoque teológico (Kane 2003; Brigaglia 2007) y, más tarde convertirse en conflictos transnacionales y centrados en lo geopolítico como es el caso de Boko Haram (Brigaglia 2015) que a día de hoy afecta a Nigeria, Camerún, Chad y Níger.

A día de hoy, tanto Marruecos como Arabia Saudí son dos firmes aliados de Estados Unidos a nivel geoestratégico, en un momento en el que el *jihadismo* de corte salafista se ha convertido en el primer problema de seguridad global. Pero mientras que Marruecos combate en salafismo *jihadista* de una forma dura con políticas y acción policial, Arabia Saudí lo contempla en la lejanía

y condescendencia, ya que los principales ideólogos de estos *jihadistas* son ulemas formados en los rigores del pensamiento wahabí. En esta pugna de poder e ideologías, África se ha convertido en un espacio geopolítico fundamental donde se juega una de las partidas más importantes en la construcción de las identidades del mundo islámico.

El objetivo de este trabajo es mostrar desde una perspectiva transdisciplinar el juego identitario del islam en África Occidental. En primer lugar, como han influido e influyen las diversas escuelas de pensamiento islámico contemporáneo en las identidades locales. En segundo lugar, que estrategias siguen las potencias actuales para intentar influir identitariamente en la zona. Para ello, abordaremos el tema con algunos ejemplos basados en hechos históricos y socio-políticos acaecidos, especialmente, en Senegal, Mali, Nigeria y Mauritania.

2. Legitimidades, reformistas y santos: el sultanato Marruecos y África Occidental precolonial

Marruecos es una de las claves para entender el juego de identidades del islam en África Occidental. Aún antes de ser un país al estilo occidental, como sultanato *Sa'adi*, ejercieron una enorme influencia al sur del Sahara. En época precolonial, Marruecos mantuvo una fuerte influencia religiosa e identitaria en la zona como muestra la crónica titulada *tarikh al-sūdan* (*Historia de los Negros*) escrita por Abderrahman al-Sa'adī en 1650. A nivel antropológico, este Marruecos desplegó en su momento un esquema antiguo, de dominación cultural y militar. En *tarikh al-sūdan* (1913) no vemos una influencia de identidades más allá de la praxis siendo condescendientes con las culturas de la zona, como ya habían hecho Ibn Baṭṭūṭa (m. 1369) o León el Africano (m. 1554) en sus viajes.

Sería un poco más tarde, a partir del surgimiento de los movimientos de reforma (*tajdīd*), cuando Marruecos tomaría conciencia de su rol central en la región: influir en las identidades religiosas y culturales de forma directa, destacando en su papel de alternativa a la influencia otomana. Una de las figuras fundamentales en este aspecto fue Mulay Sulaymān (1766-1822), sultán de la dinastía *Alaui* y uno de los personajes más interesantes del Marruecos contemporáneo. En su reinado se encuadra la alianza con Estados Unidos en detrimento de la cooperación con España y Portugal. Es curioso que a día de hoy Marruecos mantiene como primer aliado estadounidense de la región (El Mansour 1988: 109-110).

Mulay Sulaymān fue un personaje bastante interesante a nivel histórico. Se trataba de un hombre de su tiempo que ante todo creía en la reforma. De su padre, Mulay Muḥammad III (1710-1790), había heredado el espíritu reformista, y era

especialmente crítico en los asuntos que concernían a la imitación religiosa (*taqlīd*) y a al islam popular (El Mansour 1988: 137-138). Abun-Nasr menciona cómo Mulay Sulaymān era un hombre más cercano al reformismo wahabí que al sufismo (Abun-Nasr 1965: 21). De hecho, sabemos que a través de una carta de los círculos del salafismo marroquí citada por Abun-Nasr, sabemos que el sultán criticaba duramente los festivales (*mawasin*) que realizaban muchas de las *ṭarīqas* marroquíes y, sobre todo el desapego por la *sharīʿa*, que fomentaban la innovación (*bidʿa*) algo opuesto a la tradición profética (*sunna*). El mismo sultán no dudo en trabajar estos temas tomando como referencia ideológica a Ibn Taymiyya (m. 1328) y su afirmación: «Yo soy Muḥammadī. Sigo el libro de Allāh y la *sunna* de su enviado Muḥammad» (Meier 2005: 334).

Para Mulay Sulaymān, el islam no podía seguir siendo algo cultural, sino que era necesario volver a pensar y retomar los principios por los que se regía el islam. Por ello, la propuesta salafista supuso en su día —más allá de sus derroteros actuales— una alternativa muy interesante, dado que consistía en volver a los orígenes y desautorizar a aquellos que “vivían” de la religión. Sin embargo, esta primacía del salafismo marroquí duró poco, quedando relegada —como hemos señalado en la introducción— hasta los años cincuenta del pasado siglo. El culpable de esto fue shaykh Tijāni, uno de los nombres claves del islam en el siglo XVIII que se asentó en Fez tras su retorno de la ciudad de Meca.

La emergencia de shaykh Tijāni en el Magreb —al igual que la de al-Sammān en el Egipto nilótico o la de ʿUthman dān Fodio en el norte de Nigeria— venía a reivindicar las identidades propias en una mezcla con discursos de poder y antiguas esencias. En el caso de shaykh Tijāni, en concreto, se reivindica una identidad de los primeros tiempos islámicos. Mulay Muḥammad III, anterior monarca marroquí, había iniciado una dura campaña de promoción de las escuelas jurídicas tradicionales (*madhhab*) que continuó su hijo Sulaymān. A su vez, Aḥmad Tijāni era un *sharīf* (descendiente del profeta), *māliki* (la escuela jurídica de la gente de Medina), *ashaʿrī* (de *ʿaqīda* ortodoxa y batallador contra heterodoxos racionalistas e innovadores) y sufi (herederos de la gnosis profética) legitimado ya no solo por la tradición, sino por el mismísimo Profeta. Puesto que, a partir de una experiencia visionaria, el mismísimo profeta Muḥammad le legitimó para realizar una gran reforma en el islam (de Diego González 2016: 179). Un gran argumento hagiográfico que articulaba a la perfección en el momento que la identidad nacional de Marruecos estaba naciendo de manos de Mulay Sulaymān.

De hecho, al instalarse shaykh Tijāni en la ciudad de Fes podemos entender este hecho como una clara posición estratégica. Según Abun-Nasr, en el año 1789 shaykh Tijāni se presentó como una víctima de la injusticia turca pidiendo la protección del sultán. En su argumentación, el shaykh clamaba

para que los magrebíes no perdieran el Magreb como los andalusíes habían perdido al-Ándalus a mano de los castellanos (Abun-Nasr 1965: 19-20). Su reformismo —enraizado en la visión clásica del sufismo marroquí— cautivó a Mulay Sulaymān, ya que articulaba en el empoderamiento al discípulo desde lo mundano hasta lo espiritual a través del concepto de *tarbiya ruḥāniyya* (lit. educación espiritual). Esta última era, y sigue siendo, el proceso por el cual el discípulo se inicia en el plano gnóstico para convertirse en ‘ārif billāh mediante un *murabbi* (maestro), comenzando así el viaje espiritual (*sulūk*). Era requisito para comenzar el proceso, que el aspirante (*murīd*) mostrase un conocimiento muy avanzado de las ciencias de la ley islámica exotérica (*sharī‘a*). De ahí viene una de las frases más famosas atribuidas a shaykh Tijāni: «Debes saber que el sufismo es cumplir con los mandatos de Allāh y evitar sus prohibiciones, externas e internas, con la intención de agradarle a Él no a ti mismo» (Niasse 2001: p. 45). Así, haciendo alarde de la propuesta de reformismo (*tajdīd*) radical en ambos planos epistémicos de *fīqh* y *sharī‘a*, Mulay Sulaymān le integró en corte como consejero real potenciándole como *mufasīr* (comentarista del Corán) en la Universidad de Qarawiyīn (Marruecos).

La *ṭarīqa* que Aḥmad Tijāni fundó ha sido, y es hoy en día, la vía sufi más numerosa en África subsahariana. En países como Senegal o Nigeria esta escuela sufi tiene gran influencia social y ha determinado toda una percepción propia del islam y de sus identidades (de Diego González 2016: 435-436). La expansión de la *ṭarīqa* que apoyó directamente Mulay Sulaymān, fue un movimiento geopolítico de Marruecos sin quererlo pero que le ha permitido ostentar una fuerte hegemonía en toda la región porque toda la legitimación de sus miembros y líderes pasaban por Fez. Incluso durante la época del *jihād* precolonial bendijeron a líderes como shaykh al-Fūtī (de Diego González 2016: 221) y ya en época colonial mantuvieron el orden ante la administración francesa.

Los marroquíes aprovecharon de la devoción tijāni por la legitimidad que esta representaba a través de sus propuestas para restaurar un islam esencial en lo esotérico y lo exotérico. Si bien en el plano esotérico era Aḥmad Tijāni el sultán de los santos, en el plano exotérico Mulay Sulaymān era el ‘*Amīr al-mu‘minīn* (príncipe de los creyentes) y la dinastía *Alauī* quien ostentaba debía regir esa protección en el islam. Parece como si a la hora de llegar a las tierras subsaharianas se preguntase: ¿Qué hace falta para ser un buen musulmán?

De esta pregunta y de cierto caos político asociado parte esa dependencia identitaria que ha tenido la zona. Al llegar el reformismo, en la zona interior (Nigeria, Níger) a través del *jihād* de ḍān Fodio y en la zona Atlántica a través de la Tijāniyya marroquí, esa dependencia identitaria se hizo evidente. Tanto ḍān Fodio como al-Fūtī esgrimían la pérdida de la “identidad islámica” en pos de la cultura, y que esa situación los hacía caer en la injusticia y la inmoralidad

(de Diego González 2017: 108). Pues el islam ya no era aquel que practicaban los antiguos, sino una transculturación de múltiples identidades, religiosas y étnicas. La antesala de un tiempo de perdición.

3. La dependencia identitaria, una constante en la historia contemporánea de África Occidental

La dependencia identitaria es el producto de un par de siglos de imitación y dependencia de potencias exteriores en términos geopolíticos e intelectuales. A pesar de que parezca algo obvio, África no es una ni las culturas africanas son parecidas, ni la historia de los países que la conforman se cruzan en muchas ocasiones. Por eso, el intento de búsqueda de una unidad en la identidad africana es algo imposible: la melanina no justifica una identidad cultural convirtiéndose al final en una forma de dominación basada en populismo (Marable 1995: 194). El africanismo colonial europeo y, posteriormente, el panafricanismo ha desarrollado una visión ficticia de las identidades africanas en las que para muchos el islam era visto como algo exógeno. Pero, ¿hasta qué punto podemos decir que algo es exógeno?

El islam en África es exógeno porque es, a priori, un producto importado, pero a lo largo de los siglos se ha asentado e integrado en África Occidental sin mayores problemas en multitud de territorios africanos. Como ya hemos mencionado, el asunto de ortodoxias y heterodoxias en el islam en África no es un tema fácil de tratar, pero acabó adaptándose en identidades locales. Muchas de estas —una por cada etnia que profesaba el islam— sobrevivieron en alguna de las *epistemes* tradicionales hasta la aparición de los movimientos de reforma (*tajdīd*). Esta reforma islámica —bien en su versión salafí o bien en su versión sufi— actuó de elemento de cuestionamiento de la identidad étnica y generó una cierta inseguridad: ¿Es mi praxis correcta? ¿Para qué somos musulmanes? ¿Es más importante ser wolof o musulmán? Preguntas nada fáciles que marcarían el destino de los musulmanes africanos en los siglos XIX y XX.

Armando Salvatore en su libro *The Sociology of Islam* (2016) muestra como las reformas musulmanas actuaron sobre la identidad de los musulmanes con un mecanismo similar a la Reforma protestante, puesto que hubo un desplazamiento de una hermandad “tribal” a una hermandad “global” mediante la búsqueda de unos derechos que no son negociables (Salvatore 2016: 159). En cierto sentido es parecido, en África con las reformas se produce un desplazamiento de esa identidad étnica hacia una visión global de la *umma*. No obstante, y como hemos dicho anteriormente, la acusación de no-creencia o expulsión de la comunidad islámica (*takfir*) fue utilizada por los líderes reformistas del XIX que tomaron un planteamiento político (de Diego

González 2017: 108) y que, a día de hoy, sigue siendo utilizada por ciertos líderes *jihadistas* (Brigaglia 2015: 185). Se trata de una dependencia identitaria de África Occidental nace en las intersecciones de la lucha entre religión e identidad étnica unido al dominio colonial (europeo o locales) y a la exigencia de modernización o adaptación de todo su pensamiento y cultura.

Como explicábamos, África islámica nunca fue vista como una ecúmene como sí ocurrió con el Oriente Medio otomano según Salvatore (Salvatore, 2016: 175), sino como una “geografía insular” compleja y particular, en términos decoloniales: una periferia ontológica. Wolofs, pulares, hausas, tuaregs o kanuris tenían, mucho antes de las incursiones de reformistas y colonialistas, su propia identidad étnica que estaba por encima del islam y esto era entendido por la mayoría de la comunidad. Por eso, los movimientos de reforma crearon una fuerte dependencia identitaria, y después de su llegada nada volvería a ser lo mismo. Mientras que parte de la población quería seguir participando de su identidad étnica, los reformistas intentaron homogeneizar y aplicar las reglas islámicas.

Estas políticas religiosas sobre la identidad de los individuos y sus dependencias se amplificaron con la colonización. Con los franceses, por su visión de la colonización y la *mission civilisatrice*, se produjo una reacción mecánica, una oposición inmediata. Los británicos, muchos más sutiles, decidieron esperar y ver que opciones tenían, no interfiriendo más que en la economía y dejando que las estructuras políticas y religiosas se desgastasen solas (Falola 2009: 37-38). Los británicos tenían claro que lograrían más con los que hoy se denomina *soft power* (poder blando)⁴ y ejerciendo un control sobre las élites locales. Al mismo tiempo, las *tarīqas* sufíes (Tijāniyya, Muridiyya, Fodiawa) actuaron como agentes anti-coloniales realizando la identidad reformista sobre la local, a la cual culpaban de pasiva, decadente o perversa por el comportamiento de los líderes étnicos (de Diego González 2016: 410).

Los salafistas, a principios del siglo XX, comenzaron a culpar a la cultura que no fuese “cultura islámica” como la culpa de todo, buscando una homogeneidad en la creencia. Para los salafis el concepto de “civilización islámica”, según Lauzière, incluye una visión esencialista, que aun siendo multirracial debería ser mono-cultural. La *umma* debería entender que “el islam es uno” y que esto es aplicable a la teología y a la creencia (Lauzière 2016: 106). Así, se promocionó por parte de las autoridades coloniales el islamismo político o el “salafismo progresista” (Lauzière 2016: 10) con el fin de frenar tanto al marxismo revolucionario como al neo-sufismo en África subsahariana. Ambos movimientos no llegarían con fuerza hasta la época de las independencias. Se

⁴ Este concepto ha sido desarrollado y estudiado por el politólogo norteamericano Joseph Nye a lo largo de su obra desde 1990, aunque es un modo tradicional en política exterior desde el siglo XVIII. Fundamentalmente hace referencia al uso de factores ajenos a la fuerza militar como puede ser la esfera económica, social o cultural (Nye 2011: 81-109).

trataba de ser musulmanes antes que cualquier otra identidad posible, aunque para ello hubiese que pagar cierto vasallaje —a menudo inconsciente y bastante costoso en términos culturales— a una potencia religiosa exterior. Y es que, al saciar la dependencia identitaria, el grupo se podía permitir mayor tranquilidad en la praxis compleja del islam. El arraigo y la experiencia neo-sufí, mucho más tolerantes con ciertos sectores de la identidad étnica y las *epistemes* locales, no permitieron que las propuestas salafistas calaran en la sociedad hasta los años sesenta. Fue a partir de este momento cuando Arabia Saudí —garante del sistema salafista— desplegó toda su maquinaria propagandística.

Al mismo tiempo, detrás de ese neo-sufismo estaban Marruecos y, como extensión, lo que llegaría ser, siglos después, Mauritania: *Trab al-Bidān*, literalmente “la tierra de los blancos”. Mauritania era una tierra de nadie, apenas había cultura urbana, pero recibían una cierta legitimidad doctrinal de Marruecos. Situada al sur de Marruecos, dependió de ella en temas islámicos debido a las *ṭarīqas* sufíes que allí operaban, en especial la Tijāniyya y la Faḍiliyya. Esta zona era conocida como el lugar donde se asentaban los *zawayas*, tribus nómadas de origen *amazigh* especializadas en la enseñanza y conocimiento, quienes se llamaban a sí mismos descendientes del Profeta. Estos, realizaban a menudo viajes a África subsahariana por motivos económicos o culturales, y erigidos como sabios, empezaron a ser respetados como los garantes del conocimiento tras perder poder político en sus tierras. Ese conocimiento que tenían, además, conllevaba una marcada autoridad social, ya que en el islam precolonial el conocimiento era uno de los signos del poder (Salvatore 2016: 177). Poco a poco todo esto empezó a determinar realidades concretas, primero en el Sahel y después en toda África Occidental: se establecieron como élites intelectuales y sociales (de Diego González 2016: 82). Por ejemplo, los *shaykhs* mauritanos actuaron, en tiempos coloniales, como auténticos gestores de legitimidades a los pueblos subsaharianos. Y, de hecho, la mayor parte de las cadenas iniciáticas del sufismo subsahariano pasan por ellos.

Los líderes subsaharianos del post-*jihād* en Senegal (Mālik Sy, Amadou Bamba o ‘Abdoulaye Niasse) eran, identitariamente, dependientes de los dictados culturales de Fez o de los ulemas mauritanos. Legitimados por estos, por ejemplo, reformaron profundamente su cultura wolof para adaptarla a los dictámenes de los sabios reformistas *mālikis*. En esta época se ve, especialmente, un fuerte énfasis en la *sharī‘a* siempre mezclada con la gnosis (*ma‘rifa*) tan propia del neo-sufismo. La consecuencia de esto fueron comunidades en las que la identidad wolof se diluyó, en unos casos más (los *tijānis*) en otros menos (los *murids*), en el islam reformista. Estos líderes post-*jihād* ayudaron a pacificar la región y consiguieron implantar un sufismo muy fuerte —que se expandiría a lo social a través de redes clientelares— en la sociedad senegalesa. Sin embargo, no en todos los lugares fue así, y por ejemplo en Mali el salafismo

—disfrazado de anti-tijāni como ‘Abd al-Raḥmān b. Yūsuf (Hunwick 2003: 270-271)— ganó terreno ante la incapacidad de los líderes sufíes para lidiar con las identidades étnicas, especialmente entre los tuaregs (Soares 2005: 181-182).

4. Un nuevo orden y una dependencia heredada

Después de la Segunda Guerra Mundial cambió el orden mundial. El mundo se redujo a dos polaridades y se reubicaron los intereses geopolíticos. Los vencedores principales de la guerra, EEUU y la URSS, eclipsaron a las antiguas potencias imperiales, Reino Unido y Francia, cambiando las políticas coloniales directas y creando un mundo subalterno —aparentemente independiente— que ahora tenía la oportunidad de ser libre: El tercer mundo (Makki 2002: 215-216).

Con la llegada de las independencias de los países africanos, la dependencia heredada se volvió mayor. A la identidad cultural y religiosa se le añadía la identidad política proveniente de la metrópoli. Ahora no bastaba con ser un buen musulmán, también había que ser demócrata o socialista revolucionario, en definitiva, posicionarse en un bloque. Las antiguas metrópoli no lo pusieron nada fácil, mientras que Estados Unidos y la URSS miraban de lejos con cierta expectación el cambio de la *mission civilisatrice* al desarrollismo (Makki 2002: 220). De hecho, todos los países islámicos o filo-islámicos fueron algo prioritario para la política occidental, ya que eran territorios muy susceptibles de pedir ayuda soviética por la cara amable y el progreso económico y social que mostraban estos frente a las antiguas potencias coloniales (Verstryge 2005: 55).

Por estas razones, África Occidental —debido a su fragilidad política e institucional— se vio como un objetivo más o menos apetecible para las nuevas potencias. La influencia del socialismo soviético se proyectó, rápidamente, en Mali (1960-1968), Guinea (1960-1978), Ghana (1964-1966) y Burkina Faso (1983-1987), que se vio especialmente fomentando el populismo y la guerrilla (Fombad, 2016, p. 25). Por su parte, Estados Unidos desplegó sus redes, políticas de *soft power* y agentes gubernamentales en países que a día de hoy siguen siendo aliados en la región como Senegal o Nigeria, principales focos económicos de la región. La CIA realizó seguimientos e informes — hoy desclasificados y disponibles *online*— sobre la situación del islam en la región. Quedaba claro que Estados Unidos no quería un nuevo caso del *Mahdī* de Sudán⁵ y mucho menos auspiciado por los marxistas.

⁵ Muḥammad Aḥmad *al-Mahdī* comenzó su carrera espiritual como shaykh en la ṭarīqa Sammaniyya. Tras un retiro declaró un *jihād* contra las autoridades otomanas y, posteriormente, británicas emancipándose de toda autoridad espiritual y política, y creando un estado propio. Sin embargo, y tras los éxitos iniciales, los británicos presionaron militarmente y acabaron subyugando al movimiento del *al-Mahdī* (de Diego González 2016: 106).

Durante la década de los sesenta la dependencia de identitaria se volvió un serio problema. Ante la propaganda soviética, y bajo la connivencia estadounidense, llegaron los predicadores salafistas previo paso de una misión diplomática saudí en 1964 con el objetivo de conocer los problemas de África Islámica (Ahmad 2015: 149). Provenientes de la Universidad de Medina (Arabia Saudí), los predicadores comenzaron a establecerse tímidamente en Nigeria —que por sus reservas de petróleo se había convertido en un escenario geopolítico muy interesante— e intentaron influir en el islam local. Según Ahmad, Nigeria se había convertido en un objetivo por el peso cultural en la zona y porque si conseguían tener seguidores otras zonas entrarían en sus doctrinas por imitación. Pero no solo se limitaron a Nigeria, sino que visitaron Mali, donde vieron que sus doctrinas serían bien acogidas por la fragmentación étnica. Y también visitaron Senegal, en la cual se dieron cuenta que la presencia sufi les dificultaría su trabajo misionero (Ahmad 2015: 150-151).

Estos países recibieron una intensa financiación para establecer mezquitas y becas de estudio para estudiar el currículo wahabí en Medina. Sin embargo, un país más complejo para trabajar fue Mauritania, donde los salafistas utilizaron moderadamente los conocimientos clásicos ortodoxos de islam para posicionarse, a pesar de no ser bien visto por las élites locales. El resultado de todo este movimiento en Mauritania fue confuso, muchos jóvenes fueron enviados a estudiar a Medina, pero tuvieron un éxito relativo en la predicación al gran público. Pues tan solo fueron capaces de convencer a aquellos que se habían desencantado del sufismo. A día de hoy, gran parte de la población depende de las estrategias identitarias del neo-sufismo y siguen reivindicando un islam tradicional.⁶

En muchos lugares la llegada de los salafistas supuso un problema añadido, ya que interferían con las identidades que había construido los neo-sufis unos cien años antes. El caso más complejo se dio en el norte de Nigeria. Como ya hemos explicado, el norte de Nigeria era un territorio con mucha historia, que por una parte había albergado un estado musulmán y por otra había experimentado el colonialismo británico. De mayoría sufi, las identidades étnicas habían llegado a un punto de gran conexión con las religiosas, tolerándose unas a otras como pasaba entre los hausas y los pulares.

John Paden señala como ser pular se hizo sinónimo de pertenecer a la *ṭarīqa* de dān Fodio, la Fodiawa, mientras que los hausas —élite dominante y principales objetivos del *jihād* pular— se hicieron *tijānis* (Paden 1973: 68-69). Para los británicos está división identitaria lejos de ser problemática, fue muy bien vista ya que las dos etnias perdían poder real frente al dominio colonial británico. Los británicos lograron con la construcción de la actual Nigeria que la dependencia identitaria se acentuara entre los musulmanes, porque a su

⁶ Notas del trabajo de campo realizado por el autor en Mauritania durante mayo/junio de 2014.

identidad étnica y religiosa. A ello debían sumarle una identidad nacional que no existía y que la gran parte del país no sentía como propia.

A partir de los años cincuenta del pasado siglo, el norte de Nigeria se convirtió en un espacio muy complejo. Por una parte, los *tijānis* que gracias a Ibrahim Niassé (1900-1975), el líder senegalés de la *Tijāniyya*, habían conseguido unir a una gran parte de los musulmanes de la región en una comunidad transnacional llamada *fayḍa* (Véase Seesemann 2011; de Diego González 2016). Por otra parte, el salafismo que a través de Sudán se había ido extendiendo y ganando aliados como Abubakr Gumi (1922-1992) gran juez del norte de Nigeria desde el año 1960 y ferviente anti-sufi (Hunwick 1995: 551-552). Mientras que Niassé hablaba de un sufismo inclusivo y una ley fundamentada en la experiencia gnóstica, Gumi exhortaba a la lectura esencialista de los textos y a la salvación ante la decadencia moral existente.

Política, religión, sentimiento nacional y etnicidad se mezclaban con mucha dificultad, causando auténticos problemas sociales. El viraje de un sector de la población joven educada en colegios árabes tuvo como resultado la radicalización de parte de la sociedad cuestionando los mecanismos tradicionales de identidad (etnicidad y *ṭarīqa*) en pos de la homogeneización del islam, un islam puro y sin aditamentos. Esta expansión del salafismo en Nigeria estaba, como dijimos antes, coordinada por los predicadores saudíes, quienes pretendían un desarrollo de la región y que dejase atrás el islam sufi. Desde un punto de vista geopolítico, Nigeria era una Arabia Saudí potencial en tanto era el país más poblado de África, tenía un gran porcentaje de musulmanes y había petróleo. La implantación del salafismo garantizaba un control total y la posibilidad de que no se convirtiera en un rival geopolítico.

La organización *Jamā'at al-Izāla*, fundada por Gumi en los años setenta, contribuyó a una progresiva escalada de violencia. Primero una violencia doctrinal a través de los medios de comunicación —un ejemplo de esto lo relata Andrea Brigaglia en su texto *The Radio Kaduna tafsir (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian media* (2007)— y después se produjeron estallidos de violencia contra comunidades sufíes y cristianas (Kane 2003: 149-150; 197-198) hasta llegar al desarrollo, en nuestros días, de Boko Haram (Brigaglia, 2015).

Precisamente Boko Haram constituye uno de los problemas geopolíticos más importantes de la región. Este grupo se deslindó de las estructuras de control saudí durante los últimos veinte años a través de grupos como *Ahluṣ Sunna*, el precedente de Boko Haram en la región (Brigaglia, 2015: 190-191). Al mismo tiempo, es curioso como la CIA —y que hoy podemos leer a través informes desclasificados— tuvo constancia de todo esto advirtiendo que sería un “detonante en el futuro para agitación social” (CIA 1985: 4-5), mientras que su aliado saudí —desde un quietismo desalentador— alentaba el puritanismo y

el literalismo de las fuentes jurídicas en el norte de Nigeria. La imposibilidad de control del gobierno nigeriano ha creado una situación insostenible en la región, que lucha por legitimar la democracia entre una sangrienta campaña de terrorismo islamista. Sin embargo, y en la misma época, Senegal supo reforzar bien sus fronteras para evitar lo que ocurrió en Nigeria. El sistema post-colonial senegalés contaba con un punto extra: el laicismo institucional francés.

Senegal siempre jugó con ventaja, la derrota de los líderes musulmanes ante Senghor en 1957 —tres años antes de la independencia— marcó un antes y un después. Los líderes, especialmente Ibrahim Niassé y Cheikh Tidiane Sy, se percataron del problema que podía surgir si en vez de apoyar la República se dedicaban a entrar en política (de Diego González, 2016: 255). La separación, de *iure*, entre estado y religión en Senegal y un incipiente laicismo —en la realidad no es así pues la esfera pública está llena de símbolos y prácticas religiosas, pero pocos atienden esto como una ofensa cívica— y la transigencia de los líderes sufíes consiguieron cierta estabilidad y previnieron las incursiones de los salafistas. De hecho, el segundo presidente de Senegal Abdou Diouf era abiertamente *tijāni* y el siguiente Abdoulaye Wade se identificaba con los *murīd* de Bamba.

Además, Senegal, a nivel sociológico, es un escenario muy particular. Este país no se ve a sí mismo como un país marginado o subalternizado, al contrario, en el imaginario colectivo se presenta como un apéndice de Francia con carisma propio, y de hecho no hubo ninguna reivindicación política revolucionaria⁷. El islam se entiende casi por completo desde el neo-sufismo y desde las aportaciones de la generación post-*jihād*, lo cuales normalizaron las relaciones con los cristianos y otros grupos. Además, el sufismo se presenta, en un nivel más oculto, como redes clientelares —especialmente desde la presidencia de Diouf— con gran capacidad de control sobre la realidad social (Gifford, 2016: 695). Los líderes religiosos pasaron a un plano más discreto, pero con mucho poder, mientras que dejaron que los civiles se ocuparan del gobierno, civiles que en muchos casos eran discípulos. Por esa razón, su dependencia identitaria a nivel político está claramente en Francia y en su modelo republicano, y en el nivel religioso en Marruecos a través de las conexiones con la *ṭarīqas* sufíes.

En este sentido, Marruecos —desde su independencia de Francia— ha actuado como un firme aliado de Senegal dentro de la esfera de influencia estadounidense en la región. Muḥammad V (1909-1961) tuvo un excelente trato con las *ṭarīqas* senegalesas, especialmente con lo *tijānis* condecorando, por ejemplo, a Ibrahim Niassé con *Le Medallion du Trone* por sus servicios al islam y su apoyo a la casa real marroquí durante su exilio en Madagascar (Tawfik 2016). De hecho, Niassé nunca olvidó que parte de su carisma y autoridad provenía de los permisos obtenidos en Marruecos durante los años

⁷ Notas del trabajo de campo realizado por el autor en Senegal durante julio de 2016.

treinta. La buena relación prosiguió con Hassan II (1929-1999) quien además nombró al secretario de Niasse, Barham Mahmoud Diop (m. 2014), como secretario de la Rabita de ulemas de Marruecos. No cabe duda que la relación de Marruecos con Senegal a nivel político y religioso es excelente en tanto le garantiza legitimidad al Rey desde los ulemas senegaleses y cierta dependencia identitaria que los marroquíes satisfacen con políticas conjuntas y que sitúan a Marruecos como la referencia en Sahel. Esta colaboración entre Senegal, y por extensión África Occidental, y Marruecos se vio fructificada con la fundación del Instituto de Estudios Africanos en 1989.

En un discurso reciente, el ministro de *Habous y Asuntos Islámicos* Aḥmad Tawfik (2016) advertía que los europeos separaron a Marruecos de África subsahariana y que estos países africanos tienen mucho en común y comparten la forma de apreciar el islam. Y aunque Tawfik no está equivocado porque las relaciones diplomáticas se debilitaron, la dependencia identitaria —como hemos visto a lo largo de este trabajo— no llegó a romperse nunca. Ni Marruecos ni los ulemas senegaleses permitieron que los salafís entraran en sus esferas de influencia, noqueando cualquier intento de Arabia Saudí por influir directamente en sus políticas de *soft-power* sobre la sociedad senegalesa. Así, Marruecos fue aislando públicamente, y de forma progresiva, a los salafistas e islamistas de su esfera pública. Recuperando y reforzando la idea de ser un garante del islam tradicional y legítimo.

5. Un mundo monopolar de políticas regionales.

La caída de la URSS dio paso a un, aparente, mundo monopolar. Ya no había un “otro” al que inculpar en la esfera internacional, y los países emergentes no podían hacer sombra al sistema ni al poder militar, creado por las democracias liberales (Verstryngé 2005: 9-10). En el caso de los países de África Occidental supuso una nueva reestructuración de los órdenes e identidades, sobre todo un renacimiento de lo étnico como categoría política. Pero algunos antiguos aliados de Estados Unidos en su lucha contra los soviéticos cambiaron de objetivo. Se trataba de lo que Jorge Verstryngé denomina: “islam revolucionario” (Verstryngé 2005: 58-59).

Lo cierto es que el concepto que propone Vestryngé en su libro es muy heterogéneo, quizás demasiado desde nuestro punto de vista, ya que une un amplio espectro desde el concepto de guerrilla revolucionaria marxista hasta el salafismo de corte más esencialista. Está *mélange* ideológica ha generado realidad demasiado compleja que, a su vez, ha devenido en productos “revolucionarios” como el neo-fundamentalismo.

Por neo-fundamentalismo podemos entender una versión del islam que no respeta principios identitarios más que los de homogeneidad y una supuesta “tradición”. Ante esto deberíamos hacer una apreciación porque el neo-fundamentalismo, a pesar de que Verstrynge clame con una “vuelta a la tradición” (Verstrynge 2005: 60) no lo es. No hay ningún elemento que legitime la tradición, no hay ninguna correlación entre conocimiento y poder (Salvatore 2016: 170-171) ni tampoco —como concibieron los movimientos de reforma— un retorno a las fuentes. Entonces, ¿qué queda? Pues tan solo un pastiche entre modernidad política occidental (ese deseo de revolución al estilo marxista o el uso incesante de las categorías de subalternización y liberación) y un pseudo-idealismo islámico fundado en interpretaciones esencialistas, fundamentando así una utopía islámica de corte escatológico. Una utopía que solo sería posible desde el punto de vista militar, el de la aniquilación del “otro” en tanto ontológicamente inexistente. Hay que hacer notar que este planteamiento contraviene la teoría clásica sobre el *jihād* del derecho islámico —solo hay que consultar cualquier manual clásico para darse cuenta— ya que el *jihād* está excesiva normativizado y regulado por la tradición. Además, el mayor impulso a este movimiento proviene del salafismo que, a fuerza de petrodólares, se ha extendido por el mundo islámico.

No todo el salafismo apoyó la opción del *jihād*, pero si se alentó —desde Arabia Saudí— cierta “purificación” en la doctrina islámica y un compromiso con el islam homogéneo y globalizado. De hecho, el salafismo wahabista guardaba en sí mismo esta idea de lucha por la pureza —su fundador ‘Abd al-Wahhab admitía el *jihād* contra los “desviados” (*dālīn*)— teniendo que ser matizada tras la derrota frente a los Otomanos en 1803 (Algar 2002: 19-20). Esto provocó una actitud “quietista” (Lauzière 2016: 226) que duró hasta los años ochenta, justo cuando se incitó al *jihādismo* contemporánea como respuesta a los soviéticos en Afganistán. Todo esto unido a determinadas retóricas de alabanza a la destrucción del otro o la santificación del sí mismo en una *umma* uniforme han llevado a discursos como el del radical palestino ‘Abdallah ‘Azzam quien puede ser considerado un precursor de este movimiento (Cook 2005: 129). En África las políticas salafistas favorecieron cierto odio hacia prácticas como el sufismo, sobre todo, o hacia ideologías concretas. Las mismas esencializaciones de las identidades llevaron, igualmente, a una situación similar en el ámbito étnico. Y si alguien ofrecía lo que ‘Azzam predicaba, el paraíso para el mártir, en un momento de dificultad personal no lo rechazaría, al contrario, se aferraría a eso.

La idea de esta *umma* homogénea y esencialista es la que ha movido a los radicales a dar un paso más y pasar de un plano puramente teórico (wahabismo) a plantearse la idea de califatos globales, de identidades únicas y exterminio del “otro” a través de una guerra asimétrica (neo-fundamentalismo). Además,

se une la idea de una escatología explícita a la manera milenarista. Tras el desmembramiento de Al-Qaeda, los nuevos grupos terroristas como Daesh o Boko Haram a duras penas pueden transmitir una ideología o una identidad más allá del odio al otro y de un enriquecimiento a través de la extorsión. Pero estos grupos ¿tienen algo de islámico? En nuestra opinión, tienen más de islam estético que intelectual, ya que usan patrones y ritualidades islámicas totalmente desconectadas de su sentido tradicional. Y, sin embargo, cada día ganan adeptos y en África Occidental han conseguido poner en alerta a las principales potencias.

La clave de esta extraña situación está de nuevo en la dependencia identitaria, que tienen muchos africanos. De nuevo las identidades étnicas y religiosas se autoevalúan a la luz de las políticas de sus países, creando intersecciones que aprovechan estos terroristas para apropiarse de las personas. Los fracasos políticos, la marginación de etnias o la intuición que supone la religión como identidad fuerte les da una vía libre a estos grupos terroristas para captar adeptos. Estos grupos prometen —a través de una retórica muy básica y esencialista— espacio, orden y aceptación. Un ejemplo en la región está en Mali, cuyo conflicto desde 2012 es uno de los problemas más graves en el Sahel en la actualidad.

Mali, como vimos en los epígrafes anteriores, tenía muchos frentes abiertos. Un país complejo desde el punto de vista étnico con más de diez grupos étnicos diferentes (CIA 2016) cuya ideología global fluctuó durante años del marxismo de Keita al presidencialismo neo-liberal de Moussa Traore en el plano político y las tensiones entre el wahabismo y algunos núcleos neo-sufis en la esfera religiosa produciéndose una poderosa bipolaridad en la historia reciente de país. Hernann (2016) habla de una historia heredada que se remite tiempo atrás. La situación económica fomentó que durante años hubiese una gran propaganda salafista en la región predicando la “pureza” del islam frente a las “herejías” de los africanos, y estos salafistas apoyaron —aunque solo fuese de forma fáctica— las reivindicaciones de los rebeldes tuaregs frente a las poblaciones negras —mandés, bambaras entre otros grupos étnicos— en Mali.

En 2012 y en el marco de la expansión del *ihadismo* global —tras la caída del régimen de Gaddafi, quien contenía el terrorismo y el fundamentalismo de la región a través de pactos tribales— los miembros de estas organizaciones se valieron de las semillas salafistas para activar a un porcentaje grande de población y organizar una insurrección en toda la zona norte del país (Hernann 2016: 268) traduciendo como una toma de la capital histórica, cultural y religiosa del país: Tombuctú. Una victoria arrolladora en el plano simbólico (Hernann 2016: 271), que significó el inicio de la “purificación” de la región en términos del imaginario salafista y *ihadista*, a través de la destrucción de la identidad cultural e histórica de la ciudad. En términos identitarios lo que se

hizo fue un refuerzo y legitimación de poblaciones consideradas como blancas (tuaregs y árabes sahelianos) frente a décadas de marginación y modernización forzadas por parte del gobierno étnicamente negro (Hernann 2016: 272). La dependencia identitaria se había gestado en tanto los grupos insurgentes habían sido situados en la periferia y marginados del estado maliense. Al ofrecer una “acción” basada en años de propuestas salafistas en la zona, estos grupos marginados la tomaron sin pensar en las consecuencias y creando una auténtica guerra civil con intervención del ECOWAS (Comunidad económica de los estados de África Occidental) y la Unión Europea (Diez Alcaide 2013: 39). De nuevo, un agente geopolítico —en este caso totalmente asimétrico y no-estatal— se había hecho fuerte a través de esta dependencia identitaria de las poblaciones locales. Etnia y religión habían jugado un papel para iniciar una insurrección con objetivos confusos y en la que primaban las posturas neo-fundamentalistas. A día de hoy, la situación en Mali es poco clara y es uno de los focos *jihadistas* más peligrosos, a pesar de que esta motivación no sea la principal (Hernann 2016: 282-283).

Así, podemos observar que Arabia Saudí se ha ido retirando discretamente como potencia geopolítica, a pesar de mantener agentes de predicación (*da'wa*) y su programa de becas de estudio, en la zona de África Occidental. En la geopolítica del islam, Arabia Saudí representa sus intereses religiosos pero cada vez tiene una acción menos directa, lo contrario que ocurría en los años setenta y ochenta del pasado siglo. Esto es debido a que en los últimos años ha tenido problemas internos (terrorismo, separatismo, disidencia religiosa) y tiene que reforzar su papel como líder regional frente al empuje iraní en la región del Golfo tras la Primavera Árabe.

A partir de la guerra de Siria, que comenzó en 2011, Estados Unidos se ha focalizado mucho más en Oriente Medio y se mantiene alerta en otras tensiones geopolíticas como en el sudeste asiático, con lo que África queda en un segundo plano estratégico. Aunque se espera una desconexión progresiva por la política aislacionista del Presidente Trump. Aun así, Estados Unidos no rechaza del todo a mantener una cierta presencia y control en la región, aunque sea a través de su aliado principal aliado: Marruecos. Se trata de una regionalización de las políticas, destinada a actores locales que puedan lidiar con las idiosincrasias de espacios concretos.

6. A modo de epílogo: El triunfo de Marruecos y la implementación de un *smart power* regional.

Como hemos mencionado a lo largo de este trabajo, Marruecos ha tenido y tiene en la actualidad un rol fundamental en la región, además una influencia

extrema entre aquellos musulmanes que se identifiquen con el tradicionalismo sunní. También es, prácticamente, la única alternativa para una pacificación de la zona, a través de la tolerancia del neo-sufismo y una monarquía parlamentaria consolidada. Apoyado por Estados Unidos ha implementado en los últimos años una política de *smart power* (poder inteligente)⁸ regional muy efectiva. Ante repliegue geopolítico saudí, Marruecos ha asumido el rol de principal garante del islam ante las “innovaciones” extranjeras y su Rey, Muḥammad VI, el de ‘*Amīr al-mu’minīn*’ o príncipe de los creyentes. Todo un despliegue de identidades del pasado cargadas de un alto contenido simbólico y preparadas para hacer frente, fundamentalmente, al neo-fundamentalismo (Nye 2011: 225-229).

Los ataques terroristas de 2003 en Casablanca supusieron —con la bendición política de Estados Unidos dentro de su política general de *Guerra global contra el terrorismo*— una reestructuración de las políticas contra el terrorismo de origen fundamentalista, una marginación del salafismo para ahondar y un retorno a la identidad tradicional vista desde el estado marroquí (Schuckmann 2015: 5). Así, las medidas principales y prioritarias se centraron en un control estricto de mezquitas y los sermones del viernes (Yavuz 2016: 223), y a la vez se desarrolló toda una estrategia para devolver cierta identidad religiosa a Marruecos y a su esfera de influencia natural. Fue este momento donde la aplicación del *smart power*, balanceado desde el *hard power* y el *soft power* (adaptado a un nivel regional) ha dado muy buen resultado.

Es muy interesante, especialmente en este segundo punto referido al *soft power*, como se retoma la tríada clásica —instaurada por Mulay Sulaymān— de derecho *māliki*, teología *asha’rī* y sufismo clásico, o más bien las versiones neo-sufís (tijānis, qadiries reformados) que habían dado legitimidad al reino marroquí en África Occidental. En el fondo no es más que el retorno a la forma de lo que en occidente se entiende como “islam moderado” (Yavuz, 2016, p. 225) y que satisface diferentes identidades con el fin de conseguir una estabilidad. El rey, además, se ha investido de su linaje *sharīf* (descendiente del profeta Muḥammad) para legitimar su autoridad ante aquellos que respetan los mecanismos tradicionales de poder. Lo cual, desde una perspectiva antropológica, es muy interesante porque apela a todos los imaginarios éticos neo-sufís —que en muchos casos van antes que las identidades étnicas— que funcionan al sur del Sáhara. Un musulmán educado en el neo-sufismo respetará de forma automática a cualquier persona que pueda probar su filiación a la familia del Profeta.⁹ Ambos son mecanismos tradicionales que dan un papel principal a la legitimidad de cada sujeto y de cada acción.

⁸ Este es otro concepto acuñado por Nye como propuesta política en 2004 y desarrollada en profundidad en 2011 en su libro *The Future of Power*. Es muy interesante ya que ha sido ampliamente usado por la administración Obama (2009 y 2013) para definir la combinación del uso del *hard power*, fundamentalmente en su uso militar y disuasorio, con el *softpower* o poder blando (Nye 2011: 207-234).

⁹ Notas del trabajo de campo realizado por el autor en Senegal durante julio de 2016.

Así, Marruecos se ha legitimado como la primera potencia regional desde un punto de vista geopolítico e identitario. Esto, por ejemplo, quedó refrendado con el paquete de medidas que lanzó el ministro Aḥmad Tawfik, en nombre del Rey Muḥammad VI, destinadas a África Occidental. En 2015 el gobierno marroquí diseñó un plan de choque para detener tanto el salafismo como el *jihādismo* en África con la creación de un centro para la formación de imames de países de África Occidental bajo la premisa identitaria y, sobre todo, la herencia cultural religiosa más allá de la secularización post-colonial (Tawfik 2016) que, en otras palabras, es el fruto de la dependencia identitaria de África Occidental. Por eso, las *tarīqas* sufís, como remarca el propio Tawfik, en tanto organizaciones transnacionales son centrales, ya que tienen las claves de la legitimación y difusión de los mensajes. Son ahora, más que nunca, un agente clave para la implementación de cierto *soft power* marroquí en la región.

Y es que puede ser que la dependencia identitaria sea la llave para una estabilización de la región —desde un punto de vista religioso— imitando el modo en el que la sociedad civil marroquí ha hecho frente a los ataques del neo-fundamentalismo. Los marroquíes no han parado de apoyar políticas conciliadoras y encuentros regionales entre organizaciones religiosas. Por ejemplo, en Julio de 2015 el Rey de Marruecos apoyó públicamente *Conférence Internationale sur l'Islam et la Paix*, promovida por el Aḥmad Tijāni Niasse —líder de los tijānis niassene— por la paz en el islam o en diciembre de 2016 un grupo de *sharīfes* tijānis de Fez visitó Nigeria y a su presidente con el objetivo de un mejor entendimiento entre Marruecos y el país africano ante el desafío de Boko Haram y el terrorismo islámico en el Sahel (de Diego González 2016: 282-283). La mayor amenaza para los planes marroquíes en la región.

Esta experiencia muestra que África Occidental no necesita tanto una occidentalización —como sucedió tras la Segunda Guerra Mundial en una interpretación idealista de la política internacional— o una intervención puramente militar, sino un replanteamiento crítico y actualizado de su sociedad tradicional acorde con sus identidades locales. Esta política, junto a un desarrollo acorde del *smart power*, puede generar las condiciones para una progresiva estabilización de la cultura y el escenario en África Occidental. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, estos países son estados heterogéneos que no suelen responder bien con la “modernidad” porque no corresponde con su tradición epistémica y que, en última instancia, genera es una falsa normatividad tanto en el plano político como el jurídico (Santos 2009: 329-330). Algo que, salvo para las clases dominantes, produce una mayor dependencia identitaria de un modelo exterior profundamente idealizado.

Por ello, y aunque sea de forma inconsciente, Marruecos ha usado el *smart power* desde esta perspectiva, entrando en la dependencia identitaria de los países africanos colindantes, rellenándola con su tradición y sus propios

dispositivos socio-culturales. Todo esto unido con una fuerte afinidad con Occidente representado por su alianza con Estados Unidos y la Unión Europea. Estos son movimientos que explicitan las posiciones de Rabat en la región y sus intereses. La buena respuesta de los líderes religiosos y políticos de África Occidental —hablándoles en su propia episteme— ante los ofrecimientos de Marruecos, han hecho que está sea una de las pocas opciones viables que hay en este momento para la región y, por extensión, para sus aliados occidentales, los cuales ven como se propaga el neo-fundamentalismo frente a ellos a escasos kilómetros de sus costas.

Referencias bibliográficas:

- Abun-Nasr, J. M. (1965). *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- Ahmad, C. (2015). *West African 'ulamā' and Salafism in Mecca and Medina*. Leiden: Brill.
- Brigaglia, A. (2007). The Radio Kaduna tafsir (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian media. *Journal for Islamic Studies*, 27(1), 173-210.
- Brigaglia, A. (2015). The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram. *Diritto & Questioni Pubbliche*, 15, 175-201.
- CIA (1985). *Islamic Revival in West Africa: An update on Nigeria and Senegal*. Langley: General CIA Records.
- CIA (2016). *The World Factbook 2016*. Langley: CIA Publishings. <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>>.
- Cook, D. (2015). *Understanding jihad*. Oakland: University of California Press.
- De Diego González, A. (2016). *Identidades y modelos de pensamiento en África*. Tesis Doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/44303>.
- De Diego González, A. (2017). Los huérfanos del jihād. Jihād, estrategias de identidad y transformación hacia la no-violencia en la ṭarīqa Tijāniyya en Senegal. *Estudios de Asia y Africa*, 163, 52 (2), 317-348. DOI: <https://doi.org/10.24201/ea.v0i0.2216>
- Diez Alcaide, J. (2013). Mali: security, democracy and development to overcome the conflicto. In AAVV. *Geopolitical overview of conflicts 2013*. Madrid: Ministerio de Defensa.
- El Mansour, M. (1990). *Morocco in the reign of Mawlay Sulayman*. Michigan: Middle East & North African Studies Press.
- Falola, Toyin (2009). *Colonialism and Violence in Nigeria*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fombad, C. M. (2016). *Separation of Powers in African Constitutionalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gifford, P. (2016). Religion and politics in contemporary Senegal. *African Affairs*, 115(461), 688-709. DOI: <https://doi.org/10.1093/afraf/adw047>
- Hernann, A. (2016). Discourse in crisis: situating slavery, jihad and military intervention in northern Mali. *Dialect Anthropol.* 40, 267-286. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10624-016-9437-2>
- Hunwick, J. O., & O'Fahey, R. S. (Eds.). (1995). *Arabic Literature of Africa: The writings of central Sudanic Africa* (Vol. 2). Leiden: Brill.

- Hunwick, J. O., & O'Fahey, R. S. (2003). *Arabic literature of Africa: The writings of western Sudanic Africa* (Vol. 4). Leiden: Brill.
- Kane, O. (2003) *Muslim modernity in postcolonial Nigeria*. Leiden: Brill.
- Kettani, H. (2010). Muslim Population in Africa: 1950 – 2020. *International Journal of Environmental Science and Development*, 1, 2, 136-142.
- Lauzière, H. (2016). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Nueva York: Columbia University Press.
- Makki, F. (2002). The Genesis of the Development Framework: The End of Laissez-Faire, the Eclipse of Colonial Empires, and the Structure of US Hegemony. *Contributions in Economics and Economic History*, 215-236.
- Marable, M. (1995). *Beyond black and white: Transforming African-American politics*. Londres: Verso.
- Monteil, V. (1965). *L'Islam noir*. Paris: Editions du Seuil.
- O'Fahey, R. S., & Radtke, B. (1993). Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam*, 70(1), 52-87.
- Paden, J. N. (1973). *Religion and political culture in Kano*. Berkeley: University of California Press.
- Santos, B. S. (2009). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Salvatore, A. (2016). *The Sociology of Islam. Knowledge, Power and Civility*. Londres: Blackwell.
- Schuckmann, A. (2015). *Salafism and Jihadism in Morocco*. Frankfurt: Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam.
- Seesemann, R. (2011). *The divine flood: Ibrahim Niasse and the roots of a twentieth-century Sufi revival*. Nueva York: Oxford University Press.
- Soares, B. F. (2005). *Islam and the Prayer Economy: history and authority in a Malian town*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Tawfik, A. (2016). *Relations between Morocco and the Countries of West Africa*. Rabat: Ministère des Habous et des Affaires Islamiques.
- Thurston, A. & Lebovich, A. (2013). *A Handbook on Mali's 2012-2013 Crisis*. Evanston: Northwestern University. <<http://buffett.northwestern.edu/documents/working-papers/ISITA-13-001-Thurston-Lebovich.pdf>>
- Yavuz, M. Allah (God), al-Watan (the Nation), al-Malik (the King), and the role of ijtihād in the family law reforms of Morocco, *The Journal of the Middle East and Africa*, 7, 2, 207-227. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/21520844.2016.1193687>
- Verstrynge, J. (2005). *La guerra periférica y el Islam revolucionario*. Barcelona: El Viaje Topo.