

Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal). La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual.

Ariadna Solé Arraràs¹

Revisado: 19 de mayo de 2014

Aceptado: 09 de junio 2014

Resumen

Desde inicios de los años 2000, España y particularmente Catalunya se han convertido en un destino popular para los migrantes procedentes de Kolda, una de la regiones más empobrecidas del sur de Senegal, habitada mayoritariamente por musulmanes fulbe. Estos procesos de migración implican el establecimiento de redes transnacionales entre los dos territorios en que la religión y el ritual juegan un papel crucial. En caso de morir en Catalunya, la mayoría de estos migrantes son repatriados. Vemos emerger un nuevo ritual funerario en un nuevo contexto transnacional entre Catalunya y en Kolda.

Palabras clave: migración, transnacionalismo, islam, ritual, muerte

Abstract

Since the early 2000's, Spain and particularly Catalonia, has become a popular destination for migrants coming from Kolda, one of the most impoverished regions in Senegal inhabited mostly by Muslim Fulani people. These processes of migration entail the establishment of transnational networks between the two regions, in which religion and ritual play a crucial role. In case of eventual death in Catalonia, most of these migrants' bodies are repatriated. We see a new funerary ritual emerging in a new transnational context between Catalonia and Kolda.

Keywords: migration, transnationalism, Islam, ritual, death

Introducción

Desde la primera década de los 2000, Catalunya se ha convertido en un destino privilegiado para los emigrantes procedentes de la región de Kolda. La mayor parte de ellos son jóvenes llegados ilegalmente y procedentes de las áreas rurales de una de las regiones más económicamente deprimidas de Senegal. Aproximadamente dos tercios de la población de la región Kolda o Fuladú² pertenecen a la etnia fulbe y la práctica totalidad de estos, son musulmanes seguidores de la cofradía Tijaniyya. Estos procesos migratorios conllevan el establecimiento de redes transnacionales de inter-relación en las cuales religión y ritual juegan un papel preponderante.

Esta comunicación se basa en la investigación en curso para mi tesis doctoral centrada en lo que he querido llamar ritos funerarios islámicos transnacionales. La repatriación de los cadáveres al país de origen es la opción preferente de muchos colectivos migrantes en muy distintos contextos y situaciones migratorias. Mi investigación se ha basado en distintos trabajos sobre las prácticas funerarias de los musulmanes residentes en España.³ Sin embargo, se ha centrado especialmente aquellos musulmanes originarios de la región de Kolda (Senegal) y residentes en Catalunya.⁴ A través del estudio de este caso concreto, tiene la voluntad de proponer algunas reflexiones de carácter general sobre el análisis del ritual funerario en un contexto transnacional.

Este no debe enfocarse como un cambio de contexto del ritual funerario sino como la creación de un ritual y un contexto nuevos, de un ritual que se produce a la vez, en parte, en el país de instalación y en el país de origen. La decisión de ser enterrado en Catalunya o en Kolda pone en juego conflictos derivados del encaje del ritual islámico en Catalunya. Pero, sobre todo, es un momento de interrogación identitaria tanto para el difunto (si ha tomado disposiciones previas) como para su familia y personas próximas. La repatriación de los musulmanes procedentes de Kolda en Catalunya está sólidamente organizada a través de redes de solidaridad comunitaria, de forma que se convierte en un proceso colectivo. La solidaridad que da pie al cuidado del cadáver se convierte en un mecanismo de construcción comunitaria sobre la base de la identidad religiosa y el vínculo con la tierra de origen.

Necesariamente este objeto de estudio ha requerido la realización de lo que se denomina una etnografía multisituada que se ha llevado a cabo tanto en Catalunya como en distintas estancias en la región de Kolda. George E. Marcus⁵ define la etnografía multisituada como aquella que “se mueve fuera de los lugares únicos y las situaciones locales de los diseños de la investigación etnográfica convencional para examinar la circulación de significados culturales, objetos e identidades en un espacio y tiempo difusos.” Según Marcus, la etnografía multisituada surge vinculada a la emergencia en un mundo globalizado de espacios multisituados, lo que Arjun Appadurai⁶ llamó *scapes*. Es decir, se entiende que cualquier identidad cultural o actividad es construida por múltiples agentes y en distintos contextos o lugares. La etnografía multisituada ha de ser capaz de aprehender estos procesos y, al mismo tiempo, captar el impacto de esta desterritorialización en las experiencias locales y el papel del lugar en la construcción de identidades.

Marcus⁷, enumera las diferentes formas o técnicas con las que la etnografía multisituada define sus objetos de estudio. La investigación que se presenta en este texto contiene elementos de las dos primeras: “seguir a las personas” y “seguir una cosa”.

En parte, la vocación de este trabajo es seguir a las personas que se mueven o se han movido entre los escenarios seleccionados para la investigación. Se trata de la forma quizás más obvia y convencional de materializar la etnografía multisituada. Hoy en día,

se trata de una forma común de hacer etnografía en el caso, como este, de estudios sobre migraciones. Seguir a las personas, sin embargo, quiere decir generalmente centrar la investigación en un grupo de personas bien delimitado que constituyen, como a menudo se afirma, una “comunidad transnacional” o “comunidad diaspórica” y, como argumentaré en las conclusiones de este texto, que tal cosa exista merece ser objeto de discusión.

Esta investigación se aproxima más, pues, al segundo modo o técnica de Marcus⁸ que él llama “seguir la cosa”. Una forma de construir la etnografía trazando la circulación a través de distintos contextos de un objeto manifiestamente material. El cuerpo del difunto no es exactamente un objeto material -la ambigüedad simbólica del cadáver como persona y/o cosa es uno de los elementos de reflexión de este trabajo-; sin embargo, esta investigación se ha realizado fundamentalmente siguiendo los cadáveres. Siguiendo cadáveres concretos, en la medida en que esto ha sido posible, a través del seguimiento de casos. Pero también siguiendo los escenarios, en primer lugar, de su “producción”, si se me permite seguir la metáfora. Es decir los escenarios de los momentos previos a la muerte de una persona. En segundo lugar, los escenarios de su manipulación ritual o sanitaria (hospitales, tanatorios) y traslado. Finalmente, los espacios de su posible destino final, ya sea en cementerios catalanes o en el Fuladú. Como es propio de la investigación antropológica, la recogida de datos se ha realizado a través de la observación participante en estos escenarios cuando ha sido posible. El resto de los datos se han recogido a través de trabajo documental y entrevistas semi-dirigidas.

El seguimiento de casos ha sido, pues, la principal herramienta para la recogida de datos. Siguiendo a Appadurai⁹ cuando habló de la “vida social de las cosas”, Adriano Favole¹⁰ nos habló de la “vida social de los cadáveres”. Se trata, en este caso, de seguir los espacios por los que circulan y las relaciones que se establecen alrededor de estos cadáveres. Especialmente, me interesan aquellas que podemos llamar “rituales”. Rituales que se producen en dos territorios física y simbólicamente muy lejanos entre sí.

Del Fuladú a Catalunya

La región de Kolda se sitúa en el sur de Senegal. La mayor parte de habitantes de la región pertenecen a la etnia fulbe (*peul* en francés, *fulani* en la literatura anglo-sajona). La actual región administrativa de Kolda, se corresponde a grandes rasgos con el territorio del antiguo reino del Fuladú nacido a mediados del siglo XIX de la revuelta de los fulbe dirigida por Alfa Molo contra el entonces dominio malinké del área. Su sucesor, Mussa Molo, abrió la zona a la colonización francesa. Moussa Molo se convirtió al islam adoptando la vía Tijaniyya y animó a la población a seguir sus pasos promoviendo la llegada de morabitos procedentes del Futa Jalon (en la actual Guinea Conakry). Entre los principales propagadores del Islam al Fuladú destacan particularmente la figura de dos seguidores del líder *toucouleur*¹¹ El Hajj Umar Tall: El Hajj Aali Caam instalado en la localidad de Medina El Hajj y Muhammadu Seydu Bâ en Medina Gounasse. Aunque algunas áreas de la región no serán islamizadas hasta bien

entrado el siglo XX, el islam es hoy un elemento clave de la identidad de los fulbe del Fuladú.

Hoy en día Kolda es un área pobre respecto a otras regiones de Senegal con una elevada tasa de población rural (85% de la población) y una economía basada en la agricultura y el ganado bovino. De hecho, los fulbe han sido tradicionalmente un pueblo pastor para quienes la vaca y el buey son elementos de gran valor simbólico en las relaciones económicas, de poder, familiares y sociales como en los lazos de ayuda mutua, intercambios en las alianzas matrimoniales y consumo en las ceremonias, sobre todo en los funerales. La población es esencialmente joven: más de la mitad de la población (58%) tiene menos de 20 años.¹² En esta coyuntura, migrar a Europa es una alternativa económica para muchas familias para lograr recursos para su sustento a través de las remesas de dinero enviadas por los migrantes, así como una forma de adquirir prestigio y poder.

Los trabajos sobre la inmigración Senegalesa, destacan la existencia de dos grupos diferenciados de migrantes hacia España. Por un lado, *murids* de la etnia wolof que comenzaron a asentarse en España a mediados de los ochenta del siglo XX. Buena parte de estos, son personas procedentes de las áreas rurales que habían emigrado ya del campo a la capital, Dakar. Se trata fundamentalmente de emigraciones individuales, mayoritariamente masculinas -aunque no exclusivamente-, vinculadas a la actividad comercial y en muchos casos a la venta ambulante. A menudo, además, se trata de migraciones temporales y abunda la práctica de los retornos periódicos.¹³ Una característica de esta migración wolof son las conexiones religiosas, comerciales y de solidaridad en torno a las cuales se construyen sus redes, la mayoría de carácter transnacional. Estas se vinculan a menudo a la cofradía *murid* hasta el punto de que los estudios a menudo los identifican absolutamente.¹⁴ Por otra parte, también en los años ochenta, fulbe y soninké constituirían un grupo que instaló sobre todo en regiones agrícolas de la costa y del interior. La inmigración de habla pular la componían tanto fulbe del Fuladú -de las regiones de Kolda y Vélingara, entonces dos regiones administrativas separadas-, como *toucouleur* del valle del río Senegal, en el norte del país. Se trata de una migración que, comparada con el modelo wolof, adquiere un carácter más familiar y permanente.^{15 16}

Actualmente, España se ha convertido en uno de los principales destinos a los que se dirigen muchos migrados senegaleses a pesar de la falta de lazos lingüísticos y la escasez de vínculos comerciales o históricos. Cuando los fulbe se lanzaron a las migraciones intercontinentales en la década de los ochenta, Francia era uno de los destinos prioritarios juntamente con otros del continente africano. Papa Sow¹⁷ explica cómo a partir de los años noventa los países clásicos de inmigración de los senegaleses y gambianos, Francia y Reino Unido, dejaron de ser destinaciones exclusivas. A partir de 1973, se endurecieron las leyes sobre inmigración en Europa, sobre todo en Francia, de forma que Catalunya se convirtió en la última etapa de los que intentaban llegar al país vecino. Sin embargo, muchos encontraron oportunidades de trabajo, se establecieron e iniciaron las redes migratorias que ayudarían a otros senegaleses a instalarse.

A pesar de que el número de estos primeros llegados a Catalunya era bajo, su instalación serviría de apoyo a la emigración más reciente. De hecho, la mayor parte de este movimiento migratorio es relativamente reciente ya que ha tenido lugar desde inicios de la primera década de los dos mil.¹⁸

Los emigrantes que parten desde el Fuladú lo hacen de manera regular en casos más bien excepcionales. Se trata de funcionarios o personas de un cierto nivel económico que logran un visado de entrada a Europa. Se trata también del caso de la contratación en origen, no en contingentes sino estimulada generalmente por un familiar que ya se encuentra en Catalunya. La mayor parte de los que intentan llegar a Europa, sin embargo, lo hacen de forma irregular. Residentes de la región de Kolda han llenado las noticias sobre piraguas interceptadas o hundidas y sobre miles de vidas perdidas en el mar.¹⁹

La decisión de la emigración de uno o varios miembros es muy a menudo una estrategia tomada por una unidad familiar en conjunto. A menudo el que emprende la aventura migratoria es el hijo mayor de la familia, responsable de ésta o destinado a tomarla a su cargo cuando fallezcan los parientes de más edad. Pagar el viaje a Europa es una empresa costosa. La familia suele asumir el pago vendiendo algunos de sus bienes. Los más comúnmente invertidos son los animales, sobre todo vacas y bueyes. En una sociedad con escasa economía monetaria, los rebaños se emplean como una forma de ahorro pudiendo ser vendidos en caso de necesidad de realizar un gasto importante. No es extraño que estas ventas de ganado acaben con todos los “ahorros” de la familia. En ocasiones, familiares con más recursos económicos, sobre todo aquellos que ya se encuentran en Europa, pueden prestar el dinero necesario para la migración. Todas estas donaciones o préstamos, sin embargo, no se hacen desinteresadamente. Se espera una compensación cuando el migrante llegue a Europa. Las familias confían en que su inversión sirva para que su pariente se haga cargo de las necesidades económicas del grupo a través de los envíos de dinero que realizan los emigrados.

Ante la pregunta de los motivos que empujaron a los fulbe de Kolda a la emigración, la respuesta más frecuente es el deseo de mantener a la familia y mejorar sus condiciones de vida. Es decir, en primer lugar se espera que los envíos de dinero sirvan para cubrir los gastos regulares de la unidad doméstica del migrado o migrada. La educación de los propios hijos, hijas y de otros niños y jóvenes de la familia es también uno de los objetivos más citados. Mejorar las condiciones de vida de la familia suele pasar por la construcción de una casa. En algunos barrios de las ciudades y en la mayor parte de los pequeños pueblos del Fuladú, las viviendas suelen estar compuestas por pequeñas casas de barro con tejado cónico de paja. El deseo de muchas familias es sustituirlas por una casa de obra. Estas casas se han convertido en muchas localidades en el símbolo más ostensible de los proyectos migratorios exitosos. El estudio de las redes migratorias no puede desligarse en el caso senegalés del estudio de una de sus dimensiones clave: el asociacionismo. Los diferentes tipos de asociaciones en que se agrupan estos migrantes han sido esenciales para facilitar la llegada de los emigrantes en los territorios de instalación y la construcción de redes

migratorias. Como señala Rafael Crespo²⁰, las asociaciones son un doble puntal: realizan, por un lado una función local a la vez que forman parte de una red transcontinental de la migración senegalesa. Dos campos, la interrelación de los cuales es esencial para su eficacia.

Podemos distinguir distintos tipos de asociaciones, cada uno de los cuales juega un papel en los procesos de repatriación. En primer lugar, agrupamientos propios regidos por criterios de adscripción identitaria no excluyentes entre sí como afinidad familiar, proceder de la misma población, la misma región de origen, la etnia, la nacionalidad o la comunidad religiosa. Estos resultan prácticamente invisibles para la sociedad catalana. Actúan como nódulos de redes que conectan los miembros de la comunidad migrada entre sí y con la sociedad de origen demostrando, como dice Crespo, “la dimensión colectiva de las migraciones africanas”²¹. Dentro de esta categoría debería situar las *nadd* (en wolof) o *tege* (en pulaar), agrupaciones conocidas en francés como *tontine* y que funcionan como grupos de ahorro y crédito sin interés.

En segundo lugar, encontramos las asociaciones que podemos llamar registradas, que siguen un modelo occidental y que son formales para la sociedad catalana. Muchas de ellas están implicadas en los proyectos de codesarrollo que han alimentado también las relaciones entre Catalunya y Kolda.²²

Finalmente, cabe destacar las asociaciones de carácter religioso vinculadas a las cofradías musulmanas: las *dahiras*. En España, funcionan dos redes que se corresponden a las dos cofradías más numerosas en nuestro país, la *murid* y la *tijaan*.²³ Si bien sobre la primera, podemos citar algunas referencias en la bibliografía española,²⁴ el peso de la cofradía Tijaniyya, mayoritaria en el Fuladú, en la migración senegalesa española ha sido apenas trabajado. Asimismo, el colectivo originario de Kolda también ha tenido escaso peso en los trabajos sobre senegaleses en Catalunya y es que distintas circunstancias (altas tasas de irregularidad, baja formación académica, juventud, pocos años de presencia en el territorio) han contribuido a su poca visibilidad.

La repatriación de cadáveres, una responsabilidad comunitaria

En caso de muerte en Catalunya, la repatriación de cadáver es la opción preferida (ante la pregunta) y la práctica mayoritaria para estos migrantes. Hay que mencionar, además, que el retorno también es habitual en el caso de diagnóstico de una enfermedad terminal. Asimismo, los familiares de emigrantes en la región de Kolda señalan que su preferencia es que el cuerpo de su familiar sea trasladado a su localidad de origen para ser enterrado allí en caso de una eventual defunción en otro lugar. Tanto es así que la repatriación está sólidamente organizada a través de distintas estrategias de solidaridad comunitaria que la convierten en proceso colectivo más que una elección individual.

En el caso de los senegaleses, a pesar de que a menudo la familia en Senegal ignora hasta qué punto, la repatriación de un cuerpo es una empresa de alto coste económico

—entre 5000 y 8000 €- y que requiere de una gran movilización para llevarse a cabo. Una forma de organizar este retorno de los difuntos es la contratación de un seguro de repatriación individual a una entidad aseguradora o bancaria. Sin embargo, hay que destacar que la repatriación genera la activación de distintas formas de solidaridad comunitaria. Ésta toma dos formas fundamentales que generalmente conviven: las cajas de solidaridad mutua y las colectas espontáneas.

Como señalan otros trabajos sobre la cuestión, por ejemplo Agathe Petit²⁵²⁶ en su trabajo sobre los soninké emigrados a Marsella, los senegaleses se organizan de en Catalunya en asociaciones en las cuales se cotiza una cantidad de dinero mensual (5 €, 10 €, 20 €...). Los fondos reunidos de esta forma se usan también para cubrir otros gastos como fiestas de la asociación o ayudas al retorno en caso de enfermedad, pero su principal destino son las repatriaciones de cuerpos. Cuando el difunto es miembro activo de la asociación y está al corriente del pago de las cuotas, se retira una cantidad de la caja para su repatriación. En ocasiones, incluso se cederá a ofrecer algún dinero para compatriotas que no son miembros. Sin embargo, estos fondos generalmente no son suficientes para cubrir el coste desorbitado del traslado de un cadáver desde España a Senegal. Por esta razón, la repatriación de un difunto requiere habitualmente la organización de una colecta.

Cualquier persona es bienvenida a participar en la recogida de fondos para el traslado de un difunto: parientes, conocidos, vecinos – senegaleses o no- y miembros de la diáspora senegalesa residentes en otros puntos de Catalunya, de España e incluso en otros países europeos. De hecho, no es necesario que las personas que aportan dinero conozcan al difunto sino que, a menudo, se colabora para personas desconocidas. A pesar de no ser su función principal, si el difunto perteneció a una *dahira* es habitual que sus miembros decidan aportar fondos. Generalmente, la colecta es organizada por una persona que la inicia voluntariamente porque es cercano al enfermo o difunto o porque conoce el caso -por ejemplo, mediadores culturales en hospitales- y que dispone de un cierto reconocimiento moral o religioso dentro del colectivo.

Esta recogida de dinero toma pues una dimensión colectiva o comunitaria. Participar en una colecta es una forma de manifestarse como miembro de un colectivo, de mostrar el propio estatus dentro del grupo, así como de considerar miembro de este a la persona enferma o difunta. Por otro lado, estas recogidas de dinero suponen una forma de solidarizarse con los demás, pero también de garantizar que se recibirá la misma ayuda en caso de necesidad.

Las asociaciones colaboran también en los trámites administrativos necesarios para la repatriación.²⁷ Finalmente, raramente el cadáver viaja solo. Habitualmente, un pariente o una persona que conozca su localidad de origen viaja con el cuerpo repatriado hasta su destino final. El traslado se realiza en avión y, una vez en Senegal, generalmente en taxi colectivo hasta la localidad de destino.

El ritual funerario

La forma que toman los rituales funerarios en el Fuladú, a pesar de que contienen elementos que no dependen directamente de la doctrina religiosa, es muy semejante entre las distintas etnias de religión musulmana en Senegal.

Una parte destacada del ritual es la limpieza y purificación del cuerpo del difunto. Realizada por varias personas, generalmente del mismo sexo que el difunto, al menos uno de ellos ha de conocer con detalle el ritual que especifica la forma como se ha de realizar la limpieza. Se trata de un ritual de purificación después del cual el cuerpo no debe ser manipulado de nuevo. El cadáver se cubre a continuación con una mortaja blanca. Como decíamos antes, habitualmente, este ritual se realiza en Catalunya también cuando el cuerpo ha de ser trasladado, idealmente antes de situarlo en el féretro y después del embalsamamiento. Es habitual que los tanatorios cedan espacios para este fin e incluso se han construido instalaciones específicas (en el cementerio barcelonés de Montjuïc). A menudo, este ritual plantea dudas a los familiares en origen de forma que, si no se confía en que este haya sido correctamente realizado en Catalunya, puede volverse a realizar una vez en Senegal.

En el Fuladú, antes de la inhumación, los hombres realizan una plegaria colectiva delante del cadáver en el domicilio o la mezquita. Las mujeres permanecen en la casa, escenario de las condolencias, la repartición de las ofrendas (*sadaqa*) y las demandas a Dios por el alma del difunto. Celebraciones menores en forma de plegarias y recitaciones del Corán se repiten el séptimo y el cuadragésimo día después de la muerte. Durante los días que dura la ceremonia fúnebre se prepara comida y se sacrifican varios animales para consumirlos con los visitantes, particularmente bueyes. Además, en la región de Kolda, los parientes ofrecen a los asistentes, junto con nueces de cola, una preparación a base de arroz y mijo con azúcar llamada *thiobal*. Los sacrificios de bueyes son un elemento central de los funerales y forman parte de las prácticas de distribución de dones (*sadaqa*) que escenifican y construyen alianzas familiares y comunitarias.

Los funerales en la región de Kolda, y en Senegal en general, son grandes acontecimientos en los que se gastan grandes cantidades de dinero y esfuerzos, especialmente para alojar a los asistentes que acuden masivamente. Además, en caso de repatriación, el proceso suele ser lento, puesto que se requieren trámites administrativos además de la duración propia del viaje. Durante este tiempo, parientes y allegados del difunto se reúnen en casa de sus familiares a la espera del cuerpo. La reunión de numerosas personas se considera muy importante como apoyo a la familia doliente²⁸. Así, las reuniones en los domicilios también suelen celebrarse en Catalunya incluyendo reparto de alimentos, celebración de plegarias y las recitaciones del Corán.

En principio, el cadáver ha de ser inhumado rápidamente y son los hombres que preparan la sepultura y lo acompañan al cementerio. El cuerpo ha de ser enterrado directamente en la tierra sobre su costado derecho y con el rostro dirigido a la Meca. Sin embargo, en el caso de los difuntos trasladados, la sepultura se hace generalmente

con el féretro, siendo los féretros para el traslado internacional herméticamente sellados. Habitualmente, el lugar de la tumba es indicado de forma sencilla con una pequeña elevación de tierra, un reborde de piedras o una estela metálica. Especialmente los viernes por la mañana, algunos se dirigen al cementerio para orar por el perdón del alma del difunto.

Las razones de la repatriación

En el caso de los colectivos musulmanes, morir en España pone sobre la mesa algunos conflictos para cumplir los preceptos religiosos del islam respecto al ritual funerario. Para no extendernos en estos debates, me limitaré a señalar que los principales puntos conflictivos con el marco normativo y las formas de gestionar la muerte imperante en Catalunya son la imposibilidad de enterrar en la tierra sin ataúd y en dirección a la Meca. A pesar de que el gobierno catalán ha editado algunas recomendaciones, la gestión de los cementerios depende en Catalunya de las administraciones locales. Existen algunos espacios para el entierro islámico, el más importante de los cuales es en el cementerio de Collserola en Barcelona. Sin embargo, esta opción no está disponible en la mayoría de localidades catalanas.²⁹ En este sentido, la purificación del cuerpo del difunto y la oración comunitaria, que se convierten en los elementos principales de la ritualidad funeraria islámica en Catalunya llevándose a cabo en la mayoría de las defunciones tanto si se decide inhumar el cadáver allí donde encontró la muerte, o bien repatriarlo a su país de origen.

Entre los juristas musulmanes la repatriación es fuente de debate. A nivel doctrinal, el debate se centra en discutir si debe prevalecer el precepto profético de enterrar al difunto rápidamente allí donde haya fallecido, o bien garantizar que su inhumación se haga sin ataúd y con el cuerpo orientado a la Meca. Así, a pesar de ser una práctica muy habitual, el hecho de repatriar el cadáver (es decir, inhumarlo en un lugar diferente de donde falleció la persona) es, para muchos, contrario a los preceptos islámicos.

Así pues, si a menudo la cuestión por la preferencia del entierro en el país de origen por parte de los musulmanes en Europa se presenta como un problema ligado a los debates sobre gestión de la diversidad religiosa propongo que es necesario poner de manifiesto las dimensiones más complejas de este fenómeno. El elevado coste de la repatriación, y el esfuerzo que ello supone (y no sólo desde el punto de vista económico, sino también de movilización comunitaria), debe ser explicado como algo más que una forma de poder ser enterrados según marcan las propias tradiciones religiosas.

Si el caso de los musulmanes es, quizás, un caso paradigmático, son abundantes los ejemplos empíricos que nos hablan de la preferencia por la repatriación entre muy distintos colectivos migrantes algunos en que no puede aplicarse el argumento religioso. Un ejemplo destacado nos lo proporciona la obra de Françoise Lestage³⁰ que ha estudiado el caso de las repatriaciones entre Estados Unidos y México, observando los diferentes niveles de implicación que intervienen en este proceso, desde la familia

directa, las amistades, las comunidades, empresas privadas, o las administraciones públicas. La evidencia de este tránsito inverso, convierte el fenómeno de la repatriación en un componente más de las relaciones transfronterizas entre ambas naciones.

Entonces, al margen de las religiosas ¿qué otras razones pueden explicar esta preferencia? Según Atmane Aggoun³¹ –que ha trabajado la gestión de muerte entre musulmanes franceses de origen magrebí - la preferencia por la repatriación puede y debe entenderse también como una forma de “respetar el orden genealógico enterrándose en las tumbas de la familia en origen”. La muerte se convierte en la última ocasión en la que poder vincularse con la historia familiar y la tierra materna. Es la atracción por una tierra nunca olvidada la que parece prevalecer en las decisiones que llevan la repatriación, por encima de la fidelidad a las prescripciones religiosas. También para Yassine Chaïb³², el cuerpo es un “apoyo genealógico, una prueba de la identidad”, y la muerte una posibilidad para hacer un proceso de “reparación genealógica” y de “reapropiación del propio itinerario biográfico”. Una voluntad que a menudo se alimenta por el temor de morir lejos del núcleo familiar y ser olvidado en la memoria familiar. José Mapril y Clara Saraiva³³ en un trabajo sobre las prácticas de repatriación de los colectivos de origen bengalí y guineano (Guinea Bissau) respectivamente insisten sobre la importancia del lugar de reposo del cuerpo como lugar de pertenencia que muestran estos funerales para poder dar a los migrantes una “buena muerte”.

Al margen de los debates religioso, pues, la elección del lugar de sepultura en un contexto de migración es una forma de vincularse a un grupo de referencia y con un espacio de referencia. Por un lado, un grupo de referencia constituido por la comunidad inmigrada que se moviliza y activa para organizar la repatriación. Por otro, un grupo y un espacio de referencia que se encuentra en el país de origen.

Hay que insistir en que los estudios sobre grupos migratorios no pueden realizarse teniendo en cuenta únicamente los lugares de instalación. Por el contrario, los fenómenos que afectan a los colectivos migrantes se producen también en los países de origen. Así, el reclamo por parte de las familias y colectivos en origen es otro de los factores que se ha de tener en consideración al analizar la repatriación. La muerte lejana induce un sentido de desposesión cuando la familia no ve el cuerpo del difunto, lo cual, a su vez, dificulta el trabajo de duelo. Esta visión se presenta como un bálsamo para el dolor de aquellas personas que han perdido a un familiar en una tierra lejana. Además, la visión del difunto se presenta como disipadora de la duda sobre la defunción. El retorno de los difuntos es así una forma socialmente reconocida de poner fin al estado transitorio que supone la migración facilitando la realización del duelo y el ritual funerario mediante un retorno que no fue posible en vida. En palabras de Françoise Lestage³⁴, las familias necesitan “reapropiar” al difunto. Mediante su retorno y el ritual funerario se inscribe de nuevo al ausente dentro del núcleo familiar. Su noción de “reapropiación” me parece especialmente pertinente. Que la repatriación se mantenga como tendencia principal (especialmente en el caso de las

primeras generaciones), es resultado de la asunción de la responsabilidad comunitaria para mantener vivos los vínculos con el origen.

Rituales funerarios islámicos transnacionales

Como hemos visto a lo largo de este artículo, los vínculos transnacionales entre Catalunya y Kolda se nutren de muchos elementos: los flujos migratorios, las redes sociales, las remesas o los proyectos de cooperación al desarrollo. La práctica religiosa y ritual es uno más de estos elementos. Las ritualidades se encuentran siempre en continua transformación y dinamismo. Los ritos funerarios de los senegaleses de Kolda en Catalunya son el ejemplo de un ritual en transformación y que podemos cualificar de transnacional ya que se produce a la vez, en parte, en Catalunya (lavado del cuerpo, plegarias, movilización para la repatriación) y en Kolda (plegaria sobre el cadáver, entierro). Centrándonos en el ritual funerario, me gustaría terminar este texto planteando si podemos hablar de la construcción de *ritos funerarios islámicos transnacionales*.

La antropología a menudo ha interpretado los ritos funerarios como una forma de construir y reconstruir los vínculos comunitarios desgarrados por la defunción de uno de sus miembros, afirmando la continuidad del grupo a pesar -o gracias- a la desaparición de uno de los suyos.³⁵ Se trata de un marco analítico que, si bien puede y debe ser matizado, creo que sigue siendo una referencia válida para el estudio de los ritos funerarios. Eso sí, las migraciones internacionales y los ritos funerarios de los colectivos migrantes nos proponen un interesante reto al que confrontar este modelo que se ve ciertamente alterado cuando un individuo muere lejos de aquella comunidad que lo reclama como miembro.

Propongo que es necesario ir más allá de los debates sobre diversidad religiosa en occidente y situar la reflexión alrededor de la práctica ritual, el concepto de rito funerario, sus interpretaciones clásicas y los desafíos que para éstas suponen la construcción de nuevos ritos funerarios transnacionales. La repatriación tiene mucho más que ver con las relaciones que las comunidades migrantes mantienen con el país de origen y el papel que éste juega entre los referentes sobre los que construyen su identidad.

La identidad religiosa es uno de estos elementos vertebradores. Por un lado, como se ha dicho, las *dahiras* vinculadas a la Tijaniyya tienen su papel en la movilización comunitaria para la repatriación. Además, la identidad como musulmanes es uno de los denominadores comunes que unen a las personas procedentes del Fuldaú también común con muchos otros senegaleses. Sin embargo, el colectivo que se moviliza para la repatriación no es una comunidad bien delimitada por la identidad “confrérica”, ni religiosa. Por el contrario, hablamos de una red informe que se teje y desteje para cada caso personal y puede trascender estos límites así como los étnicos, nacionales etc.

En este sentido nos son muy útiles las reflexiones de Karen Fog Olwig³⁶ cuando afirma que, cuando los antropólogos hablan de relaciones transnacionales, a menudo no queda claro si están hablando de expresiones conscientes de identificación y compromiso político o simplemente de prácticas inconscientes y cotidianas de personas que tienen un origen común en un país extranjero. Olwig, en sus investigaciones sobre los migrantes caribeños en el Reino Unido, ha preferido trabajar desde el punto de vista de las relaciones individuales y familiares y no desde la idea de “comunidad étnica”. En un artículo sobre los rituales funerarios, analiza, sin embargo, cómo estas redes individuales y familiares se vinculan a una auto-percepción de comunidad a través del ritual. Este genera un sentido de comunidad, es “un contexto para reflexionar sobre el sentido de pertenencia asociado con experiencias y relaciones que están conectadas con un lugar de origen”³⁷. La “comunidad caribeña” que emerge del ritual es, sin embargo, según Olwig, una comunidad polifacética y débilmente estructurada, sin límites claramente definidos. Una comunidad parcial centrada específicamente en el ritual y que implica diferentes niveles de inclusión y exclusión. Así, define el ritual funerario como un “contexto de construcción comunitaria”³⁸. La movilización para el traslado de un cadáver permite crear un sentido de comunidad, una comunidad que se construye en la práctica del ritual y gracias a él, que existe cuando se moviliza.

La práctica sistemática de la repatriación de los cuerpos y el traslado de una parte de la ritualidad funeraria al país de origen, decíamos, tiene que ver con cómo las comunidades migradas se piensan y se representan a sí mismas. Nos habla de comunidades que se construyen sobre la idea de provisionalidad. Como argumenta, Ousmane Oumar Kane³⁹, el transnacionalismo es la forma dominante de adaptación de los senegaleses en la emigración de la cual la práctica religiosa y ritual es una parte más. Kane usa la expresión wolof *lamb jaa nga Senegal, the homeland is the arena* en su traducción al inglés, como síntesis de esta idea. Según él, muchas de las prácticas de la mayor parte de individuos y colectivos en EEUU (y algo muy parecido podría decirse para Europa) adquieren su sentido en la medida que permiten aportar capital simbólico, estatus o prestigio, en Senegal, no en EEUU o Europa. Los cadáveres se trasladan al país de origen porque es allí donde deberían morir. Abordar la responsabilidad comunitaria ante la muerte de uno de sus miembros, es tener que responder a lo que se entiende como una “buena muerte”. El fallecimiento del emigrante puede provocar una “mala muerte”, o muerte anómica. Así, la solidaridad que se activa para el cuidado de un cadáver se convierte en un mecanismo de protección y defensa ante su efecto disgregador y perturbador al funcionamiento del colectivo pero, sobre todo, constituye un elemento de gran poder estructurante en su configuración comunitaria. Trasladar el cadáver al país de origen permite usar precisamente este origen común como elemento vertebrador de una identidad colectiva. Si seguimos usando el concepto de Lestage⁴⁰ de “reapropiación”, trasladando el cadáver al lugar de origen la reapropiación se produce allí (en Kolda), pero también aquí (en Catalunya). La asunción colectiva de la repatriación de un cadáver es, pues, al mismo tiempo un elemento de construcción comunitaria para los colectivos migrantes que puede ser entendido en sí mismo una parte integrante de un ritual funerario en transformación.

Si, decíamos al principio, los rituales funerarios contribuyen a reconstruir colectivos que han perdido a un miembro, la construcción de rituales que se producen a la vez en el país de instalación y en el de origen nos habla de la generación de identidades de carácter transnacional, de forma que los traslados de cadáveres producen nuevos lugares, nuevos escenarios de pertenencia. A su vez, producen y mantienen vínculos entre las comunidades emigradas contribuyendo a su construcción y reconstrucción en base a la identidad religiosa y al vínculo con el origen.

¹ Licenciada en Historia y en Antropología Social por la Universidad de Barcelona. Profesora asociada en la Universidad de Lleida (UdL) y doctoranda en Antropología Social en la UB. Mi investigación se ha centrado en los rituales musulmanes en Catalunya, particularmente de origen senegalés, la medicina tradicional en Kolda y el tema de mi tesis doctoral: los ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda.

² Si bien las fronteras administrativas de la actual Región de Kolda y lo que se entiende como región histórica del Fuladú no son estrictamente coincidentes, en este trabajo usaremos ambos términos como sinónimos.

³ Buena parte de estos trabajos se han llevado a cabo junto a grupo de investigadores integrado por miembros de los departamentos de antropología de las universidades de Huelva, Barcelona y Tarragona, iniciado en 2004, que ha producido diversos trabajos y publicaciones centrado prácticas funerarias de los musulmanes y, de forma más general sobre la diversidad en la ritualidad funeraria en España. Ver: MORERAS, Jordi; SOLÉ ARRARÀS, Ariadna (2014): *Espais de mort i diversitat religiosa. La presencia de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura MORERAS, Jordi (2004): "Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio", en LÓPEZ GARCÍA, B.; BERRIANE, M. (dirs.): *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones, 427-429 TARRÉS, Sol (2006): "Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla", *Zainak*, 28, pp. 429-446

TARRÉS, Sol (2010): "Espacios de culto y cementerios de las confesiones minoritarias en Andalucía". En BRONES, R. (ed.) *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona, Icaria-Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 467-482

JÀVEGA, Neus (2011): "Els ritus de pas en un món global. Pràctiques rituals entorn de la mort del col·lectiu marroquí a Catalunya", *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 11, pp. 77-93

TARRÉS, Sol; MORERAS, Jordi (2012): "Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (s. XX-XXI)", *Revista 'llu, Sociedad Española de Ciencias de la Religión*

⁴ Publicaciones anteriores referentes a este trabajo son:

SOLÉ ARRARÀS, Ariadna (2010): "La visión del cuerpo. Importancia de la repatriación del cadáver para los emigrantes senegaleses en Catalunya", *Ankulegi. Revista de Antropología social*, nº 14, pp. 71-80

SOLÉ ARRARÀS, Ariadna (2012) "Rituals funeraris transnacionals entre Catalunya i el Senegal", *Revista Catalana de Sociologia*, nº 28, p. 61-69

MORERAS, Jordi; SOLÉ ARRARÀS, Ariadna (2012) "La mort genealògica. Ritualitzar la mort en context migratori", *Revista d'etnologia de Catalunya*, nº 38

⁵ MARCUS, G. E. (1998): *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, pp. 79-104

⁶ APPADURAI, A. (1996): *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*, London, University of Minnesota Press

⁷ MARCUS, Op. Cit.

⁸ MARCUS, Op. Cit.

-
- ⁹ APPADURAI, Arjun (1986): *The Social Life Of Things*, Cambridge, Cambridge University Press
- ¹⁰ FAVOLE, Adriano (2003): *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Laterza
- ¹¹ Al margen de los debates sobre el origen del apelativo "toucouleur" -en su grafía francesa-, éste designa al imperio fundado por El Hajj Umar Tall en el siglo XIX y a la población de habla pular en la región del Fuuta Toro, situada al norte del actual Senegal, en el valle del río Senegal.
- ¹² Datos de 2011 procedentes de l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie de la República de Senegal (<http://www.ansd.sn/>)
- ¹³ SOW, Papa (2003) : *Sénégalais et gambiens en Catalogne (Espagne). Analyse géo-sociologique de leurs réseaux spatiaux et sociaux*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona / Université Paris VII-Denis Diderot
- ¹⁴ Podemos citar distintos trabajos en España y Europa sobre este grupo como son:
- SUAREZ, L. (1998): "Los procesos migratorios como procesos globales: el caso del transnacionalismo senegalés", *Ofrim Suplementos*, Diciembre, pp. 39-63
- LACOMBA VÁZQUEZ, J. (2001): *Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías*. *Revista Internacional de Sociología*, nº 29, pp. 163-187
- MORENO MAESTRO, S. (2006): *Aquí y allí, viviendo en los dos lados*. Sevilla: Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía
- RICCIO, B. (2004): "Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*", nº 30(5), pp. 929-944
- ¹⁵ JABARDO, Mercedes (2006): *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales
- ¹⁶ SOW, Papa; MERCADER, Núria (2005): *Migracions senegaleses a Catalunya. Relacions amb les comunitats d'origen*, Barcelona, Fons Català de Cooperació al Desenvolupament
- ¹⁷ SOW y MERCADER, Op. Cit.
- ¹⁸ En 2012 estaban censadas en Catalunya 20.806 personas de origen senegalés sobre una población total de unos 7 millones y medio de habitantes. (Fuente: IDESCAT) No existen datos sobre cuántas de estas personas proceden de la región de Kolda.
- ¹⁹ Ver: NARANJO, J. (2009): *Los invisibles de Kolda*, Barcelona, Península
- ²⁰ CRESPO, Rafael (2006): *Participación y asociacionismo senegalés de la visibilidad a la conexión transcontinental* en JABARDO, Mercedes (ed.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales
- ²¹ CRESPO, Rafael (2007): *Redes migratorias entre África y Cataluña* en INIESTA, Ferran (ed.), *África en diáspora. Movimientos poblacionales y políticas estatales*, Barcelona, Bellaterra / Fundació CIDOB
- ²² Desde unos diez años atrás, las relaciones entre Kolda y Catalunya han sido alimentadas también desde la cooperación al desarrollo, en el contexto de una cooperación descentralizada, en muchos casos en proyectos de codesarrollo. Estos proyectos de cooperación al desarrollo, financiados por la Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo, se han realizado tanto a través de convocatorias ordinarias a través de ONGD catalanas, a través de organismos multilaterales, o a través de la llamada cooperación directa con un acuerdo marco con la Agencia Regional de Desarrollo de Kolda (ARD/K). Algunos de estos proyectos, sin embargo, han sido financiados con fondos procedentes de administraciones locales y ayuntamientos catalanes a través del Fons Català de Cooperació al Desenvolupament (FCCD). Sin ser consecuencia directa de los flujos migratorios, no puede negarse que existe una vinculación entre ambos fenómenos como señalan Miriam Acebillo y Eva Østergaard- Nielsel. Con el foco en las localidades catalanas de Barcelona, Lleida y Girona, las autoras analizan el papel de las políticas locales de incorporación política de las administraciones locales en sus programas de codesarrollo. Ver: ACEBILLO BAQUÉ, Miriam; ØSTERGAARD-NIELSEN, Eva (2011) "Local dynamics of codevelopment and

migrant incorporation in three Catalan cities”, International RC21 conference 2011-06-17, Amsterdam, pp. 7–9

²³ “Cofradía” es el término más usado para traducir al español la palabra árabe *tariqa* (en plural *turuq*), literalmente “vía”, puesto que se trata de una organización de inspiración sufí destinada a transmitir y difundir las enseñanzas de su fundador, una forma de acceder a Dios a través de determinados rituales, prácticas y conocimientos esotéricos. Las *turuq* tienen un gran peso en la sociedad senegalesa, no sólo por su organización religiosa sino en también en aspectos económicos y sociales. La *tariqa* tiene una organización piramidal liderada por un *khalifa* poseedor de baraka, un poder carismático que se transmite por herencia. Sin embargo, la pertenencia a una u otra cofradía se basa en la relación personal que se establece entre el discípulo *taalibe* y el maestro *seriñ* o *ceerno* (en wolof y pulaar, respectivamente) a través del *wird* que recibe individualmente, por la *zyara* (visita en que se honra al morabito) y por las intercesiones, oraciones, bendiciones que se le pueden pedir para obtener una ayuda, una curación, un trabajo etc. Aparte de esta relación personalizada, el discípulo pertenece habitualmente a una *dahira*, donde se agrupan musulmanes de la misma cofradía, y generalmente discípulos del mismo morabito; que organizan actividades como vigilias, oraciones, peregrinaciones etc.

²⁴ Ver nota 7

²⁵ PETIT, A. (2002). L’ultime retour des gens du fleuve Sénégal : Retours d’en France. Hommes et Migrations, 1236, 44–52.

²⁶ PETIT, Agathe (2005): Des funérailles de l’entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France, Archives de Sciences Sociales Des Religions, nº 131, pp. 87-99

²⁷ La repatriación de un cadáver des de España a un país extranjero es un proceso burocrático lento y complejo, que requiere también cierta adaptación por parte de las empresas de pompas fúnebres. En primer lugar, como rige la ley, todo cuerpo que no sea enterrado antes de cuarenta y ocho horas debe ser embalsamado de forma que, en la práctica, todos los cadáveres repatriados deben ser embalsamados. El embalsamamiento es un proceso para retrasar la descomposición del cadáver y que, fundamentalmente, consiste en la introducción de una solución antiséptica en el cuerpo a través de las arterias. En el caso de los musulmanes, el lavado ritual del cadáver se hace idealmente con posterioridad al embalsamamiento. Además es necesario contar con cámaras refrigeradas donde conservar los cuerpos mientras duran los trámites burocráticos para su efectivo traslado. El proceso suele alargarse entre diez y quince días si no hay impedimentos legales que retarden todavía más la repatriación. Finalmente, se requiere atender a las normas internacionales que rigen el transporte de cadáveres en féretros con características específicas para el traslado internacional que son sellados herméticamente.

²⁸ DIALLO, B. (2004) : De la naissance au mariage chez les peuls de Mauritanie, Paris, Karthala, pp. 61-62

²⁹ En la medida en que se sostiene en este artículo que la repatriación de cadáveres no es consecuencia directa de la falta de espacios para el entierro según los preceptos del islam, no me extenderé en esta cuestión que sin embargo ha sido trabajada en:

SOLÉ ARRARÀS, A. (2009): “Espacios de muerte y diversidad religiosa: La presencia del islam en los cementerios y tanatorios de dos ciudades catalanas” en Fundació CIDOB: La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales. Edición de las actas del II Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Inter culturales. Barcelona: CIDOB Edicions

MORERAS - SOLÉ ARRARÀS (2014) Op. Cit.

Sobre los ritos funerarios islámicos en España y los espacios para el entierro musulmán, véase también: TARRES (2006) Op. Cit.

MORERAS -TARRÉS (2012) Op. Cit.

³⁰ LESTAGE, Françoise (2008): Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos, Migraciones Internacionales, nº 4(4), pp. 209–220

-
- ³¹ AGGOUN, Atmane. (2006): Les musulmans face à la mort en France, Paris, Vuibert, p. 77
- ³² CHAÏB, Yassine (2000): L'émigre et la Mort, Marsella, CIDIM / Edisud, p. 23
- ³³ SARAIVA, Clara; MAPRIL, José (2012): Le lieu de la "bonne mort" pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, nº 28(3), pp. 51–70.
- ³⁴ Op. Cit.
- ³⁵ Entre los forjadores de este esquema clásico, podríamos situar la interpretación de los ritos funerarios de Robert Hertz [1907], la consideración de los ritos funerarios como "ritos de paso" en la definición que hace de ellos Arnold Van Gennep [1909] o como lo que Victor Turner [1967] llamó "rituales de las crisis vitales" entendiendo que las ceremonias funerarias están destinadas a recomponer un estado de cosas que ha sido perturbado. Esta línea estructuralista de raíz durkhemina, ha sido muy influyente para los antropólogos que han trabajado sobre ritos funerarios. Ver por ejemplo: THOMAS, Louis-Vincent (1983): *Antropología de la muerte*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ³⁶ OLWIG, Karen Fog (2009): A proper funeral : contextualizing community among Caribbean migrants, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº 15, pp. 520–537
- ³⁷ Op. Cit, p. 521
- ³⁸ Op. Cit, p. 529
- ³⁹ KANE, Ousmane Oumar (2011): *The Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*, Oxford [etc.], Oxford University Press, p. 9
- ⁴⁰ Op. Cit.