

Actas del VI Congreso sobre las migraciones en España, pp. 887-898. A Coruña, 17-19 de septiembre de 2009. ISBN 978-84-9749-399-4.

MONÓLOGOS EN TORNO AL DESARROLLO.
Políticas de Cooperación del Gobierno Andaluz con los países de origen de los inmigrantes

Susana Moreno Maestro
Grupo de Investigación GEISA

Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía y la cooperación al desarrollo

En el *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*, el Presidente de la Junta de Andalucía, Manuel Chaves, expone en su presentación: "*El modelo neoliberal de globalización económica corre el riesgo de ahondar la brecha entre unos pueblos y otros, entre los ciudadanos y los grupos sociales, con el consiguiente resultado de empujar a millones de seres humanos a un éxodo de sus países de origen en busca de un destino mejor*".

En el mismo documento pero más adelante, así como en los Documentos Técnicos de Evaluación del Plan, el modelo neoliberal de globalización económica se olvida y las causas de los actuales procesos migratorios pasan a situarse en los países de origen. Así, en la introducción del área de cooperación al desarrollo del Plan se afirma que "*cooperar con las autoridades y la sociedad de los países de procedencia de la población inmigrante en Andalucía supone trabajar en la raíz de una complicada realidad...*" (IPIIA¹, 2002:203) y en el Documento Técnico de Evaluación de 2001 se habla de la necesidad de "*...contribuir a la mejora de las condiciones de vida y las infraestructuras de los países de origen de la población inmigrante, trabajando así en las causas del hecho migratorio*" (Consejería de Gobernación, 2003:105). Es decir, se desconecta la realidad migratoria de la globalización neoliberal. Ninguna mención a los

¹ A partir de ahora nos referiremos con estas siglas al *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*.

mecanismos generadores de la desigualdad territorial a escala planetaria.

Un único objetivo tiene el área de Cooperación al Desarrollo del IPIIA: *"Contribuir, en la medida de lo posible, a la erradicación de la pobreza y a la consolidación de los procesos encaminados a asegurar un desarrollo humano sostenible. Informar a la sociedad andaluza sobre la situación desfavorecida que padecen otros pueblos y grupos sociales así como de su diversidad cultural e impulsar y dar cauces a la participación social. Formar e informar en origen a inmigrantes temporales en materias en las que posteriormente trabajarán en la Comunidad Autónoma de Andalucía a partir de la demanda de empresarios y con un contrato laboral"*.

La primera parte de este objetivo -*contribuir a la erradicación de la pobreza y a asegurar un desarrollo humano sostenible (?)* en aquellos países- queda recogida también en el *Segundo Plan para la Inmigración en Andalucía 2006-2009*, contemplándose las siguientes medidas para ponerlo en práctica: a) acuerdos entre Junta de Andalucía y gobiernos de terceros países; b) proyectos de cooperación internacional para el desarrollo realizados por ONGs, entidades sindicales y empresariales y administraciones locales; y c) fortalecimiento de las relaciones de cooperación entre las Universidades de Andalucía y las de países de América Latina y el Mediterráneo (no sabemos por qué no se mencionan universidades del África Negra, a pesar de ser una de las zonas prioritarias de actuación). La pregunta es: ¿tienen estas medidas alguna relación con las formas de cooperar los inmigrantes con sus sociedades de origen?

En el *II Plan Integral para la Inmigración* la formación en origen de los inmigrantes a partir de la demanda de empresarios y con un contrato laboral desaparece, lo que puede ser coherente si tenemos en cuenta lo que se afirma en el Primer Plan, y esto es que *"en lo relativo a esta acción, la Junta de Andalucía padece una insuficiencia*

de título competencial que le imposibilita en la práctica para realizar actuaciones que excedan del mero estudio o análisis” (IPIIA, 281).

Aún así, es interesante analizar las medidas propuestas en el IPIIA para este objetivo, pues se observa que todo lo expresado va orientado a una mejora de la sociedad de acogida, y no de las sociedades de origen de los inmigrantes. Las dos medidas propuestas son: 1- *Un programa de educación para el desarrollo, sensibilización y concienciación de los diferentes agentes y de la sociedad andaluza en general sobre la tolerancia y el respeto por la diversidad cultural;* y 2- *Posibles actuaciones de formación y capacitación en origen de recursos humanos que accederán al mercado laboral andaluz, de forma temporal y mediante un contrato de trabajo, además de informarles sobre la realidad cultural, social, política, etc. de nuestra región, creando, en origen, servicios de orientación e información laboral para los potenciales inmigrantes a Andalucía y estudiar la posibilidad de instrumentar, en colaboración con la Administración competente, servicios de intermediación para la búsqueda de empleo.* Es decir, se trata de conseguir mejoras para Andalucía en cuanto al fomento de la cohesión social mediante la sensibilización de su población acerca de su realidad multicultural y la mejora de su economía mediante la formación de los inmigrantes en sus países de origen para hacerlos útiles a nuestros mercados. ¿Dónde está, pues, la cooperación al desarrollo? O, mejor, ¿cooperación al desarrollo de qué o quiénes?

Quizás por ello en el Segundo Plan se recoge un nuevo objetivo: *“Promover la participación directa de personas migrantes en programas y proyectos de desarrollo en sus países de origen”.* Pero, una vez más, sorprende el tipo de medidas propuestas para este objetivo: dar prioridad a las personas migrantes en los másters de cooperación internacional al desarrollo financiados por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional y establecer sistemas de financiación para la participación de migrantes en estos másters de

cooperación. Nos surge el mismo tipo de preguntas: cuando los inmigrantes piensan en formas de actuación en sus sociedades de origen, ¿están pensando en la realización de un máster en cooperación?, ¿hay muchos inmigrantes que puedan y/o quieran realizar estos másters?, ¿es esta su forma de cooperar *allí*?

Aspectos no tenidos en cuenta por los Planes de Integración ejemplificados en el caso del colectivo senegalés de Sevilla.

En contraste a lo observado en los Planes de Integración, los inmigrantes responden al objetivo del *desarrollo* con estrategias propias, tanto individuales como colectivas, con remesas y otras formas de "ayuda al desarrollo" de sus países que son no solo económicas, sino también sociales y culturales.

Las remesas

La gran mayoría de los senegaleses y senegalesas envían cada mes parte del dinero que ganan en Sevilla a sus familias de Senegal y quienes no lo hacen mensualmente, sí mantienen también una periodicidad, pudiendo enviar alguna cantidad importante de golpe si se produce una urgencia. Lo más habitual es el envío desde los locutorios de la ciudad, lo que da la oportunidad de avisar con una llamada de teléfono que el dinero va en camino.

Es frecuente entre los miembros del colectivo senegalés un sentimiento algo contradictorio entre el no querer que le falte de nada a la familia que se encuentra viviendo en Senegal y que apostó por su proyecto migratorio como estrategia familiar de subsistencia y mejora de las propias condiciones de vida, y la percepción de que aquella pueda estar abusando. La conciencia de que el viaje, desde el principio, fue una inversión, se mantiene en la persona emigrada y hace que esta mantenga la "deuda" para con la familia, que en la mayoría de las ocasiones ha ayudado en el dinero del viaje no como

un apoyo exclusivamente al individuo sino para posibilitar el mantenimiento del grupo doméstico.

Pero la realidad es que hay quienes perciben estos envíos de dinero como una carga demasiado pesada, pues pueden encontrarse, cada mes, con diversas facturas venidas desde distintas ramas del grupo familiar, tanto de *allí*, como de *aquí* (Moreno Maestro, 2006a:98-101). Pero hay que enviar cada mes, incluso cuando se acaba de regresar de una estancia de meses en Senegal donde se haya gastado y dejado mucho dinero.

Si alguien no puede enviar por algún motivo, la amistad y la empatía que existen dentro de las redes sociales de la comunidad hace que estas se activen. Las redes intracomunitarias pueden hacer que un senegalés de Sevilla envíe dinero a un compañero senegalés de Valencia para que este, a su vez, lo envíe a su padre, que necesita una operación en Senegal. En este sentido, hay que señalar que una parte importante del dinero que se envía va destinado a medicamentos, que en el país de origen suponen un gasto importante (ibid).

También el dinero enviado muchas veces se invierte en conseguir todo lo necesario para ejercer una determinada actividad de la que algún familiar pueda sacar el sustento diario, como ocurre en muchas ocasiones con la compra de un coche con el que trabajar de taxista.

Pero los envíos no son solamente de dinero. Algunos senegaleses de la ciudad organizan contenedores que después enviarán a Senegal con muebles, mantas, hornos, vajillas, televisores, ordenadores, herramientas de trabajo, "*cosas que son más baratas comprarlas aquí que en Senegal*". La mercancía va a parar fundamentalmente a la familia y a gente cercana, y es frecuente que quien lo organice se desplace allí para controlar la llegada y la entrega.

Un aspecto importante a señalar y que no se suele hacer cuando se analizan las remesas es que no siempre el dinero enviado es para cuestiones que, a simple vista, puedan parecernos más o menos "urgentes" o "necesarias". En ocasiones, un familiar puede llamar para pedir que le envíen dinero para un vestido para la fiesta de Fin de Ramadán o para peregrinar a la ciudad santa de Touba por el Gran Magal. Se trata de "ayuda al desarrollo", pero no planteado en términos económicos sino, más bien, de ayuda al desarrollo social y cultural (Moreno Maestro, 2006b) sobre lo que, por supuesto, nada se plantea en los *Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía*. Pero es importante. Además, debemos considerar no solo el valor económico sino también el valor simbólico que tiene el envío de dinero o regalos, lo que para la familia supone recibirlos del hijo o el hermano emigrado y lo que ello significa a los ojos de la sociedad local. El dinero recibido, además de constituir un apoyo a la subsistencia del grupo doméstico allí, sirve para aumentar su estatus social.

Sin embargo, no siempre la dimensión simbólica es suficientemente tenida en cuenta por los investigadores e investigadoras. Con frecuencia, los estudios sobre el envío de remesas poseen un marcado énfasis economicista, es un tema tratado mediante cálculos estadísticos procedentes de organismos oficiales: cuánto dinero sale en concepto de remesas de los países de destino y qué cantidad de divisas recibe el país de origen (Espinosa, 1998). Siendo esto necesario, hay que insistir en lo que estos envíos representan en otras dimensiones no estrictamente económicas y en su importancia para el mantenimiento de la cohesión de la familia extensa y de los valores de la cultura propia.

Inversiones en el país de origen. Cómo estar presentes allí

En el imaginario de la mayor parte de los senegaleses y senegalesas que se encuentran en Sevilla está siempre presente el

deseo de volver de manera definitiva a Senegal en algún momento de su vida: lo que se suele llamar "mito del retorno".

"Si tú vas a un pozo y por el camino se te rompe una sandalia, te paras, la arreglas y sigues tu camino hacia el pozo y después regresas. Pues con la emigración es igual. Es un camino y un regreso" (Moustapha).

Incluso entre quienes llegaron pequeños y no conocen la realidad actual de Senegal, hay quienes ansían volver:

"To las cosas que sé de la vida las he aprendió aquí. En Senegal no entiendo mucho de la vida allí, de cómo va y todo ese rollo... pero eso (volver a Senegal) me encantaría. Eso a mí me haría ilusión. Y eso es uno de mis sueños. Un día de estos regresar pa mi país. No te digo regresar de vacaciones, sino regresar para siempre" (Djiogou).

"Cada cosa tiene su edad" y siempre se tiene en cuenta, aunque sólo algunos lo expliciten, la posibilidad de que exista un relevo en la emigración dentro del grupo familiar que haga posible este retorno y que garantice, a la vez, el mantenimiento de la estrategia familiar. Si esto se cumple, aunque se regrese se seguirá formando parte de la comunidad transnacional, ya que los vínculos se mantienen.

Lo primero que hacen muchos de quienes emigran cuando les queda algo de dinero tras los envíos mensuales y los gastos necesarios para vivir, es comprarse un terreno en Senegal y empezar a construirse una casa. A la asociación de senegaleses de Sevilla llega por correo postal publicidad de la "Société d'aménagement et de gestion d'équipements fonciers" que oferta viviendas en Senegal "a los senegaleses de Sevilla", según reza en la carta. También la asociación ha organizado charlas con promotores senegaleses para que informen a los miembros del colectivo de la ciudad sobre posibilidades de compra de viviendas en Senegal (Moreno Maestro, 2006a).

Si tras comprar una casa se continúa ahorrando, lo siguiente es intentar montar algún negocio en Senegal, o bien crear uno de importación-exportación. Indudablemente, este proyecto está muy relacionado tanto con el "mito de Europa" como con el deseo del retorno, perenne durante todo el proceso migratorio.

Inversiones en el país de origen. Los proyectos acogidos al Plan EQUAL

Senegaleses que hoy se encuentran en Sevilla tenían como idea inicial venir a Europa, trabajar un año para ahorrar dinero y regresar a Senegal para montar un negocio: *"pero ya llevo aquí 21 años"* (Cheikh). A pesar de que esta es una realidad para la mayoría, es este el proyecto migratorio que existe en el imaginario de todo senegalés.

Pese a las dificultades, hay casos en que el objetivo se consigue. Ya hay varios senegaleses sevillanos que se encuentran viviendo en Senegal gestionando su propio negocio, tratándose, en algunos casos, de los "proyectos de retorno" del plan EQUAL de la UE a través de distintas asociaciones con sede en la ciudad. En realidad, viven entre Senegal y Sevilla, dejando a alguna persona para la gestión en su ausencia. Y hay también quienes fracasan en este intento y han de volver a Sevilla, pero sin quitarse el proyecto de regreso definitivo de la mente.

Los proyectos acogidos al Plan EQUAL de la Unión Europea tienen relación directa con el deseo de vuelta a Senegal, con la pretensión de montar algún negocio en el país propio. Los senegaleses de Sevilla cuentan con varios "proyectos de retorno", el primero de los cuales fue una granja de pollos. En la actualidad, entre proyectos presentados y en desarrollo, los hay de agricultura, de pescado, de curtido de pieles, de alimento para animales, de panadería, de gasolinera, de fábrica de hielo, de granjas, etc.

La subvención con fondos europeos de los proyectos de retorno responde, sobre todo, al objetivo de creación de puestos de trabajo en los países que son fuentes de emigración para así tratar de detener la "ola migratoria", aunque se planteen como forma de ayuda al desarrollo de los países africanos.

Si tenemos en cuenta las aspiraciones de la mayor parte de los senegaleses y senegalesas de regresar algún día de manera definitiva a su país, la realización de uno de estos proyectos puede significar el conseguir el ansiado sueño: tener allí un negocio y poder quedarse. De entre quienes cuentan con alguno de estos proyectos, la mayoría, una vez lo han puesto en marcha, no regresan definitivamente, van y vienen de Senegal a Sevilla y de Sevilla a Senegal, fortaleciendo de esta forma la situación transnacional.

Sin embargo, no todos los proyectos en origen se han montado con ayudas como las del Plan Equal, que muchas veces reciben la crítica de no dar suficiente dinero para garantizar la continuidad de la empresa. Algunos han montado negocios en su tierra natal sin presentar ningún tipo de proyectos:

"He montao una granja de pollos pa mi hermano. Pero sin dinero de ninguna cosa ni de nadie. He ido el mes pasado a Senegal para vender bien los huevos y ahora se venden en el mercado más importante de Thies. Va muy bien y, además, el gobierno de Senegal ha prohibido la importación de pollos y huevos" (Falilou).

Inversiones en el país de origen. Los proyectos colectivos transnacionales en Touba

Cuando hablamos de desarrollo en origen es necesario sobrepasar la concepción de la ayuda al desarrollo como realización de proyectos individuales concretos para el bienestar económico familiar -que dotan de cierto dinamismo económico al barrio donde se realicen- y entrar en una concepción del desarrollo que abarque a comunidades o territorios y no solo en el plano económico sino

también de bienestar social y cultural (Moreno Maestro, 2005; 2006b). El ámbito religioso juega un importante papel en este sentido en cuanto al desarrollo, caso de los proyectos en Touba desarrollados por la cofradía mouride.

El Mouridismo y su papel en relación al Estado

Para entender estos proyectos conviene detenernos en algunas consideraciones respecto a la cofradía Mouride.

Actualmente, la Mouride es la cofradía más activa en Senegal y con mayor crecimiento. Nacida en el último cuarto del siglo XIX, es de inspiración sufí, como las otras cofradías musulmanas de Senegal, y su originalidad consiste en el acto de sumisión (*jebëlu*) del talibe (discípulo) respecto al *marabout* (jefe religioso) quien, a cambio le ofrece asistencia espiritual y material.

"Para ser mouride lo primero es ser musulmán y después coger un cheikh (jefe), un guía, Cheikh Ahmadou Bamba como referencia. Eso es un principio para ser de la cofradía. No puedes serlo de otra manera" (Presidente de la Dahíra Mouride de Sevilla, octubre 2008).

Se trata de un acto voluntario del talibe de compromiso al servicio del hombre-institución, a una causa, a un proyecto de unidad en el que la emigración, hoy, constituye una estrategia determinante. La importancia del factor colectivo en la estructura mouride es incuestionable (Piga, 2002). Las escuelas coránicas, el trabajo colectivo en los campos de los marabout, la contribución voluntaria, las fiestas en general y el magal² en particular, son lugares y ocasiones donde el lazo personal fiel-marabout desemboca en la exaltación comunitaria de una identidad mouride (Moreno Maestro, 2009).

² *Magal* es un término wolof que significa rendir homenaje, celebrar. En la comunidad Mouride existen diferentes magals, pero el más importante es "El Gran Magal de Touba", que puede reunir cada año a tres millones de fieles en Touba. Es un acto de reconocimiento a Alá que marca la partida al exilio de Cheikh Ahamadou Bamba.

Cheikh Ahmadou Bamba, fundador de la cofradía, erigió la Ciudad Santa de Senegal, Touba, con el objetivo de encontrar “la prosperidad” en “la excelencia de un lugar de retorno” que hacía falta construir. Los trabajos de construcción se harían de manera colectiva por los talibes. De esta forma, Touba como proyecto constituye un elemento de movilización para los sucesivos Cheikh, asegurando la continuidad de la doctrina y del compromiso después de la muerte del fundador (Guèye, 2002). Encontramos así que la cofradía es hoy uno de los principales promotores de la dinámica urbanística de Senegal y, a su vez, el epicentro de actuación para la comunidad senegalesa en la emigración con destino a su sociedad de origen, contribuyendo, de manera decisiva, a la reafirmación identitaria de quienes se encuentran en el exterior, incluida la comunidad de senegaleses de Sevilla (Moreno Maestro, 2008a).

El Estado, concebido como coercitivo y carente de legitimidad entre diversas sociedades africanas, no existe en muchos casos a través de una interacción directa con la sociedad. Sin embargo, las cofradías islámicas, entre ellas el Mouridismo, se singularizan por su anclaje social y son referentes con mayor fuerza movilizadora que la pertenencia a la etnia o incluso al propio Estado senegalés (Moreno Maestro, 2008b). La cofradía, a través de la urbanización de Touba, parece aportar una utopía creíble y movilizadora para una buena fracción de la población senegalesa que el Estado no puede integrar en su lógica.

En este marco, parece admitido que las cofradías religiosas musulmanas han constituido una verdadera sociedad civil cuyas interacciones con el Estado han asegurado largo tiempo a este último su estabilidad³. Por otro lado, Touba constituye un instrumento de

³ A través de los marabout, lo esencial del mundo rural senegalés se vincula a una visión del mundo cuyos valores tradicionales estaban caracterizados por el culto al trabajo, la necesidad de obediencia y el sentido de la humildad. Fueron estas virtudes, exaltadas por la ética marabútica, las que aseguraron a los marabout el control de la reproducción de la mano de obra agrícola (Sarr et Diop, 2004). Se convierten así, en el seno de la estructura colonial, en mediadores entre el Estado y la organización social de la economía. *"Trabaja para este mundo como si fueras a*

regulación social y económica que sirve a los intereses del Estado. El éxodo rural que nutre la pobreza en los grandes centros urbanos, sobre todo en la aglomeración de Dakar, comienza a conocer una inflexión que se explicaría por un cierto repliegue de migraciones a Touba. Además, el Estado propicia el apoyo político de la cofradía con inversiones en Touba.

Los toubianos son de una movilidad excepcional, el 94,3% de ellos ha efectuado, al menos, una migración en su vida (Guèye, 2002). Los miembros de la cofradía Mouride están dispersos por todo el mundo y sirven a este proyecto común, manteniendo con su ciudad relaciones a distancia a través de los marabout, de las inversiones inmobiliarias residenciales, de las familias instaladas en Touba, de la peregrinación anual, etc.

Aportar dinero a la cofradía y al marabout en concreto es una de las cosas que, dentro de una sociedad occidental ajena a estos planteamientos y con una significación social de la religión no concordante con la que existe entre los senegaleses, es considerada como signo de atraso y situación a superar. Sin embargo, los marabout de las cofradías forman verdaderas sociedades con sus propios recursos económicos.

La diáspora mouride y los proyectos de Matlaboul Fawzaïni

vivir eternamente, y trabaja para el otro como si fueras a morir mañana”, con este mensaje, Ahmadou Bamba, fundador del Mouridismo, restablece el valor del trabajo en una población desocupada y una sociedad desestructurada por la colonización (Bava, 2002). La jerarquía marabútica, haciendo de intermediaria entre la administración del Estado, percibida como lejana y rapaz, y una masa rural desheredada y productora únicamente de cacahuete, hacía de correa de transmisión entre el gobierno nacional en la época de Senghor y los agricultores, entre el centro y la periferia, así como entre las masas rurales y la economía de mercado. Era la organización y el sistema de poder marabútico lo que permitía la producción de cacahuete a precio competitivo en el mercado mundial. Senghor y Diouf dieron a los morabout amplias potestades en lo económico y en la organización social. Y en los años posteriores hasta hoy, las bases del pacto entre el Estado y las cofradías siguen vigentes. El marabout continúa viendo su autoridad reconocida por la administración y consolidada por numerosas ventajas vistas por sus discípulos como un signo de su carisma (terrenos de culto, pasaportes diplomáticos).

Hoy existe una verdadera diáspora mouride con complejas redes comerciales (Suárez, 1996; Bava, 2002, 2003; Sarr et Diop, 2004; Moreno Maestro, 2006b). Los miembros de la cofradía Mouride están dispersos por todo el mundo y sirven al proyecto común de la cofradía manteniendo relación estrecha con la ciudad de Touba. Pero, además, en la emigración esta comunidad va más allá de los miembros mourides. Al existir el proyecto de desarrollo para la sociedad de origen, la nostalgia, el deseo de contribuir y de seguir presentes en su sociedad, se extiende al resto de los senegaleses emigrantes. El proyecto mouride se convierte en un compromiso entre la comunidad en la emigración y la sociedad de origen, sobrepasando el círculo de la propia cofradía y englobando a miembros de otras que también están en la emigración. En el caso de Sevilla, los no mourides se unen al proyecto mouride, que da cobertura así a una gran parte de los senegaleses de la ciudad (Moreno Maestro, 2005).

Para los mourides, la dahíra es un marco de solidaridad y de cohesión de grupo que les permite reencontrarse regularmente para recitar poemas de Ahmadou Bamba, hablar, discutir, plantear problemas o buscar consejos. En la emigración podemos hablar de una gran dahíra formada por el conjunto de dahíras repartidas por diferentes países de África, Asia, Europa Occidental y Estados Unidos. Touba y sus necesidades son el instrumento de movilización de esta gran dahíra transnacional que recoge el *maná* procedente de todos estos países para enviarlo a la ciudad santa de Senegal.

Matlaboul Fawzaïni, que en árabe significa "la búsqueda de dos felicidades", es el nombre que recibe esta dahíra de la emigración. Se crea en 1990, en torno a un proyecto de construcción de un gran hospital en Touba por iniciativa de Dame Ndiaye, senegalés instalado en España tras el proceso de regularización de 1985⁴.

⁴ En 1990, aprovechando la venida a España de una de las más grandes personalidades de la cofradía y las visitas de dahíras de otras ciudades españolas para la ocasión, Dame Ndiaye lanza la idea de la realización de un proyecto común

"Después del hospital han hecho muchas más cosas ahí en Touba. Hay gente, por ejemplo en Italia, que son mucho más fuertes que aquí en España y que, por ejemplo, ellos, cada año ven de hacer cosas: arreglar una calle de Touba, hacer un tanatorio en Touba... Cada año se fijan un proyecto e intentan realizar algo en Touba. Eso es dentro de *Matlaboul Fawzaïni*. Aquí en Sevilla vamos a poner una cuota, 100€ al año, cada uno tiene que aportar 100€ al año y de ese, todos los miembros dan 100€ al año, y al fin de año, lo que se colecta, se ve lo que se puede hacer, se intenta hacer algo" (Presidente de la Dahíra Mouride de Sevilla, octubre 2008). Además de estos proyectos decididos y realizados por cada zona, *Matlaboul Fawzaïni* también realiza proyectos comunes, caso del hospital.

De esta forma, es fundamentalmente el dinero de la emigración el que alimenta la cofradía. El trabajo, en la actualidad muchas veces asimilado al dinero, se convierte en la llave maestra de la mística mouride, sobre todo entre los emigrantes, que reivindican un espíritu capitalista (Bava, 2002).

Desde el Mouridismo se entiende que existen tres tipos de trabajo: el *kasb*, que es el trabajo para ganarse la vida; el *amal*, por el que se adquiere el saber espiritual; y *al khidmat*, que es el hecho de prestar servicio a la comunidad y que es fundamental para la reafirmación de la identidad colectiva de los senegaleses también en Sevilla. Parte del dinero que ganan los senegaleses en los lugares a

en Touba. Ante el entusiasmo de los mourides de España, toma la iniciativa de asociar las dahíras organizadas en Francia. Pero es solo una idea, que no deviene en proyecto hasta la aprobación del califa general, que la dará cuando Dame Ndiaye vaya a Touba. De regreso a España en 1991, informa a todas las dahíras implicadas y demanda a cada una crear una asociación de emigrantes senegaleses al servicio de Cheikh Ahmadou Bamba, poniéndose inmediatamente a trabajar y recolectando en nombre del proyecto del hospital la suma de 5.300.000 francos CFA. El califa les atribuye un terreno y Dame Ndiaye encarga a un arquitecto que haga los planos y estima, en asociación con la Dirección de Equipamientos en Infraestructuras y mantenimiento (DIEM) del Ministerio senegalés de la Sanidad, el coste total de 6 millones de francos CFA. A pesar de esto, el entusiasmo mengua al año siguiente, recogiénose menos dinero. La asociación decide entonces convocar en Touba una gran reunión en un lugar altamente simbólico, el palacio dedicado al fundador. Esta reunión tenía por objetivo explicar el proyecto. Alrededor de un millar de mourides participan, entre ellos muchos migrantes internacionales. Y este es el marco del verdadero nacimiento de *dahíra Matlaboul Fawzaïni* (Guèye, 2002).

los que emigran va dedicado a una obra social en Senegal (al *khidmat*), que se transfiere a través de Madlabu Fawzini. Los emigrados tienen una reunión anual para aportar este dinero: "*quien quiera y pueda*", afirman, da al menos unos 100€ al año. En el proyecto, aunque gestionado por la cofradía Mouride, participan todos los senegaleses que lo desean, también los miembros de otras cofradías pues, como decimos, es una manera de estar presentes y contribuir al desarrollo del país de origen, reafirmando también la identidad senegalesa en la emigración.

Matlaboul Fawzaïni permite actuar a distancia todo el año para participar en la construcción de Touba. Las inversiones deben estar hechas según las necesidades de bienestar de los habitantes de Touba, de ahí el proyecto inicial del hospital. Hay una regla general: siempre se comienzan los proyectos con el dinero disponible (no se espera a que esté la totalidad del financiamiento) y, sobre todo, se realizan las partes del proyecto que puedan servir antes del final del conjunto.

La obra de Ahmadou Bamba que ha dado nombre a Matlaboul Fawzaïni es considerada por la cofradía como una selección de proyectos urbanos que la dahíra se apropia para su realización. Las intervenciones de esta dahíra deben dedicarse a la educación, la sanidad, el agua, el medio ambiente, la seguridad de bienes y personas, etc. Cada programa se somete a la aprobación del califa. Matlaboul Fawzaïni, nacida para la construcción de un hospital en Touba, va progresivamente más lejos, dirigiéndose también hacia la gestión y el funcionamiento de la obra. El hospital tiene un estatus privado no lucrativo, con un sistema de cooperación con el Estado y sus organismos para tratar de integrarlo en el dispositivo sanitario oficial. Se demanda al Estado tomar a su cargo una parte del personal, del equipamiento y del funcionamiento. Matlaboul Fawzaïni se singulariza por el hecho de ser reconocida por el Estado senegalés como una ONG, entrando así en la lógica de encuadramiento del

Estado, contrariamente a las dahíras en general. Esta excepción a la voluntad de autonomía de las dahíras está ligada a la necesidad de cooperación con el Estado. Pero la dahíra se sustrae a la gestión estatal habitual de una estructura sanitaria de esta importancia: un consejo de administración compuesto por miembros de Matlaboul Fawzaïni es el encargado de la gestión, mientras que el comité de seguimiento nombrado por el Estado no tendrá más que una voz consultiva (Guèye, 2002).

Touba y la diáspora mouride

Las migraciones al resto de África, a Europa y a América del Norte y los modos de inserción que desarrollan, dan una dimensión universal a la cofradía, cuyas estructuras de organización no pueden ya prescindir de los migrantes internacionales. Las dahíras se convierten en "movimientos mundiales" y se encargan de cuestiones que superan el marco de la cofradía. Los marabout tienen pasaportes diplomáticos acordados por el Estado y surcan el mundo durante todo el año.

Los grandes marabout constituyen una suerte de embajadores itinerantes de la cofradía e incluso son acogidos como representantes oficiales en algunos de los países que visitan. Touba y su mezquita se convierten en la imagen de Cheikh Ahmadou Bamba, un emblema llevado por todo el mundo.

Progresar en Touba significa, cada vez más, instalarse fuera. Tener una relación distante con la ciudad significa proporcionarle recursos. Por otro lado, hay que tener en cuenta que los factores más ideológicos también están globalizados y que, por tanto, influyen en la realidad toubiana. También en Touba el valor del individualismo como ideología marca la evolución de la ciudad. La devaluación del franco CFA hizo aumentar la importancia del rol de los emigrantes en las sociedades de origen. Teniendo una capacidad de movilización financiera más fuerte, los migrantes internacionales han podido

acceder a espacios inaccesibles para otros. Poseen más recursos financieros y proponen los precios más "interesantes". La concentración alrededor de sus marabout y de linajes con los que se identificaba cada persona era el principio rector en la elección del barrio hasta los años setenta. En la actualidad, la especulación marca el diseño urbano (Guèye, 2002). Construir una casa en Touba es un medio de afirmarse en el seno de la cofradía. La ostentación predomina sobre la necesidad.

De esta forma, como reconoce Guèye (2002), la jerarquización sociorreligiosa se acompaña de una jerarquización económica que coloca a una burguesía de marabout, de comerciantes y de migrantes internacionales que no cesa de crecer y de ostentar sus riquezas, frente a otro grupo de toubianos golpeados por la pobreza. Todo esto se traduce en el espacio urbano en la existencia de formas de hábitat y de maneras de vivir muy diversas.

La cofradía Mouride en Sevilla

Muchos senegaleses y senegalesas que viven en Sevilla poseen fotos en sus casas y lugares de trabajo del fundador del Mouridismo. También en sus objetos personales (colgantes, álbumes de fotos, adornos para el coche...) aparece el retrato del Cheikh o de algunos de sus descendientes. Afirman los mourides que trabajar para él, para este "luchador del Islam", es trabajar para el profeta Muhammad.

Los viajes frecuentes de los sucesores de Cheikh Ahmadou Bamba a los países donde están implantadas comunidades mourides, la acogida que reciben y todo lo que se despliega para su seguridad, dan un carácter oficial a sus visitas y refuerza entre los mourides el sentimiento de pertenencia a la cofradía, considerada aparte del Estado. Son frecuentes las visitas a Nueva York, donde los comerciantes mourides son numerosos. También es el caso de Francia. Y en septiembre de 2005, se inauguró, con la presencia de

senegaleses de todo el Estado español, incluidos algunos llegados de Sevilla, la Casa Mouride en Madrid, para residencia del marabout en sus visitas y alojamiento de senegaleses que lleguen a la ciudad y carezcan de lugar donde quedarse.

En la emigración, las visitas de los cheikhs son los momentos donde los discípulos pueden impregnarse de *baraka* o fuerza divina y conservarla⁵. Estas formas de religiosidad pueden englobar a todos los senegaleses musulmanes. Cuando un marabout llega a una ciudad de emigración senegalesa, quienes viven en ella, aunque no sean miembros de la misma cofradía, van a verlo porque creen en su *baraka*. De la misma forma, una persona que haya viajado a Touba, trae *baraka* consigo, de la que pueden beneficiarse los senegaleses del país de acogida. Es decir, la *baraka* viaja a través de la gente y se esparce asegurando la presencia de la cofradía más allá de Touba. En Sevilla, un presidente de la asociación de senegaleses, que era tijanne, recibía en su casa a marabout mourides, alojándolos y acompañándolos a visitar a los senegaleses de la ciudad que deseaban impregnarse de su *baraka*.

A Sevilla vienen marabout cada cierto tiempo. En sus estancias en la ciudad son alojados en casa de alguien del colectivo que tenga una relación directa con ellos o, en ocasiones, en hoteles reservados para la ocasión. Dependiendo de la importancia del marabout en cuestión, se le atiende y lleva allá donde se encuentren los senegaleses, recaudándose entre ellos una importante cantidad de dinero para proseguir con las obras sociales en Senegal. En una visita en septiembre de 2004, se llevó al marabout al pueblo de Morón, en periodo de feria, para ver a los senegaleses que allí se encontraban trabajando en la venta ambulante y recaudar dinero.

La última visita a Sevilla de un gran marabout acompañado de su séquito fue en septiembre de 2008, a la vuelta de sus viajes por

⁵ Ejemplos de objetos impregnados de *baraka*: arena, incienso, talas, amuletos, botellas de agua, etc.

Francia e Italia. La dahíra de Sevilla, con todos los miembros implicados en la organización del evento identificados con una acreditación con la foto de la mezquita de Touba y el rostro de Cheikh Ahmadou Bamba, se encargó de todo lo necesario: reserva de hotel, recogida del marabout a su llegada, concertación de encuentros con asociaciones andaluzas como la Asociación Pro-Derechos Humanos de Andalucía o Sevilla Acoge, *"hasta el ayuntamiento nos dijo que estaba con poco tiempo pero, si no, el alcalde estaba dispuesto a recibirlo y todo"* (Presidente de la Dahira Mouride de Sevilla). A este acto vinieron senegaleses de toda la parte occidental de Andalucía; los demás, días más tardes, se dirigieron a Granada, ciudad de destino tras Sevilla. El marabout informó de los proyectos que está llevando a cabo en Senegal, la mayoría centrados en el ámbito de la educación y del transporte, y cada quien dio el dinero que consideró oportuno. *"Cuando viene, el marabout se interesa por la situación en que nos encontramos y las dificultades: por ejemplo, puede haber personas que están aquí, que llevan mucho tiempo aquí y que no les va bien en el trabajo y que llevan mucho tiempo sin ir a Senegal y ellos intentan coleccionar dinero, pagarles su billete, darle algo para que esta gente pueda ir a visitar a su familia"* (Presidente de la Dahíra Mouride de Sevilla, octubre 2008). Por supuesto, también da consejos para ser buenos musulmanes. Pero, sin duda, lo principal es impregnarse de la baraka del marabout, arrodillarse frente a él y recibir sus palabras⁶. Esta visita a Sevilla, al igual que otras visitas a las comunidades mourides en la diáspora, es grabada por la RTS, la televisión de Senegal, donde será posteriormente retransmitida.

Pero, además de la presencia cíclica de los marabuout, hay toda una « mouridizacion » de espacios comerciales donde abundan los símbolos de la cofradía. En el *Pequeño Senegal* de Harlem, en Nueva York, los lugares centrales se convierten en sitios donde enarbolar

⁶ Todo esto tenía lugar en un hotel cuyos pasillos estaban decorados con fotos de cristos y vírgenes que procesionan en la Semana Santa de Sevilla.

símbolos mourides (Sarr et Diop, 2004); en Sevilla, los comercios llevan nombres ligados a la cofradía, como el locutorio « Touba », donde los carteles que especifican los costes de las llamadas al extranjero acompañan a los retratos de marabout y fotografías de la mezquita de la ciudad Santa de Touba, fotografías que también podemos encontrar en el restaurante senegalés "Casa Fatou" y en el resto de locutorios. Y quienes posean antena en sus casas y puedan ver la televisión de Senegal, contemplarán los viernes en Sevilla, igual que hacían en su lugar de origen, programas religiosos; en ellos, los marabout responden dudas a los televidentes que llaman preguntando, por ejemplo, cuestiones sobre la peregrinación a la Meca o sobre cualquier otro asunto.

Como observamos, estas cofradías islámicas se singularizan por su anclaje social y, como estamos viendo también en el caso de la emigración y concretamente en el de los senegaleses y senegalesas de Sevilla, son referentes con mayor fuerza movilizadora que la pertenencia a la etnia o incluso al propio Estado senegalés. Y en la emigración, reproduce unas redes sociales que asociaciones andaluzas no consiguen incorporar. *"Guste o no, toda la política africana está impregnada de intensa cotidianidad religiosa"* (Iniesta, 1998:248).

Las ayudas al retorno que conciben que el inmigrante que quiera impulsar el desarrollo de su país debe volver a él con un proyecto económico y una actividad que le permita ganarse la vida, no tienen cabida en el modelo que acabamos de describir. Además, hay que considerar que la importancia de este modelo de desarrollo no viene definida únicamente por los proyectos en sí mismos, sino también por la dinamización de las propias sociedades que conllevan, pues se trata de iniciativas que llevan a la gente a asociarse y a implicarse en la vida pública en tanto que actores. Este hecho debería llevar al replanteamiento de algunas de las políticas de la Junta de Andalucía respecto a la cooperación al desarrollo, cuestionando

afirmaciones como la que aparece en la introducción al área de Cooperación al Desarrollo en el Primer Plan Integral, según el cual: "*La cooperación internacional para el desarrollo constituye la vía que la Junta de Andalucía está potenciando para contribuir a la estabilidad económica, social, cultural y política de dichos países y al afianzamiento de la población en su lugar de origen*" (Consejería de Gobernación, 2002)" (Moreno Maestro, 2005:211-214).

En conclusión

En los *Planes para la Inmigración en Andalucía* el desarrollo se plantea en términos de pares de opuestos: Andalucía/países de origen, desarrollo/subdesarrollo. Por un lado, se afirma que "*es nuestro desarrollo económico y social lo que nos convierte en destino de sus desplazamientos*" -lo que supuestamente marca la situación de *desarrollo* de Andalucía-; por otro, la *cooperación al desarrollo* no se contextualiza en un marco global: las causas de las migraciones se sitúan en los países de origen, como si se tratase de una condición endémica de aquellos y no del papel que se ha hecho jugar a esos países en el contexto de la Globalización.

Pero, sobre todo, es nuevamente la mejora de la sociedad receptora lo que se busca en el ámbito de la propia *cooperación al desarrollo*: el objetivo que esta plantea es el de mantener a la población en su lugar de origen y formar a sectores de esta en aquello que interese al mercado de trabajo andaluz.

En contraste, los inmigrantes responden al objetivo del *desarrollo* con estrategias propias, tanto individuales como colectivas, con remesas y otras formas de "ayuda al desarrollo" de sus países que son no solo económicos, sino también sociales y culturales. Se trata de un tema que nos traslada, irremediabilmente, a la cuestión del denominado *mito del retorno*, que en la mayor parte de los miembros del colectivo senegalés de Sevilla va unido a la posibilidad de que exista un relevo en la emigración dentro del propio grupo

familiar que garantice el mantenimiento de la estrategia transnacional. Así, aunque se regrese, se seguirá formando parte de la comunidad transnacional, los vínculos se mantienen aunque las personas cambien de lugar. Se crean, en definitiva, espacios sociales transnacionales. De esta forma, tras la compra de un terreno en origen para la construcción de una casa -muchas veces a través de promociones de viviendas llegadas directamente a Sevilla-, hacerse con los recursos necesarios para montar un negocio en Senegal que permita un regreso definitivo es el objetivo que muchos de quienes han emigrado tienen en mente. En este sentido, los "proyectos de retorno" apoyados por la Junta de Andalucía sirven más para fortalecer esta situación de transnacionalismo que para situar a la población en sus lugares de origen.

Y si estos proyectos son a nivel individual-familiar, existen también otros proyectos colectivos y transnacionales, caso de la *dahíra Matlabout Fauzini* con sus proyectos en la ciudad santa de Touba desde la diáspora senegalesa. Proyectos como este nos hacen pensar en otra concepción de *desarrollo*, en un planteamiento autóctono del desarrollo definido ahora en un contexto de espacio transnacional dirigido, por una parte, al bienestar económico, social y cultural de una comunidad en origen, -y no a proyectos individuales para el sustento económico familiar, en el sentido de los tradicionales "proyectos de retorno"- y, por otro, al mantenimiento de la identidad de origen en la diáspora, posibilitando la adhesión de los emigrantes a proyectos de desarrollo de grupo. El proyecto mouride, en concreto, se convierte en un compromiso entre la comunidad en la emigración y la sociedad de origen, sobrepasando el círculo de esta cofradía y englobando a miembros de las otras que también se encuentran en la emigración. En este sentido, podemos afirmar que, en la actualidad, el *codesarrollo* está desconectado de los objetivos de retorno.

Bibliografía

- BAVA, S. (2002) « De la 'Baraka' aux affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », en *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, nº 131, pp. 48-63.
- CONSEJERÍA DE GOBERNACIÓN, DIRECCIÓN GENERAL DE COORDINACIÓN DE POLÍTICAS MIGRATORIAS (2002) *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*. Junta de Andalucía, Sevilla.
- _____ (2003) *Documento Técnico de seguimiento /01 Primer Plan Integral para la inmigración en Andalucía 2001-2004*. Junta de Andalucía, Sevilla.
- _____ (2006) *Segundo Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006-2009*. Junta de Andalucía, Sevilla.
- ESPINOSA, V. (1998) *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. El Colegio de Michoacán. El Colegio de Jalisco, México.
- GUÈYE, CH. (2002) : *Touba. La capitale des mourides*. Kharthala, París.
- INIESTA, F. (1998) *Kuma. Historia del África negra*. Edicions bellaterra, Barcelona.
- MORENO MAESTRO, S. (2005) "La Cofradía Mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?", en Palenzuela, P. y Gimeno, J.C. (coords), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*. Fundación El Monte, Sevilla, pp.199-216.
- _____ (2006a) *Aquí y Allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Gobernación, Junta de Andalucía, Sevilla.
- _____ (2006b) "Le mouridisme ou sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement. Le cas de

- l'Andalousie », en *Diversité urbaine. Cahiers du Groupe de recherche ethnicité et société*. Volume 6, numéro 1, pp.93-110.
- _____ (2008a) *Las políticas de integración de la Junta de Andalucía. Discursos, prácticas y consecuencias en las estrategias adaptativas del colectivo senegalés de Sevilla*. Secretaría de Publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla.
 - _____ (2008b) "La financiación de asociaciones y proyectos como índice revelador de las políticas sobre inmigración en Andalucía y estrategias colectivas de inmigrantes", en Zapata-Barrero, R. y Pinyol, G. (eds.), *Los gestores del proceso de inmigración. Actores y redes de actores en España y Europa*. Barcelona, Fundación CIDOB, pp. 113-130.
 - _____ (2009) "Diversidad religiosa y cohesión social. Creencias y rituales del colectivo senegalés en el proceso de integración en Sevilla", en *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión. Colección Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 - PIGA, A. (2002) *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. L'Harmattan, Paris.
 - SARR, Ch. Y DIOP, A. (2004), "Emergence de nouveaux acteurs locaux et recomposition des territoires urbains: appropriation de la centralité des villes par les *Moodu-moodu* », *Programme de Recherche urbaine pour le Développement, Synthèse des resultats*. Dakar.
 - SUÁREZ, L. (1996) "Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional", en *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Congreso de Antropología Española*. Zaragoza.