
RESPUESTAS LOCALES: IDEOLOGÍAS

- ¿EXTRANJEROS O AUTÓCTONOS? ISLAM, ETNICIDAD,
NARRATIVAS Y PODER EN EL SAHEL

Antonio de Diego González

- MEMORIAS Y AUTOCTONÍAS EN LA CONVULSA
LEGITIMIDAD
CIUDADANA DE LA RCA

Berta Mendiguren

- LA PLURALIDAD EN ÁFRICA OCCIDENTAL.
REFLEXIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Jordi Tomàs

Antonio de Diego González

Director de comunicación y analista, Junta Islámica

No cabe duda de que uno de los rasgos más definitorios del Sahel es su relación con el islam, no tanto como religión sino como uno de los elementos identitarios principales (De Diego González, 2019). Esta es una relación que nunca ha sido fácil, hasta tal punto que es complejo discernir entre realidad y mito social. Sus 330 millones de musulmanes (Kettani, 2010: 338-339) representan una diversidad insospechada y un complejo entramado de relaciones sociales y culturales. Así, las culturas han cristalizado bajo los códigos propios de las etnias autóctonas, los movimientos yihadistas-milenaristas precoloniales, las políticas de la *mission civilisatrice* colonial y las ideologías extranjeras.

En la actualidad, el islam constituye un interesante proyecto social y cultural en una región donde algunos creen ver en él un vector de retraso social, una opinión asociada al sector más racionalista de las ciencias sociales contemporáneas. Con esta argumentación se han elaborado un gran número de narrativas sin atender a lo local, y por lo general, sin escuchar a sus actores. Esa idea de un progreso cultural universal, que esgrimen algunos autores como Samuel Huntington (1993) en su *Choque de civilizaciones*, no solo es sesgada sino hasta ofensiva y omite un conocimiento de una realidad cultural diversa.

En los últimos años, el extremismo violento asociado, normalmente, a ideologías de origen islamista ha generado más dudas sobre el rol del islam y su imbricación en la ecología política de la región. Violencias que, tras ser amplificadas mediáticamente, han ocultado la diversidad y riqueza del islam en el Sahel. Y esta situación ha llevado, casi de inmediato, a una política de securitización que ha obviado un análisis profundo para encontrar las causas reales de estos conflictos (Mesa, 2017).

Y, de esta forma, la paradoja del islam en el Sahel se plantea cuando se habla de legitimidades: ¿Qué derecho tiene el islam para condicionar la región? Sus críticos, alejados de su realidad en su mayoría, le achacan el ser un ente extraño, subyugador y colonial, mientras que sus partidarios se pierden en una polifonía de ideologías y esencialismo que acaba en posiciones divergentes. Porque, y esta es una pregunta clave, ¿qué islam es el que se practica en el Sahel?

No cabe duda de que uno de los rasgos más definitorios del Sahel es su relación con el islam, no tanto como religión sino como uno de los elementos identitarios principales

Las tensiones en el Sahel entre estas dos versiones del islam han estado presentes desde la irrupción de ambas en el siglo XIX, enlazando y en cierta forma compitiendo con el auge del colonialismo tardío, imperialista, en todo el continente

I. Contextualizando la historia contemporánea del islam en el Sahel

Como en el resto del mundo islámico, en el Sahel hoy en día se practica un islam contemporáneo y reformado. Más allá de mitos historiográficos, el neosufismo y el salafismo son las dos tendencias mayoritarias de la región (De Diego González, 2019) ; ambas visiones enfatizan la primacía de lo comunitario frente a lo étnico y el peso de la doctrina islámica como creadora de realidades político-sociales. Sus propuestas rebasan el plano religioso para instituir una comunidad con la que desafiarse a lo *extraño*, ya sea el colonialismo de corte occidental o algunas formas de vida tradicionales del Sahel.

Las diferencias, igualmente, son notorias. El neosufismo, del que forman parte todas las *tariqas* contemporáneas que operan en el Sahel, pretende volver a la conjunción entre ley islámica (*sharia*) y gnosis (*marifa*) para buscar una realidad acorde con la tradición profética (*sunna*). Dicha convergencia cuaja bajo la figura de un líder carismático, el *shaykh*. Desde la experiencia colonial, este tipo de sufismo raramente cuestiona lo político de manera abierta, pero su discurso, muy flexible y adaptativo, permite la expresión de vías alternativas al poder positivo orientándose hacia el bien común (*maslaha*) para con la comunidad. Por su parte el salafismo, al que a menudo se tilda de reformista¹, propone un retorno a un islam libre de «impurezas culturales» y la construcción de una idea nacional del islam en torno a la noción de «lo árabe». Su versión más extrema, caracterizada en el wahabismo, reclama erradicar cualquier innovación teológica o doctrinal posterior a la revelación, incluyendo paradójicamente el encuentro con tradiciones preislámicas. Su versión más habitual, el llamado «salafismo progresista» (Lauziere, 2016: 10), plantea una reislamización de espacios musulmanes que podríamos calificar de «tradicionales», en el sentido de largamente asentados en dinámicas locales o regionales. Ambas siempre con un denominador común: homogeneizar la práctica y el uso de lo islámico.

Las tensiones en el Sahel entre estas dos versiones del islam han estado presentes desde la irrupción de ambas en el siglo XIX, enlazando y en cierta forma compitiendo con el auge del colonialismo tardío, imperialista, en todo el continente. Tras la «pacificación colonizadora», el neosufismo dominó la lucha y la construcción de proyectos paralelos a la realidad colonial. Tras la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo con las independencias, el salafismo fue conquistando posiciones, en particular en contextos urbanos, a través de su rol predominante en la educación de ciertas élites políticas y sociales promocionadas por países árabes frente al marxismo cultural y el altermundismo laico (Kane, 2016). De ahí que en estos 200 años ambas tendencias hayan sido motor de cambio para las dinámicas culturales y políticas del propio Sahel.

Hoy en día, ambas facciones luchan por ganar una influencia social muy disputada en el Sahel. El sufismo saheliano cuenta con redes transnacionales muy poderosas basadas en las conexiones étnicas, con la aprobación de las clases populares por su congruencia con el tejido social y productivo, así como con los sistemas de solidaridad comunitarios. Mientras que el salafismo pretende dominar las políticas económicas y a las jóvenes élites a través de estudios formales, becas e influencia moral en los medios de masas globalizados. Los ataques de

1. Hay una diferencia importante entre renovación (*tajdid*) y reformismo (*islah*). Aunque ambos son movimientos de crítica al estatus político otomano, los seguidores de la renovación (neosufíes) abogaban por una vuelta a la tradición profética y a la tradición sunní. Mientras que los reformistas proponían «sanear» (significado literal de *islah*) el islam de innovaciones culturales y modernizarlo políticamente para adaptarlo al mundo contemporáneo.

unos y otros se elaboran de la misma manera apelando a la inautenticidad del contrario.

¿Y el extremismo violento? Este quizás sea el tema más complejo de tratar y el tema de más actualidad porque pone en riesgo la estabilidad del Sahel, así como los intereses de muchos países en la región. Las dos opciones islámicas contemporáneas en la región cuentan con historiales violentos. Por una parte, desde el siglo XVIII, están los neosufís con las revoluciones afroislámicas y el *yihad*, “el esfuerzo” por el camino de Dios (*al-jihad fi sabil Allah*), traducido habitual y abusivamente por “guerra santa”. Karamokho Akfa (m. 1751), Uthman dan Fodio (1754-1817) u Omar Futi (1797-1864) cuestionaron a través de la violencia los sistemas de su época y forjaron un nuevo carisma islámico en la región. Pero el ascenso y la superioridad militar del colonialismo europeo hizo que las *tariqas* sufís, como la Tijaniyya o la Qadiriyya, depusieran sus armas. En muchos casos, se animaron a *colaborar* con las autoridades británicas o francesas para conseguir un respeto de su forma de vida tradicional, sino que medraron y se diversificaron durante el tiempo de la colonia. La culminación de esta evolución es la creación de un imaginario tradicional pacífico del liderazgo sufí opuesto al *ethos* guerrero *jahil* (preislámico), al *marabout* frente al *ceddo*, en clave wolof de Senegal.

Por su parte, los salafistas, que se expanden con el declive colonial, han mantenido hasta la fecha una actitud más beligerante y son el germen de los actuales grupos neofundamentalistas que operan en la región. El carácter intolerante y homogeneizador del salafismo ha devenido en algunos casos en un nacional-populismo islámico, un intento de dominar todas las facetas públicas de algunos países del Sahel. Ante la incapacidad de consolidarse como una opción política viable, ya sea por el discurso de laicidad –como en algunos países francófonos–, o por el pluralismo religioso, han optado por ejercer de *lobby* en espacios comunitarios para contrarrestar a las *tariqas* sufís como en Nigeria (Kane, 2003). Esta política sectaria aplicada en espacios como el norte de Nigeria o Malí, unida a factores como la marginalidad, la criminalidad transnacional o el malestar político, han favorecido la aparición de grupos muy violentos. Pero, como podemos apreciar, el islam –en tanto que práctica religiosa– no es la razón esencial de la radicalización violenta, sino un marcador más que se une a una larga lista.

De esa forma, muchos conflictos y la misma criminalidad común han sido revestidos de un manto islámico, atribución que ha catalizado la propagación del extremismo violento. Pero estos grupos ¿tienen algo de islámico? En mi opinión, y siguiendo a Oliver Roy (2017), se trata de un «islam estético», que usa patrones y ritualidades islámicas desconectadas de su sentido tradicional o teológico. De esa forma, por ejemplo, los viejos iconos yihadistas (Dan Fodio o al-Futi) se rehacen y se resignifican con todo un sentido distinto al que tradicionalmente se les daba, enfatizando aún más su aspecto étnico y su desencanto con el mundo vivido, si bien se omite todo el contexto y los mecanismos discursivos que estos empleaban.

Estética e ideología entremezclada con narrativas identitarias y nacionalistas, que supieron vender muy bien quienes tomaron el esencialismo salafista y lo dirigieron a jóvenes desencantados con la democracia, la realidad social de sus países y su posición como etnia frente a un Estado fallido.

Estética e ideología entremezclada con narrativas identitarias y nacionalistas fueron muy bien vendidas por quienes tomaron el esencialismo salafista y lo dirigieron a jóvenes desencantados con la democracia, la realidad social de sus países y su posición como etnia frente a un Estado fallido

Las etnias dominantes se instituyeron como identidades marco que, a través de un dominio lingüístico y cultural, podían influir en las nuevas sociedades coloniales y postcoloniales; y lo hicieron ayudados por diferentes vectores sociales, manteniendo hegemonías que hoy son visibles y reconstruyendo la categoría de lo autóctono en el Sahel

II. La fuerza de lo étnico: ¿lo autóctono en el Sahel?

Según la argumentación historicista y modernizante, el islam en África sería exógeno en última instancia, pero su asentamiento progresivo y muy mayoritariamente pacífico en multitud de territorios africanos le confiere una innegable legitimidad local. Muchas de las identidades autóctonas preislámicas sobrevivieron en alguna de las epistemes tradicionales hasta la aparición de los movimientos de renovación (*tajdid*) y reforma (*islah*). La renovación y la reforma islámica –bien en su versión sufí, primera en manifestarse, o bien en su versión salafista, más reciente– actuaron como elementos de cuestionamiento de esas identidades étnicas y generaron una cierta inseguridad: ¿Es mi praxis correcta? ¿Para qué somos musulmanes? ¿Es más importante ser wolof o musulmán?

Wolof, fulbé, hausas, tuaregs o kanuris tenían, mucho antes de las incursiones de reformistas y colonialistas, su propia identidad étnica que estaba por encima del islam, siendo esto entendido por la mayoría de la comunidad. Por eso, los movimientos de reforma crearon una fuerte dependencia identitaria (De Diego González, 2019) 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 como las principales.

El despliegue de las políticas identitarias de los neosufís, salafistas y colonialistas tuvo un doble efecto. Por una parte, se enfatizaba lo islámico como realidad globalizadora, pero a la vez nunca cesó entre la población un anhelo por sentirse diferente al vecino. Así, las etnias dominantes (hausas, pulares, tuaregs o wolofs) realizaron durante el siglo xx ejercicios de resignificación tanto de su identidad cultural como, posteriormente, política. Se instituyeron como identidades marco que, a través de un dominio lingüístico y cultural, podían influir en las nuevas sociedades coloniales y postcoloniales; y lo hicieron ayudados por diferentes vectores sociales, manteniendo hegemonías que hoy son visibles y reconstruyendo la categoría de lo autóctono en el Sahel.

El problema ha tardado en percibirse debido a la distorsión social producida por el conflicto entre sufismo contra salafismo. Este ha actuado como regulador de la identidad étnica. Ambas corrientes jugaban con la baza del movimiento transnacional, unos con movimientos como la *fayda* que unía todo el Sahel a través de la Tijaniyya y la eliminación de diferencias étnicas, los otros con organizaciones educativas y caritativas que movilizaban ideológicamente a muchas personas (De Diego González, 2016). El fallecimiento de sus líderes carismáticos, los cambios de sus políticas organizativas, el desgaste de las redes clientelares o simplemente el auge del nacionalismo de base étnica, han dado como resultado un renacimiento de la etnicidad local. El resultado ha sido una vuelta a lo local, al pequeño mundo alejado de proyectos globalizadores.

Esta polarización, unida a los problemas de identidad, ha generado una radicalización violenta que, como ya decíamos, viste una estética islámica si bien sus causas son más prosaicas. La retórica del *yihad* no deja de ser atractiva para ciertas etnias, como los pulares o los tuaregs que ya la habían practicado en siglos pasados y tienen iconos propios en su etnia. Por su parte, las pretensiones políticas o el narcotráfico internacional vie-

ron un clima perfecto para captar adeptos, jóvenes que en muchos casos desconocían el porqué hacían que participaban en estas acciones como han demostrado las investigaciones de Beatriz Mesa (2017).

La historia local, y no tanto los enfoques geopolíticos, pueden ofrecer respuestas muy interesantes ante estos fenómenos y su emergencia. Una parte importante de la política exterior de Occidente ha minusvalorado lo local y ha dado mucha importancia a fenómenos que no eran sino indicadores secundarios y metodológicamente eurocéntricos. La idea de que los países sahelianos podían funcionar como estados occidentales era una utopía que, en poco menos de 40 años, se ha acabado desgastando, deviniendo en conflictos violentos y estados fallidos. Casos como el conflicto de Malí, Boko Haram o las tensiones interreligiosas en República Centrafricana así lo atestiguan. En el Sahel, oír y contextualizar lo oído tienen mucho más valor de lo que parece.

III. Conocimiento local frente a la intervención global

En este contexto, una de las mejores estrategias para poder analizar la situación actual es, sin duda, enfrentarse a la realidad local como primer nivel de información. En el caso del Sahel se hace aún más necesario, pues se deberían eliminar prejuicios sobre el espacio y las culturas que pueden inducir a error. De nuevo, en el caso del islam lo apreciamos como algo prioritario, ya que a menudo carga con problemas conceptuales que provienen de época colonial y distorsionan el análisis de su realidad.

La intervención global, ya sea como políticas de gobernanza o de cooperación falla en tanto estas no son capaces de percibir el nivel de lo local; mucho menos de interactuar planificada y críticamente con él. Los objetivos suelen estar descoordinados con la realidad y, finalmente, tienen más peso estructuras conceptuales importadas o extrapoladas que no se corresponden con las necesidades de los territorios del Sahel. Al final, estas acciones transnacionales imbricadas en la política exterior de los países dominantes acaban centradas o en aspectos securitarios, o en cooperación.

La sustitución del bienestar por la seguridad en el centro de los modelos de gobernanza propuestos para el Sahel desde la comunidad internacional no hace sino legitimar esta marginación política y social. La seguridad en el Sahel suele centrarse en conseguir resultados rápidos y directos, mediante acciones de *hard power* o, en algunos casos estratégicos, siguiendo el concepto de Joseph Nye, *smart power*².

Por su parte, las políticas de cooperación han sido en general paliativas, es decir, se han centrado en la urgencia inmediata o en situaciones que miran a un horizonte a corto plazo. Falta proactividad por parte de los actores occidentales, como destaca el coronel Juan Mora (2015) en el análisis de la estrategia de la Unión Europea, e, indudablemente, se echa en falta visiones más locales con conocimiento de campo y menos institucionalizado. Si bien se aprecia, a menudo, en las estrategias de contraterrorismo un predominio de lo local, en el caso del Sahel sigue considerándose por muchos actores como un todo.

La sustitución del bienestar por la seguridad en el centro de los modelos de gobernanza propuestos para el Sahel desde la comunidad internacional no hace sino legitimar esta marginación política y social

2. Es cierto que ha habido iniciativas interesantes como la que lanzó el Departamento de Estado de los Estados Unidos como el *soft-counterterrorism* de los programas CVE (Countering Violent Extremism) en pequeñas comunidades dentro del marco del TSCTP (Trans-Sahara Counterterrorism Partnership en Nigeria (Bernard, 2016). En estas acciones sí se enfatiza y se empodera a agentes sociales y comunitarios para que los mensajes tengan más calado, y han demostrado utilidad social, aunque aún es pronto para medir los resultados.

Construir narrativas desde estas epistemes, contando con los sujetos y respetando su diversidad, debe ser un objetivo prioritario en la elaboración de las políticas de gobernanza del Sahel por parte de los diversos agentes implicados

En este sentido, desde mi experiencia en el Sahel (Senegal y Mauritania) y, en especial con el estudio del fenómeno islámico, puedo lanzar esta crítica urgente a la metodología con la que se acercan las ciencias sociales. Actualmente, y en espacios de análisis geopolítico, esta región es una en las que más visiones «mitologizadas» se aceptan. Unas mitologías historiográficas de corte contemporáneo, muchas veces creadas por las élites sociales y, otras, por autores coloniales como Trimingham o Monteil (De Diego González, 2016). Y es que las mitologías historiográficas sirven para *reimaginar* el mundo en clave de la identidad dominante.

El conocimiento local puede ayudar a *resemantizar* la realidad de un Sahel imaginado e idealizado hacia un Sahel donde sus pobladores y sus contextos sean los verdaderos protagonistas. Sobre todo, si desde la comunidad internacional vamos a intentar analizar y, en su caso, apoyar a la generación de políticas públicas, necesitamos acercarnos a su *weltanschauung* para no solo afinar, sino ante todo ser sinceros ante sus necesidades.

Y es aquí donde muchos programas de contranarrativas sociales (mutilación genital femenina, prevención del extremismo violento, prevención de la corrupción administrativa, buena gobernanza, políticas medioambientales, etc.), producidos por el pensamiento o incluso la investigación crítica global, fracasan. Porque estas contranarrativas solo son útiles cuando son adquiridas o participadas desde su confección por los sujetos implicados, con su consiguiente interiorización, no tanto individual como social. En ciertos ambientes de resiliencia, ante colonización directa o indirecta, se ven más como propaganda del «Otro» que como una mejora social o política.

El signo más fiable de su posible efectividad en contextos africanos es su instrumentalización –aunque parezca heterodoxa– por los *dispositivos* de autoridad tradicional (ancianos y ancianas de linajes y clanes, *shaykh* y *shaykhas*, *tariqas*, sociedades iniciáticas y otras tantas estructuras jerarquías). Los mayores éxitos se han dado cuando estos han ejercido su autoridad social y han hecho prevalecer argumentos de autoridad en la narrativa objetivo sobre la comunidad como en el caso de la MGF por parte de la *tariqas* sufís senegalesas (De Diego González, 2016).

Las adscripciones sociales, incluido el islam, se integran en sistemas epistemológicos performativos que contribuyen a su vez a modelar en un proceso adaptativo sin solución de continuidad. Comprender estas epistemes locales y sus mecanismos de control (autoridad, representatividad, etc.) –en tanto estructuras de «verdad» y tecnologías de poder en el sentido foucaultiano– mejora, y optimiza, sustancialmente la efectividad potencial y previsible de cualquier acción.

Construir narrativas desde estas epistemes, contando con los sujetos y respetando su diversidad, debe ser un objetivo prioritario en la elaboración de las políticas de gobernanza del Sahel por parte de los diversos agentes implicados. El desarrollo de proyectos vinculados con la ética, como el cuidado medioambiental o la convivencia, deberían estar vinculados al conocimiento local y la realidad cultural.

IV. Narrativas contra el extremismo violento con base local y tradicional islámica: el caso wolof y el caso peul

Después de todo lo expuesto en este trabajo y si el extremismo violento, bien de origen religioso o bien étnico, es uno de los mayores problemas del Sahel actual, ¿no habría que contribuir a la implementación necesaria de contranarrativas basadas en un mayor uso de las hibridaciones entre las epistemes locales y el islam, es decir, las distintas formas que podríamos etiquetar como «islam tradicional» en la región?

De la misma manera que los extremistas lo hacen, aprovechando las circunstancias locales, se podrían diseñar discursos científicos, pero localmente reconocibles que combatan la radicalización violenta recurriendo al conocimiento local, tal y como hemos visto. A modo de muestra sobre la que reflexionar, propongo explorar dos posibilidades en este sentido: el primer sondeo se centra en la realidad cultural wolof, en un espacio geográfico limitado como es Senegal; el segundo se focaliza en la cultura peul (fulbé), tomando una referencia territorial más amplia debido al nomadismo de este grupo.

Los wolof son la etnia mayoritaria en Senegal y están íntimamente relacionados con el islam tradicional. En particular, la mayoría de su población pertenece o bien a la *tariqa* Tijaniyya, o bien la Muridiyya. De hecho, la identidad contemporánea wolof está moldeada en buena medida a través de la experiencia intelectual y vivencial del neosufismo. Ya durante la colonización, los *shaykh* promovieron un proceso de normalización del islam en la esfera pública muy interesante, que ha resultado, a pesar de sus fallos (clientelismo social y político, cierto conservadurismo social, etc.), bastante beneficioso para un mecanismo de prevención del extremismo violento.

Durante más de 50 años, el Senegal independiente ha disfrutado de un islam normalizado y moderado por la *sociedad civil*. Lo que resulta más interesante es que los líderes de las *tariqas* han apelado a las culturas locales para elaborar sus narrativas, y tanto su discurso como su acción han sido integrados e instrumentalizados en otros ámbitos de autoridad tradicional, definidos por el parentesco o el vecindario, por ejemplo. Por tanto, dichas narrativas se hacen, hoy en día, más necesarias para evitar el extremismo violento en el Sahel. Como ejemplo encontramos las narrativas elaboradas por Abdulaziz Sy al-Dabbagh (m. 1997), intelectual y líder social de la comunidad de Tivaoune. Su padre Malick Sy fue el encargado de normalizar las relaciones con los franceses (De Diego González, 2016). Su hijo, prolífico escritor, propuso un modelo ético propio como complemento a las enseñanzas doctrinales del islam y de la *tariqa*: el *ngor*.

El *ngor* es un concepto que puede ser traducido del wolof como «honestidad». Se trata de un código ético de conducta que une la tradición wolof con el sufismo. Shaykh Abdulaziz planteaba que la comunidad debía seguir cuatro *gor* para cambiar la sociedad: 1) *Gor du tiit ba fe* (honestidad frente a la mentira, honradez); 2) *Gor du xiif ba sàac* (honestidad frente al robo, honradez); 3) *Gor du jàpp bayyi* (honestidad para ser leal, lealtad); y, finalmente, 4) *Gor du sakk jëf* (honestidad para ser agradecido).

Hoy en día podemos ser conscientes del enorme valor potencial de estas propuestas que buscan conciliar formas de vida y, sobre todo, intentan evitar el extremismo y la esencialización

Los extremistas juegan con la ausencia de memoria histórica para imponer una historia idealizada que opera desde los puntos débiles de la población (frustración, etnia, pérdida de relevancia de poder, etc.)

Cuatro curas para «males morales» que afectaban al corazón del discípulo, le impedían seguir creciendo espiritualmente y, enraizados en la sociedad, generaban daños muy importantes. Esta ética se complementa con su planteamiento político-social de *Dëkkendoo Jàmm a ca gën* (cuando se cohabite, mejor en paz). Este planteamiento es muy interesante porque toma la ética del *ngor* amplificándola hacia los otros. En este sentido el *Dëkkendoo Jàmm* busca normalizar las relaciones con cristianos y otras *tariqas* ante los comportamientos exclusivistas de algunos tijanis. Shaykh Abdulaziz creía que incidía en la multiplicidad de la humanidad y en la necesidad de imponer la paz entre todos para una mejor convivencia por encima de identidades particulares.

Hoy en día podemos ser conscientes del enorme valor potencial de estas propuestas que buscan conciliar formas de vida y, sobre todo, intentan evitar el extremismo y la esencialización. La narrativa en sí enfatiza valores que, además de permitir un engarce universal, tienen una fuerte base autóctona y local y funcionan más eficientemente en la población. Y esto se debe a que lo perciben como algo propio. Al formularla líderes que tienen autoridad comunitaria –este es el concepto clave en el mundo islámico tradicional–, obtienen mayor credibilidad y adhesión pragmática. Respetar esos principios es armonioso con otras relaciones de poder tradicionales, praxis sociales y epistemes locales, orientadas u orientables a conseguir un bien común en la propia comunidad y en su proyección a la sociedad senegalesa.

Un caso más complejo se presentaría con la identidad peul. Desde hace siglos, ha sido una de las etnias más numerosas e influyentes en el Sahel a nivel social, político e intelectual. En el siglo XIX, protagonizaron, a través de personas como Dan Fodio o al-Futi, influyentes líderes de revoluciones político-religiosas que contribuyeron a configurar el Sahel contemporáneo. Como resultado se produjeron movimientos de poblaciones y solapamiento de legitimidades no siempre mutuamente reconocibles, en un proceso de creación política que se vio truncado y tergiversado por el colonialismo. A partir de entonces, se ha tipificado de forma bastante maniquea a los peul en el conjunto de los imaginarios sahelianos y limítrofes, ya que otras etnias les han reprochado su actitud de superioridad cultural (Mesa, 2017).

Esta imagen social, asentada sobre un tejido social mediatizado por poderes externos (colonial y postcolonial), ha propiciado fuertes tensiones y posicionamientos. Los peul, como los tuaregs, han pasado de élite trans-saheliana al olvido político y social en estados multiétnicos. Este sentimiento de frustración, unido al populismo, ha propiciado un nacionalismo de corte étnico. Y, obviamente, una recuperación bastante desafortunada de estereotipos históricos y mitos historiográficos, además de antiguos enemigos como los Songhai o los Bambara. Por ejemplo, esto ha ocurrido en el actual conflicto de Malí con la creación de *Front de libération de Masina* (Frente de liberación de Masina), un grupo terrorista de inspiración islamista y fuertemente construido en torno a la identidad étnica peul (Shurkin, 2015). Pensamos que la conflictividad ha aumentado de manera inversamente proporcional a la influencia que sobre los peul y sus vecinos puedan tener las *tariqas* sufís.

La construcción de narrativas ficticias contrasta con la realidad histórica y sobre todo con el devenir de los hechos. Los extremistas juegan con

la ausencia de memoria histórica para imponer una historia idealizada que opera desde los puntos débiles de la población (frustración, etnia, pérdida de relevancia de poder, etc.). Lo local, y lo comunitario, queda difuminado frente a un agresivo e impersonal «nosotros» amenazado. Aunque en realidad esconde relaciones con el crimen organizado internacional, en vez de una mejora de las relaciones o políticas sociales.

En el caso peul se hace más complejo construir una narrativa, y posteriores acciones, que pueda tener un efecto en un ambiente tan enrarecido. Parte de ella, en mi opinión, debería articularse en torno a reconstruir discursos comunitarios de colaboración social y sobre todo a contextualizar la imagen de los líderes de los diversos *yihad* del siglo XIX. Todo, tras escuchar las narrativas locales y conocer sus puntos fuertes y débiles. Figuras como Thierno Bokar (1875-1939) o Amadou Hampâté Ba (1901-1991), ampliamente reconocidos más allá de sus etnias, promovieron la recuperación de esos valores y su dotación de coherencia más profunda en la sociedad actual, precisamente en razón de su visión tradicional (<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/44303>). En todo caso, la recuperación de discursos compartidos es una herramienta fundamental.

Tal vez un punto clave reside en desarticular el uso de figuras históricas como justificadoras de la acción violenta. En paralelo, y desde estados y agencias internacionales, se haría bien en revalorizar los contextos jurídicos locales, en toda su dimensión social e histórica. Por ejemplo: el discurso del derecho islámico *maliki*, por ejemplo, deslegitimaría casi de forma inmediata las pretensiones de los extremistas violentos. Pero hay que insistir, esto solo se puede realizar desde sujetos que conozcan su realidad local y étnica, a fin de que las propias poblaciones deslegitimen el esencialismo de las narrativas de la violencia que se les ha aplicado. En particular, en el caso peul podemos apreciar que solo voces con legitimidad y autoridad comunitaria pueden desafiar los discursos de los extremistas.

V. Conclusiones

Lo que se ha propuesto en este artículo es una breve introducción a la problemática actual del Sahel en relación con las tensiones entre islam e identidad étnica. El islam es actualmente uno de los marcadores prioritarios para entender no solo la historia, sino también la ecología política de la región. Para ello, se ha analizado tanto el marco general a nivel social y cultural como dos casos particulares basados en los imaginarios de las etnias wolof y peul.

La conclusión más importante que podemos extraer del análisis es que el Sahel actual adolece de una conciencia historiográfica propia y de narrativas que posean un enfoque local que transmita la vivencia. En muchos casos esto es debido al olvido académico que sufre la región, en otros casos por políticas irresponsables para con la región, que han acallado a los guardianes de la tradición, al dificultar enormemente el funcionamiento de las formas de arbitrio o colaboración entre grupos. Este *impasse* entre memoria y realidad actual genera problemas que, unidos a la frágil situación del Sahel, pueden devenir en extremismos violentos. Especialmente cuando lo religioso y lo étnico se desfiguran tendiendo hacia el populismo o el nacionalismo.

Si bien la universalización de las epistemes es válida en un Occidente globalizado, no lo es tanto un Sahel mucho más construido en torno a lógicas y prácticas locales

Lo étnico, en el Sahel, no se dibuja necesariamente como lo autóctono. Sin embargo, lecturas coloniales así lo intentaron mostrar. Lo étnico es dependiente de muchos más marcadores que configuran de forma más compleja la identidad saheliana. Convirtiéndose el hecho de deslegitimar los discursos fáciles que movilizan a grupos étnicos en virtud de una identidad reinventada –y falsa– en un asunto de especial importancia en el Sahel.

Por ello, y aquí se aprecia otra de las conclusiones, se hace urgente la revitalización o potenciación de un conocimiento local frente a las acciones transnacionales (securitarias, económicas, políticas). Esta sería, igualmente, una forma de prevenir la frustración y la desconexión de las gentes del Sahel frente a su realidad. El conocimiento local puede generar modelos narrativos alternativos que, aprovechando modelos epistémicos tradicionales, puedan tener más impacto en la población local. Si bien la universalización de las epistemes es válida en un Occidente globalizado, no lo es tanto un Sahel mucho más construido en torno a lógicas y prácticas locales.

La construcción de modelos éticos o de gobernanza basados en epistemes y conocimientos locales podría ser una buena alternativa en un espacio político que ha sido calificado como fallido. Esta podría ser una línea para explorar desde instituciones gubernamentales y no gubernamentales que operan en el Sahel, constituyendo una nueva oportunidad para crear comunidad y comprender cuán importante es cada uno de los marcadores que se entrecruzan para determinar las identidades del Sahel contemporáneo.

Referencias bibliográficas

Bernard, Aneliese. «Navigating uncertainty: A Hard Look At” Soft Counterterrorism” In West Africa And The Sahel». *Journal of Public & International Affairs*, n.º1 (2016), p. 24-42.

De Diego González, Antonio. *Identidades y modelos de pensamiento en África*. Tesis Doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016 (en línea) [Fecha de consulta 12.12.2018] <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/44303>.

De Diego González, Antonio. «El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental». *Araucaria, Revista Iberoamericana, de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 41 (2019), p. 415-438 (en línea) [Fecha de consulta 17.04.2019] <http://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.20>

Hungtinton, Samuel. «The clash of civilizations». *Foreign affairs*, vol. 72, n.º 3 (1993), p. 22-49.

Kane, Ousmane. *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*. Leiden: Brill, 2003.

Kane, Ousmane. *Beyond Timbuktu*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

Kettani, Houssain. «Muslim Population in Africa: 1950-2020». *International Journal of Environmental Science and Development*, vol. 1, n.º 2 (2010), p. 136-142.

Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Nueva York: Columbia University Press, 2016.

Mesa, Beatriz. *Le rôle transformateur des groupes armés du nord du Mali: de l'insurrection djihadiste et sécessionniste au crime organisé (1996-2017)*. (Tesis Doctora). Grenoble: Université de Grenoble, 2017.

Mora, Juan Alberto. «EU-Sahel. Plan de Acción regional (2015-2020): Un enfoque integral tangible». *IEEE* (octubre 2015) (en línea) [Fecha de consulta 12.12.2018] http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2015/DIEEEA50-2015_UE_Sahel_JAMT.pdf

Roy, Oliver. *The Jihad and the Death*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Shurkin, Michael. «How to Defeat a New Boko Haram in Mali». *The Rand Blog* (septiembre 2015) (en línea) [Fecha de consulta 12.12.2018] <https://www.rand.org/blog/2015/09/how-to-defeat-a-new-boko-haram-in-mali.html>

