
LAS DINÁMICAS DEL ISLAM EN EL ÁFRICA NEGRA: ENTRE LO LOCAL Y LO GLOBAL

CHRISTIAN COULON

INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, BOURDEUX

c.coulon@sciencespobordeaux.fr

Traducción de MYRIAM MALLART

Es incontestable que en el sur del Sahara la religión musulmana es una fuerza social importante y dinámica. Se estima en general, que entre un cuarto y un tercio de los africanos negros pertenecen a esta religión.

Sin embargo, hay algunos tópicos que persisten, a menudo, para relativizar esta fuerza del Islam en África y su peso en la *umma*; la comunidad musulmana internacional. Se ha expuesto que se trataba de un “Islam periférico”, o sea, marginal; y de un “Islam negro”, que tendría unos rasgos que lo particularizarían, y que incluso, le separarían del mundo musulmán global. Parece necesario, ante estas visiones simplistas, mostrar la historicidad del Islam en África.

Ciertamente no es “periférico”, no tan sólo porque cierto número de países africanos son mayoritariamente musulmanes, principalmente en la parte saheliana del continente, sino también porque desde, como mínimo la Edad Media, en África han existido al sur del Sahara, Estados e imperios musulmanes (Imperio del Malí, sultanatos de Sokoto, por ejemplo), y porque en el momento de la conquista colonial, numerosas movilizaciones en contra de la invasión europea tuvieron lugar en nombre del Islam.

Los historiadores, así mismo, han mostrado que ante la dominación colonial el Islam se percibió como un contra poder, o una forma de sociedad paralela que permitió la afirmación de una cierta autonomía social y de una identidad cultural.

El progreso del Islam en el periodo contemporáneo no hace más que confirmar esta historicidad del Islam africano. Efectivamente, no sólo se constata una progresión demográfica del Islam, específicamente en el entorno urbano, sino también y sobretodo, se observa que participa en lo

que se llama el “despertar religioso” de África, y que su influencia en la sociedad civil e incluso política es cada vez más palpable.

Por otro lado, se constata que la mundialización ha contribuido a romper el aislamiento de las comunidades musulmanas africanas menos importantes, y les ha permitido estar cada vez más presentes en el escenario musulmán internacional. Tal es el caso de África del sur, en la cual solamente sobre el 1% de la población global es musulmana, pero por su participación creciente en redes musulmanas internacionales, no se encuentra en absoluto en una situación “periférica”, y juega un papel no desdeñable en la sociedad civil surafricana, más allá de su peso demográfico¹.

Del mismo modo que el Islam africano no es “periférico”, tampoco se lo puede etiquetar como “Islam negro”, tal y como lo afirmó la tradición colonial que pretendía mostrar con este término, que el Islam del África negra estaba ligado a las tradiciones animistas, y que oponía el Islam “auténtico” de los Árabes, al Islam “rudimentario” o “superficial” de los Africanos negros.

Si es evidente que el Islam del África negra está contextualizado, es decir, que se ha adaptado a los entornos culturales y sociales del África negra, como ha ocurrido en otros lugares y en particular en los países árabes, no es por ello menos cierto que ha dado también nacimiento a toda una tradición sabia de lengua árabe, y que ha recibido de todos los movimientos del pensamiento que han transitado por el mundo musulmán a lo largo de los siglos hasta hoy, sin hablar de la importancia del peregrinaje a la Meca para los musulmanes africanos, ni de la atracción que sienten los estudiantes musulmanes africanos desde hace tiempo por las universidades islámicas del Magreb o de la Península Arábiga.

El Islam africano no es ni “periférico”, ni “negro”, pero sí se podría calificar de “branché” (conectado/moderno), palabra que tomo del antropólogo Jean-Loup Amselle para analizar el movimiento dialéctico que lo trabaja, entre lo local y lo global. Elementos globales pueden ser recibidos e instrumentalizados según lógicas locales y, en sentido inverso, elementos locales pueden “conectarse con el Islam global, mundial” (Amselle 2001). La palabra “Branché” (conectado), se utiliza en el sentido informático y electrónico para dar cuenta de las articulaciones complejas entre lo global y lo local; pero también en el sentido trivial

¹ Ver el estudio de Samadia Sadouni (2009) « Nouveaux acteurs religieux en Afrique du sud : l'exemple de l'humanitaire islamique »

(moderno), para significar que este Islam africano está en contacto directo con la actualidad y con el tiempo mundial. Está en mutación.

Entiendo por mutación, siguiendo la sociología de Georges Balandier, un proceso de pasaje y de transición, a menudo contradictorio y ambiguo, que conduce a cambios, a adaptaciones que no están necesariamente en ruptura con el pasado, pero que le dan otro sentido, dado que, como lo escribe este autor, “toda sociedad esta ligada a varias historias; la que ha realizado y de la cual conserva huellas (...) y la que lleva en ella como las *posibles*.” (Balandier 1971)

Efectivamente, el Islam africano evoluciona según estas líneas de cambio. El Islam llamado “tradicional”, no puede ignorar las nuevas formas de islamización y muchas veces se inspira de ellas. Y el Islam “moderno” y “universalista”, debe posicionarse en relación a las herencias históricas, como la de las cofradías sufíes. Estas “historias” y estas diferentes interpretaciones del Islam, pueden dar lugar a adaptaciones o confrontaciones, e incluso a veces, a ambas al mismo tiempo.

¿Cuáles son los ejes principales de estas mutaciones que podemos realzar?

LA NUEVA VISIBILIDAD DEL ISLAM AFRICANO.

Una primera constatación se impone de forma evidente: el Islam africano es mucho más visible a inicios del siglo XX que hace veinte o treinta años.

Del Senegal al África austral, las asociaciones islámicas de todo tipo se han multiplicado. Numerosas escuelas musulmanas han abierto (haciendo a menudo competencia con la educación pública o privada “laica”, y hasta con las escuelas coránicas clásicas, en la medida que estos establecimientos se basan en una pedagogía “moderna”), y las mezquitas marcan cada vez más el paisaje urbano, e incluso se convierten en lugares por excelencia de la vida comunitaria. Podemos pues, hablar de una afirmación creciente de estas comunidades en la sociedad, hasta tal punto que algunos autores han hablado de una “sociedad civil con base islámica”, en unos países que, como Senegal, Malí, Níger o Nigeria, conocen una socialización islámica intensa². Si la expresión parece un

² La expresión es de Eduardo Villalón en su obra *Islamic Society and the State. Disciples and Citizens in Fatick* (1995).

poco excesiva, sin embargo, hay que admitir que se percibe en efecto, un poco por toda África, que los actores y los movimientos islámicos son cada vez más activos en la sociedad civil; que sus intervenciones son cada vez más patentes, no tan sólo en los sectores tradicionalmente sensibles para los musulmanes, como los sectores del derecho o de la educación, sino también por ejemplo, en los ámbitos de la salud y del desarrollo. Louis Brenner (1995) en un estudio sobre Malí, explica que en este país los grupos musulmanes han comenzado a implicarse, en nombre de los imperativos de la “propagación de la fe” (*da'wa* : llamada), en proyectos económicos y sociales locales³.

Esta visibilidad activa no es propia de los países mayoritariamente musulmanes, también se observa en sociedades donde el Islam es ampliamente minoritario y donde, hasta una época reciente, los grupos musulmanes eran marginales y discretos. Es el caso, por ejemplo, de Mozambique (20% de musulmanes), donde se asiste desde hace algunos años a un verdadero cambio de posición del Islam, que ha pasado de una situación de relativo recogimiento a una situación de afirmación y de reivindicación identitaria acentuada, hasta el punto que se ha hablado de una “subida en potencia” del Islam (Morier-Genoud 1995). También es el caso de Sudáfrica (1% de musulmanes), donde las organizaciones musulmanas se han movilizado contra el gangsterismo y la droga en el marco de la campaña llamada « *People agaist gangsterism and drugs* » (*PAGAD*) y, de forma más general, están actualmente muy presentes en el terreno social.

En resumen, en todos estos países la fe debe mostrarse, y la religión debe implicarse en la vida social. Esta revitalización del Islam no es únicamente fruto de los grupos “modernos”, “reformistas” y “fundamentalistas”, sino también se puede ver en las acciones de las antiguas órdenes sufíes, sobre todo en Nigeria o en Senegal.

El Islam, es importante precisarlo, no es el monopolio de este rebrote religioso. El éxito de las iglesias proféticas, evangelistas o pentecostales muestran que este retorno de la religión es un fenómeno general en África, como también lo es en Sudamérica.

³ También en cuanto al Malí, señalamos el estudio de Benjamin Soares que analiza la implicación creciente de los grupos musulmanes en los grandes debates nacionales (B. Soares 1995: 411-433).

También hay que constatar que este retorno religioso, se organiza según nuevas modalidades de participación: la fe es cada vez más individual y la adhesión religiosa más fluida e inestable.

LA INDIVIDUALIZACIÓN DEL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO.

La ley implacable del grupo familiar, de la comunidad local o étnica, que durante tiempo ha parecido fundamentar las pertenencias religiosas, tiene tendencia a aflojarse para dejar lugar a comportamientos más individualistas, sobre todo como efecto de la urbanización. La elección religiosa se convierte en un asunto más personal y también es más inestable. Es bastante frecuente, que los “fieles” dejen un grupo o cambien de “jefe” religioso. Resumiendo, practican lo que se llama el “nomadismo religioso”. Por otro lado, la relación con la autoridad religiosa tiende a relajarse, asistiendo así a una cierta autonomización de los “fieles”. Este fenómeno ha sido analizado en el seno de las cofradías sofís senegalesas, conocidas sin embargo, por estar estructuradas en base a un lazo estrecho de obediencia entre el marabú (*cheikh*) y el discípulo (*taalibe*). Fabienne Sanson (2005) ha subrayado la independencia creciente de los discípulos de la cofradía tidjane (*Tijaniyya*), respecto a sus guías religiosos. Otros investigadores han observado, siempre en Senegal, el mismo fenómeno en la cofradía mouride (*Muridiyya*), en la cual el lazo de fidelidad entre el jefe religioso y el discípulo pasa, sin embargo, por ser particularmente fuerte. Los “mandamientos” (“*ndigal*”) de los famosos marabúes mouride son menos respetados que en el pasado, especialmente cuando se aplican al ámbito político y social. Incluso, en el grupo mouride más ligado a estas relaciones de obediencia y de sumisión, los Baay Faal, Charlotte Pézeril (2005) ha observado el desarrollo de un “ideal de autonomía” de los discípulos. Explica que esta “autonomización” es muy visible en el ámbito urbano y, en particular para los jóvenes.

Estos cambios se relacionan con un movimiento más general de individualización en las sociedades africanas, que no es propio del campo religioso. Tal y como afirma el islamólogo Olivier Roy, esta “relación relajada con la autoridad”, es una de las principales características del “Islam mundializado”(Roy 2002).

En el mundo urbano y global del África contemporánea hay una diversificación de la producción, y en consecuencia, de la oferta religiosa. La efervescencia religiosa, la multiplicación de medios islámicos, y la importancia de las migraciones, hacen presenciar al fiel musulmán una

especie de “mercado” de la religión, en el cual tiene la posibilidad de fabricar su propia religión. Es lo que se llama la “religión a la carta”. La pertenencia a la comunidad musulmana internacional, la *umma*, se hace entonces según unas lógicas y modalidades nuevas.

LA INSERCIÓN CRECIENTE DEL ISLAM AFRICANO EN LA *UMMA*, LA COMUNIDAD MUSULMANA INTERNACIONAL.

El concepto de *umma* fue inventado por Mohamed en Medina. Ello implica teóricamente, sobrepasar las pertenencias tribales, étnicas y nacionales en una solidaridad activa entre “creyentes”. Los musulmanes de todo el mundo forman esta *umma* fraternal que debe luchar contra todos los intentos de división. Pero esta unión de musulmanes también tiene una fuerte connotación emocional, y conlleva una mística de la unidad, un sentimiento de identidad pasional vivido de forma aún más intensa, dado que actualmente los musulmanes se sienten estigmatizados y atacados por el mundo occidental.

De forma más amplia, el término *umma*, designa la ruptura del aislamiento de los focos islámicos locales y las relaciones de todo tipo, que se instauran entre las diferentes partes del mundo musulmán. Si este concepto está bien anclado en la tradición musulmana y se hace patente de forma muy concreta durante el peregrinaje a la Meca (no olvidemos, que en el peregrinaje todos los peregrinos llevan el mismo vestido blanco), entonces es fácil entender que tome una nueva dimensión en el mundo global actual.

Ciertamente, no hay que creer, como lo he explicado antes, en la idea alimentada por los colonizadores, según la cual el Islam africano es un Islam aislado y particular. Sin embargo, es cierto que la mundialización ha acelerado los movimientos de relación entre las diferentes partes del mundo musulmán, y con ellos, el sentimiento de una pertenencia común. Los musulmanes de todo el mundo (y por lo tanto los del África negra), están en contacto los unos con los otros, gracias a las nuevas tecnologías de información y de comunicación (NTIC). El sentimiento de *umma* se hace más inmediato e intenso. Olivier Roy apunta con razón, que asistimos a la promoción de un “Islam virtual”. El Islam está cada vez más “desterritorializado”, como mínimo al nivel de las representaciones, lo que puede también explicar la distancia evocada antes entre los fieles y las autoridades religiosas locales (Roy 2002:179-199). Se pueden encontrar en Internet otros referentes religiosos además de los que están disponibles localmente. Siguiendo el enfoque del antropólogo Arjun

Appadurai, podemos calificar esta nueva *umma* de “ethnoscape”, de “paisaje” modelado por individuos que comparten una misma visión de un Islam transnacional, inscrito en amplias redes y flujos culturales que dan sentido a esta identidad musulmana global (Appadurai 2001). Las migraciones internacionales también son un elemento que contribuye a esta “desterritorialización” de las comunidades musulmanas africanas. Además, la presencia cada vez más activa de ONGs islámicas en África al sur del Sahara, es un nuevo testimonio de la solidaridad islámica internacional y nutre el sentimiento de pertenencia a la *umma*. Desde hace unos años, el humanitarismo islámico se ha instalado en el África negra, donde organizaciones como la *Agence des musulmans d’Afrique*, de origen kuwaití, o la *Organisation internationale du Secours islamique* de origen saudí, pretenden rivalizar con las organizaciones caritativas cristianas. Actualmente se cree que una cuarentena de ONGs de este tipo se encuentra en África negra.

La globalización también explica que las pequeñas comunidades musulmanas africanas que estaban apartadas de los grandes focos del Islam, estén actualmente menos aisladas y participen plenamente en la vida musulmana internacional. Un buen ejemplo de este nuevo posicionamiento de las comunidades aisladas, es el del predicador surafricano Ahmed Deedat (1918-2005), que logró convertirse en una figura internacional importante de la propagación de la fe musulmana, gracias a los medios de comunicación que supo utilizar con gran habilidad.

Esta integración creciente de los musulmanes africanos en la *umma* internacional, no significa que este Islam mundializado no pueda ser objeto de interpretaciones y de reappropriaciones locales según los contextos regionales y nacionales, según la lógica de lo que se llama la “glocalización”. Esta “glocalización” del Islam es patente, por ejemplo, en Nigeria donde el desarrollo de un Islam radical sustentado por redes doctrinales internacionales, se inscribe y es “indigenizado” en unas luchas religiosas y políticas propias de este país. En sentido contrario, formas de Islam más bien locales, pueden en el contexto de la globalización, extender su influencia en otras partes del mundo.

Es precisamente lo que ocurre en el Norte de América, sobretudo en las comunidades negras, en relación al desarrollo de cofradías sofís senegalesas que entran en competencia con los Black Muslims⁴.

Pero si el Islam tradicional con sus cofradías, a veces, obtiene beneficios de la mundialización, también es cierto que ésta ha favorecido sobre todo al Islam “fundamentalista”.

NUEVAS RELACIONES DE FUERZA EN EL TERRENO RELIGIOSO.

La terminología es quizás cuestionable, y la dicotomía lo es también.

Efectivamente, por una parte el Islam “tradicional” no carece de dinamismo, tal como hemos explicado, por otra parte, el Islam “fundamentalista”, que se basa en una interpretación “literal” y “fija” de los textos sagrados y sobre una voluntad de “reislamizar” la sociedad (sin necesariamente tener como objetivo la conquista del Estado, lo que les distingue de los “islamistas” hablando con propiedad), esconde en realidad unos movimientos muy diversos.

En cuanto a la oposición entre “Islam tradicional” y “Islam fundamentalista”, conviene relativizarla. Algunas cofradías sofís conocen evoluciones que les acercan, en algunos aspectos, a los movimientos “fundamentalistas”, por ejemplo, en lo que se refiere a sus preocupaciones por predicar activamente el mensaje coránico, a su voluntad de renovar la enseñanza islámica, o también a su compromiso de “purificar” el Islam de las supersticiones populares. El movimiento tidjane senegalés, estudiado por Fabienne Sansón, pertenece a esta categoría de movimientos, que han sido calificados de “neo- cofradías” y que, al mismo tiempo que se valen de una tradición sofí, funcionan según las lógicas de la individualización y de la mundialización (Sansón 2005). Denise Brégand, ofrece otro ejemplo en su estudio sobre la trayectoria de un imán de Cotonou en el Benín. Formado en la Tijanyya, sin embargo posteriormente, se implicó en las redes asociativas e intelectuales más modernas, hasta el punto de aparecer actualmente como un verdadero emprendedor religioso de tipo reformista, que trabaja para la moralización y la reislamización de su país (Brégand 2008).

⁴ Los Black Muslims (o nation of Islam) son una organización negra de América fundada en 1930 que conocerá un desarrollo espectacular bajo la batuta de Malcom X (muerto en 1965)

Otros trabajos han subrayado también que en algunos países, como en Sudáfrica, el éxito reciente del sofismo corresponde más a una búsqueda de experiencia individual que al apego a una tradición local⁵.

Sin embargo, según estudios recientes, parece que el Islam “fundamentalista” progresa en África, incluso en países como Nigeria o Níger, donde las cofradías sofí han dominado el terreno islámico. Por tanto, es posible hablar en algunos casos de una competición entre estas dos formas de Islam que puede dar lugar a vivas confrontaciones, incluso a veces violentas, como en Nigeria, donde grupos como el *Jammat Izalat al-Bida wa Iqamat al-Sunna* (Sociedad para la erradicación de las innovaciones y el establecimiento de la sunna), han empezado la guerra en contra de las cofradías sofí *Qadiriyya* et *Tijanyya*, bien aposentadas con las elites políticas y comerciantes tradicionales locales. El antagonismo se basa en algunas costumbres mágico-religiosas relacionadas a la *baraka* (gracia, carisma) de los guías sofí, en los rituales festivos (celebraciones religiosas acompañadas de canto y de música), y en prácticas sociales (por ejemplo, el coste, juzgado exorbitante, de los bautismos y bodas que las cofradías animan a realizar). La expresión altamente agresiva de este antagonismo, se explica en parte por la violencia generalizada que mina la sociedad nigeriana, pero también por las dimensiones políticas que sobrentiende⁶.

Estos conflictos existen también en los países donde los musulmanes constituyen una minoría, como en Mozambique. En este país, indica Eric Morier-Genoud, estas dos fuerzas se han organizado a escala nacional y trabajan para controlar las asociaciones islámicas locales. Por un lado, el *Congrès musulman* representa sobre todo a las cofradías y a los ulemas locales, por otro lado, el *Conseil islamique* está dominado por élites de sensibilidad “fundamentalista” que a menudo han estudiado en países árabes (Arabia Saudita, Egipto, Sudan). Los conflictos entre estas dos tendencias se cristalizan sobre todo alrededor de los rituales islámicos como el *Maulid* (aniversario del nacimiento del Profeta), o los cantos funerarios; prácticas consideradas como no-conformes a la norma islámica primitiva (Morier-Genoud 1995).

El Islam “tradicional” y de las cofradías resiste mejor en las sociedades donde ha mostrado su capacidad para adaptarse al cambio social y a la

⁵ En relación a este tema, existe el estudio de Abdelkader Tayob (1999).

⁶ Sobre Nigeria, nos referimos al libro de Ousmane Kane (2003).

mundialización. El ejemplo más logrado, desde este punto de vista, se encuentra en Senegal.

Es evidente que estas nuevas movilizaciones islámicas han modificado un poco la relación entre las comunidades y el Estado.

LA PRESIÓN ISLÁMICA EN EL ESPACIO PÚBLICO.

Convirtiéndose en una fuerza vital, con unas demandas propias hacia los poderes públicos, el Islam está efectivamente, cada vez más presente en el espacio público. Si, en el caso del África negra, no podemos hablar de un Islam político que, en forma de movimientos islamistas, reivindica un Estado islámico; se observa, no obstante, lo que llamaré una “presión islámica” en el espacio público. Algunos hablan, con propiedad, de un “*new muslim lobby*”, para analizar de qué modo los grupos musulmanes han aprovechado la liberalización política para negociar con las instituciones del Estado su lugar en la comunidad cívica, y para “vender” las voces musulmanas con motivo de las competiciones electorales.

Al ser más “vocal” que antes, el Islam hace oír su voz y expresa algunas reivindicaciones en el escenario público. Estas reivindicaciones pueden apuntar, por ejemplo, a una mejor asunción de las fiestas musulmanas en los calendarios oficiales de los días festivos, sobre todo en los países donde el Islam es minoritario (dado que en otros lugares ya están presentes). Estas peticiones pueden también tener como objetivo, una mejor representación de los musulmanes en las instituciones del Estado, por ejemplo, la contratación en la función pública de “arabizantes”.

Uno de los puntos más sensibles, concierne a la cuestión del estatuto del derecho musulmán (*sharia*) en el orden jurídico. Puede tratarse, como en el Benin, de pedir que los ciudadanos de confesión musulmana puedan optar por ser regidos por el derecho musulmán, en lo que se refiere al derecho de la familia o, como en Kenya, de discutir con el Estado sobre los ámbitos de competencia de los tribunales musulmanes, o también como en Senegal, para presionar con el fin de que el Código de la familia sea islamizado y se privilegie la herencia musulmana frente a la herencia colonial occidental.

En Nigeria, la cuestión de la *sharia* es a menudo discutida, y es objeto de debates particularmente vivos, y hasta virulentos, sobre todo en la parte norte de la Federación. El problema de la extensión de la *sharia* en el ámbito penal, y su lugar en el derecho musulmán en las jurisdicciones

federales son, en este país, temas recurrentes de polarización entre comunidades religiosas y de politización de la religión⁷.

Hasta ahora, esta “presión islámica” no se ha manifestado, como es el caso en otros países del mundo musulmán, por la creación de partidos musulmanes, excepto en Sudán donde, desde este punto de vista, tiene un perfil político que le acerca a otros países árabes. Ha habido, acá y allá, tentativas pero nunca se han llevado a cabo, y corresponden más bien, a un intento para hacer subir las apuestas. Podemos dar el ejemplo de Kenya, con el *Islamic Party of Kenya*, que en 1992, pidió su registro oficial, que le fue rechazado sobre una base constitucional de prohibición de partidos religiosos y étnicos. Más o menos en la misma época en Mozambique, en el contexto de las elecciones municipales, ciertos líderes musulmanes anunciaron la creación de un partido islámico, lo que llevó a los dos grandes partidos políticos del país a incluir en sus listas electorales un cierto número de notables musulmanes.

Sin embargo, se ha podido constatar con motivo de elecciones, la existencia de un voto calificado de musulmán, en la medida en que grupos o comunidades musulmanas han marcado su preferencia por tal o tal partido, que supuestamente les representaría mejor y estaría más atento a sus reivindicaciones. A menudo, este voto musulmán se confunde con un voto étnico o regional, acentuando así la polarización partisana. En Guinea Bissau, es el partido revolucionario histórico, el *PAIGC*, el que es percibido para muchos como el partido “musulmán”. En Níger, es el *Parti Nigérien pour la Démocratie et le Socialisme (PNDS)*, el que ha recibido el apoyo de los jóvenes musulmanes “fundamentalistas”, dado que parecía cercano a sus preocupaciones sociales, y a su voluntad de erradicar el liderazgo de las autoridades tradicionales (Mbembe 1998).

Aunque en el África negra, el pasaje a lo político es menos flagrante que en otros países musulmanes, a causa de trayectorias históricas específicas (tipo de colonización, pluralismo religioso, situación geopolítica), no deja de ser cierto, que participa en la gestión de una nueva ciudad que no es forzosamente la que el Occidente secularizado esperaba ver instalarse en estos territorios, que deseaba civilizar y desarrollar según su propia visión del mundo.

⁷ Leer el estudio de Sanussi Lamido Sanussi (1995).

Para terminar este recorrido a través de las dinámicas islámicas contemporáneas africanas, queda patente que en el África negra las religiones (dado que, lo recordamos, este dinamismo religioso no es particular al Islam) son una “fábrica de la historia”, retomando así el título del famoso programa de radio France-Culture. Éstas constituyen lo que el filósofo africano Achille Mbembe llama un “horizonte ineludible” (Mbembe 1988)⁸, no porque lo religioso fuese un tipo de recurso en el imaginario ante los fracasos o los balbuceos del desarrollo y de la democracia, como lo sugieren las tesis desarrollistas y evolucionistas que calificaría de “etnocentradas”, sino porque, en última instancia la religión es un laboratorio donde se leen y se realizan “nuevos mundos”⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amselle, J.-L. (2001) *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

Appadurai, A. (2001) *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

Augé, M. (1994) *Pour une anthropologie des nouveaux mondes*, Paris, Flammarion.

Balandier, G. (1991) *Sens et puissance*, Paris, PUF, 92-93

Brenner, L. « Constructing Muslim identities in Mali », en Brenner, L. (ed. (1993), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst: 1-20.

Brégand, D. (2008) « Du soufisme au réformisme. La trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, 116 :121-142.

⁸ Sobre este tema, ver también Christian Coulon (1991)

⁹ Esta expresión es del antropólogo Marc Augé en su libro *Pour une anthropologie des nouveaux mondes* (1994).

- Coulon, C. (2002) *Islams d'Afrique, entre le local et le global*, Paris, Karthala.
- Coulon, C. (1991) «Religion et politique», en Coulon, C. y Martin, D.-C. (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 87-105.
- Kane, O. (2003), *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Boston, Brill.
- Lamido, S. « Politique et Charia dans le Nord du Nigéria », in Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala.
- Mbembe, A. (1988) *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en Afrique postcoloniale*, Paris, Karthala
- Morier-Genoud, E. «Demain la sécularisation ? Les musulmans et le pouvoir au Mozambique aujourd'hui », in Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala: 353-383.
- Pézeril, C. (2005) *La communauté Baay Faal des Mouride du Sénégal : dynamiques de marginalisation, modes de construction et de légitimation*, thèse de doctorat en Anthropologie, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Roy, O. (2002) *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Sadouni, S. (2009) « Nouveaux acteurs religieux en Afrique du sud : l'exemple de l'humanitaire islamique », in René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala :161-186.
- Sanson, F. (2005) *Les Marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique au Sénégal*, Paris, Karthala.
- Soares, B. (1995) « L'islam au Mali à l'ère néolibérale » en Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala: 411-433).
- Tayob, A. (1999), « Southern Africa », in D. Westerlund and Ingvar Svanberg (eds.), *Islam outside the Arab World*, Richmond, Curzon Press:111-124.
- Villalon, E. (1995) *Islamic Society and the State. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.