



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)

Ariadna Solé Arraràs



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.



Programa de Doctorat en Estudis Avançats en Antropologia Social
Departament d'Antropologia Social i H^a d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona

Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)

Tesi de doctorat

Ariadna Solé Arraràs

Dir: Dr. Alberto López Bargados
Tutor: Dr. Alberto López Bargados

Abril de 2015

AGRAÏMENTS

Aquesta tesi no hauria estat possible sense la col·laboració i el suport de moltes persones i institucions a qui vull expressar el meu agraïment. En primer lloc a les diverses institucions i entitats que han finançat parts de la recerca que ha donat lloc a aquesta tesi: l'Inventari del Patrimoni Etnològic (Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya), l'Ajuntament de Lleida i la Fundació Ferreruela Sanfeliu.

El paper de les organitzacions i entitats mencionades, juntament amb altres que han col·laborat i participat a la tesi, serà detallat a l'apartat dedicat als mètodes emprats per la recerca. En aquest punt, però, vull dedicar uns mots a mostrar de forma més directa i personal la meva gratitud a algunes persones.

En primer lloc, Alberto, gràcies per compartir els teus coneixements, pels teus consells, pel teu suport, per la teva paciència durant els llargs anys que ha durat aquesta recerca, per haver sabut estar tant lluny i tant a prop, ser-hi quan ha calgut i deixar-me l'espai que he necessitat per madurar aquesta recerca, però sobretot per creure en mi fins i tot en aquells moments en què jo mateixa no hi creia.

Gràcies també Jordi, per la teva feina en la direcció de dues recerques que han estat un fonament essencial d'aquesta tesi. Per tot el que n'he après de tu i per les oportunitats gaudides gràcies al teu suport. Igualment, gràcies als companys amb qui vàrem compartir aquella primera recerca: Khalid i, molt especialment, a la Marta. Gràcies Marta, per compatir tants moments, tants dubtes i tantes idees, per la teva amistat i per tots els teus esforços en la revisió d'aquest text i la transliteració dels mots àrabs. El meu reconeixement també per als companys i companyes del grup de recerca que m'empara, el GRECS (Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials). Gràcies també a tots els professors i investigadors que m'han ajudat amb els seus consells: Papa Demba Fall, Moustapha Sow, Sol Tarrés, Manuel Delgado, Albert Roca, Rafa Crespo, Jordi Tomás, Marta Alonso, Armonia Pérez Crosas, Clara Bastardes etc.

Gràcies Moussa i Asa, Coumba, Samba i a tota la vostra família per respondre tantes i tantes preguntes i acollir-me a casa vostra com una més.

Gràcies Carlota per ser la meva cicerone a Kolda, per la teva energia i compromís, i per encoratjar-me en tot moment. Gràcies Armonia per tantes inquietuds compartides, pels contactes i per totes les reflexions sorgides en aquelles llargues converses sobre el misteri del Fuladú. Gràcies a tots els altres amics i amigues de la petita colònia espanyola de Kolda. Gràcies també a totes les persones que varen col·laborar en aquesta recerca a Kolda, amics i amigues molt d'ells: Cheikh, Hammidou, Aminata, Martin, Malamine, Pape, Mamadou, Hammadou i tots aquells i aquelles que sou mencionats en la tesi ni que sigui amb un altres noms. Aminata, Baydi, Matar, gràcies per la vostra paciència en intentar que aprenguéssim el wòlof i el ful.

Gràcies també a totes les persones que hi heu col·laborat a Catalunya. Un agraïment especial per als professionals de les cures pal·liatives Josep Maria, Núria, Ramona, Olga, Dolors, Jesús etc. La meva gratitud també per tots els responsables i portaveus de

diverses entitats religioses i laiques formades per persones procedents de Senegal:
Moussa, Mawa i tants d'altres.
Amb afecte, gràcies per la vostra inesgotable paciència i amor a la meva família. Vanesa
gràcies per acompanyar-me en tantes aventures, per les teves dots com a fotògrafa i
sobretot per estar al meu costat durant tots aquests anys. Igualment a vosaltres Núri,
Quim, Ra, Joan, Núria, Josep etc.
Finalment, gràcies a totes aquelles persones que apareixeu mencionats com informants.
No puc mencionar-vos a tots i totes personalment però no puc oblidar-me de declarar la
meva gratitud a totes aquelles persones que m'heu permès compartir moments de les
vostres vides, en alguns casos moments molt difícils, i que m'heu narrat les vostres
històries.

A tots i totes

Gràcies, gracias, merci, jaaraama, jërejeff

Montornès de Segarra, abril de 2015

ÍNDIX

ÍNDIX	4
INTRODUCCIÓ	6
Objectius i hipòtesi	11
L'estructura del text	13
INTRODUCTION.....	14
Objectives and hypothesis.....	18
Structure.....	20
Capítol 1. EL TREBALL DE CAMP I LA RECOLLIDA DE DADES	22
1.1. A la recerca d'un camp mòbil.....	23
1.2. La recollida i la presentació de les dades	31
Capítol 2. EL MARC CONCEPTUAL DE LA RECERCA	38
2.1. La mort i el ritual funerari com a objectes d'estudi antropològic.....	38
2.2. El ritual funerari islàmic	49
2.2.1. <i>El ritual funerari en els textos doctrinals</i>	51
2.2.2. <i>L'islam a Senegal</i>	62
2.3. Un ritual funerari islàmic transnacional: islam, mort i migració.....	73
2.3.1 <i>L'enterrament islàmic a Europa i la repatriació com a resposta a la mort en context migratori</i>	74
2.3.2. <i>Senegalesos a Catalunya: relacions transnacionals i comunitats diaspòriques</i>	82
2.4. Religió i ritual.....	95
2.5. Conclusions	100
Capítol 3. CASOS D'ESTUDI.....	102
3.1. Ibrahima. Catalunya, 2008	102
3.2. Koly. Catalunya, 2009.....	110
3.3. Demba. Kolda, 2012	115
3.4. Sira. Catalunya, 2014.....	119
3.5. Conclusions	121
Capítol 4. ISLAM, MORT I RITUAL A CATALUNYA	124
4.1. El marc legal del funeral islàmic a Catalunya	124
4.1.1. <i>El marc legal que regula els enterraments a Espanya i Catalunya</i>	124
4.1.2. <i>Les guies pel respecte en relació a la diversitat religiosa de la Generalitat de Catalunya</i>	130
4.2. L'adaptació dels tanatoris, el bany ritual i la pregària	135
4.3. Els espais per a l'enterrament islàmic a Catalunya	145
4.3.1. <i>La reserva de parcel·les</i>	147
4.3.2. <i>Enterraments a Catalunya</i>	153
4.4. Conclusions	157
Capítol 5. EL REPATRIAMENT, UNA RESPONSABILITAT COMUNITÀRIA	160

5.1. La normativa internacional i el procediment administratiu de la repatriació	160
5.2. Assegurances, associacions i caixes de solidaritat	165
5.3. Solidaritat i configuració comunitària.....	178
5.4. Conclusions	184
Capítol 6. KOLDA, TERRA D'EMIGRANTS.....	186
6.1. Kolda, una regió senegalesa i un regne històric.....	186
6.1.1. <i>La regió de Kolda al Senegal actual</i>	188
6.1.2. <i>El Fuladú, una regió històrica</i>	195
6.2. Del Fuladú a Catalunya	203
6.2.1. <i>L'emigració des del Fuladú</i>	204
6.2.2. <i>Una estratègia col·lectiva</i>	207
6.2.3. <i>L'arribada a Catalunya</i>	215
6.3. Conclusions	217
Capítol 7. EL RITUAL FUNERARI AL FULADÚ	220
7.1. L'islam al Fuladú	220
7.2. Les fases del ritual funerari	225
7.2.1. <i>El funeral, una gran ocasió</i>	226
7.2.2. <i>El tractament del cadàver</i>	237
7.2.3. <i>Homes i dones a l'hora de la mort</i>	241
7.2.4 <i>El lloc dels difunts</i>	247
7.3. Conclusions	251
Capítol 8. RETORNS	254
8.1. Retorn, honor i vergonya	254
8.2. Malaltia i retorn.....	265
8.3. El retorn reclamat. Presents i absents	272
8.4. Conclusions	278
CONCLUSIONS.....	280
LLISTAT D'IMATGES.....	288
LLISTAT DE MAPES.....	289
BIBLIOGRAFIA	290

INTRODUCCIÓ

Aquesta tesi és el fruit d'una recerca etnogràfica sobre els rituals funeraris i la gestió de la mort entre els musulmans a Catalunya, particularment aquells originaris de la regió de Kolda (Senegal). La recerca s'ha centrat en les circumstàncies socials, econòmiques, culturals i religioses que envolten el fet de la defunció en context migratori i el procés de repatriació de cadàvers al país d'origen. Tot i basar-se un exemple molt concret, la tesi té la voluntat d'oferir reflexions útils per a l'anàlisi de les pràctiques funeràries - rituals i de gestió de la mort- entre les comunitats musulmanes a Occident. I, fins i tot, de forma més general, sobre la repatriació *post mortem* com a resposta a la mort en context migratori.

Si bé la repatriació de cadàvers es practica de forma similar entre diferents col·lectius musulmans a Catalunya, he optat per centrar l'estudi d'aquesta pràctica entre els fulbe originaris de la regió de Kolda, a Senegal. Diferents factors que seran explicats amb més detall a l'apartat dedicat als mètodes emprats en la recerca (capítol 1) han contribuït a la tria d'aquest col·lectiu.

La regió de Kolda o Fuladú¹ està situada al sud del país i és una de les regions més empobrides de Senegal. La major part dels seus habitants pertanyen a l'ètnia fulbe i són musulmans. Des de mitjans de la dècada dels dos mil, Catalunya s'ha convertit en un destí privilegiat pels migrants procedents d'aquesta regió. Aquests constitueixen avui en dia, doncs, una bona part dels Senegalesos instal·lats a Catalunya. Es tracta majoritàriament d'homes joves procedents de zones rurals i arribats de forma irregular en els darrers deu anys.

La repatriació és l'opció preferida i la pràctica majoritària entre diferents col·lectius musulmans a Occident. Aquests han desenvolupat diferents iniciatives per tal fer front a l'eventualitat d'una defunció en context migratori descrites en diversos treballs arreu del

¹ Amb el benentès que les fronteres administratives de l'actual regió de Kolda i el que s'entén com a regió històrica i àrea cultural del Fuladú no són estrictament coincidents, en aquest text faré servir aquests dos termes com a sinònims. Per a més informació sobre aquesta qüestió vegeu l'apartat 6.1.

continent europeu.² Igualment ho han fet els musulmans provinents de la regió de Kolda que resideixen a Catalunya. Cal afegir que per a les persones originàries de la regió de Kolda el retorn al país d'origen també és habitual en el cas de diagnòstic d'una malaltia terminal. Així mateix, al Fuladú, els familiars d'emigrants assenyalen la preferència per traslladar els cossos d'aquests parents per sepultar-los allà on ells resideixen.

La repatriació és una pràctica que suposa una important càrrega econòmica, per fer front a la qual es recorre a la contractació d'assegurances però també a altres estratègies com ara les aportacions a un fons comú. A més a més, la mort d'un compatriota genera sovint l'activació de xarxes formals i informals -per la societat catalana- per fer front a la gran despesa de diners i esforços que implica traslladar un difunt a Senegal.

La decisió de ser enterrat a Catalunya o a Kolda, d'altra banda, posa sobre la taula alguns conflictes en relació a les dificultats per realitzar a Catalunya un enterrament segons marquen les prescripcions islàmiques. Les tradicions i prescripcions doctrinals islàmiques al voltant de la mort impliquen sovint circumstàncies no contemplades en els marcs legals que gestionen la mort i que a vegades, fins i tot, hi entren en clara contradicció. Tot i així, com es veurà, tant la repatriació com l'enterrament *in situ*, suposen la violació d'algunes d'aquestes prescripcions islàmiques.

Així doncs, si sovint la qüestió per la preferència de l'enterrament al país d'origen per part dels immigrants musulmans a Europa es presenta com un problema lligat als debats sobre diversitat religiosa proposo que és necessari posar de manifest les dimensions més complexes d'aquest fenomen. La repatriació és també un moment d'important expressió identitària tant per l'individu (malalt o si ha prèes disposicions prèvies) com per la comunitat immigrada. Pels mateixos informants, la preferència per la repatriació es justifica tant amb arguments referits a la religió com al retorn al lloc i amb la família en origen.

Diversos autors han interpretat el repatriament en termes de “reparació genealògica” o de “retorn als orígens”. Segons Atmane Aggoun, Yassine Chaïb o Khadiyatoullah Fall

² Vegeu, per exemple: Aggoun (2006); Chaïb (2000); Gardner (1998, 2002); Petit (2002c); Saraiva i Mapril (2012).

(Aggoun, 2006; Chaïb, 2000; K. Fall i Ndongo Dimé, 2011a), el sentiment identitari que expressa aquesta elecció de voler ser traslladat al lloc on es va néixer conté més dimensions nacionals i culturals que no religioses, tot i que busqui validar-se religiosament. Abdelmalek Sayad, en el pròleg a una de les obres referents sobre la mort dels migrants *L'emigré et la mort* de Yassine Chaïb, ens proporciona alguna de les claus per interpretar el requeriment a la solidaritat i el reforçament dels vincles comunitaris que provoca cada defunció. La solidaritat que s'organitza al voltant del cos del difunt afirma "és un assumpte de creença, un assumpte de fe, però no de fe religiosa, sinó de fe i creença en la pertinença respecte al país del qual varen marxar o desertar, en la primacia del grup sobre qualsevol dels seus membres individuals, en resum en la religió del grup, o millor, en el grup com a religió"³ (Sayad, 2000: 12). Sayad insisteix sobre el principi de la repatriació del cadàver com una forma de culminar el procés d'emigració-immigració-retorn, restituint els vincles amb la família deixada al país d'origen.

L'elecció del lloc de sepultura en un context de migració és, doncs, una forma de vincular-se a un grup de referència i amb un espai de referència. D'una banda, un grup i un espai de referència que es troba al país d'origen. De l'altra, també un grup de referència constituït per la comunitat immigrada que es mobilitza i activa per organitzar la repatriació.

L'antropologia sovint ha interpretat els ritus funeraris com una forma de construir i reconstruir els vincles comunitaris estripats per la defunció d'un dels seus membres, afirmant la continuïtat del grup malgrat -o gràcies- a la desaparició d'un dels seus. Entre els forjadors d'aquest esquema clàssic cal situar en primer lloc a Émile Durkheim (2003) [1912] però també podríem incloure-hi la interpretació dels ritus funeraris de Robert Hertz (1990) [1907], la consideració dels ritus funeraris com a "ritus de pas" en la definició que fa d'ells Arnold Van Gennep [1909] (1986) o en el que Victor Turner (1980 [1967]: 7-18) va anomenar "rituals d'afflicció" entenent que les cerimònies funerals estan destinades a recompondre un estat de coses que ha estat pertorbat. Aquesta línia d'arrel durkhemina, ha estat molt influent per als antropòlegs que han

³ A l'original: "C'est là une affaire de croyance, une affaire de foi, non pas de foi religieuse, mais de foi et de croyance en l'appartenance au pays lors même qu'on l'a quitté ou déserté, en la primauté du groupe sur chacun de ses membres individuellement, bref en la religion du groupe ou mieux, en le groupe comme religion." Traducció pròpia.

treballat sobre ritus funeraris, tant pel funcionalisme britànic com per la tradició francesa.⁴ Es tracta d'un marc analític que, si bé pot ser matisat, segueix sent una referència vàlida per a l'estudi dels ritus funeraris, com argumenta també Gaëlle Clavandier (2009: 88). Les migracions internacionals i els ritus funeraris dels col·lectius migrants, doncs, ens proposen un interessant repte al qual confrontar aquest model que es veu certament alterat quan un individu mor lluny d'aquella comunitat que el reclama com un membre.

En l'actual escenari dibuixat per les migracions internacionals resulta pertinent preguntar-se per la preferència del lloc d'enterrament de les persones migrants i per la repatriació com a resposta a la mort en context migratori. Parteixo de la idea que morir en situació de migració resulta com una mena de subversió de l'ordre social i cultural entorn el final de la vida. És allò que s'ha anomenat en la literatura antropològica una "mala mort" (Thomas, 1983). Per la societat d'origen, que reclama el retorn del cadàver. Per les persones i les comunitats en la diàspora, perquè es troben amb tota mena d'impediments a la realització del ritual funerari d'acord amb la tradició. Per la societat d'instal·lació, perquè es troba amb demandes que l'obliguen a fer front a la pròpia forma de gestió de la mort i a la mort dels "altres".

El lloc de l'islam als diversos estats europeus també tindrà a veure, doncs, amb els seus propis models de presència de la religió en l'espai públic. En el cas espanyol, l'aconfessionalitat de l'estat no implica que l'espai públic hagi esdevingut un espai culturalment i religiosament neutre. Analitzar, doncs, com la societat catalana fa front a la presència de ritus funeraris poc comuns fins al moment, vol dir també reflexionar com aquesta fa front a la seva pròpia diversitat més enllà del simple reconeixement del dret a ser enterrat segons les pròpies conviccions. La secularització de la gestió de la mort, ara en mans dels poders públics – i ja no de l'església catòlica-, implica una gestió de la mort regida per una lògica burocràtica, sanitària i de "servei públic" que les administracions han de proveir a tots els ciutadans de forma individual. Una lògica confrontada, per tant, a la demanda de reconeixements de drets comunitaris que poden fer determinades confessions religioses, entenent que tot allò religiós ha de quedar

⁴ Vegeu, per exemple: Louis-Vincent Thomas (1983).

relegat a l'àmbit privat. A tot això s'afegeix, a més a més, un procés de professionalització i mercantilització de la mort.

En aquest context, la repatriació és, com s'ha dit, una decisió complexa en què intervenen diferents motivacions: identitàries, religioses, rituals, emocionals, familiars i comunitàries. Proposo que per entendre aquest fenomen cal situar la reflexió al voltant del concepte de ritu funerari, les seves interpretacions clàssiques i els desafiaments que per a aquestes suposen la construcció de nous ritus funeraris transnacionals. Veurem, doncs, emergir una nova forma de ritual funerari en un nou context transnacional. Un ritual que es produeix en part a Catalunya (neteja ritual del cos, pregària, estratègies de solidaritat) i en part a Kolda (pregària sobre el difunt, repartiment d'ofrenes, enterrament).

El retorn dels difunts és així testimoni de l'existència de vincles transnacionals entre el país d'origen i els diferents punts per on es distribueix la diàspora, forma part d'aquests vincles i els reforça. I tanmateix, aquest retorn alhora nega la fluïdesa d'aquestes mateixes relacions. Així, l'èmfasi en la dimensió transnacional de les migracions no pot oblidar que les relacions i intercanvis entre Catalunya i Kolda no es realitzen lliurement i sense impediments. Ben al contrari, es realitzen en un context de profunda desigualtat econòmica i afectades per tota mena de restriccions legals a la circulació de persones.

Unes barreres que contribueixen a la llunyania i estranyesa amb què les famílies de la regió de Kolda perceben el lloc on han perdut un familiar. Separats, a més a més, per una frontera sagnant en què molts hi han perdut la vida. Un relat similar ofereix Françoise Lestage (2008) quan parla del desconeixement que els mexicans tenen de la situació dels seus familiars emigrats als EUA. En paraules de Lestage, les famílies necessiten "reapropiar" el difunt. Mitjançant la seva tornada i el ritual funerari, l'absent s'inscriu de nou dins del nucli familiar. La seva noció de "reapropiació" em sembla especialment pertinent i serà a bastament emprada en aquesta tesi.

D'aquesta manera, aquesta tesi ha perseguit descriure un procés que no pot entendre's tant sols des de Catalunya. Massa sovint encara, els fenòmens que afecten col·lectius migrats s'analitzen només des del país d'origen o d'instal·lació. La doble dimensió de l'emigrant-immigrant, però, ens obliga a estudiar el fenomen en la seva dimensió

transnacional. Fer-ho, per tant, en el que s'anomena una etnografia multisituada en dos escenaris diferents però interconnectats a Catalunya i a Kolda, al país d'origen i d'instal·lació. Com argumentaré en el proper capítol, només analitzar la interacció entre tots dos escenaris ens permetrà donar una explicació rigorosa a la preferència per la repatriació.

Objectius i hipòtesi

L'objectiu principal d'aquesta tesi és, doncs, l'estudi etnogràfic de la pràctica de la repatriació de cadàvers –i, en menor mesura, del retorn de malalts- entre musulmans originaris de la regió de Kolda i residents a Catalunya.

Per tant, els objectius han estat, d'una banda, descriure aquest procés de repatriació. De l'altra, inquirir sobre les motivacions que permeten explicar la preferència per la repatriació, tan estesa i ben organitzada. L'anàlisi d'aquestes dades pretén, fonamentalment, respondre a una pregunta inicial: quines són les raons que expliquen aquesta preferència?

Aquesta tesi parteix de la hipòtesi que per respondre aquesta pregunta caldrà considerar que la repatriació de cadàvers entre Catalunya i Kolda (i la seva organització) és, en si mateixa, un nou ritual funerari de dimensions transnacionals.

Des d'una perspectiva centrada en la gestió de la diversitat religiosa s'entendria que, en tant que musulmans, les pràctiques funeràries dels fulbe a Catalunya estan majoritàriament condicionades per l'islam. És a dir, que la pràctica de la repatriació és fonamentalment una resposta a les dificultats per a realitzar un enterrament musulmà a Catalunya. L'islam és, sens dubte, un referent essencial per la identitat dels fulbe tant a Catalunya com al Fuladú. L'islam, igualment, aporta a aquests ritus funeraris elements claus de la seva configuració així com una vinculació amb elements dotats de sacralitat. Malgrat això, com veurem, la repatriació és una pràctica doctrinalment controvertida i, tanmateix, segueix sent majoritària. Parteixo, doncs, del principi que no existeix una correlació mecànica entre creença i ritual, entre doctrina i pràctica. Per tant, defenso que

cal observar el ritual funerari des de la seva pràctica en un context concret (Bell, 1997; Bourdieu, 2007; Bowen, 2012; Eickelman, 2003). D'aquesta forma, podem entendre que elements que no deriven directament de la doctrina islàmica -com ara les estratègies de solidaritat comunitària per a la repatriació, la repatriació en si o l'intercanvi de dons (*sadaka*)- com a part integrant del ritual. Elements que són claus per l'eficàcia del ritual. Parlar de ritual ens permet, doncs, també posar el focus en la dimensió social i col·lectiva de la repatriació més que no pas en les decisions individuals.

L'eficàcia social o col·lectiva s'observa en primer lloc en la capacitat d'aquest ritual per convertir-se en un esdeveniment d'expressió identitària i de "construcció comunitària" (Olwig, 2009) del col·lectiu originari de Kolda. En aquest sentit, penso que les estratègies de solidaritat comunitària han de ser enteses com part del ritual funerari i una forma per la comunitat de "reapropiar-se" (Lestage, 2008) el difunt. Una comunitat que es construeix a través del ritual a partir de dos referents identitàris fonamentals: l'islam i el vincle amb el lloc i els familiars en origen. A Kolda, de forma similar, el retorn del cadàver al país d'origen permet també a les famílies i la societat "reapropiar" (Lestage, 2008) el difunt. És a dir, inscriure'l de nou a la família i la societat mitjançant la realització del ritual funerari.

Entendre la repatriació com un ritual permet entendre també que existeixen altres motivacions per la repatriació que aquelles vinculades al desig d'adequar-se a la doctrina islàmica. Per exemple, la podem entendre en el si de les estratègies per acumular capital simbòlic. La repatriació és un procés, veurem, en el qual hi entren en joc també valors lligats al prestigi social o la vergonya per a les famílies tant a Catalunya com al Fuladú. La preferència per la repatriació es relaciona també amb el fet que per aquest col·lectiu el país d'origen s'entén com l'espai on preferentment es jutja aquest prestigi o desprestigi social (Kane, 2011; Salih, 2002).

Per tot això adoptaré el concepte de "ritual transnacional" tal i com el descriuen Katy Gardner i Ralph Grillo (2002) que ens permet descriure un ritual en què es produeix una "divisió transnacional de l'espai ritual" (Salih, 2002: 222), en què part del ritual es produeix en el país d'instal·lació i part en el país d'origen.

L'estructura del text

La tesi s'estructura de la següent manera. El capítol primer està dedicat a explicar el procés de la recerca i els mètodes emprats per a la recollida de dades. El segon capítol presenta el marc conceptual de la recerca. Inclou un estat de la qüestió sobre els principals àmbits de reflexió d'aquesta tesi: l'antropologia de la mort, l'estudi del ritual funerari islàmic i de l'islam a Senegal així com entorn de la perspectiva transnacional aplicada a l'estudi de les migracions. Es recullen també els principals referents teòrics emprats en l'argumentació d'aquesta tesi en aquests àmbits i en relació a les nocions de religió i ritual. El tercer capítol introdueix ja el resultat de l'etnografia a través d'alguns casos que exemplifiquen l'objecte d'estudi de la tesi. Seguint els escenaris per on transiten els cossos repatriats, el capítol quart està dedicat a la situació de l'enterrament islàmic a Catalunya. El cinquè a l'organització de les comunitats senegaleses per a dur terme les repatriacions. El següent capítol, el sisè, ens porta ja al Fuladú d'on s'inclou un breu context i s'analitza l'emigració cap a Catalunya. El capítol setè està dedicat a la descripció del ritual funerari al Fuladú. En el darrer capítol presento diverses formes de retorn al Fuladú entre les quals s'inclou el retorn dels cadàvers, però també dels repatriats forçosos a les fronteres europees o els malalts. Tanquen aquesta tesi les conclusions.

INTRODUCTION

This thesis is the result of ethnographic research conducted investigating the funerary rituals and the management of death amongst Muslims in Catalonia, specifically those coming from the region of Kolda (Senegal). The research has been focused on the social, economic, cultural and religious circumstances involved in the act of dying in migration and the process of corpse repatriation to the country of origin. Despite focussing on the specifics of Senegalese migrants in Catalonia, this thesis offers useful reflections for analysing funerary practices –rituals and management of death- amongst Muslim communities in the West. Furthermore it offers further insights regarding repatriation as a response to death in a migratory context.

Despite the act of repatriating dead bodies occurring in similar ways amongst other Muslim communities in Catalonia this study focuses on the practice amongst the Fulani community from the Kolda region of Senegal. The reasons for these decisions are explained in detail in Chapter One which outlines the methodologies used in this research.

The region of Kolda or Fuladu⁵ is located in South Senegal and it is one of the most impoverished areas of the country. It is inhabited mostly by Fulanis and the great majority of them are Muslims. Since the mid 2000's Spain, and particularly Catalonia, has become a popular destination for migrants coming from Kolda. The majority of whom are young men coming from rural areas who have arrived in an irregular way over the last ten years.

Repatriation of the body is the preferred option and is common amongst different Muslim groups in the West. A range of different initiatives have been developed by these communities to manage an eventual death in a migratory context that have been described in the work of different authors within a European context.⁶ Muslim communities who have settled in Catalonia from Kolda have also adopted many of these

⁵ It is commonly accepted that the administrative borders of the present region of Kolda and those of what is considered the historical and cultural area of Fuladu are not exactly coherent, in this text the words are used synonymously. For more information about this subject see section 6.1.

⁶ See, for example : Aggoun, 2006; Chaïb, 2000; Gardner, 1998, 2002; Petit, 2002; Saraiva & Mapril, 2012

practices. Similarly, patients diagnosed with a terminal illness are usually repatriated in much the same way. In Kolda as well, emigrants' families also declare their preference for the bodies to be repatriated to where they live.

Repatriation is a great economic burden. To deal with it people from Kolda resort to insurances but also to other strategies such as common savings funds. Moreover, the death of a compatriot activates formal and –for Catalan society- informal networks to deal with the financial burden and efforts required to move a dead body to Senegal. These support structures allow us to assert that repatriation is more of a collective endeavour than an individual struggle. The decision to be buried in Catalonia or Kolda, brings about some conflicts regarding the difficulties for a proper Muslim burial. Muslim traditions and doctrinal regulations about death entail circumstances that Catalan laws have not dealt with or that collide with these laws. Similarly, as this research explains, the decision to repatriate a body often involves the violation of certain Muslim burial rites and regulations.

When decisions are made for burial to take place in Europe the issues which arise are usually presented in relations to debates regarding the management of religious diversity, however this research suggests there are much more complex dimensions to this phenomenon. Repatriation is also a moment for identity expression, both for the individual as well as for the migrant community. According to the respondents of this study, repatriation is explained both with religious arguments and others referring to wish to return to the country and the family of origin.

Different authors have interpreted repatriation in terms of “genealogical repair” or “return to origins”. According to Attmane Aggoun, Yacine Chaïb or Khadiyatou Fall (Aggoun, 2006; Chaïb, 2000; Fall & Ndongo Dimé, 2011), the identity feeling expressed by this decision to be moved to the place of birth has more national and cultural rather than religious dimensions, even when the decision is validated religiously. Abdelmalek Sayad, in the foreword of *L'emigré et la mort* (Chaïb, 2000) which deals with the death of migrants provides some key ideas for the interpretation of the importance of solidarity and the reinforcement of communitarian ties that every death generates.

The solidarity around a death is “a matter of belief, a matter of faith, not of religious faith, but of faith and of belief in the affiliation to a country even when one has left or deserted it. It is the primacy of the group on each of its members individually over the religion, or better, in the group as a religion” (Sayad, 2000: 12 *Authors translation*). Sayad insists on the principle that repatriating a body is a means to reconcile the process of emigration-immigration-return, restoring the ties with the family left in the country of origin.

The choice of the place of burial in the context of migration is, then, a means to link oneself to a reference group and to a reference space. This reference group and space is, on the one hand, the country, family or town of origin; and, on the other hand, the migrant community mobilized to organize and pay for the repatriation.

Funerary rituals have usually been seen by anthropologists as a means of building and rebuilding communities torn apart by the death of one of its members, by asserting the continuity of the group despite –or in response to- the loss of one member. Amongst those who conceived this classic frame, we have to consider in the first place Émile Durkheim (Durkheim, 2003) [1912] but we also can mention Robert Hertz [1907] and his interpretation of funerary rituals, Arnold Van Gennep [1909] and how he considered funerary rituals as rites of passage and Victor Turner [1967] (1980: 7-18) who talked about “rituals of affliction” understanding that funerals are destined to restore a state of affairs that has been disturbed. This framework rooted in Durkheim has been very influential, both in British functionalism and the French tradition,⁷ for the anthropological study of funerary rituals. This analytical frame remains useful, even though it requires some refining, for the study of funerary rituals as Gaëlle Clavandier (Clavandier, 2009: 88) also argues. However, it is an interesting challenge to confront this model in situations of migration, when individuals die far away from the communities that claim them as members.

In the present context of international migration, we must consider migrants' preferences regarding the place of burial and repatriation as a common answer to dying abroad. Dying in migration subverts social and cultural order around the end of life. It

⁷ See, for example, L.-V. Thomas (1983)

is, as has been called in anthropological literature, a “bad death” (Thomas, 1983). It presents challenges for all communities involved; for the society of origin that demands the return of the body; for the people and communities in diaspora as they encounter all kinds of obstacles to perform funerary rituals according to tradition; and for the society of settlement because it generates demands that make it confront its own way to manage death and the death of “others”.

Thus, the situation of Islam in the various European states has to do with the different ‘legal’ modes of religious expression and rituals within public spaces. In the case of Spain, despite the state being nondenominational, does not mean that public space has become cultural and religiously neutral. Thus, analysing how society deals with the presence of funerary rituals that hitherto were not common means also reflecting on how it deals with its own diversity beyond simply recognizing the right to be buried according to one’s convictions. Secularization of the management of death, nowadays in the hands of public powers and no longer managed by the Catholic Church, means that the management of death is ruled by a bureaucratic logic, a health care approach and conceived as a “public service” that has to be provided by the state to citizens individually. This logic thus collides with the demands for recognition of communitarian rights that some religious groups may make, because it is based on the understanding that religion has to be a private affair. At the same time, Catalan society is developing a process of professionalization and commercialization of death.

In this context, repatriation is, as said before, a complex decision in which very different factors play a role: identity, religious, emotional, familiar etc. This research suggests that in order to understand this phenomenon, we must focus our reflections on the idea of funerary ritual, the classic interpretations of this ritual and the challenges made to this model by the construction of new transnational funerary rituals. Here we see new funerary ritual practices emerging within transnational contexts. A ritual that takes place partly in Catalonia (ritual bath, prayer, solidarity strategies) and partly in Kolda (prayer, offering distribution, burial).

The return of the deceased, thus, demonstrates the existence of transnational ties between the country of origin and the different point where the diaspora is disseminated; repatriation is part of those ties and reinforces connections between the

diaspora and the country of origin. At the same time, however, this return also denies the fluidity of these exchanges. Despite focussing on the transnational dimensions of migrations we should not forget that links and exchanges between Catalonia and Kolda do not occur freely and without obstacles. Contrarily, they occur in a context of great economic inequality and are affected by many legal restrictions to free circulation of persons.

For the people in Kolda, these barriers contribute to perceiving the place where they have lost a relative as somewhere distant and strange. Two places separated by a bleeding frontier where many have died. A similar account is offered by Françoise Lestage (2008) when talking about the scarce knowledge that Mexicans have about the situation of their relatives living in the USA. In Lestage's words, families need to "reappropriate" the deceased. By returning the body of the deceased and the celebration of the funerary ritual, the absent person is inscribed again in the family. Lestage's notion of "reappropriation" seems especially pertinent and features prominently throughout this research.

This thesis, then, intends to describe a process that cannot be understood by observing it only in Catalonia. Too frequently, studies about migrants are analysed only from the country of settlement. The double dimension of the emigrant-immigrant reality thus makes us study the phenomena in its transnational dimension as a multi-sited ethnographical study with two distinct but interconnected scenarios, in the country of origin and in the country of settlement. As I will argue in the next chapter, only by analysing the interaction of these two scenarios can we begin to develop a rigorous understanding of the processes and preferences for repatriation and practices of funerary rituals.

Objectives and hypothesis

The main purpose of this thesis is, thus, an ethnographic study of the practice of corpse repatriation –and to a lesser extent of the return of sick persons- amongst Muslims coming from the region of Kolda and living in Catalonia. The objectives are, on the one

hand, to describe this process of repatriation, in terms of its performance and organization, and on the other to inquire about the motivations that can explain the preferences amongst migrant communities from Kolda for repatriation. The analysis of this data intends to answer to the original research question: what are the reasons that explain the preference for repatriation?

This thesis is based on the hypothesis that to answer this question we must consider that the repatriation of dead bodies between Catalonia and Kolda (and its organization) is a new funerary ritual with transnational dimensions.

From a perspective based on the management of religious diversity, one would think that, being Muslims, funerary practices of Fulanis in Catalonia are determined mostly by Islam. It would follow then that repatriation is essentially a response to the difficulties for a proper Islamic burial in Catalonia. Islam is, undoubtedly, an essential reference for Fulani's identity, both in Catalonia and in Fuladu and also gives to these funerary rituals key elements that determine how they are performed and references related to the sacred. However, as we will see further on, repatriation is doctrinally controversial and yet, despite this, it is commonly practiced. I start from the principle that there is no mechanic correlation between belief and ritual, between doctrine and practice. Observing funerary ritual as a practice (Bell, 1997; Bourdieu, 2007; Bowen, 2012; Eickelman, 2003) allows us to see part of the ritual, elements that do not come directly from Islamic doctrine such as solidary strategies for repatriation, repatriation itself or gift exchange (*sadaka*). These elements are nonetheless key for the efficacy of ritual. Using the word ritual also allows us to focus on the collective dimension of repatriation more than on the individual decision.

The expressions of collective efficacy can be observed firstly in the capacity of this ritual to become an event for identitary expression and "community building" for the people coming from Kolda (Olwig, 2009). In this sense, solidarity strategies must be seen as part of the funerary ritual and a means for the community to "reappropriate" the deceased (Lestage, 2008). A community that is built by means of the ritual and around two fundamental references: Islam and the link to the place and family in origin. In Kolda, in a similar way, returning the body of the deceased allows their family and

society to “reappropriate” the deceased. Enrol him or her again in the family and in society by performing their funerary ritual.

Understanding repatriation as a ritual allows us to understand that there are other motivations to it beyond the mere wish to adhere to Islamic doctrine. For example, we can understand it as a strategy to accumulate symbolic capital. As we will see, repatriation is a process in which values related to social reputation or shame for families in Catalonia and Fuladu also come into play. The preference for repatriation is also related to the fact that for this group the country of origin is considered the space where social prestige, or lack thereof, is judged (Kane, 2011; Salih, 2002).

As a result the idea of “transnational ritual” will be adopted as it is described by Katy Gardner and Ralph Grillo (2002) as a ritual that is performed in a “transnational division of ritual space” (Salih, 2002) in which part of the ritual takes part in the country of settlement and part in the country of origin.

Structure

This thesis is structured as follows. Chapter One outlines the research methods involved in interpreting and collecting the data for this study. Chapter Two explains the conceptual and ontological framework for this research. It includes a literature review for the main areas of study within this research including; the anthropology of death, the study of Islamic funerary rituals and Islam in Senegal, and an array of literature on the transnational perspectives applied to this study of migration. This necessarily includes an analysis of the theoretical underpinnings used in the interpretation of this research, as well as relating to notions of religion and ritual. Chapter Three begins to introduce the ethnographic research by looking at four case studies of bodies repatriated to Kolda from Catalonia. These establish a contextual framework for understanding the process of corpse repatriation. Chapter Four focuses more specifically on the case of Islamic burial in Catalonia. Chapter Five details the organisation of Senegalese communities when repatriating a body. Chapter Six contextualises the process of emigration to Catalonia from Fuladu. Chapter Seven describes the funerary rituals in Fuladu. In the

final chapter the research looks at the different forms of repatriation from Europe. Here we discuss not just the return of corpses but also forced repatriation at European borders and the return of sick persons. The conclusion summarises the research findings.

Capítol 1. EL TREBALL DE CAMP I LA RECOLLIDA DE DADES

El procés de recerca i construcció de les dades en una investigació mai hauria de restar ocult rere les conclusions d'una etnografia. Ha de formar-ne part perquè és gràcies a aquest procés i no malgrat ell que podem conèixer. Mostrar amb honestat el procés de recollida de dades, doncs, és l'única forma de donar-los validesa. Tot i així, presentar detalladament la metodologia no deixa de ser una tasca incòmoda. Implica despullar l'etnografia, mostrar-ne les interioritats, els punts febles del mètode, les inseguretats, els carrerons sense sortida amb què topem al llarg de la investigació, ens força a recórrer de nou i redibuixar els camins sovint erràtics i atzarosos que ens han dut a construir l'objecte de recerca. A aquesta tasca està dedicat aquest capítol.

La recerca per aquesta tesi, com qualsevol altra probablement, no ha estat fàcil. El fet de comptar amb molt escàs finançament l'ha convertit en un procés llarg, realitzat a temps esgarrapats a calendaris laborals i a projectes paral·lels. La tesi va començar a prendre forma l'any 2007 en el context de la realització de la memòria DEA que culminava els estudis de doctorat en Antropologia Social i Cultural a la Universitat de Barcelona. La memòria DEA titulada *L'últim retorn. Islam, ritual i mort entre els senegalesos de Lleida* va ser l'embrió d'aquest treball i es va centrar en les pràctiques funeràries del col·lectiu senegalès de la ciutat de Lleida.⁸ Deixava, per tant, per a la futura tesi doctoral el costat senegalès del fenomen de la repatriació. Des de 2008, la recollida de dades s'ha realitzat de forma intermitent a Catalunya i en diverses estades de camp a Kolda els anys 2009 (dos mesos), 2010 (dos mesos), 2012 (tres mesos) i 2013 (tres mesos).

Durant aquest temps, i a mesura que la recerca avançava, els mètodes de recollida de dades han anat evolucionant. En un inici, en el moment de començar a planificar un treball de camp, el primer problema que se'ns planteja és acotar la unitat d'estudi. Tenim un objecte d'estudi, preguntes més o menys dibuixades, però per fer treball de

⁸ L'elecció de Lleida com a escenari del treball de camp va obeir a diverses raons. Es tractava d'una ciutat petita que s'apareixia com un univers relativament abastable en una recerca de petites dimensions i en què la xarxa de relacions interpersonals podia conduir amb certa facilitat d'una persona a una altra. A més a més, el fet que els meus orígens i la meua família es trobin en aquesta ciutat va facilitar molts contactes per a la recerca. Per aquest motiu, tot i que per a aquesta tesi s'han recollit dades en altres punts del territori català, encara moltes de les dades presentades provenen de la ciutat de Lleida.

camp ens cal precisament això, el camp. L'accessibilitat, els condicionaments prosaics i pràctics del lloc on acabem realitzant el treball formen part del procés de coneixement i van delimitant la unitat d'estudi. Busquem definir un conjunt de població, un grup de persones subjectes d'estudi. Alhora, busquem també un lloc o una institució que ens serveixi de marc per a la investigació, un àmbit físic on trobar-los i trobar-nos. Bona part de l'esforç del treball de camp consisteix en el lent procés d'aconseguir parlar amb les persones adequades i concretar com es realitzarà el treball de camp. L'objecte d'aquesta investigació per la seva pròpia naturalesa m'ha dut a haver de buscar aquest camp en dos escenaris molt diferents i allunyats entre si i optar en la recerca per aquesta tesi doctoral pel que s'anomena una "etnografia multisituada".

1.1. A la recerca d'un camp mòbil

George E. Marcus defineix l'etnografia multisituada com aquella que "es mou fora dels llocs únics i les situacions locals dels dissenys convencionals de la recerca etnogràfica per examinar la circulació de significats culturals, objectes i identitats en un espai-temps difús"⁹ (Marcus, 1998: 79).

Encara segons Marcus (1998: 79-104), l'etnografia multi-situada sorgeix com a resposta a un món en què, com descriu Arjun Appadurai, es combinen freqüents moviments migratoris amb un àgil flux d'idees i imatges mediàtiques transformant els llocs de la producció cultural (Appadurai, 1996: 4). L'etnografia multisituada, per tant, va lligada a l'emergència de la idea d'espais multisituats. Els canvis en les formes d'entendre el sistema mundial des dels anys setanta i vuitanta i sobretot ja a inicis dels anys noranta, va portar a l'emergència de conceptes com "globalització" i "transnacionalisme". En aquesta línia se situa també la idea de "*scapes*" d'Arjun Appadurai (1996) basada en el concepte de "desterritorialització". S'entén que qualsevol identitat cultural o activitat és construïda per múltiples agents i en diversos contextos o llocs i que l'etnografia s'ha de

⁹ A l'original: "Moves out from the single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space." Traducció pròpia.

concebre per representar aquesta multiplicitat (Marcus, 1998: 52). Alhora, ha de ser capaç de copsar l'impacte d'aquesta desterritorialització en les experiències locals i el paper del lloc en la construcció d'identitats.

Marcus, enumera les diferents formes o tècniques amb què l'etnografia multi-situada defineix els seus objectes d'estudi. Aquesta recerca usa elements de les dues primeres: "seguir les persones" i "seguir una cosa" (Marcus, 1998: 79-104).

La vocació d'aquesta investigació ha estat en part la de seguir les persones, aquelles que es mouen o s'han mogut entre els dos escenaris escollits per a la recerca. Aquesta seria, de fet, la forma potser més òbvia i convencional de materialitzar l'etnografia multi-situada, de la que els mateixos argonautes de Malinowski se'n podrien citar com un exemple *avant la lettre*. Avui en dia, es tracta d'una forma comuna de fer etnografia en el cas, com aquest, d'estudis sobre migracions. Però seguir les persones vol dir, generalment, centrar la recerca en un grup de persones ben delimitat que constitueixen, com sovint s'afirma, una "comunitat transnacional" o "comunitat diaspòrica". Ara bé, com argumentaré més endavant, que tal realitat existeixi és quelcom que resta obert a discussió.

Com explica Vered Amit (2001), la "comunitat" ha estat l'escenari privilegiat de la investigació antropològica. Quan els antropòlegs varen començar a treballar en societats complexes a gran escala va ser emprat per la necessitat de delimitar petites unitats d'estudi en forma de col·lectivitats locals susceptibles d'una recerca etnogràfica. Així, en un escenari on proliferen les relacions transnacionals, els investigadors han buscat parlar de la producció de col·lectivitats ètniques a cavall de les fronteres dels estats: "comunitats transnacionals". Segons Amit, els antropòlegs que han optat per treballar en contextos transnacionals han seguit tractant de cercar grups amb límits clars. Grups auto-conscients de constituir una comunitat capaç d'adaptar-se a la mobilitat.

Tanmateix, segueix Amit, actualment no se cerquen tant grups que interactuïn efectivament en la pràctica sinó aquells lligats per compartir un sentit de comunitat que no pot ser més que imaginat, seguint la idea de Benedict Anderson (1983) de les "comunitats imaginades". L'obra de Frederick Barth (1976), ja va advertir-nos de l'arbitrarietat i plasticitat dels límits ètnics i de com aquests es construeixen sempre en

relació als “altres”. Segueix argumentant Amit que la idea d’Anderson de les comunitats imaginades va alliberar els investigadors d’haver de demostrar la intensitat de relacions reals entre els integrants dels grups que estudiaven. El que molts acabem estudiant en la pràctica són, doncs, xarxes interpersonals que no tenen, per si mateixes, la capacitat de crear comunitats organitzades. Ambdós, però, xarxes personals i grups socials poden invocar categories culturals relacionades amb la identitat, la pertinença a un grup, etc. Persones que no interactuen en la pràctica, doncs, poden ser mobilitzades com un grup invocant aquelles categories que fan que s’imaginin i es pensin com un col·lectiu amb una identitat compartida.

En el moment de dissenyar la metodologia per aquesta tesi era evident que tenia la intenció de centrar la recerca en una pràctica: el ritual funerari i la repatriació de cadàvers. El que ja era més difícil de dibuixar era qui participava en ella i quins referents generadors d’una identitat compartida es mobilitzaven al seu voltant. Es feia evident que, seguint la classificació que estableix Rosana Guber, l’objecte d’estudi d’aquesta tesi no és una àrea cultural o un grup social (les identitats són múltiples i situacionals de manera que, segons les problemàtiques que es plantegen, com veurem, els informants amb que s’ha treballat tant s’identifiquen com musulmans, com africans, com senegalesos o com fulbe, etc.) Era més aviat un objecte teòric: les relacions entre el lloc d’origen i d’instal·lació que els rituals funeraris generen, reforcen, modifiquen o trenquen en les persones immigrades (Guber, 2004: 110-117). Per aquest motiu, ha calgut trobar els espais on observar diferents fase dels processos que volia investigar així com l’accés a conversar amb persones que tenien alguna cosa a dir sobre el tema, tant a Catalunya com a Kolda. Això sí, les necessitats pràctiques de la recerca han portat també a establir uns límits que permetessin focalitzar la recerca en uns espais i un grup de persones concrets. S’ha escollit com a escenari Kolda, els fulbe, els tijanis per il·lustrar els processos investigats. Uns límits que, si bé són significatius per als informants, van ser escollits en un primer moment d’una manera un xic casual. Per què aquests i no uns altres? Fonamentalment perquè eren característiques comunes dels primers casos amb què vaig trobar-me. Tot i així, alguns arguments científics avalen aquesta decisió, especialment el fet que els fulbe del Fuladú són bona part dels senegalesos instal·lats a Catalunya i l’escassetat dels treballs que els hi han estat dedicats. Com deïa, però, a través de l’estudi d’aquest cas concret, aquesta recerca té la

voluntat de proposar algunes reflexions de caràcter general sobre l'anàlisi del ritual funerari islàmic en un context transnacional.

La recerca, doncs, s'aproxima més al segon mode o tècnica de Marcus (1998) que ell anomena "seguir una cosa". Una forma de construir l'etnografia traçant la circulació a través de diferents contextos d'un objecte d'estudi manifestament material. El cos difunt no és ben bé una cosa, molt menys encara el malalt terminal. De fet, l'ambigüitat simbòlica del cadàver com a persona i/o cosa ha estat un dels elements de reflexió de l'antropologia de la mort. Amb tot, aquesta recerca s'ha construït fonamentalment seguint els cadàvers. Seguint cadàvers concrets, en la mesura en què ha estat possible, en el seguiment de casos. Però també seguint els escenaris de la seva "producció" -si se'm permet seguir la metàfora-, això seria des dels moments previs a la mort d'una persona; passant pels del seu tractament i manipulació, ja sigui ritual o sanitària; del seu trasllat; i fins als espais dels seus possibles destins finals, ja sigui als cementiris catalans o al Fuladú.

El seguiment de casos ha estat, així, la principal eina per la recollida de dades. Seguint Arjun Appadurai (1986) quan parlava de la "vida social de les coses", Adriano Favole (2003) ja va parlar-nos de la "vida social dels cadàvers". Es tracta, en aquest cas, de seguir els espais pels que circulen i les relacions socials i pràctiques que s'estableixen al voltant i mitjançant aquests cadàvers, en particular aquelles que podem encabir dins la idea de "ritual". Rituals que es produeix en dos territoris físicament i simbòlicament molt allunyats entre si.

L'etnografia multisituada porta associats els seus propis problemes metodològics i aquesta tesi no n'és una excepció. Inevitablement, els seus resultats són el producte de dades de diferent qualitat i intensitat (Marcus, 1998: 84). Fragments de coneixement cosits en una trama per la mateixa narració etnogràfica. És una forma de fer etnografia que desafia el tradicional model de l'experiència etnogràfica malinowskiana allunyada en l'espai i dilatada en el temps, però que resulta de la necessitat d'adaptar-se a l'estudi de processos de caràcter transnacional propis del món actual i dels fenòmens migratoris. Necessària per poder copsar la doble dimensió de l'emigrat-immigrat sense la qual aquest estudi quedaria totalment escapçat. És per tant, una etnografia que no es porta a terme en un lloc donat, és una etnografia mòbil que segueix uns processos, els rituals funeraris, a través dels espais on es desenvolupen tot creant una cartografia pròpia del

fenomen treballat. És, doncs, la mateixa recerca la que acaba delimitant l'objecte d'estudi.

Bona part de les qüestions tractades en aquesta tesi són generals a totes les persones musulmanes, en especial les que fan referència a l'encaix del ritual funerari musulmà a les institucions i societat catalanes (els informants a Catalunya rarament fan distincions entre musulmans i sovint posen tots els estrangers al mateix sac. Tampoc les polítiques i les lleis en fan). La situació de l'enterrament musulmà a Catalunya era un marc que calia investigar i s'ha fet en general, com una qüestió que afecta a tots els musulmans. Aquesta recerca va concretar-se en un projecte finançat per l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), coordinat per Jordi Moreras i que porta per títol *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* que va finalitzar-se el novembre de 2010.¹⁰ Va consistir en un repàs a la situació de l'enterrament islàmic a Catalunya, així com a l'estat espanyol i a Europa, i al marc legal català en matèria d'enterraments. A més a més, es van estudiar les reivindicacions per part de col·lectius musulmans a Catalunya per la consecució d'espais per a l'enterrament islàmic, els espais on aquests rituals poden dur-se a terme actualment i l'ús que se'n fa.

Això em situava en una qüestió central d'aquesta tesi i que s'ha plantejat en la hipòtesi: si les pràctiques funeràries dels fulbe a Catalunya estan exclusivament condicionades per l'islam; és a dir, fins a quin punt la pràctica de la repatriació és una resposta a les dificultats per l'enterrament musulmà a Catalunya. Sense negar la importància de l'element religiós, al llarg d'aquest text es veurà com hi ha molts altres elements en joc a l'hora de configurar aquestes pràctiques i que la seva reducció a l'islam constituiria un greu excés de simplificació. Per tant, si bé aquesta tesi s'iniciava amb una perspectiva deutora de la idea de gestió de la diversitat religiosa a Catalunya, ben aviat va passar quelcom molt diferent: l'estudi d'un ritual.

L'inici del treball de camp i la tria de l'objecte d'estudi per aquesta recerca estan vinculades, també, al fet que va realitzar-se en paral·lel a una altra investigació sobre el

¹⁰ Els resultats d'aquest treball s'han publicat a: Moreras i Solé Arraràs (2011); Moreras i Solé Arraràs, (2014).

cicle festiu dels musulmans de Catalunya titulada *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Finançada per l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), va ser coordinada per Jordi Moreras i varen participar-hi com a investigadors Alberto López Bargados, Marta Alonso Cabré i Khalid Ghali.¹¹ Aquesta tesi està en deute amb aquella recerca i adopta alguns dels seus principals arguments teòrics.

D'altra banda, el procés de repatriació està, dèiem, molt lligat a les practiques de solidaritat comunitària que, com veurem, es vinculen sovint a les associacions. Aquestes són d'abast tant plurinacional, com nacional o local. Altres són els agrupaments lligats a les vies sufís (*tarīqa*, sing.; *turuq*, plural), particularment la Muridiyya i la Tijaniyya, majoritàries a Senegal i presents a Catalunya.¹² Aquest fet, juntament amb les circumstàncies del treball de camp a Senegal, em va dur a decidir que calia centrar la recerca a un col·lectiu limitat des del punt de vista ètnic/lingüístic i per afiliació a una *tarīqa*. Així, la recerca s'ha centrat en les persones procedents de la regió de Kolda, d'ètnia fulbe i seguidors de la *tarīqa* Tijaniyya. Tot i així, atès que el col·lectiu que s'implica en la repatriació d'un cadàver sol anar més enllà d'aquests límits, s'han entrevistat a Catalunya també persones originàries d'altres àrees de Senegal, alguns gambians i també fulbe seguidors d'altres *turuq* com la Muridiyya.

A Catalunya, aquest treball de camp s'ha centrat geogràficament a les comarques del Segrià, la Segarra, la Noguera i el Maresme i a la ciutat de Barcelona. El contacte amb les persones informants s'ha realitzat fonamentalment a través dels seus representants associatius. S'ha contactat amb diverses entitats: l'Associació de Residents Senegalesos de Lleida i Comarques, l'Associació Socio-Cultural Fula que forma part d'una agrupació més àmplia, Kawral Fuladuu, l'Associació de Senegalesos de Balaguer, l'Associació Moussa Molo Koddigal de Calella, l'associació Patim de Calella (que agrupa persones procedents de la comunitat rural de Mampatim), l'Associació Planeta de Mataró i la Gàmbia River Union de Lleida. També s'ha mantingut contacte amb l'Associació Catalana de Residents Senegalesos, amb seu a Barcelona, i que actua com

¹¹ Els resultats d'aquesta investigació s'han publicat a Alonso, Ghali, López Bargados, Moreras i Solé Arraràs (2010) i properament n'apareixerà la monografia completa.

¹² Per una definició i explicació del mot *tariqa/turuq* i sobre la Tijaniyya vegeu l'apartat 2.2.2. sobre l'islam a Senegal.

una federació de les associacions catalanes. A més a més, he buscat entrevistar també personatges rellevants a nivell religiós com són imams i líders d'organitzacions religioses tijanis per tal de recollir la seva opinió amb arguments religiosos però també pel seu paper d'encarregats de la neteja ritual dels cossos. S'ha entrevistat, fonamentalment, als responsables de l'*Ansaroundime El Hajj Ibrahim* (Lleida) o la *Dahiratoul Moutahabina Filahi* (Barcelona).

D'altra banda, l'aproximació als rituals funeraris s'ha fet també amb algunes entrevistes a representants i treballadors en institucions catalanes implicades en el procés de malaltia, mort, enterrament o repatriació: institucions municipals, cementiris, empreses de serveis funeraris, equips i unitats que treballen amb malalts terminals, treballadors socials en serveis hospitalaris, etc. La recerca en l'àmbit mèdic ha tingut especial rellevància ja que va ser la porta al seguiment de diversos casos. Això va fer-se fonamentalment gràcies a la col·laboració amb equips assistencials dedicats a les cures pal·liatives. L'aproximació al fenomen del ritual funerari des de l'anunci d'una mort propera permetia accedir a conèixer casos de defuncions. A més a més, permetia conèixer també les reaccions i deliberacions que es generen davant la perspectiva d'una mort. Bona part de les dades i l'accés al coneixement de casos va produir-se gràcies a la col·laboració de dos equips PADES. Els PADES són equips multidisciplinaris formats per personal sanitari i treballadors socials que tracten a domicili malalts crònics i terminals i que depenen del Servei Català de la Salut.¹³ Malgrat això, en aquest àmbit la recerca va topar amb alguns obstacles derivats de la confidencialitat de les dades mèdiques. D'aquesta manera, va caler sempre negociar l'accés al coneixement de casos garantint que en cap moment no es revelarien dades personals dels pacients i en alguna ocasió no va ser possible aconseguir els permisos per a realitzar el seguiment.

Com argumentaré més endavant, la necessitat de situar l'estudi de les repatriacions de cossos en un marc transnacional, va fer necessari realitzar una part important del treball de camp al Senegal. La convicció que molts dels elements en joc a l'hora d'optar per una repatriació es gestaven a Kolda i no pas a Catalunya va dur-me, potser, a privilegiar el treball de camp realitzat en aquesta regió. Diverses circumstàncies em varen conduir

¹³ Per a més informació consulteu la web del Servei Català de la Salut: http://www10.gencat.cat/catsalut/cat/servcat_sociosanitaria_alt.htm. Per un treball antropològic sobre els equips de cures pal·liatives a Catalunya vegeu: Getino Canseco (2012).

a decidir-me per la regió de Kolda. D'una banda, com s'ha dit, el fet que el Fuladú sigui el lloc d'origen de molts senegalesos instal·lats a Catalunya (Jabardo, 2006: 25-31) i el fet que hi fos majoritària una ètnia i una confraria menys treballada que els wòlof murids donava arguments per pensar en l'interès de treballar en aquesta regió. D'altra banda, hi van influir circumstàncies de caràcter pràctic. En primer lloc, hi vivien els familiars del meu principal contacte a Catalunya, una família a la que ja havia conegut en un primer viatge a Senegal anterior a l'inici de la recerca, l'any 2008. En segon lloc, per disposar del suport d'una entitat que duia a terme un projecte de cooperació en salut a la regió, la Fundació Ferreruela Sanfeliu (FFS).¹⁴ La FFS va portar a cap, entre els anys 2008 i 2014, un projecte de reforçament de la salut ocular dins el sistema sanitari senegalès a la regió de Kolda. En el marc d'aquest projecte, vaig realitzar l'any 2013 una recerca sobre la medicina tradicional i la salut ocular a la regió (Solé Arraràs, 2014a) que va permetre aproximar-me a una altra de les habituals formes de retorn al Fuladú, el retorn en cas de malaltia.

A la regió de Kolda, la recollida de dades va dur-se a terme mitjançant dues estratègies diferents. D'una banda, vaig centrar la recerca en el seguiment dels rituals del cicle vital: cerimònies de matrimoni, de la imposició de nom als nounats i funerals. Aquesta estratègia pretenia aconseguir poder assistir a funerals sense mostrar un especial interès macabre per aquesta qüestió o un interès que pogués despertar temor a la malastrugança.¹⁵

Una altra estratègia va ser buscar situar el retorn dels difunts al costat d'altres formes de retorn dels emigrats, situar el retorn en les expectatives posades en el projecte migratori com a transitori o definitiu. Calia ubicar l'objecte d'estudi en el si de l'estudi de les relacions transnacionals. Situar el retorn en cas de malaltia o defunció al costat d'altres formes de retorn permetia obtenir dades sobre la realitat de les relacions entre els familiars i comunitats en origen, i els emigrats instal·lats a Catalunya; individualment i

¹⁴ Per a més informació vegeu: www.fundacioferreruela.com

¹⁵ A l'inici de la meua primera estada de recerca a Kolda (l'any 2009), vaig demanar a diversos coneguts si em farien el favor de convidar-me a alguna d'aquestes cerimònies. Pocs dies després, un d'ells, el treballador d'un hotel proper a la casa on jo m'allotjava, em va aturar pel carrer. Em va demanar si havia estat jo qui havia sol·licitat d'assistir a un funeral. En confirmar-ho, va dir-me, "doncs, mira, justament ha mort el germà d'aquesta noia", una altra treballadora de l'hotel. Segons la seva interpretació, la meua demanda havia atret la malastrugança i provocat la mort del noi. Ja no vaig tornar a formular la demanada d'assistir a un funeral, si no era un cop m'havia assabentat que la mort ja s'havia produït.

com a col·lectiu. Com es veurà més endavant, cada una de les diferents formes de retorn genera diferents valoracions i reaccions col·lectives. Alhora, cada retorn pot entendre's com un èxit o un fracàs, comportant honor o vergonya sobre la família. Així, es va buscar entrevistar diferents tipus de retornats, especialment aquells que havien estat a Catalunya, i que havien tornat al Fuladú per causes diverses: atur o altres dificultats a Catalunya, expulsats, malalts, difunts, de vacances, jubilats, etc. Retornats o familiars d'aquests retornats. L'extrema abundància d'emigrats a la regió de Kolda, molts dels quals a Catalunya, va permetre trobar amb molta rapidesa nombrosos casos interessants. Alguns d'ells de forma casual i molts altres gràcies al suport de l'ARMEK (*Association de Rapatriés du Maroc et de l'Espagne de la Région de Kolda*), una associació que té com a objectiu ajudar els emigrants que han estat repatriats de manera forçada a la regió. El mateix president de l'associació va ser contractat com a traductor per dur a terme algunes entrevistes en llengua ful.

Val a dir que tota la recerca i, especialment la realitzada a Kolda, pateix d'una mancança de la que sóc prou conscient pel que fa a la presència femenina entre les persones informants. Malgrat ser una dona, la major part dels meus informants han estat homes, en gran mesura, perquè són majoritàriament homes els protagonistes de la migració. Aquest biaix es deu també a que a Kolda, resulta molt més fàcil per una europea apropar-se a persones amb una certa formació i que dominen el francès, i aquests són també més sovint homes que dones. Això no obstant, el de les dones no és un paper passiu en relació a la migració, tot i que no en siguin tan protagonistes en primera persona, com argumentaré al capítol 6.

1.2. La recollida i la presentació de les dades

La recollida de dades s'ha dut a terme a través de la metodologia qualitativa pròpia de l'antropologia basada en l'observació participant i les entrevistes semi-dirigides. L'observació participant per aquesta tesi s'ha realitzat particularment en el seguiment de casos, l'element al voltant del qual es va construir la resta de la recerca i que es recullen en el primer capítol etnogràfic de la tesi, el capítol 3. Es tracta, fonamentalment, de

casos de persones repatriades al Fuladú després de la seva mort o patint una avançada malaltia terminal. Vaig conèixer aquests casos en diversos moments de la recerca, tres a Catalunya i un a Kolda i es recullen per ordre cronològic. El primer fou el cas d'Ibrahima¹⁶, un jove que vivia a Lleida i el cos del qual fou repatriat. El segon el de Koly, un home que vivia a Balaguer, en estat terminal, i que va poder retornar al seu lloc d'origen amb el suport de la comunitat senegalesa. El tercer va ser Demba, un cas que vaig conèixer estant a Kolda. Es tracta d'un noi que havia crescut a Catalunya i fou repatriat al Fuladú després de la seva mort. Finalment es recull el cas de Sira, una nena amb una malaltia terminal que els seus pares van voler portar a Senegal per tractar de guarir-la mitjançant la medicina tradicional. Una altra casuística que hauria estat interessant seguir de prop és el cas d'alguna persona enterrada a Catalunya. El fet que siguin situacions més aviat rares, però, ha fet que això no hagi estat possible. Els casos que s'han conegut han estat de forma indirecta, narrats per altres persones.

Per diversos motius va ser difícil realitzar més observació. Aquests impediments van tenir a veure, en primer lloc, amb la pròpia naturalesa del tema a tractar que s'anava fent escorredís a l'observació a mesura que m'hi anava apropant. La mort i els rituals que l'acompanyen són tractats, en molts aspectes, com processos que s'han de mantenir en la intimitat. Per exemple, el bany ritual dels cadàvers. A més a més, els sentiments que genera la mort així com el dramatisme d'algunes situacions fan que es tracti de moments poc propicis per a la realització d'entrevistes o, encara menys, per l'observació per part d'una persona estranya. D'altra banda, al Fuladú, la demanda per assistir a enterraments és entesa sovint com una forma de cridar la malastrugança. Una altra font de dificultats, que he mencionat anteriorment, es va produir en l'àmbit hospitalari i va estar relacionada amb el caràcter confidencial de les dades dels malalts. Finalment, hom no pot controlar quan es produirà el cas d'una defunció que permeti observar la seva gestió. Per tot això, el nombre de casos presentats és limitat. Amb tot, crec que les seves narracions són prou il·lustratives d'un fenomen que majoritàriament s'ha estudiat de forma indirecta.

¹⁶ Els noms de les persones que protagonitzen i apareixen en el relat dels casos han estat modificats per preservar la seva intimitat.

Per tal de tractar de suplir aquesta manca d'informació de primera mà, s'ha recorregut a la realització d'entrevistes. Tot i així, sóc conscient de les limitacions d'aquest mètode. Cal ser cautelosos a l'hora d'acceptar certes informacions com a descriptors d'una realitat. Els informants són molt més que proveïdors d'informació, són persones individuals que tenen idees, intencions i opinions pròpies. Així, en les entrevistes s'expressen també records, desitjos, projectes de futur, reconstruccions, pensaments, idees, significats, emocions, valors, etc. Aquestes expressions formen part també de l'objecte d'estudi i cal també tractar de reflectir els contrastos, contradiccions i paradoxes que manifesten. Així, per exemple, alguns informants varen tractar de dirigir-me cap a altres persones que consideraven més apropiades o qualificades per respondre les preguntes plantejades, tot i insistir en l'interés per la seva opinió i punt de vista. Va sorgir l'assumpte de l'informant expert, allò que Marvin Harris (1985) anomena el problema de l'informant ben informat. Això, d'una banda, va ajudar a passar d'un informant a un altre. D'altra banda, però, l'assumpte de l'informant expert va generar un altre problema metodològic que té a veure amb la relació entre doctrina i pràctica religiosa. Sovint em dirigien cap a aquelles persones que per la seva formació religiosa em donaven una visió normativa i doctrinal dels rituals funeraris que, sense deixar de ser interessat, no s'ha de confondre amb la forma pràctica que prenen aquests rituals, ni al país d'origen ni en la seva adaptació i negociació en el context català.

Entre les trobades amb els informants podem distingir les converses espontànies i diàlegs informals de les entrevistes formals. Valoro especialment les informacions obtingudes en el primer cas per tractar-se d'expressions més espontànies i menys elaborades. Tot i així, per raons òbvies, en el text tindran més presència les declaracions fetes en entrevistes formals i, encara més, en les enregistrades. En altres ocasions en què no es disposa de l'enregistrament directe de les paraules de les persones informants, les seves opinions i explicacions s'expliquen en estil indirecte.

En el cas de les entrevistes formals (vuitanta-dues en total), van dur-se a terme de forma semi-dirigida, amb un guió orientatiu que em va servir per plantejar una sèrie de temes o interrogants sobre els quals orientar la conversa i, sobretot, per evitar que es desviés molt dels objectius de la recerca. La durada de les entrevistes va ser variable i amb alguns informants vàrem trobar-nos diverses vegades. Algunes entrevistes semi-dirigides van ser enregistrades amb una gravadora de veu. En d'altres vaig optar per

prendre notes, a vegades a petició de l'entrevistat i en altres ocasions per decisió pròpia. En alguns casos, la relació amb els informants va consistir en una primera trobada de presentació del treball i de coneixement mutu en el que no vaig usar la gravadora realitzant-se més entrevistes en trobades posteriors. En algunes circumstàncies, va donar-se l'ocasió de realitzar entrevistes amb més d'un informant alhora (per exemple, en les entrevistes a representants associatius van acudir-hi sovint diferents càrrecs de l'associació alhora o en les entrevistes a familiars d'un repatriat al Fuladú sovint es reunien diversos membres de la família). En grup, les entrevistes potser perden profunditat però sovint el discurs d'uns estimula el record dels altres. Tot i així, la presència d'altres persones conegudes, especialment de persones amb autoritat, determina la manera com s'expressaran les persones entrevistades. A més a més de les trobades i entrevistes, cal tenir en compte com les noves tecnologies han canviat la forma de fer treball de camp. Bona part del contacte amb els informants va fer-se per telèfon o per correu electrònic.

La major part de les entrevistes varen realitzar-se en català, castellà o francès. També vaig assistir a classes de llengua wòlof a l'Associació Catalana de Residents Senegalesos així com a classes particulars de llengua ful durant les meves estades a Kolda. En ambdós casos, el temps no ha estat suficient per parlar amb fluïdesa aquestes llengües o ser capaç de seguir completament el discurs d'un informant. Per aquest motiu, les entrevistes en llengua ful van realitzar-se amb l'ajuda d'un traductor. Tot i així, vaig poder usar el ful i el wòlof per a les presentacions i primers contactes amb els informants, ja que tenir una conversa senzilla, entendre i parlar algunes paraules ajuda a aconseguir proximitat en el treball de camp.

En síntesi, els mètodes emprats per la recollida de dades es resumeixen en el següent quadre:

QUADRE. Síntesi dels mètodes de recollida de dades emprats	
A Catalunya	A Kolda
<p>Seguiment de casos (observació participant i entrevistes semi-dirigides) de repatriament a la regió de Kolda a través de:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Contacte amb associacions de senegalesos. • Contacte amb equips de cures pal·liatives. 	<p>Seguiment de casos (observació participant i entrevistes semi-dirigides) de repatriament des de Catalunya.</p>
<p>Treball documental sobre:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Situació legal i administrativa de l'enterrament musulmà a Catalunya. • Situació legal i administrativa del repatriament de cadàvers. 	<p>Observació d'altres rituals funeraris i del cicle vital.</p> <p>Entrevistes a retornats després d'haver emigrat a Catalunya.</p>
<p>Entrevistes a actors claus: representants associatius, líders religiosos, directius d'empreses de serveis funeraris, etc.</p>	<p>Entrevistes a actors claus: representants polítics, associacions de retornats, líders religiosos, etc.</p>

Com se sol veure en els treballs antropològics, i per tal de preservar la intimitat de les persones que han servit d'informants per aquesta tesi, en general, no s'utilitzen els noms reals de les persones entrevistades. Els noms usats en el text són ficticis excepte en el cas de persones que parlen com a càrrecs polítics, associatius, empresarials o religiosos. S'indica el nom de la persona que fa les declaracions especialment per al cas dels informants les històries dels quals tenen més pes a l'etnografia, com són els casos del capítol 3. En molts altres casos, les declaracions són recollides de forma anònima indicant en una nota al peu si l'entrevista s'ha fet a Kolda o a Catalunya, el gènere de l'entrevistat o entrevistada i l'any de l'entrevista (a més a més, les notes al peu contenen un codi intern que es refereix als documents primaris en què he arxivat les transcripcions de les entrevistes).

Quan les declaracions dels informants s'han intercalat en el text es fa citant les paraules textuais entre cometes i en cursiva. Sovint, en aquests textos no falten incorreccions gramaticals i lèxiques, en especial en els casos de persones que parlen en català o castellà sense que aquesta sigui la seva llengua materna. Mentre aquestes incorreccions no facin el text incompreensible no han estat corregides. Les entrevistes en castellà s'han mantingut en la seva llengua original. En el cas de les entrevistes realitzades en altres idiomes (en francès o en ful a través d'un traductor) el text ha estat traduït per fer més amena la lectura. En tots els casos, s'indica mitjançant una nota al peu l'idioma original de l'entrevista.

Pel que fa a alguns conceptes referits a la societat senegalesa he optat per escriure'ls usant la grafia ful o wòlof en la major part dels casos. Tot i així, per anomenar la ètnia fulbe i a la llengua ful he optat per usar la nomenclatura més usada en català i tal i com apareix a l'Enciclopèdia Catalana.¹⁷ Pel que fa a alguns noms de personatges històrics s'han escrit seguint l'ortografia ful.¹⁸ En altres casos, però, s'ha optat per la grafia francesa, més habitual, com és el cas dels noms de personatges actuals o dels noms de les localitats.

Les paraules en ful¹⁹ i en wòlof²⁰ s'han escrit en la seva ortografia pròpia quan s'escriuen en alfabet llatí. Moltes paraules àrabs han estat adoptades en ful i wòlof,

¹⁷ En diversos idiomes s'usen diferents noms per anomenar aquest poble: *peul* en francès i *pël* en wòlof, o *fula* o *fulani* en anglès. En llengua ful el nom que designa un home pertanyent a aquest poble és *pullo* (pronunciat com una l·l) en singular, i *fulbe* en plural. Mantindré doncs la transcripció catalana per la seva relativa fidelitat a la llengua original. D'altra banda, la llengua del poble fulbe s'anomena en aquesta mateixa llengua *fulfulde* o *pulaar* i els seus parlant *haalpulaar*.

¹⁸ Extrets de: Ngaidé (1999, 2002).

¹⁹ La llengua ful s'escriu en alfabet llatí seguint una ortografia acordada el 1966 a la Conferència de Bamako sobre estandardització ortogràfica. Per facilitar la lectura de les paraules escrites en ful cal tenir en compte que la major part de les lletres es pronuncien com en català o castellà. Les vocals dobles es pronuncien llargues i les consonants dobles amb èmfasi. Algunes particularitats de la pronúncia són les lletres:

- h= com la *h* aspirada en anglès
- c = com *ch* en castellà
- j = com *j* en català
- e = com *e* tancada en català
- ɸ = *d* aspirada
- β = *b* aspirada
- ɣ = com *y* semiconsonàntica
- ñ = com *ñ* castellana
- ŋ = com l'acabament *-ing* en anglès

especialment en l'àmbit religiós. En aquest cas, en ocasions, he optat també per usar el terme en ful o en wòlof. En la transliteració dels termes àrabs, s'ha optat per la transcripció fonemàtica i literal segons les normes de transcripció de mots àrabs al català establertes per l'Institut d'Estudis Catalans i publicades el 21 de desembre de 1989.

²⁰ Per facilitar la lectura de les paraules escrites en wòlof cal tenir en compte que la major part de les lletres es pronuncien com en català o castellà. Les vocals dobles es pronuncien llargues i les consonants dobles amb èmfasi. Algunes particularitats de la pronúncia són les lletres:

c = com *ch* en castellà

ë = com *eu* en francès

x = com *j* castellana

ñ = com *ñ* castellana

Capítol 2. EL MARC CONCEPTUAL DE LA RECERCA

Aquest capítol està dedicat a l'estat de la qüestió i el marc teòric d'aquesta recerca. Així, doncs, anirà desgranant la base teòrica dels diferents conceptes integrats en la idea de **ritual funerari islàmic transnacional**. Com en un joc de nines russes, dedicaré un primer apartat al **ritual funerari** i, per tant, al lloc que l'estudi de la mort ha merescut en l'antropologia i les interpretacions de què han estat objecte el ritus que l'acompanyen. Un segon apartat estarà dedicat al ritual funerari **islàmic**, situant l'estudi de la visió islàmica de la mort i la forma que pren el ritus fúnebre musulmà, especialment en contextos de diàspora. Arribem així, en tercer lloc, al ritual funerari islàmic **transnacional** i, per fer-ho, ens caldrà parlar de mort i immigració i de la idea de transnacionalisme. He deixat pel final la discussió sobre dos conceptes claus per aquesta tesi: el de **ritual** i quina relació té aquest amb el què s'entén per **religió**.

2.1. La mort i el ritual funerari com a objectes d'estudi antropològic

L'estudi de la mort ja va despertar l'interès d'alguns autors en els primers temps de l'antropologia. D'una banda, la mort era una tema present a l'obra de James Frazer com a *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933) i, especialment, a *The Golden Bough* (1998) [1890]. Aquesta última obra és un monumental recull i estudi de diverses manifestacions etnogràfiques que vénen a aportar l'explicació a una cerimònia romana que acabava amb l'assassinat del sacerdot del bosc sagrat de Nemi, durant el transcurs del culte a Diana. Segons Frazer, existeix un patró universal en la base de tot ritual que representa la mort i resurrecció d'un déu o rei diví que simbolitzava i assegurava la fertilitat de la terra i el benestar de les persones. S'interessa, doncs, per la presència de símbols de fertilitat i renaixement en els ritus fúnebres, iniciant una prolífica via d'estudi del simbolisme funerari. Seria el cas, per exemple, de Bloch i Parry (1982) que reformulen l'estudi dels ritus de pas per cercar la relació entre la mort i els símbols i valors de la regeneració, la fecunditat, la sexualitat i la vida. La idea que tota mort és un trànsit i que tot trànsit és també l'escenificació d'una mort ha portat a aproximar l'estudi del simbolisme entorn de la mort amb l'estudi d'altres ritus de pas. Així ho fa Robert

Jaulin (1985) quan cerca explicar els rituals funeraris Sara -que adopten un esquema herzià de dos funerals- en paral·lel amb les cerimònies d'iniciació i les relacions entre allò femení i allò masculí.

Una altra tradició entorn de la mort i el simbolisme en els rituals funeraris arrenca de Robert Hertz en el marc de la sociologia durkhemiana. L'interès fonamental de Hertz a la seva *Essai sur la représentation collective de la mort* (1990) [1907] fou fer evident que la mort és un fet social. De la mateixa manera que havia fet Durkheim per la religió, va anar a buscar en societats primitives aquells models d'elementalitat prístina que il·luminarien els aspectes fonamentals de les representacions sobre la mort. Amb exemples procedents de diversos pobles de parla malayo-polinèsia va analitzar la institució de les dobles exèquies en les que el cos és dipositat en una sepultura provisional a l'espera del funeral definitiu.

En una línia similar, el paral·lel que Hertz va notar entre els ritus funeraris i els ritus de passatge va ser reformulat per Van Gennep en el seu clàssic *Les rites de passage* (1986) [1909] on dedica un capítol als rituals per passar de viu a mort. L'obra de Van Gennep mostra també una vocació universalista en el sentit que busca trobar arreu un mateix patró ritual que pugui aplicar-se de forma general als rituals funeraris. Aquests inclourien sempre una primera fase de separació en què el difunt i les persones que estan de dol se separen de la societat, una segona de liminar que es correspondria amb el dol dels vius i el trànsit del difunt cap a l'altra vida, i una darrera en què els vius es reintegren a la societat i l'ànima del difunt al món dels morts de forma definitiva. D'aquesta manera l'ordre social queda restaurat.

Després d'aquella primera fase, l'interès pel tema de la mort no va tornar a revifar-se fins als anys setanta del segle XX amb la publicació d'ambiciosos etnografies, també al nostre país, tot i que no obres amb esforç comparatiu.²¹ Segons Antonius Robben, la immensa variabilitat en la qüestió de la mort ha fet descoratjadora la idea de donar una dimensió comparativa als treballs actuals on resta implícita i poc detallada. L'antropologia, doncs, s'ha dedicat més als diàlegs interdisciplinaris que als debats

²¹ Com a exemples de publicacions d'aquesta època vegeu la monografia William Douglass (1973) sobre la mort al País Basc i la de María Cátedra (1988).

interns en aquest tema (Allué Martínez, 1992: 32; Robben, 2004: 2). Malgrat això, es poden destacar algunes obres que tracten d'oferir una visió general i comparativa de la mort. Un bon exemple en seria l'obra de Huntington i Metcalf (1979) sobre els rituals funeraris o la de Rosenblatt, Walsh i Jackson (1976) sobre el dol i la pena. Podríem incloure també aquí el recull de Bloch i Parry (1982) i *Bailando sobre la tumba* de Nigel Barley (2000) que il·lustra l'enorme variabilitat cultural de les respostes davant la mort.

D'altra banda, una altra prolífica línia d'estudi ha estat aquella vinculada als imaginaris al voltant de la mort: la idea de la vida després de la mort o del més enllà. Va ser un dels temes que van desenvolupar-se gràcies a l'impuls de la història de les mentalitats. És, doncs, a França on els historiadors han posat més interès en la mort. Treballs tal vegada mancats de la referència a principis teòrics generals i que es constitueixen en models interpretatius *ad hoc* (Huntington i Metcalf, 1979: 20). Així, devem a historiadors -o intel·lectuals de difícil afiliació disciplinària- com Phillip Ariès (1983) o Jaques Le Goff (1985), grans obres sobre la evolució a Europa de les idees entorn de la mort des de l'Edat Mitjana fins a l'actualitat. En una línia similar, podem citar les obres de l'italià Alfonso M. Di Nola (2006).

Phillip Ariès (1982, 1983) es concentra en el món occidental seguint des de l'edat mitjana el pas per diferents models que ell mateix elabora. Parteix d'un primer model, que anomena de la "mort domada", en què la mort no era tant un fet personal com un esdeveniment social i públic, en què participava tota la família i en què el ritual catòlic servia per controlar la impredecibilitat del fenomen amb procediments ben ordenats i prometent als difunts un repòs pacífic fins el dia del judici. A través d'un pes creixent de la individualitat, aquest model acaba donant pas al segle XX a la "mort invisible" en què la medicalització de la mort la va distanciant de la comunitat. Amb el domini de l'individualisme i el control de la natura, decau la solidaritat social i prenen més valor els lligams familiars que els del més enllà. La societat occidental envolta la mort de vergonya i repulsió, esdevenint una qüestió exclusivament privada i cada cop menys acompanyada d'expressions públiques de dol. Alhora, la mort imprevista i ignorada esdevé el model de la mort desitjada.

Sens dubte, un altre tema de reflexió recurrent per als antropòlegs és el que fa referència a la problemàtica de la mort en el nostre context cultural. Un tema que ha despertat especial interès al món anglosaxó amb obres com les de Geoffrey Gorer (1965) que parlava d'una "pornografia de la mort" pel seu caràcter tabú. A més a més, entre els treballs més destacats sobre el desenvolupament de la indústria funerària i la mercantilització de la mort hi ha el ja clàssic *Muerte a la americana* de Jessica Mitford (2008) [1963].

La mort al món occidental està marcada per una sèrie de canvis sociològics que tenen a veure amb l'augment de l'esperança de vida i la mort cada cop més tardana. A més a més, segons Marta Allué, el procés de descristianització i la nova valorització del cos han exercit influència perquè el canvi d'actitud tingui una transcendència cultural que té com a resultat la negació d'allò previsible, la incapacitat d'assumir l'estat liminar de moribund. La mort és assimilada a la malaltia i tractada en gran mesura com un fenomen evitable assimilat al fracàs de la ideologia del cos sà, atlètic i permanentment jove (Allué Martínez, 1992: 33-34). Són molts els autors, com Louis-Vincent Thomas o Phillip Ariès (1982), que parlen d'una des-socialització de la mort, actitud que fa referència a un distanciament respecte als moribunds, els difunts i el dol. La mort i les tasques relacionades amb ella són traslladades fora del domicili, especialment a l'àmbit hospitalari, i deixades en mans de professionals alhora que el ritual funerari es torna privat i discret (Thomas, 1991: 79:93).

Si bé la hipòtesi de la "des-socialització" i la "des-ritualització" ha estat molt estesa en parlar dels rituals funeraris contemporanis, potser seria més correcte parlar d'una transformació de la ritualitat funerària. Uns rituals que evolucionen, d'una banda, cap als rituals laics en què es manté una dimensió simbòlica sense que hagi de ser per força lligada a allò sagrat (Clavandier, 2009: 86-92). De l'altra, cap a la personalització com assenyalen Jean-Yves Dartiguenave i Pauline Dziedziczak (2012) mostrant com es tracta d'un dels trets més destacats en l'evolució dels rituals funeraris contemporanis, tant laics com religiosos. El paper que en aquest procés de secularització de la mort juga l'adveniment de noves religions arran dels processos migratoris serà també tema de reflexió d'aquesta tesi.

Val a dir que l'interès dels antropòlegs no ha tendit exclusivament a contemplar la mort des de la seva vessant ritual. De fet, al nostre país tenim destacats exemples, com són les obres de María Cátedra o Marta Allué, que contempen com una unitat tot el procés de malaltia-mort. Alguns autors, com és el cas de L.-V. Thomas (1991; 1983) s'han preguntat també per la mateixa definició del que és la mort biològica que no deixa de tenir un caràcter problemàtic. Tot i així, la vinculació de la qüestió de la mort als temes religiosos i rituals la trobem ja en Malinowski (1982) [1948] que veia en la por a la mort l'origen de la religió. Afirmar Marta Allué que la mort en antropologia ha estat un tema d'estudi usat més aviat com a vehicle que com a fi en si mateix (Allué Martínez, 1992: 31). Hi ha moltes altres qüestions que s'han desenvolupat al voltant de la mort i el morir.

Una altre assumpte habitualment tractat en parlar de mort és la que fa referència a les emocions que la mort suscita. El potencial de la mort per alliberar les emocions més poderoses és tan obvia que sovint s'ha usat per explicar els ritus en una mena de relació causa-efecte. D'altra banda, s'ha tractat la construcció social de les emocions i el seu relativisme. Es podria argumentar que la pena o el patiment poden ser emocions humanes universals; del que no hi ha dubte, però, és de que la seva expressió social en relació al dol està culturalment mediatitzada. Podem percebre la influència duradora de Durkheim a l'antropologia de la mort emfatitzant que l'experiència individual de la pena és expressada culturalment segons formes socialment prescrites de dol. El dol no és una emoció espontània sinó una obligació social. El dol col·lectiu dona unitat a les col·lectivitats i reforça grups debilitats per la disrupció que suposa una mort (Robben, 2004: 8).

La manera com el dol esdevé una forma social i cultural d'enfrontar-se a qualsevol pèrdua significant i que afirma els lligams socials ja va ser tractada per Alfred R. Radcliffe-Brown a *The Andaman Islanders* (1964) [1922]. Allí planteja que plorar és a les illes Andaman una resposta general a la pèrdua que es veu no només en rituals funeraris sinó també en casaments i cerimònies d'iniciació, situacions que mantenen una relació metafòrica amb la mort. L'antropòleg britànic ofereix una lectura funcionalista segons la qual els andamanesos poden plorar quan és requerit per la societat. Aquestes expressions no ha de ser vistes com un fingiment, afirma, sinó que les pràctiques de dol arriben a produir les emocions que se suposa que s'han d'expressar.

Una important crítica a l'escassa atenció que s'ha dedicat a les emocions per part de l'antropologia de la mort, excessivament centrada en el ritual, va ser feta per Renato Rosaldo a *Grief and a Headhunter's Rage* (1993). Rosaldo relata com la mort accidental de la seva dona Michelle li va permetre aprofundir en la seva comprensió del patiment que genera la mort entre els ilongot de les Filipines al qual els homes ilongot solien respondre amb la cacera de caps com una manera de dissipar la ràbia unida al dolor. Així, d'una primera lectura ritual d'aquesta resposta va passar a entendre-la com una expressió del dolor, la ràbia i la pèrdua.

De fet, Michelle Rosaldo (1980) sol ser citada com una de les pioneres d'un nou camp de l'antropologia que nasqué als anys vuitanta del segle XX als EUA i va fer de les emocions el seu objecte d'estudi en una línia ben diferent del funcionalisme de Radcliffe-Brown. La concepció de l'antropologia de les emocions, però, sol situar-se en la publicació de l'article de Catherine Lutz i Geoffrey M. White "The anthropology of emotions" (1986). Lutz i White defensen en el seu article la relativitat cultural de les emocions en oposició a aquells que havien defensat l'existència d'una sèrie d'emocions naturals universals (Surralles i Calonge, 1998). Són diversos els autors que han participat en el debat sobre la universalitat de les emocions i la manera com aquestes responen a condicionaments socials. Tal vegada, però, una de les aportacions més rellevants sobre aquest assumpte i en relació a la mort és la de Nancy Scheper-Hugues a la seva etnografia sobre el nord-est de Brasil *La Muerte sin llanto* (1997). L'autora situa en les condicions d'extrema violència, pobresa i elevada mortalitat infantil els sentiments i expressions estoiques amb que les mares accepten la mort dels seus nadons més dèbils. L'expressió de les emocions en relació a la mort i la seva relació amb la doctrina islàmica ha estat també una qüestió abundantment tractada per diferents autors i que esmentaré amb més detall a la secció dedicada a la mort a l'islam en aquest tesi.

D'altra banda, cal assenyalar que no totes les morts són iguals. Gairebé totes les etnografies que tracten la qüestió de la mort fan evident que en tota societat hi ha formes de morir considerades més naturals, acceptables o desitjables. Per contra, formes de mort violenta o malintencionada així com defuncions que no poden anar seguides pels rituals pertinents, són considerades formes de "mala mort" (Thomas, 1983: 229-236). La mort esdevé, doncs, centre de judicis de valor. Un bon exemple seria l'aportat per

Phillip Ariès, quan parla de la mort a l'Edat Mitjana com una mort domada que sempre avisava. D'aquesta manera, tota mort sobtada era considerada infame i vergonyosa, quelcom que posava a prova l'ordre social (Ariès, 1983: 13-18). Veurem com, en molts aspectes, la mort en situació de migració pot ser entesa també com allò que Louis-Vincent Thomas (1983) en diu una “mala mort”.

La “mala mort” és també aquella que requereix una explicació. Evans-Pritchard amb *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1972)[1937] va proporcionar un anàlisi clàssic dels escenaris culturals en relació amb la bruixeria com a causant de mort. S'adonà que els azande distingeixen entre les causes naturals i màgiques de la mort i que aquestes dues explicacions no són mútuament excloents. L'estudi de morts estranyes al Sudan va ser continuat pel seu alumne Godfrey Lienhardt (1978). Les explicacions màgiques de la mort, presents en diversos contextos arreu de l'Àfrica, seran també un tema present en aquest tesi.

Al nostre país, una aportació destacada a l'estudi sobre les causes atribuïdes a la mort és la monografia de María Cátedra (1988) sobre els vaqueiros d'alzada. *La muerte y los otros mundos* aporta riques descripcions etnogràfiques d'enterraments i ritus de vetlla però posa especial atenció a les concepcions dels vaqueiros sobre el més enllà i als discursos que empren per explicar la mort. Per als vaqueiros, destaquen dos tipus de causes de malalties: per contacte amb l'hàbitat (plantes, animals i llocs *malditos*) o per causes socials, per interacció amb altres persones de dins i fora del grup. En el cas de les morts causades per persones de fora del grup hi juga un paper fonamental l'enveja i el mal d'ull. Douglass també cita la creença en el mal d'ull al País Basc on rep el nom de *begizkua* (Douglass, 1973: 36). D'altra banda, Cátedra assenyala que, tot i que els vaqueiros veuen la mort com un fet inevitable de la natura, intenten dominar la mort amb una taxonomia de les formes de mort: la bona mort -ràpida, sense violència ni patiment-, la mala mort -llarga i dolorosa- i, finalment, la mort tràgica que arriba de sobte. Fou aquesta última, la mort desgraciada provocada per agents extern o per l'acció humana, el que va moure l'interès de l'autora cap a la mort, concretament el suïcidi i les formes en què aquest és culturalment acceptable entre els vaqueiros (Cátedra, 1988: 157-167; 205-259).

De fet, com afirma Antonius Robben (2004: 1-2) no és estrany a l'antropologia de la mort l'interès per formes de mort poc comunes ja des dels primers temps. Seria el cas de Frazer o del mateix Durkheim, amb el seu estudi sobre el suïcidi, *Le suicide* (1999) [1897]. Les formes de mort anòmala han generat un interès especial del que aquest tesi no és una excepció. Pretenc reflexionar sobre fins a quin punt representa una anomalia la mort en situació de migració.

La mort ordinària, però, la mort en general, també planteja abundants qüestions. Un primer tema de discussió des d'Edgard Morin (1999) i seguit per Louis-Vincent Thomas ha estat la mateixa definició del què és morir. Tots dos autors han intentat fer una aproximació al tema no només des d'una vessant social, sinó també com a procés biològic. Thomas, a *Antropologia de la Muerte* (1983), s'ocupa del concepte de mort orgànica i els signes clínics de la mort, alhora que intenta fer una aproximació exhaustiva a la qüestió de la mort que contempla també la mort dels fets socials, dels objectes, de les espècies, el concepte de mort social, etc.

Què és morir i què mor quan algú mor genera preguntes com les que vinculen la mort amb la necessitat d'aprofundir en la noció de persona i la relació entre individu i societat. Una qüestió que, si bé ha estat més present en l'antropologia del parentiu, té en la fi de la vida un escenari tan bo per expressar-se com en el seu inici. Tots dos extrems de la vida, el naixement i la mort, són una ocasió privilegiada per veure emergir la concepció de la persona en un context determinat. Els imaginaris entorn de la mort solen construir-se sobre la idea que alguna part de la persona desapareix, mentre que alguna altra roman, en aquest món o en algun altre. Tota mort és, doncs, una destrucció parcial i una recomposició parcial dels elements que constitueixen la persona (Thomas, 1983: 258).

Tornant a Hertz, la forma com s'estructura la pràctica de les dobles exèquies pot donar-nos una primera pista per desenvolupar aquesta qüestió. Durant el temps que passa entre un primer funeral i el segon, la descomposició del cadàver actua fins a deixar-ne tan sols els óssos. D'aquesta manera es forma un cos nou amb què l'ànima podrà entrar en una altra existència, gairebé sempre entesa com superior a l'anterior (Hertz, 1990: 45). Aquest període entremig és equiparat a un període de trànsit en què el mort és un focus de perill i contaminació per als vius.

Així mateix, Hertz considera que moltes altres pràctiques com la momificació o la incineració poden entrar en aquest esquema: totes dues són formes per contrarestar la influència negativa del cos mort. El mateix sosté L.-V. Thomas que afirma que l'horror al cadàver en descomposició és un universal que dóna lloc a formes diverses de tanatomorfosis que tenen com a finalitat purificar el cos de la màcula de la mort (Thomas, 1983: 13-14). La reflexió sobre la tanatomorfosis i la relació entre cos, societat i persona s'ha desenvolupat també a Itàlia amb obres com les de Francesco Remotti (2006) o Adriano Favole (2003). Les qüestions vinculades al tractament dels cadàvers tindran un lloc destacat també en aquesta tesi.

D'altra banda, seguint encara a Hertz, durant aquest període l'ànima del difunt també és impura. Vaga per la terra perquè no pot encara ser admesa entre els seus ancestres fins que no superi aquest període de probes, entès com una autèntica iniciació. Alhora, el mateix trànsit efectuen els vius en forma de dol, període durant el qual estan sotmesos a tota classe de tabús. Finalment, s'institueix una cerimònia final amb un triple objectiu: donar a les restes del difunt la sepultura definitiva, assegurar el repòs de l'ànima i el seu accés al país dels morts i rellevar als supervivents de la obligació del dol (Hertz, 1990: 56). El difunt és integrat amb els seus avantpassats i les seves restes adquireixen una força beatífica. Per la seva part, el món dels morts no és un repòs etern sinó que, segons exposa Robert Hertz, és habitual creure que l'ànima reneix al cap d'unes generacions. L'estança entre els avantpassats és, doncs, una transició entre dos encarnacions terrestres, de manera que la mort no seria un esdeveniment únic en la història d'un individu, sinó un episodi que es repeteix indefinidament assenyalant el pas d'una forma d'existència a un altra (Hertz, 1990: 67).

Més recentment, Maurice Bloch (1993) ha aportat nombrosos exemples en la mateixa línia en un article sobre la mort i la concepció de la persona. Bloch cita diverses dades etnogràfiques, particularment procedents de Madagascar, en què la mort és l'ocasió d'una llarga sèrie de manifestacions que transformen progressivament el difunt en un

ancestre matrilineal pur desempallegat dels seus lligams extralineals i d'aliança.²² D'aquesta manera es purifica l'essència allò que és realment rellevant sobre la identitat i la constitució de l'ésser que mor.

Les qüestions entorn de la noció de persona s'han plantejat sovint sobre la base d'un contrast entre el que seria una forma genuïna de la societat occidental d'entendre la persona com un individu ben "delimitat" i una altra diguem-ne "relacional" o "holística". És l'ocasió de preguntar-nos sobre la validesa d'aquesta oposició, visió dicotòmica del món que oposaria l'Occident modern i la "resta del món". Per Maurice Bloch, és difícil escapar d'aquesta oposició entre "nosaltres" i "ells", que caldria evitar d'exagerar. De fet, els seus exemples ens il·lustren contextos en què un cert individualisme conviu amb pràctiques que podríem qualificar d'holistes (Bloch, 1993: 11-13).

Una altra dualitat en aquest sentit i molt relacionada amb l'anterior és la que oposa la mort com a font de regeneració a la mort com a fi. Les concepcions cristianes o musulmanes sobre el més enllà tenen en comú la idea que la mort no acaba definitivament amb l'individu que té una existència més o menys individualitzada en el més enllà i que pot actuar com a benefactor de la comunitat dels vivents amb la que manté un lligam. En aquest sentit, coincideixen amb a l'anomenada visió occidental de la mort en el sentit que es fonamenten en una concepció lineal de la temporalitat. Aquesta és present tant a l'islam com al cristianisme de manera que la mort no es connecta amb la idea de renovació. Així, segons Bloch i Parry, el temps com duració irrepensible implica la irreversibilitat de la mort individual i és un problema que s'ha de superar si l'ordre social es representa com etern i és negat als rituals mortuoris. En el context cultural de les societats occidentals contemporànies, però, es dona a l'individu un valor transcendental. Concebut en oposició a la societat, la seva mort no és un repte a la continuïtat (Bloch i Parry, 1982: 15). La idea del temps cíclic, en canvi, s'associa segons Edmund Leach (1961), a la idea de la mort com a font de regeneració per a la vida.

²² Bloch desenvolupa aquesta idea del rebuig a l'aliança i a la sexualitat i, en especial, la sexualitat femenina i reproductiva com associades a la mort en la introducció i en l'article "Death, women and power" dins: Bloch i Parry (1982).

Són molts els autors que construeixen el seu discurs en relació a la mort en bona part sobre la base d'una dualitat tradicional/modern en la que no puc estar gens d'acord. Edgrad Morin, per exemple, situava en un extrem un món primitiu habitualment escenificat per una Àfrica al marge de les grans religions monoteistes en què la societat s'afirma per sobre la individualitat i la mort es vincula a la fecunditat i el renaixement. A l'altre extrem, se situen societats individualistes com la nostra en què la mort horroritza (Morin, 1999). Una visió similar ofereixen L.-V. Thomas a *La mort africaine* (1982) o també Robert Jaulin a *La muerte en los Sara* (1985). Personalment crec que aquest tipus de visions tan polaritzades, si bé poden ser útils com a construcció de models, no aporten molta llum sobre l'estudi de casos reals, com l'objecte d'estudi d'aquesta recerca, que no se situen en cap d'aquests extrems. Un aportació que mereix una menció destacada, en aquest sentit, és l'obra editada per Michel Jindra i Joël Noret (2011) *Funerals in Africa* que a través de les aportacions de diversos autors sobre funerals a diferents països africans ofereix una anàlisi més suggeridora sobre aquests rituals funeraris i les seves transformacions contemporànies.

Tornant a Van Gennep i, sobretot a Hertz, el seu camí durkhemian ha estat molt influent per als antropòlegs, en especial l'argument que la mort evoca obligacions socials i morals expressades en pràctiques funeràries culturalment determinades. Així mateix, aquests autors inauguren la interpretació dels ritus funeraris com una forma de construir i reconstruir els vincles comunitaris esgarrats per la defunció d'un dels seus membres, afirmant la continuïtat del grup malgrat o gràcies a la desaparició d'un dels seus. Penso que aporten un model que encara segueix vigent com a marc analític en què situar l'estudi dels rituals funeraris. Tanmateix, com argumenten Michael Jindra i Joël Noret, cal insistir en que aquest grup o aquesta societat que els rituals funeraris contribueixen a reforçar és canviant i no està exempta de desigualtats i conflictes (Jindra i Noret, 2011: 3-5). De la mateixa manera, serà molt interessant confrontar aquest model a una situació de migració quan un individu mor lluny d'aquella comunitat que el reclama com a membre.

2.2. El ritual funerari islàmic

La religió musulmana va néixer al segle VII a la península Aràbiga fundada pel seu profeta Muhammad. Des de la seva fundació, l'islam va començar a expandir-se primer per la península Aràbiga en un moment de gran efervescència religiosa i, després d'alguns conflictes armats, per l'imperi Persa, el nord d'Àfrica, la península Ibèrica i més tard cap a l'Àsia i l'Àfrica. El llibre sagrat de l'islam és l'Alcorà que segons la religió és la paraula de Déu dictada al profeta per l'arcàngel Gabriel. El segueix en importància la *sunna*: el recull de hadits que són dits i fets del profeta recollits pels seus companys en diverses col·leccions i que constitueixen un autèntic codi d'usos quotidians. L'islam és una religió monoteïsta, d'un monoteïsm radical amb un dogma essencial, la creença en la unitat de Déu (*tawhīd*). Els textos islàmics tenen la voluntat de regular tota la vida dels fidels de manera que l'Alcorà i els hadits són la font inspiradora del dret (xaria). Aquestes fonts, però, no han estat suficients per adaptar-se a la multiplicitat de situacions quotidianes al llarg dels segles i per suplir aquesta mancança han aparegut els experts jurídics que han anat elaborant el dret islàmic (*fiqh*). Aquesta adequació a les situacions no previstes per la llei es realitza recorrent al raonament a través de la deducció analògica (*qiyās*) i al consens (*ijmā'*). Els actes són categoritzats segons la seva permissivitat en: obligatoris, recomanats, permesos o prohibits.

L'islam és avui en dia una religió molt diversa. La principal divisió és la que separa xiïtes de sunnites, que són la major part dels musulmans del món. Dins la branca sunnita, d'altra banda, varen desenvolupar-se diferents escoles jurídiques que avui en dia són quatre: la hanbalí, la malikí, la hanafí i la xafii. Les seves particularitats es basen en les interpretacions que donen de l'Alcorà i dels hadits i el lloc que deixen a la interpretació personal, l'analogia i el consens.

En l'islam, el sentit i la forma del ritual emanen, doncs, alhora de la doctrina religiosa i la tradició i la pràctica cultural. Ser musulmà es manifesta per l'obediència a la llei i pels ritus, en especial per complir i respectar els anomenats cinc pilars de l'islam: la professió de fe (*xahāda*), l'oració ritual (*ṣalā*), el dejuni del ramadà (*ṣawm*), la peregrinació a la Meca (*ḥajj*) i l'almoïna (*zakāt*). El compliment d'aquests rituals (*ibadā*) és un element central entre les formes de reconeixement i identificació dels membres de la comunitat de creients musulmans (*umma*). L'èmfasi en els actes externs,

ha dut a alguns autors a considerar que en l'islam és més important l'ortopraxi, com conjunt de pràctiques i rituals, que l'ortodòxia. Així, Wilfred Cantwell Smith, afirma que aquesta és una característica particular de l'islam. Explica que el mot àrab *sunni*, sovint traduït per "ortodox" s'hauria de traduir més aviat per "ortopràctic" i que el compromís d'un bon musulmà no es basa tant en aspectes intel·lectuals sinó en una pràctica conforme a certs codis acceptats (Cantwell Smith, 1977: 20).

Catherine Bell assenyala com les categories "ortodòxia" i "ortopraxi" han estat emprades per tal de distingir el grau en què les tradicions religioses posen més èmfasi en la correcta creença en la doctrina teològica o la correcta posada en pràctica de certs comportaments i accions rituals (Bell, 1997: 191-197). En termes generals, segons Bell, les religions amb aspiracions universalistes tindrien més tendència cap a valorar l'ortodòxia. I el cristianisme en seria, potser, el millor exemple. L'islam, però, es caracteritza per contenir importants elements d'ambdues tendències atorgant gran importància tant a la creença en un inqüestionable monoteisme com al compliment de certes accions rituals (particularment els anomenats cinc pilars de l'islam) acompanyades d'un desenvolupament de la llei destinada a regular un gran nombre d'accions en la vida dels practicants.

Alberto López Bargados (2010) adverteix de com els estudis sobre la ritualística musulmana s'han focalitzat sovint en l'anàlisi textual i les "formes ideals" que en derivarien, de forma que l'observació de pràctiques concretes no feia més que donar testimoni de la "corrupció d'aquelles formes prístines". Segons D. F. Eickelman, va ser en els anys quaranta quan es va revifar l'interès per conèixer la relació entre les interpretacions populars de la religió ("petites" tradicions locals) i les tradicions més cultes i literàries. Mentre que en els treballs anteriors es cercava una essència de l'islam autèntic, avui sembla evident que els estudis dels textos han d'anar acompanyats de l'anàlisi de contextos etnogràfics i socio-històrics (Eickelman, 2003: 354-355). En aquest sentit, doncs, un estudi sobre l'islam no pot limitar-se a un estudi dels textos deixant de banda les pràctiques. Pràctiques a través de les quals es pot percebre també la diversitat de l'islam, com afirmen també Pamela Stewart i Andrew Strathern (2005). En tot cas, com argumenta John Bowen (2012), cal estudiar els textos i idees religioses en la mesura en què són entesos i transmesos en determinats moments i llocs.

En dir, doncs, que dedicaré aquest apartat a situar el ritus funerari en l'islam, cal preguntar-se en quin islam. Dedicaré, per tant, un apartat a l'islam senegalès per situar l'estudi del ritual funerari en el seu marc contextual. Aquesta tesi està dedicada a explicar la forma pràctica que prenen els rituals funeraris dels fulbe de Kolda emigrats a Catalunya. Parteix, doncs, del principi que no existeix una correlació mecànica entre creença i ritual, entre doctrina i pràctica. Per tant, la descripció del ritual funerari fruit de l'observació participant tant a Catalunya com a Kolda, així com els debats doctrinals expressats pels informants s'inclouran en els capítols etnogràfics. Tanmateix, resulta necessari fer un repàs, com a referent i punt de partida, als elements doctrinals de l'islam sunnita lligats a la qüestió de la inhumació dels difunts, al ritual funerari i al més enllà que es troben en l'Alcorà i en els hadits.²³ A través d'aquest repàs, ressaltaré qüestions rellevants per aquesta recerca que han merescut l'atenció de les ciències socials.

Val a dir que existeix poca literatura acadèmica dedicada a l'estudi del ritus fúnebre musulmà. Com assenyala Leor Halevi, els especialistes en l'estudi de la mort l'islam s'han centrat més en altres qüestions com ara l'arquitectura funerària, les lleis sobre la herència, la poesia elegíaca, el culte als sants o les creences escatològiques (Halevi, 2006: 246). Molts d'aquests estudis són obra d'historiadors.²⁴

2.2.1. El ritual funerari en els textos doctrinals²⁵

L'Alcorà incorpora com un dels elements centrals del missatge diví revelat als creients la noció del judici final i de la resurrecció de les ànimes. Les recompenses que esperen als bons creients musulmans en el paradís són freqüentment enunciades en el text

²³ Això s'ha fet, d'una banda, emprant els documents doctrinals clàssics: l'Alcorà i els hadits. El llibre sagrat no diu gaire coses pel que fa als ritus funeraris però sí que parla de l'obligació de la inhumació a la terra. La incineració i altres formes de sepultura són proscrietes. En canvi, la qüestió dels ritus funeraris es troba sobretot als hadits on les pràctiques funeràries hi són detallades. Poden existir algunes diferències en les interpretacions que les principals escoles jurídiques han elaborat respecte a la qüestió de la mort, però existeix una certa unanimitat en les principals qüestions. D'altra banda, s'han emprat publicacions recents, que s'orienten específicament a resoldre els dubtes de les poblacions musulmanes a Europa en relació a aquesta qüestió. Un exemple d'aquesta mena de publicacions emprades per aquesta secció són: Al-Albâni (2008); Brahami (2005, 2011); Dif (2003); Haja (2006).

²⁴ Vegeu: Fierro (2000).

²⁵ Bona part d'aquesta secció és fruit de la revisió i ampliació d'un text inclòs a la publicació *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* co-escrita amb Jordi Moreras i fruit d'una investigació dirigida per aquest publicada a: Moreras i Solé Arraràs (2014).

sagrat. Els musulmans són permanentment requerits a tenir present que allò que facin en aquesta vida pot ser acumulat de cara al judici final. La mort en l'islam, doncs, no és sinònim de fi sinó de pas cap a una altra forma d'existència que passa per la separació del cos i l'ànima. L'Alcorà distingeix dos principis vitals a més a més del cos i que l'abandonen en el moment de la mort: el *nafs* (el jo conscient, sovint traduït com "ànima") i el *rūḥ* (principi de vida insuflat per Déu). Per entendre les concepcions doctrinals de la mort i la resurrecció en l'islam, una bona aportació és l'obra de Jane Idleman Smith i Yvonne Yazbeck Haddad (2002), que seguiré en gran mesura per a la redacció d'aquest apartat.

La creença en el més enllà és un article de fe de la religió musulmana. Per entendre la concepció de la mort a l'islam cal entendre la concepció del Déu i el sentit de la creació. Aquesta es basa en la idea que és el creador qui dona la vida i la mort, tot ve de Déu i tot retornarà a ell. La vida terrenal és passatgera i no té més sentit que la mort, ja que ella marca el retorn a Déu. Déu és considerat l'únic jutge que decideix qui és salvat i qui condemnat. La fe es considera un element fonamental per a la sentència definitiva. De fet, sembla existir la noció d'un espai neutral entre el paradís i l'infern mencionat a l'Alcorà: els *arāf*. Allí hi resten temporalment aquells creients que per la seva fe acabaran entrant definitivament en el paradís. Tot i així, l'Alcorà no diu res de què passa amb les persones després de la mort mentre estan a l'espera del judici i cal suposar que estarien en un estat d'inconsciència i espera que s'anomena *barzakh* (J. I. Smith i Haddad, 2002: 5-11). Tampoc es menciona el temps que separa la mort de la resurrecció. Els reculls de hadits han omplert aquest buit amb la idea d'un judici després de l'enterrament dirigit pels àngels Munkar i Nakir.

La qüestió de la previsió de la mort per part dels creients musulmans rep lectures diferents dins de la doctrina islàmica. Des del punt de vista material, es recomana que aquells que veuen a prop la seva darrera hora, facin testament com a forma de resoldre la qüestió dels seus deutes pendents i la transmissió de les seves propietats. És permès que el creient prepari en vida el sudari (*kafan*) amb el que ha de ser embolcallat després de la seva mort. El sudari o mortalla ha de ser blanc i estar fet d'un teixit senzill sense cap mena d'ornament ni inscripció, seguint el criteri d'austeritat i simplicitat que determina l'islam en aquesta qüestió. Els musulmans que han fet el pelegrinatge a la

Meca acostumen a ser embolcallats amb el mateix teixit que varen vestir durant el viatge.

Per l'islam, l'agonia adquireix un significat de prova prescrita per Déu i, al mateix temps, d'oportunitat per a que la persona prengui consciència del seu pas a un altre món. És imperatiu acompanyar a les persones en la seva agonia final, ja que el paper atribuït als familiars i els coneguts és el d'ajudar a la persona moribunda a admetre el seu estat i resignar-se al destí que ha decidit Déu per ell o ella. Els familiars i coneguts s'han d'aplegar a la casa la persona que és a punt de morir, on es recita l'Alcorà i es fan pregàries. L'acompanyament del moribund esdevé una pràctica tradicional i, al mateix temps, es converteix en una ocasió per a tota la comunitat de creients (*umma*) de mostrar la seva solidaritat envers la seva família. Després que aquest hagi fet el seu testament moral i material i quan l'agonia entra en la seva fase final, el moribund és convidat a pronunciar les paraules que constitueixen la *xahāda* o professió de fe de l'islam. Si la persona agonitzant no pot dir-les, un dels seus familiars s'encarrega de murmurar-les-hi a cau d'orella. A continuació el seu cos és col·locat, si és possible, vers la Meca, o sinó només el rostre.

La persona que acaba de morir és tractada amb un especial respecte. Una vegada que aquesta exhala el seu darrer alè de vida, s'acostuma a pronunciar el següent paràgraf de l'Alcorà: "De Déu, Al·là, serem per sempre. A Ell per sempre tornarem!" (versicle 2:156).²⁶ A continuació, se li tanquen els ulls i la boca, i es cobreix el cos amb una tela blanca. Només abans del bany ritual es permet tocar o besar el cadàver, no així després ja que això podria contaminar-lo de nou.

Una vegada certificada la mort, els ritus funeraris considerats obligatoris són quatre: el bany ritual o purificació del cos, la col·locació del sudari, la pregària comunitària i l'enterrament. S'entén que aquests han de fer-se de la manera més ràpida possible, com a forma de garantir la dignitat del mort. Amb la mateixa urgència, cal satisfer els eventuais deutes pendents deixats pel difunt, per tal de preservar el seu bon nom. Igualment, s'ha de fer saber a les persones properes la notícia de la seva defunció, sempre de manera discreta i sense ostentació.

²⁶ Les traduccions de l'Alcorà són preses de: Epalza, Forcadell i Perujo Melgar (2001).

Tota aquesta urgència també s'explica pel fet d'evitar que les emocions que provoca la defunció d'una persona propera puguin trencar el principi de recolliment que és necessari mantenir durant aquest període. Malgrat que el profeta Muhammad va considerar que les llàgrimes són conseqüència lògica de la tristesa que provoca la mort del difunt, també va indicar que caldria reprimir altres formes d'expressar el dolor per la pèrdua: ni crits, ni colpejar-se, esgarrapar-se, estirar-se dels cabells o trencar-se les vestidures. Aquestes expressions són considerades com a pràctiques pre-islàmiques, i que contribueixen a pertorbar el descans del difunt. En altres moments, el mateix Profeta indica explícitament que les dones han de reprimir les seves expressions de dolor més desconsolat.

És notori que en nombrosos països islàmics es produeix un evident contrast entre el que dicta la norma (la contenció expressiva del lament, especialment de les dones) i la pràctica habitual, que es troba dictada per una mena de "codi moral local". Atmane Aggoun, per exemple, es refereix a les zones rurals magribines, on se sobreentén que les dones han de plorar alt i fort, i cantar una sèrie de laments, mentre que els homes han de dissimular els seus plors (Aggoun, 2006: 34-35). Mohamed Kerrou (2000), en un estudi sobre la distribució per gèneres de la pràctiques i representacions en relació a la mort a Tunis, descriu com correspon a les dones la manifestació histèrica del dolor en contrast amb la digna consternació en què han de mantenir-se els homes. Una escenificació l'eix de la qual recau en la ploranera a sou (*nadiba* o *nawaha*) a la que es convida a plorar, lamentar-se i entonar lloances al difunt. Segons Kerrou això es relaciona amb els rols d'homes i dones en relació al poder. Un poder que les dones exerceixen sempre de forma invisible i en l'espai domèstic i privat on es deixen endur per l'excés emocional, mentre que als homes correspon l'espai públic, allò polític i normatiu. Tot i així, diu Kerrou, es tracta d'un costum en vies de desaparèixer en àmbits urbans. De forma similar, Gerdien Jonker (1998) descriu com també a Turquia es considera un deure honorar les persones difuntes amb cants elegíacs improvisats cantats de manera que indueixin el plor en el públic. Les cantants solen ser professionals i, majoritàriament, dones. Per Jonker, aquestes pràctiques es complementen amb l'actitud de contrició i de rebuig a les expressions de dolor oferint una catarsis alhora que un contrapunt del serè estoïcisme que mostren els homes (Jonker, 1998: 154-156).

El bany i purificat del cos difunt d'una persona musulmana és un deure obligatori (*al-fard al-kifāya*). És tota la comunitat la que se sent obligada a purificar, embolcallar, pregar i enterrar a qualsevol membre d'aquesta, independentment de la forma que ha provocat la mort (fins i tot, el suïcidi, malgrat que aquest és prohibit per l'islam). Només existeixen tres excepcions a l'hora de purificar el cadàver d'un difunt musulmà: si es tracta d'un màrtir mort en el combat, de l'infant impúber o del bebè nascut mort, o del pelegrí mort en estat d' *'ihram* (sacralització).

La complexitat del tractament del cos del difunt requereix d'una expertesa que no disposa qualsevol membre de la comunitat musulmana. Habitualment acostumen a ser alguna de les seves figures d'autoritat religiosa les que s'encarreguen d'aquesta funció, o bé una dona amb una àmplia experiència en aquests ritus. Acostumen a acompanyar a aquest especialista ritual una o dues persones més. Totes elles han de tenir el mateix sexe que el difunt o la difunta. Tot i així, s'accepta que el marit pugui rentar el cos de l'esposa, i a l'inrevés, encara que hi puguin ajudar altres persones del mateix sexe de la persona morta. També pot acceptar-se en el cas de parents propers sobre els qui pesa el tabú de l'incest. Finalment, també s'accepta que les persones que realitzen el bany ritual del difunt no siguin del seu mateix sexe en el cas dels infants de poca edat.

La qüestió de qui pot realitzar la neteja del difunt és un tema debatut que té a veure amb la manera com el cos és entès en l'islam i, en especial, en relació amb la separació de sexes. Una aportació destacada en aquest sentit és l'obra de Mohammed Benkheira *L'amour de la loi* (1997) on es pregunta per la significació social de la barba i el vel per als musulmans prenent com a punt de partida una recerca sobre el cos en l'islam. Segons Benkheira, el principal motiu de les transformacions corporals és el desig de submissió a la llei. No parla però d'una submissió obtinguda a la força sinó d'amor a la llei. Portant el vel o la barba hom incorpora el cos imaginari de la llei. La relació amb la llei és també la relació amb tot allò prohibit. Per aquest motiu la sexualitat i l'alimentació són presents en la problemàtica de la identitat, perquè hi floreixen les reglamentacions. Un element fonamental de la corporeïtat en l'islam és la relació entre homes i dones on l'estricta separació entre sexes és primordial. Per exemple en el vestir. Només el matrimoni permet la reunió dels dos sexes de manera que la sexualitat és socialitzada a través del ritus (Benkheira, 1997: 37). Benkheira teoritza sobre els parents que poden veure la dona sense vel i que també tindran a veure amb la realització de la

neteja del cos. Entre aquests n'hi ha alguns marcats en positiu, els homes parents, el marit i aquells sobre els que pesa el tabú de l'incest; i altres marcats de forma negativa, els considerats no-homes com els nens.

La preparació per a purificar el cos adquireix un significat doctrinalment profund. La persona que assumeix aquesta tasca ha de trobar-se també en un estat de purificació total del seu cos, i haver efectuat les ablucions preceptives amb pregaria inclosa. Els actes fets sobre el difunt es consideren com si fossin un acte vers Déu. El cadàver es renta a parts, sempre de dalt a baix, i en un nombre imparell de vegades per recordar la unitat de Déu. El cap del difunt es troba orientat cap a la Meca. Les parts íntimes del cos són tapades a la vista del que el renta. Les impureses del cos, com el gas o l'orina, són evacuades realitzant una lleugera pressió sobre el ventre. La persona que s'encarrega de la neteja invoca a Déu per cada acte que realitza sobre el cos. Es fa servir aigua tèbia perfumada i sabó. Existeix un ampli consens entre els teòlegs musulmans a rebutjar qualsevol pràctica que pugui ser compresa com a un embelliment o ornament del cadàver. Així, el maquillatge no és permès, ni tampoc vestir al difunt amb cap altra roba que no sigui el sudari. Quan el difunt ja és net, se li fa una ablució ritual recitant les pregàries alcoràniques adients. A partir d'aquell moment, el seu cos esdevé sagrat i ja està disposat a retornar a Déu. Els familiars i amics poden venir a saludar el cos del difunt, però no poden tocar-lo en cap moment, ja que en cas contrari el tornarien a convertir en impur.

Val a dir que el respecte vers el cos difunt destinat a la resurrecció adquireix una particular importància en l'islam. De fet, segons algunes representacions musulmanes, les percepcions sensorials del difunt no acaben després de la mort, en particular aquelles lligades a l'audició. Però també sensacions corporals lligades al confort o a la manca d'aquest. Aquestes tradicions afecten la forma com s'ha de manipular el cos durant el bany ritual. Alhora, afecten l'acceptació de pràctiques com l'embalsament o l'autòpsia.²⁷ Encara en relació amb el tractament dels cadàvers, la donació d'òrgans és una qüestió controvertida, tot i que, bona part dels experts religiosos s'hi pronuncien

²⁷ Sobre l'embalsament vegeu l'apartat 4.2.

favorablement.²⁸ En el mateix sentit cal entendre el rebuig a la incineració o a l'exhumació dels cossos.

Un cop realitzat el bany ritual, s'inicia la vetlla: familiars i coneguts envolten el cos del difunt, i comencen a llegir l'Alcorà començant per la sura 36 anomenada *Ia Sin*. Es reciten pregaries i invocacions a Déu (*du'ā'*) en memòria del difunt. A molts contextos de tradició musulmana, la casa de la família del difunt s'habilita per tal d'acollir a aquells que li volen retre un darrer homenatge. Homes i dones se situen en habitacions diferents. De nou, aquesta és una pràctica considerada per l'ortodòxia com a repressible, ja que representa una innovació. Alguns juristes musulmans consideren censurable el fet de trobar-se en algun lloc específic (com una casa, el cementiri o la mesquita) per a expressar les condolences al difunt. De la mateixa manera ho és que la família del difunt prepari menjar per convidar a aquells que vulguin retre un darrer homenatge al mort (Al-Albâni, 2008: 109-110).

El cadàver ha de ser inhumat ràpidament, si pot ser en les vint-i-quatre hores després de la defunció, preferentment de dia. Si la mort es produeix al capvespre, l'enterrament s'ha de fer al dia següent. Els homes, familiars i coneguts, són els encarregats de portar el cadàver al cementiri. No existeix un acord unànim de totes les escoles jurídiques per indicar si està permès a les dones d'acompanyar el seguici fúnebre. Les interpretacions ortodoxes prenen el sentit de prohibició que es desprèn d'un hadit del Profeta. Altres escoles (principalment la malikita) consideren que no es tracta tant d'una prohibició com d'una recomanació de que les dones no hi assisteixin. Mohamed Kerrou (2000) argumenta que això té a veure amb la necessitat de preservar les dones de la mirada d'altres homes però també amb l'atribució a les dones d'un menor control sobre les seves emocions i, per tant, el perill que les seves lamentacions trenquin el requerit clima de sobrietat considerat apropiat. L'ortodòxia recomana acompanyar el seguici que porta els difunts a ser enterrats, que s'ha de fer invocant a Déu però en silenci, tal com ho feien els companys del profeta Muhammad.

²⁸ Sobre aquesta qüestió vegeu l'article de Debra Buidani (2007) que analitza la visió dels metges egipcis sobre la donació d'òrgans o el de Diane M. Tober (2007) que examina el context iranià.

La plegària pel difunt constitueix una altra de les obligacions comunitàries en atenció a la persona morta. Es considera una oració meritòria, que incorpora elements que difereixen de les oracions habituals i que també requereixen d'una orientació espacial significativa: mantenint la orientació vers la *qibla*, el cos del difunt és situat davant de l'imam i dels que participen en l'oració. Aquesta pregària es realitza tota l'estona de peu. Pot dur-se el difunt a la mesquita per realitzar l'oració tot i que també pot efectuar-se al domicili o al cementiri. Després l'oració es poden realitzar invocacions a Déu (*du'ā'*) en favor del difunt. Posteriorment, és quan es procedeix a enterrar el difunt. La pregària, però, pot realitzar-se en absència del cos difunt.

L'Alcorà recorda, en el versicle 20:55, que “Us hem creat d'aquesta terra, Nós, i NÓS farem que hi torneu, per fer després que en sortiu un altre cop”.²⁹ L'islam indica que el cos del difunt ha de ser inhumat directament a terra, en un cementiri, sense taüt, seguint la tradició semítica. D'acord amb aquest principi (i probablement també perquè ens trobem davant d'una pràctica tradicional), les diferents escoles jurídiques islàmiques desaconsellen la utilització de fèretre, excepte en aquells casos on les tombes es troben en zones humides que podrien facilitar el descobriment de la tomba.

La doctrina islàmica contempla tres formes diferents d'orientar el cos del difunt cap a la Meca: col·locar-lo en la tomba de tal manera que, posant-lo ajagut sobre el cantó dret, la cara del mort es fixi en direcció a l'alquibla; col·locar-lo amb els peus vers aquesta direcció, de manera que quan l'ànima del difunt s'aixequi la seva mirada es dirigeixi a l'alquibla; o –en cas que no sigui possible fer-ho de cap les dues maneres anteriors–, col·locar el cos sobre el cantó esquerre, però girant el rostre vers la Meca.

El període de dol pels familiars del difunt dura com a màxim tres dies. La vivència d'aquest dol suposa abstenir-se de portar joies, perfums i robes ostentoses, ni tampoc desenvolupar activitats lúdiques. La vídua d'un difunt, però, ha de mantenir-se de dol durant quatre mesos i deu dies. Durant aquest període ha de vestir de forma discreta i no sortir de casa sense necessitat. La finalitat d'aquest període tant dilatat és permetre saber amb tota seguretat si la vídua estava embarassada en el moment de morir el seu marit. El dol també és un moment en el que es barregen moltes pràctiques que són criticades

²⁹ Les traduccions de versicles de l'Alcorà són preses de: Epalza et al. (2001).

per l'ortodòxia islàmica per ser considerades contràries a la norma. Per exemple, segons algunes tradicions populars, l'ànima del difunt retorna després de quaranta dies de la seva mort, per acomiadar-se definitivament. És habitual, doncs, que una vegada que s'acompleixen quaranta dies després de l'enterrament, els familiars convidin als coneguts del difunt per a menjar plegats i recitar l'Alcorà.

Un principi d'austeritat dicta que la tomba ha de ser el més simple possible, assenyalada amb una pedra o petita estela on s'indica només el nom de la persona enterrada. No es recomana emprar cap mena de material de construcció ni mausoleu que estigui destinat a preservar el lloc de l'enterrament. Des de la seva austeritat, l'islam considera que qualsevol despesa en relació a la mort és una pèrdua material.

Malgrat la insistent crítica ortodoxa, les visites al cementiri formen part de les pràctiques de religiositat popular a nombrosos països islàmics. S'han convertit en una pràctica tant freqüent, que ha esdevingut en una activitat d'oci familiar. Sobre aquesta qüestió podem citar algunes aportacions que exposen com, en diferents contextos musulmans, els cementiris actuen com espais de sociabilitat tot i trobar-se immersos en un procés de transformació relacionat amb els moderns usos urbans. Així, Pascale Phillifert (1996) firma un article sobre els usos en els cementiris d'algunes ciutats marroquines. Estudia com els rituals funeraris i la visita als cementiris, es veuen modificats pels canvis en la vida urbana induïts per la modernitat alhora que són blanc de les crítiques dels sectors ortodoxos. D'altra banda, Fariba Adelhah (2003), en un article sobre els recents canvis en relació a la mort a l'Iran, analitza el cas del cementiri de Behestht-e Zahara com un important espai públic de sociabilitat a la ciutat de Teheran. En general, la visita continuada a les tombes és condemnada perquè és vista com el germen del culte als sants, una pràctica profundament arrelada en moltes regions musulmanes. Les crítiques a aquestes pràctiques vénen derivades perquè s'entén que obren la via directa a un dels principals pecats dins l'islam, l'atribució divina a persones, objectes o idees, que trenca el principi de *tawhīd*, o unitat de Déu.

Una aportació etnogràfica interessant en aquest sentit és la descripció que Corinne Fortier (2006) fa de les representacions i pràctiques rituals funeràries a Mauritània. Fortier fa notar que la mort representa a Mauritània menys una força d'impuresa per als vius que la que aquests són per ella i insisteix en la sacralitat del cos mort en aquest

context. Se suposa que les visites al cementiri són bones tant per als difunts com per als vius. Les visites al cementiri s'acompanyen de pràctiques d'intercessió ja que els morts són considerats com més propers a Déu que els vius. Aquesta concepció es retroba en les fonts islàmiques on es designa la visita a les tombes amb el terme *ziāra* que es refereix a la recerca de benedicció. D'altra banda, explica Fortier que, segons certes representacions musulmanes, els sentits del difunt es mantenen després de la mort, especialment l'oïda, cosa que explica els comportaments en la visita a les tombes en relació a la capacitat d'intercessió dels morts.

L'Alcorà és ambigu respecte a aquesta qüestió. Tot i que s'afirma en diverses ocasions la nul·litat de la intercessió (*xafā'a*) parla també de la intercessió per part dels àngels o del Profeta (J. I. Smith i Haddad, 2002: 25-29). A més a més, existeixen en molts contextos pràctiques en aquest sentit, de devoció a les tombes i culte a les tombes de persones considerades santes. El desig de ser enterrat a les proximitats de la tomba d'un sant és un argument que no deixa d'estar present a l'hora d'explicar la preferència per la repatriació. Entre els senegalesos aquest costum està particularment estès entre els seguidors de la confraria murid que s'organitzen dins i fora del país per ser enterrats a la ciutat santa de Touba. Una situació similar seria la descrita per Katy Gardner (2002) respecte als londinencs originaris de Bangladesh i que, en alguns casos, traslladen els finats per ser inhumats en tombes properes al mausoleu d'algun home sant (*pir*).

Un aspecte doctrinal del ritual funerari islàmic que resulta especialment interessant per aquest tesi és el debat sobre l'enterrament dels difunts en terra no musulmana. El debat de l'enterrament fora del *dār al-'islām* no és una novetat en la jurisprudència islàmica però s'ha vist reactivat per la recent emigració vers els països occidentals. Aquesta qüestió ja formava part de la jurisprudència islàmica clàssica, en què ja es contemplava la presència de musulmans fora de territoris musulmans. La divisió clàssica entre *dār al-'islām* (els territoris on impera la llei islàmica) i *dār al-harb* o *dār al-kufr* (literalment, el "país de la guerra" i el "país dels infidels") va permetre, en el seu moment, argumentar quina havia de ser l'actitud de tot musulmà que hagués de desplaçar-se a terres no musulmanes. Creada per diferents juristes els segles posteriors a la mort de profeta, la concepció d'aquests dos espais ha estat variada al llarg dels segles i per part dels diferents autors que han teoritzat sobre ella. Avui en dia, aquesta divisió ha perdut el sentit en gran mesura i l'emigració de musulmans a països no-musulmans

adquireix en molts casos un caràcter definitiu. Així, aquesta dicotomia ha estat matisada a l'hora de parlar d'un islam europeu. Destaca la posició de Tariq Ramadan (2002) que defensa la idea d'aquells països que preserven la seguretat personal i atorguen els drets de llibertat per expressar la pròpia creença, com un espai on els musulmans han de donar testimoni de la seva pertinença (desenvolupant la idea de *dār al-xahāda*, o terra de testimoni), alhora que expressin el seu compromís amb la societat que els ha acollit. Amb tot la divisió entre *dār al-'islām* i *dār al-harb* constitueix encara una divisió crucial en relació a l'islam i la migració i per referir-se a les identitats complexes dels migrants.

La tradició ortodoxa del dret islàmic prohibeix el fet d'emigrar a un territori no musulmà, amb l'excepció d'una raó de necessitat i que aquesta emigració sigui considerada com a provisional. Si no es pot viure en territori dels "incrèduls", tampoc no s'hi pot morir ni ser enterrat en ell, ja que es considera que això suposa un implícit reconeixement de l'arrelament a aquest país. Aquest principi, però, topa amb les resistències per part dels juristes musulmans clàssics per acceptar que un difunt sigui enterrat en un altre indret diferent d'on va morir. El mateix profeta Muhammad ja es va mostrar contrari a aquest fet, d'acord amb la idea del destí que Déu ha reservat per a cada creient (el lloc i el moment de la mort són un dels quatre misteris que només pot desvetllar Déu, segons la creença islàmica), i amb el fet que el trasllat del cos provocaria la seva manipulació posant en risc la dignitat del difunt (pel que suposaria de pèrdua de la seva purificació).

En els primers moments de l'islam, es mantenien ritus funeraris pre-islàmics que feien que els morts fossin enterrats en les cases com fou el cas de Muhammad, prop d'elles, en el desert, o emprant espais comuns amb difunts d'altres religions.³⁰ La necessitat de crear cementiris diferenciats per a musulmans respecte d'altres tradicions apareix en el moment en què es creu que el repòs etern de l'ànima del difunt es veu pertorbada per la proximitat amb els difunts d'altres religions. En la mesura que diverses tradicions entenen què els no-creients seran castigats a la tomba, la seva companyia no és adequada pels musulmans.

³⁰ Per una descripció dels rituals funeraris als primers temps de l'islam vegeu: Halevi (2006).

El que debaten els juristes musulmans és si l'enterrament d'un difunt musulmà que s'ha fet en terra no musulmana pot ser acceptat apel·lant a un principi de necessitat (*darūra*), davant la manca de recursos econòmics o d'absència de cementiris musulmans específics. Com recull Mostafa Brahami (2011), les respostes difereixen entre aquells que justifiquen l'obligació de l'enterrament o aquells que consideren que això representa un greuge considerable pel mateix difunt.

D'altra banda, la significativa presència de poblacions musulmanes en països no musulmans ha convertit la qüestió de la mort en aquests països en un fet prou habitual per tal que resulti necessari tractar de resoldre'l des de l'òptica de la doctrina islàmica. Tanmateix, no existeix unanimitat de criteris sobre com considerar aquesta eventualitat, tant pel que fa a les prescripcions que acompanyen els rituals funeraris com sobre l'acceptació o no de les condicions facilitadores que ofereixen alguns països occidentals. Per tant, resten molts debats oberts sobre aquesta qüestió.

2.2.2. L'islam a Senegal

Tot i ser un país de majoria musulmana, l'islam conviu a Senegal amb cultes tradicionals així com amb minories de religió catòlica i altres esglésies cristianes. Malgrat el pes de l'islam a la societat i política senegalesa, la República de Senegal és un estat aconfessional. Els mateixos senegalesos es mostren sovint orgullosos de la convivència pacífica entre les diferents religions al país. Un bon exemple d'aquesta convivència és el fet que el Senegal contemporani va estar governat durant vint anys per un president de religió catòlica, Léopold Sédar Senghor.

D'altra banda, el colonialisme francès va encaminar el proselitisme cristià de les missions cap a les societats no islamitzades. La presència de missions catòliques al territori poblat pels joola a la Baixa Casamance n'és un clar exemple. A més a més, segons Fatou Sow, el catolicisme ha tingut una influència important al país, per exemple en el codi de família senegalès, en la mesura que va ser la religió del poder durant el període colonial (F. Sow, 1996: 128).

L'islam senegalès és sunnita i, com en general a tot el Magrib i l'Àfrica Occidental, de tradició jurídica malikita. A més a més, cal remarcar el paper de les confraries musulmanes (*turuq*, en plural; en singular, *ṭarīqa*. Literalment, “via”. En ful, *laawol*) particularment les tres més destacades per nombre de membres i per la seva importància social, econòmica i política: la Qadiriyya, la Tijaniyya i la Muridiyya.

La religió musulmana començà a penetrar a l'Àfrica Occidental al segle IX de forma lenta i pacífica de la mà de grups reduïts dedicats al comerç i al proselitisme a petita escala. Com descriu Nehemia Levtzion (1994), caldria parlar, però, durant aquells segles, d'un islam lligat a algunes corts reials i no com la religió de la major part de la població. Reis i caps locals, varen tenir contacte amb aquests comerciants i religiosos musulmans, que serviren com a consellers sobre assumptes internacionals, treballaren a les administracions i els oferiren les seves pregàries i amulets. Un islam que, segons Levtzion, degué el seu èxit a la seva adaptació a les tradicions africanes i al fet que no representà una amenaça per als poders del moment. Per tant, s'expandí particularment als estats, com l'imperi de Mali, i en àrees urbanes, més que no pas entre el gruix de la població rural. Des del segle XI s'ha assenyalat també la presència de musulmans a l'estat de parla ful de Fuuta Tooro, a la vall del riu Senegal, des d'on s'hauria expandit cap al sud i l'est a través migracions i conversions en un procés que va continuar poc a poc fins al segle XVIII.

Des de la segona meitat del segle XVIII i durant del segle XIX l'islam adquirí un renovat impuls a l'Àfrica Occidental. S'estengueren les confraries i l'islam aparegué com a aglutinant de protestes polítiques contra l'aristocràcia tradicional i els seus abusos de poder, entre ells la participació en el comerç d'esclaus i la connivència amb els poders colonials. Així, Leonardo A. Villalón (1995) assenjala dues forces de transformació que contribuïren a la difusió de l'islam: les gihads reformistes i la necessitat de reconstruir l'ordre social en front al col·lapse causat per la colonització i el tràfic d'esclaus.

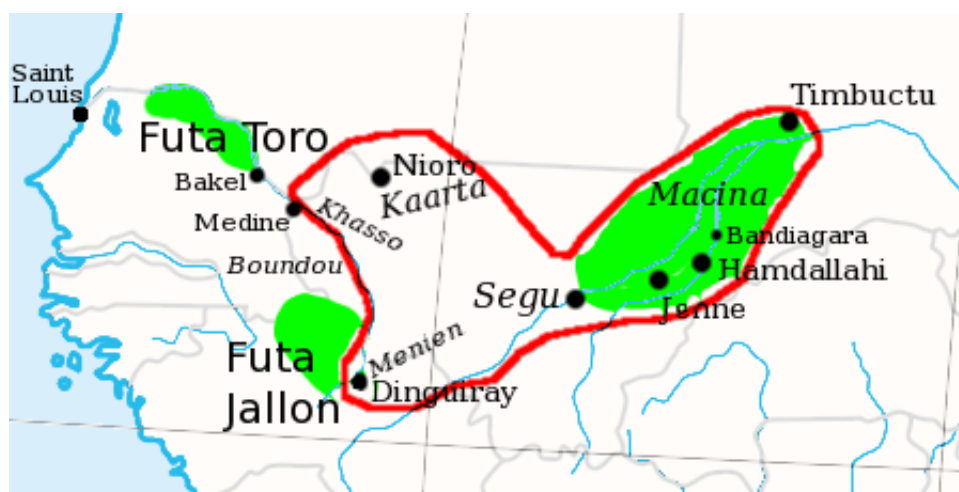
L'edat de les confraries a l'Àfrica Occidental va suposar una poderosa renovació en el marc dels models sunnites i malikites d'implantació antiga a la regió. És a partir d'aquell moment, també, que l'islam començà a estendre's entre el gruix de la població a les àrees rurals (Levtzion, 1994: VI/7-VI-26). A partir de la segona meitat del segle

XVIII, és el moment de l'auge de la Qadiriyya. Poc després, es difondrà la Tijaniyya estesa de forma molt remarcable a l'Àfrica Occidental (Triaud, 1997). Cal assenyalar que aquestes *turuq* no són forçosament l'expressió d'agrupaments ètnics tot i que, certament, algunes estan més esteses entre certes ètnies.

En aquest sentit, la revolta liderada per al-Hajji Umaar Taall va ser crucial per establir la preeminència de l'ordre Tijaniyya a la regió, particularment entre els parlants de la llengua ful, tant al nord del país com també indirectament al Fuladú, com veurem més endavant.³¹ Al-Hajji Umaar Taall liderà entre 1852 i 1864 una guerra santa de caràcter expansionista amb el beneplàcit del *halīfa* de l'ordre, Xeic Muhammad el-Ghali, deixeble directe del fundador de l'ordre Ahmad al-Tijani (1738-1815), amb qui va trobar-se en el decurs del seu pelegrinatge als llocs sants de la Meca i Medina. En el curs d'aquesta acció armada creà un imperi efímer, l'imperi *toucouleur*, que reuní l'estat fulbe de Maasina i els territoris bambara i malinke que els separaven del Fuuta Tooro i el Fuuta Jaloo. Segons David Robinson, la vida d'Umaar constitueix un fil d'unió entre quatre gihadis anteriors a territoris fulbe que havien marcat l'emergència d'una identitat fulbe (Robinson, 1988: 11, 51). Concretament les que portaren a l'emergència d'estats musulmans al Fuuta Jaloo, el Fuuta Tooro, Sokoto -al nord de Nigèria, protagonitzada per Usman dan Fodio- i a Maasina, durant els segles XVIII i XIX.³² Així, Umaar va néixer al Fuuta Tooro, va estudiar al Fuuta Jaloo i en el seu pelegrinatge a la Meca va visitar els estats de Maasina i Sokoto, on va passar sis anys a la cort.

³¹ Sobre la figura d'al-Hajji Umaar Taall vegeu: Robinson (1988) i VV.AA. (2001).

³² Vegeu: Robinson (1988: 51-90)



Mapa 1. L'imperi d'al-Hajji Umaar Taall el 1864. Font: T L Miles (Own work) [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>) via Wikimedia Commons

Umaar va deixar també una abundant producció escrita i la seva obra *Rimah* va ser un referent per als tijanis de l'Àfrica de l'Oest que varen seguir expandint-se per mitjans majoritàriament pacífics després de la desintegració de l'imperi umarià. Actualment, la Tijaniyya es troba dividida en grups, força independents entre si. Al Senegal, els principals són els dirigits pels descendents o deixebles d'al-Hajji Umaar Taall. Aquests grups es van organitzar sota el domini de dos personatges claus per a la reconstrucció de l'ordre al Senegal colonial.³³ D'una banda, al-Hajji Maalik Si (c. 1855-1929) que va difondre la via Tijaniyya entre els wòlof. Aquest grup té la seva casa matriu a Tivaouane. Actualment es considera la principal branca l'ordre al país i anualment organitza un massiu pelegrinatge a Tivaouane en ocasió del *gammu*, la festa del naixement del profeta. D'altra banda, trobem els hereus d'Abdoulaye Niass (1840-1922) i el seu fill Ibrahima Niass (1902-1975) amb seu a Kaolak. La branca liderada per Ibrahima Niass s'ha difós més a nivell internacional i és la més estesa a l'Àfrica de l'Oest. Se l'anomena la Tijaniyya "reformada" pel seu èmfasi en l'ensenyança de l'àrab i les ciències islàmiques així com per una orientació pan-islàmica (Levtzion, 1994: VI, 21). Trobem també els centres dels Haïdara a Casamance i el de Medina Gounass, a la regió de Kolda. Actualment, la confraria Tijaniyya, és majoritària entre els habitants de

³³ Sobre l'expansió de la Tijaniyya a Senegal i les seves branques actuals vegeu: Triaud i Robinson, (2000); Triaud (1997); Villalón (1995).

la regió de Kolda, una qüestió que tractaré més en detall a l'apartat 7.1. dedicat a l'islam al Fuladú.

Al Senegal, la confraria més antiga és la Qadiriyya tot i que actualment no té un pes gaire important al país. També amb un caràcter minoritari trobem la confraria Laayeen que destaca per algunes singularitats com el refús del pelegrinatge i pel seu caràcter ètnic, ja que els seus seguidors són principalment els Lebu (Magassouba, 1985: 57; Villalón, 1995: 65). Als estats wòlof de Kajoor, Jolof i el Baol també les ordres sufís i, en especial, la Muridiyya aportaren models alternatius de reconstrucció social. De fet, la confraria senegalesa que més literatura ha generat és la murid també per la seva relació amb les xarxes migratòries (Villalón, 1995: 5). Es tracta d'una *ṭarīqa* genuïnament senegalesa, tot i que deriva de la Qadiriyya, d'on prové el seu fundador. Va ser fundada per Amadou Bamba Mbacké (1895-1927), principal instigador de l'islam al país wòlof al moment de la colonització. S'identifica amb el grup ètnic wòlof i amb la zona geogràfica anomenada "conca del cacauet". Es caracteritza per una estructura jerarquitzada i piramidal consagrada a cultivar i comerciar amb el cacauet i per un especial èmfasis en el valor espiritual del treball. Des dels seus inicis, la confraria va iniciar una expansió territorial organitzada en *daara*, pobles de cultiu que agrupen una comunitat de joves entorn un morabit. La vocació comercial de la confraria amb el cacauet i amb altres negocis no li ha escatimat crítiques que alguns autors han tractat de matisar.³⁴

En català o espanyol, potser no gaire adequadament, s'usa la paraula "confraria" per traduir la paraula àrab *ṭarīqa*, literalment "via", ja que es tracta d'una organització d'inspiració sufí destinada a transmetre i difondre els ensenyaments del seu fundador, una forma, una via o camí propi, d'accedir a Déu a través de determinats rituals, pràctiques i coneixements esotèrics (Popovic i Veinstein, 1997: 11-31). De forma general, arreu del món musulmà, les confraries són una expressió estructurada i institucionalitzada del sufisme, el misticisme musulmà o l'expressió esotèrica de l'islam oposada a l'exotèrica, constituïda per la xaria. En el sunnisme aquesta dimensió està gairebé completament identificada amb el sufisme (Nasr, 1985: 260-261). Els sufís

³⁴ Sobre aquests debats vegeu : Copans (1980); Coulon (1981); Cruise O'Brien i Coulon (1989); Cruise O'Brien (1971, 2008).

aspiren a una relació sensitiva amb Déu a través del coneixement esotèric. Mitjançant exercicis i pràctiques, especialment a través del *dikr*, el místic es pot transportar a estats que el condueixen a experiències visionàries interpretades com a missatges divins. Tot i que la pràctica mística no s'ha de reduir a les confraries, són aquestes concepcions místiques les que han donat naixença a les *turuq*.

Així, aquest sufisme es caracteritza també pel caràcter iniciàtic de l'accés al coneixement religiós i la gran importància atribuïda als dons sobrenaturals dels fundadors de les confraries i els seus successors. La paraula morabit³⁵ (*marabout* en francès) és la transcripció a les llengües europees del mot àrab *al-murabit* i que designaria originalment un sant musulmà posseïdor de *baraka'*. A aquestes figures se'ls anomena en wòlof *seex* o *seriñ*, i en ful *ceerno*. El motor de l'acció del morabit sobre els seus deixebles és la *baraka'* (*barke*, en wòlof, *barki* en ful). La *baraka'* s'ha traduït com "benedicció" (Jamous, 1981; Westermarck, 1927) o "gràcia" (Eickelman, 2003). En el context que ens ocupa, s'entèn com un poder hereditari que s'acompanya de miracles (Monteil, 1980: 145).³⁶

Això no obstant, l'ús que es fa de la paraula morabit pot resultar confós. Com assenyala Didier Fassin, és un terme que s'usa no només per designar un home piadós en l'islam format en l'Alcorà, sinó també a terapeutes que tenen més o menys coneixements de l'àrab i fins i tot persones que sense cap formació religiosa fan de terapeutes tradicionals, fan amulets, endevinació, etc. (Fassin, 1992: 73). Podem afirmar que, en general, el morabit és considerat com un ésser més proper a Déu, amb poders màgics i guaridors i que pot intercedir també en el moment de la mort (Coulon, 1981: 110). El mateix profeta és, de fet, considerat com el model del sant taumaturg (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel, i Heinrichs, 2002: volum X, pàg 339).

La via mística és en principi oberta a qualsevol musulmà. L'adherència a una ordre sufí implica, en teoria, una iniciació en els rituals més o menys místics que les caracteritzen i en especial a l'aprenentatge i la recitació de les lletanies que distingeixen cada ordre

³⁵ En aquest text usaré el terme català "morabit" -definit al Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans com "home piadós musulmà"- com a sinònim del que els fulbe anomenen *ceerno*. Mantindré la grafia francesa (*marabout*) quan es reproduïx el terme en declaracions literals dels informants.

³⁶ Sobre el concepte de *baraka'* i la seva transmissió en el context de les *turuq* sufís al Marroc vegeu també: Crapanzano (1973); Geertz (1994); Gellner (1969).

conegudes com *ūird*. El *ūird* és un conjunt de fórmules, sures de l'Alcorà i oracions recitades o cantades en determinats moments i que són pròpies de cada confraria (Alexandre Popovic i Veinstein, 1997: 20). La pràctica més important de les comunitats sufís és el *dikr*, la invocació o la rememoració de Déu a través dels seus noms, el *ūird* i altres fórmules. Les escoles o les ordres han desenvolupat mètodes específics per practicar aquesta rememoració. A més a més, entre els exercicis practicats en el si de les *turuq* cal citar les vigílies, els dejuni, les reclusions o les peregrinacions.

L'adherència a una *ṭarīqa* implica també una teòrica relació de subordinació entre el mestre i el deixeble (*ṭalīb* en àrab, *taalibe* en wòlof, *almuudo* en ful). Bona part de la força d'aquestes confraries procedeix de les relacions personals que s'estableixen entre els morabits i els deixebles. A aquesta s'afegeixen moments de celebració col·lectiva en les festes religioses del calendari musulmà o en les festes commemoratives pròpies de cada *ṭarīqa*.

La importància del morabisme i de les vies sufís en l'islam africà és innegable. Tanmateix, és un fenomen prou generalitzat en el món musulmà on, sota diversos noms, trobem personatges religiosos, més o menys lletrats, més o menys màgics o guaridors, a vegades autènticament místics, sovint afiliats a una *ṭarīqa*. Segons G. Veinstein, tant sols les regions dominades durant molt de temps per corrents contràries a les confraries, com el Iemen o l'Aràbia Saudita, sota el domini wahhabita a partir del segle XIX, se situen fora de les xarxes d'ordres místiques que abasten la major part del món musulmà i que sobrepassen les fronteres dels estats (Alexandre Popovic i Veinstein, 1997: 17).

La joventut de les confraries a l'Àfrica, però, essent com s'ha vist una de les regions del món musulmà on s'han implantat més tard, posa en qüestió, segons Jean-Louis Triaud, la idea d'un "islam negre" totalment identificat amb les confraries (Triaud, 1997: 514). Com ja va assenyalar Vincent Monteil a l'*Islam noir*, cal ser crítics amb aquelles imatges que titllen l'islam africà com quelcom aliè a l'Àfrica, imposat, superficial i incapaç d'imposar-se a la força de tradicions ancestrals (Monteil, 1980: 62-75). Seria el cas, per exemple, de la descripció que Louis-Vincent Thomas (1982) fa dels cultes joola com una forma de sincretisme o "simbiosi" entre l'animisme i l'islam. Com s'ha dit més amunt, la tradició colonial veia l'islam a l'Àfrica negra com un islam superficial, molt influït per l'animisme i oposat a l'islam autèntic dels àrabs. Aquesta identificació

és deguda també, segons John Bowen, a que els primers treballs sobre les vies sufís de l'antropologia britànica, d'Evans-Pritchard o Ernest Gellner, foren realitzats a l'Àfrica (Bowen, 2012: 123-128). Així, diversos factors han contribuït a la imatge força estesa de l'islam a l'Àfrica com un "islam negre", "perifèric", "marginal", com argumenta Christian Coulon (2011), amb algunes característiques particulars que el fan diferent de l'islam a la resta del món. La pràctica de l'islam a l'Àfrica està, sens dubte, contextualitzada, forma part d'un context social i cultural particular, però també la pràctica de l'islam a la resta del món.

Pel cas de Senegal, les *turuq* tenen un gran pes en la societat, no només per la seva organització religiosa sinó en també en aspectes econòmics i socials. La vida religiosa i social està marcada per la pertinença a una o altra confraria. La *ṭarīqa* té una organització piramidal liderada per un *ḥalīfa*. En la pràctica diària, la pertinença a una o altra confraria passa per la relació personal que s'estableix entre el deixeble i el seu mestre (*seriñ* en wòlof o *ceerno* en ful) de qui rep individualment el *ūird*, per la *ziāra* (la visita en què s'honora al fundador de la *ṭarīqa* o alguns dels seus descendents o deixebles) i per les intercessions, oracions, benediccions que hom pot sol·licitar al seu mestre per obtenir una ajuda, o una curació, etc. Els membres d'una *ṭarīqa*, a més a més, s'agrupen generalment en una *dā'ira* (plural, *dauā'ir*), agrupacions que es reuneixen periòdicament i organitzen activitats com vigílies, oracions, peregrinacions, etc. Aquestes agrupacions tindran també un paper destacat en l'organització comunitària dels senegalesos a l'estranger.

A Senegal, les *turuq* van desenvolupar i desenvolupen avui en dia un paper molt destacat en la formació de l'entramat econòmic i social i de la cultura política i administrativa de l'estat (Costa Dias, 2009: 46). La complexa relació entre el poder i les ordres sufís i el mencionat paper d'aquestes com a font d'estructuració social ha estat abordada per diferents autors. Amb una perspectiva històrica, Jean Copans (1980) estudia l'emergència del paper dels morabits durant la crisi social i política i les pertorbacions econòmiques profundes que, entorn de 1850, suposen la destrucció de les relacions socials tradicionals, les jerarquies polítiques i els sistemes agro-econòmics amb la implantació de l'economia monetària a causa del colonialisme. Christian Coulon (1981) també va estudiar el caràcter polític dels moviments morabitics al Senegal a *Le marabout et le prince*. D'altra banda, Coulon també assenyala la connivència dels

morabits amb el poder, tant de l'època colonial com del Senegal independent, com a intermediaris entre aquest i el poble. Aquesta es produeix arran del procés pel qual moviments originalment carismàtics perden el seu caràcter amb el pas dels anys i esdevenen organitzacions institucionalitzades i jerarquitzades centrades en la relació morabit-*taalibe*, un substrat sociològic que té a veure amb el clientelisme. Les confraries reposen també en les *dauā'ir* especialment en l'àmbit urbà: associacions religioses que agrupen en un poble, ciutat o empresa els deixebles d'un mateix líder espiritual.

Una font de crítica al sufisme arrenca en el segle XIX amb el despertar dels estats nacionals. Les confraries són vistes com institucions vetustes, rurals, feudals i, per tant, contràries als nous ideals de modernització, desenvolupament econòmic i urbanització. A més a més, són sovint acusades de col·laboracionisme amb el poder colonial. En referència a l'actual pes polític de les *turuq*, Christian Coulon afirma que, per a les elits modernes, ha estat i és necessari aliar-se als grans morabits. Un element de debat és la seva influència electoral (Magassouba, 1985; Monteil, 1980). La complexa relació entre islam, poder i estat, dialèctica i interactiva, també ha estat estudiada per L. A. Villalón (1995) que entén les ordres sufís com un component central de l'estabilitat del sistema polític senegalès.

D'altra banda, les crítiques a les *turuq* tenen també una vessant religiosa. Marc Gaborieau repassa la complexa relació entre les confraries i l'ortodòxia. Afirma que no s'ha de plantejar com una confrontació entre un magisteri exterior i unes comunitats místiques, sinó com una oposició entre dos maneres d'enfocar la relació amb Déu entre les quals no es pot traçar una línia ben definida. En primer lloc, una més jurídica o legalista, que segueix la llei al peu de la lletra i desconfia de les experiències subjectives. En segon lloc, una altra basada en les experiències místiques (Gaborieau, 1997: 244). Els arguments crítics dels ultraortodoxos contra les confraries es basen fins a l'actualitat, segons aquest autor, en l'argumentació de Ibn Taymiya (1263-1328). També Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) va fonamentar en ell la seva doctrina alhora que moviments similars van sorgir a Àsia Central, Indonèsia i sobretot a l'Índia. S'acusa les vies sufís de difondre creences esotèriques entre el poble que els pot interpretar erròniament, es critica el quietisme i l'actitud passiva que genera la total

confiança en Déu i s'ataca sobretot el culte als sants (Gaborieau, 1997: 247-249). Les *turuq* han de fer front també a les acusacions de mantenir cultes pagans anti-islàmics.

L'islam senegalès no es troba en absolut aïllat de la resta de la *umma* musulmana. Com ja assenyalava Moriba Magassouba als anys vuitanta, es troben també a Senegal moviments reformistes o fonamentalistes que critiquen el sufisme i el morabisme i apel·len a la fraternitat universal dels musulmans (Magassouba, 1985). Aquests moviments es justifiquen com una volta als orígens d'un islam autèntic i defensen una major adherència de la societat a la llei islàmica. Tot i així, cal distingir entre moviments reformistes que prioritzen el pensament i la vida segons les regles de l'islam i aquells que s'inclinen per la participació en l'arena política (Eickelman, 2003: 406).

Així, com analitza Eduardo Costa Dias (2009), en l'actualitat trobem com les confraries musulmanes conviuen amb els moviments de reforma de l'islam d'inspiració arabòfona que de forma genèrica s'anomena *da'ua* (proselitisme). Es tracta de moviments que rebutgen les anomenades innovacions (*bidā*) realitzades per l'islam a l'Àfrica Occidental clamant per una purificació de la religió i una relació sense intermediaris entre els creients i Déu. En l'islam tradicional, el coneixement passa per una cadena de transmissió entre mestre i deixeble mentre que aquests moviments concedeixen tota prioritat al text escrit. D'aquesta manera, es pretén afavorir també un islam igual per a tots els creients independentment del seu caràcter "ètnic" (Costa Dias, 2009: 54-55). Segons Leonardo A. Villalón, els orígens dels grups reformistes a Senegal poden ser traçats a través de la concentració gradual en àrees urbanes d'estudiants procedents del món àrab, especialment de centres religiosos de Marroc, Algèria o Egipte. Aquests fundaren el 1950 la *Union Culturelle Musulmane* (UCM) (Villalón, 1995: 233). Tot i així, les activitats de l'actual moviment de *da'ua* despunten a Àfrica Occidental a finals de la dècada dels anys setanta en un context de col·lapse econòmic i polític. La influència de l'islam "reformista" es manifesta també a través de l'ajuda econòmica per a la construcció de mesquites i escoles alcoràniques o la presència cada cop més activa d'ONG musulmanes, originàries de diversos països àrabs.

Aquests nous intel·lectuals són sovint identificats amb un criteri lingüístic, ja que el seu saber s'expressa en llengua àrab, se'ls anomena sovint "arabitzants". Cal tenir en compte que, en el si de les *turuq*, gran part de la transmissió del coneixement és per via

oral i l'aprenentatge de l'Alcorà, memorístic. Com assenyala René Otayek (1993), l'ús de l'àrab suposa una oposició a l'hegemonia intel·lectual de les llengües colonials com l'anglès o el francès a Senegal, així com una forma de vincular-se a una comunitat islàmica global. Tot i així, cal no caure en simplificacions ja que ni tots els musulmans formats en són "reformistes", ni tots els "reformistes" coneixen l'àrab.

Tanmateix, aquestes dues formes d'entendre l'islam no sempre s'oposen, sinó que aquests moviments sovint s'entremesclen amb les pròpies *turuq*. Això s'aprecia, per exemple, en l'aparició de joves morabits arabitzants en el si de les confraries, implicats en moviments de reforma de l'islam, amb una major vinculació amb la *umma* i una cultura i uns modes de vida més urbans (Costa Dias, 2009: 50). Un bon exemple de la indefinició d'aquestes fronteres seria el cas de la *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*, estudiat per Fabienne Sansón (2005) i Leonardo Villalón (2000), nascuda com un moviment en el si de la Tijaniyya però que reprèn els temes i la retòrica dels moviments reformistes. També dins la Tijaniyya, Ibrahima Niass (1902-1975), líder d'una de les seves principals branques a Senegal, va formar part de la Lliga Mundial Islàmica a la seva fundació l'any 1962 i la seva branca de la *ṭarīqa* es caracteritza per una orientació "pan-islàmica" que emfasitza el coneixement de l'àrab.

D'altra banda, Ed van Hoven (2000) sosté que l'islam té cada cop més pes en les polítiques identitàries de l'estat senegalès en el que ell anomena una nova fase del nacionalisme senegalès. Així, l'estat s'ha servit de les crítiques dels "reformistes" per tal de contrarestar el poder i la influència política dels morabits tradicionals que, tot i canviar de formes, segueix sent molt important al país.

No hi ha dubte que Senegal, però també altres països africans, està vivint un procés de revitalització de l'islam que no només està protagonitzat pels moviments "reformistes" i "fonamentalistes", sinó també per les vies sufís (Coulon, 2011). A més a més, Christian Coulon (2011) assenyala una altra important dinàmica que està vivint l'islam africà en front al que Olivier Roy (2003), anomena l'"islam mundialitzat". Un procés d'individualització del comportament religiós, amb un important component generacional, que suposa un desafiament a les pertinences religioses familiars o ètniques i a l'autoritat religiosa tradicional.

2.3. Un ritual funerari islàmic transnacional: islam, mort i migració

La mort en migració sol ser percebuda com un esdeveniment especialment desgraciat i posa de manifesta la condició liminar de l'immigrat. Citaré les paraules d'Abdelmalek Sayad, un dels autors que més ha treballat la doble condició de l'emigrat-immigrat: "la mort de l'immigrat és a imatge i mesura el que fou la seva vida. És una mort que incomoda a tothom, ja que es tracta d'una mort inclassificable (...), incomoda també perquè recorda a cadascú i recorda per tothom el que és la doble condició de l'home immigrat aquí i emigrat d'allà"³⁷ (Sayad, 2000: 9). La mort, paradoxalment, serveix per a insistir, encara que sigui per última vegada, sobre els vincles de l'emigrat amb la seva societat d'origen. Sayad i altres autors ens recorden que els subjectes migrats es troben permanentment interrogats, tant per les funcions que s'espera que accomplixin, com respecte les expectatives que es projecten sobre ells. La mort es converteix en el darrer testimoni que és exigít a l'emigrat/immigrat per tal de donar fe de la seva lleialtat i compromís, ja sigui amb la seva família, la seva comunitat de referència, la seva religió o la societat que el va acollir.

La mort en migració sol ser percebuda com una mort fora de lloc, en la mesura que el migrant és algú que es troba fora de lloc. Malgrat això, la mort és, de fet, molt present en els trànsits migratoris. D'una banda, pels riscos inherents al trajecte, especialment en els casos de la migració irregular. Es tracta d'una qüestió que apareixerà abundantment en aquesta tesi. Els intents de molts emigrants per tal de poder travessar les fronteres europees ens han acostumat a la tràgica imatge dels ofegats a l'estret de Gibraltar, en la ruta cap a les illes Canàries o, més recentment, l'illa italiana de Lampedusa.

Més enllà de les diferents interpretacions dels rituals funeraris musulmans que s'han mostrat en el capítol anterior, les tradicions culturals aportades per les diferents comunitats musulmanes a Europa diversifiquen encara més les pràctiques funeràries. En

³⁷ A l'original: "La mort de l'immigré est à l'image et à la mesure de ce que fut sa vie. Elle est une mort qui dérange tout le monde, car elle est une mort inclassable (...); elle dérange aussi parce qu'elle rappelle à chacun et rappelle pour tout le monde ce qu'est la double condition de l'homme immigré ici et émigré de là." Traducció pròpia.

part, són aquestes tradicions les que condicionen que uns col·lectius, com els magribins, ens senegalesos o els turcs, prefereixin enterrar els seus difunts al país d'origen, mentre que altres, com els musulmans d'origen asiàtic del Regne Unit (Gardner, 1998) o els surinamesos als Països Baixos (Dessing, 2001), mostrin una voluntat més decidida per ser enterrats a Europa. En tot cas, les interpretacions que puguem fer d'aquestes opcions resultaran de la combinació entre les voluntats de ser enterrat al país d'origen i les possibilitats de fer-ho en condicions adequades a Europa.

Preguntar-nos pels rituals funeraris dels musulmans emigrats a Europa o Nord Amèrica obre, doncs, dos camps d'estudi. En primer lloc, l'enterrament islàmic a Europa. En segon lloc, la repatriació de cadàvers com a resposta a la mort en context migratori i allò que anomenem, per tant, ritus funeraris islàmics transnacionals.

2.3.1 L'enterrament islàmic a Europa i la repatriació com a resposta a la mort en context migratori

L'antropologia i les ciències socials en general han abordat escassament la qüestió de la mort en situació de migració. Existeixen també poques aportacions més o menys exhaustives sobre la qüestió de les pràctiques funeràries d'un col·lectiu musulmà en migració. Tot i així, en els darrers anys s'han desenvolupat algunes aproximacions a la mort dels musulmans a diferents països europeus que recolliré en aquest apartat.

La qüestió va emergir tímidament a França a finals dels vuitanta i a l'inici dels noranta. Cal destacar els mencionats treballs d'Atmane Aggoun (2006) i Yassine Chaïb (2000). A més a més, la tesi doctoral d'Agathe Petit (2002c) constitueix una obra de referència per aquest tesi juntament amb altres articles de la mateixa autora (Petit, 2002a, 2002b, 2005). Petit se centra en les pràctiques de dos col·lectius procedents de Senegal i Guinea Bissau: soninké i manjak. El treball de Yassine Chaïb (2000) sobre els musulmans a França (basat en el col·lectiu procedent de Tunísia) s'ha focalitzat en la qüestió del lloc de sepultura, una problemàtica central en els estudis de la mort en la migració, no només pel que fa a les poblacions de religió musulmana. Atmane Aggoun

(2006) ha estudiat en profunditat les pràctiques funeràries dels musulmans a França, centrant-se en les persones procedents de la Cabila algeriana. N'estudia tant el ritual funerari com les preferències d'inhumació. A més a més, en un article publicat el 2003, ha prestat especial interès a la indústria funerària especialitzada en clients musulmans que existeix a França (Aggoun, 2003). Encara a França, una perspectiva original és la d'Omar Samaoli (2007) antropòleg i gerontòleg preocupat per la vellesa i la mort dels immigrants magribins a França. Finalment, podem citar el treball estadístic de Claudine Attias-Donfut i François-Charles Wolff (2005) sobre quins factors influeixen les persones immigrades a França a l'hora de preferir ser enterrades al país d'origen o al d'acollida. Conclouen que la preferència pel repatriament és més gran en persones procedents de l'Àfrica i l'Orient Mitjà i entre els musulmans. Segons els autors, influeix també en el desig de ser enterrat a França el grau d'arrelament al país d'acollida que mesuren amb indicadors com la presència de familiars, o el temps que s'hi porta vivint.

Sobre la reserva d'àrees per a musulmans als cementiris francesos podem citar també Atmane Aggoun (2011), Franck Frégosi (2004) o Xavier Ternissien (2002). Com expliquen aquests autors, la llei francesa no reconeix la separació de cultes en els cementiris públics, i no es preveu la creació de cementiris confessionals (llei de 14 de novembre de 1881). Tampoc es permet posar símbols religiosos en els espais públics dels cementiris (llei de 9 de desembre de 1905). L'única excepció és la del cementiri musulmà de Bobigny, que fou creat per decret presidencial el 1937 com a espai per poder-hi enterrar els difunts a l'hospital francomusulmà Avicenne, de la mateixa localitat. Des del punt de vista jurídic, la qüestió de la gestió dels cementiris es formula d'acord amb els principis de laïcitat que sosté l'Estat francès. No obstant això, i davant l'evidència de la presència musulmana al seu territori, en una circular del Ministre de l'Interior de 1975 es va fer una recomanació als ajuntaments (les institucions gestores d'aquests espais) per tal que reservessin, si es presentés la demanda, un espai per als difunts musulmans. Aquesta recomanació va ser refermada per una altra dictada anys més tard, el 1991, en el sentit que aquesta reserva, per tal de no ser contrària a la llei, no s'hauria d'expressar a través de cap mena de separació material (mur, tancat,...) respecte a la resta del cementiri. Això va facilitar l'obertura de nombrosos *carrés musulmans* als cementiris municipals francesos. En l'actualitat, a França existeixen aproximadament setanta municipis (vint-i-cinc d'ells a la regió d'Île-de-France) que disposen d'un espai reservat en els seus cementiris municipals per l'enterrament dels musulmans, amb

capacitats diverses que van des de les cinquanta a les sis-centes tombes. Sovint les autoritats municipals han expressat els seus dubtes en relació a aquestes reserves per motius religiosos en el si d'un equipament públic, com són els cementiris comunals, entenent que això aniria en contra del principi de laïcitat.

D'altra banda, legislant una situació que es venia produint de fet, el 1993 s'obren a França els serveis funeraris a la iniciativa privada i la lliure competència. L'any 1988 es va inaugurar la primera societat francesa musulmana de pompes fúnebres oferint una sèrie de productes a clients musulmans. Actualment n'existeixen una vintena, sobretot a les grans ciutats. Totes aquestes empreses proposen serveis diversos com ara l'organització de les exèquies incloses les formalitats administratives, el subministrament d'un fèretre musulmà, la mortalla, les plaques i accessoris funeraris, la mobilització d'especialistes per realitzar el bany ritual i per dirigir la pregària, etc. Es proposen algunes adaptacions de la norma musulmana a la societat francesa com, per exemple, l'ús d'un taüt simple de fusta pintat en verd, el color de l'islam. Poc a poc s'observa una progressiva adopció de pautes funeràries pròpies de la societat francesa. Malgrat i això, la principal tasca d'aquestes empreses segueix sent el repatriament del cadàver del difunt al país d'origen. Avui en dia, es calcula que el 80% dels difunts musulmans a França segueixen sent repatriats al seu país d'origen.

A Bèlgica, el règim legal dels cementiris fa una distinció entre aquells que són gestionats pels poders públics i aquells que són privats. Per llei es va abolir el 1971 el caràcter confessional dels cementiris públics, malgrat que es reconeix el dret a què els de dependència privada mantinguin el seu caràcter. La presència d'enterraments musulmans en territori belga es remunta al període de la Segona Guerra Mundial, moment en què s'habilitaren espais reservats als cementiris militars. Als cementiris públics hi ha molt pocs espais reservats als musulmans. La llei actual preveu la possibilitat de poder crear un cementiri musulmà privat, però de moment l'única proposta (presentada pel Centre Islàmic de Brussel·les el 1997) no ha estat acceptada pel Govern. Es tracta d'una qüestió que es considera que depèn del procés d'institucionalització de la representació de l'islam al país. Tanmateix, el 15 d'abril de 2002 obrí a la comuna brussel·lesa de Schaerbeek el primer cementiri multiconfessional de Bèlgica. El cementiri es compon de tres parcel·les, dedicades a difunts musulmans, ortodoxos i jueus. En total, l'espai multiconfessional ocupa una superfície de més de

quatre hectàrees, calculant-se que s'hi podran oferir prop de set mil dues-centes concessions (Moreras i Solé Arraràs, 2014: 51-52). Les negociacions entre les autoritats i les comunitats musulmanes, majoritàriament turques, entre 1995 i 2005 a la ciutat Belga de Gant han estat treballades per Meryem Kanmaz i Sami Zemni (2005).

La situació de l'enterrament islàmic al Regne Unit ha estat tractada des d'una perspectiva històrica per Humayun Ansari (2007). L'obra de Philip Lewis (1994) sobre l'islam a Gran Bretanya també conté algunes referències a l'enterrament islàmic en aquest país i Michele M. Wolfe (2000) en descriu les problemàtiques actuals. Cal destacar també els treballs de Katy Gardner (1998, 2002) que ha estudiat les pràctiques funeràries dels migrants procedents de Bangla Desh a Londres. L'autora posa èmfasi en la dimensió transnacional d'aquestes pràctiques. Com expliquen aquests autors, la reserva d'àrees específiques en els cementiris locals és una pràctica habitual al Regne Unit, reconeguda per la llei britànica. La decisió depèn de les autoritats locals. Es reconeix també la possibilitat que els musulmans puguin obrir cementiris privats. No obstant, el fet que durant els caps de setmana i dies festius els cementiris estiguin tancats, impedit per tant l'enterrament, ha plantejat sovint problemes per fer-lo abans de les quaranta-vuit hores. En algunes ciutats s'han establert negociacions per tal de poder procedir a l'enterrament amb més celeritat, fins i tot fora dels horaris dels cementiris, i plantejant també l'exempció de l'obligatorietat de l'ús del taüt. És comú que alguns centres musulmans també s'encarreguin de fer els serveis funeraris, o que gestionin algun cementiri musulmà privat. En les darreres dècades s'han constituït nombroses *funeral associations*, fonamentalment promogudes pel col·lectiu d'origen pakistanès. Malgrat que segueixen oferint serveis de repatriació, es comencen a sol·licitar nous productes funeraris, relacionats amb la voluntat dels difunts de ser enterrats al Regne Unit. El cementiri musulmà de Gardens of Peace, a Ilford, és el cementiri privat més gran d'Europa dedicat al culte musulmà.³⁸

Als Països Baixos, aquesta temàtica ha estat treballada per Nathal M. Dessing (2001) que ha publicat un treball sobre els diferents rituals que pauten el cicle vital de la vida dels migrants musulmans, entre ells els funeraris. El país disposa d'una normativa en matèria d'enterraments que contempla la possibilitat de prescindir dels fèretres en

³⁸ Per a més informació visiteu: www.gardens-of-peace.org.uk

l'enterrament, i determina el termini per l'enterrament del difunts en vint-i-quatre hores després de la seva mort (Dutch Corpse Disposal Act de 1991). Malgrat això, les dues principals comunitats musulmanes, la marroquina i la turca, envien majoritàriament el cos dels seus difunts al seu país d'origen, per tal que puguin ser enterrats allà. Indonèsis i surinamesos mostren una major tendència a voler ser enterrats als Països Baixos: els primers en el cementiri de La Haia, l'únic cementiri musulmà inaugurat el 1932 per donar servei als musulmans indonèsis; els segons, en els espais reservats en els cementiris municipals. Es calcula que al cementiri de Rotterdam, cada any s'enterren una mitjana de setanta difunts musulmans, la gran majoria d'ells conversos. Aquesta és una constant en les gairebé setanta parcel·les reservades en cementiris municipals. A Amsterdam, la construcció d'un cementiri musulmà independent al cementiri De Nieuwe Oost, que havia de tenir espai per a mil quatre-cents tombes, es troba aturat per dificultats econòmiques.

A Suïssa, la problemàtica de l'encaix entre la voluntat laica de l'administració i el respecte a les reivindicacions de musulmans i jueus ha estat treballada per Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh (2002). D'altra banda, Sarah Burkhalter (1998, 2001) ha enfocat la qüestió de la reivindicació de llocs d'inhumació per part dels musulmans instal·lats a Suïssa. Aquesta demanda, segons l'autora, és un exemple de reajustament religiós en el context de la migració alhora que l'expressió d'una voluntat i un desig d'integració amb una identitat pròpia però no lligada a un referent estranger. El debat sobre els cementiris musulmans a Suïssa arrenca ja al segle XIX quan, amb la voluntat d'acabar amb els conflictes entre catòlics i protestants, les lleis varen promoure la unificació dels cementiris sense distinció de religió per tal de garantir la igualtat dels ciutadans i el dret de tots a rebre una sepultura apropiada. Molts d'aquests cementiris passaren a propietat comunal. Actualment, ja no existeixen cementiris catòlics o protestants tot i que sí en persisteixen de jueus. El debat s'ha reobert novament amb les demandes dels musulmans Suïssos. Particularment, els Suïssos convertits a l'islam varen expressar la seva voluntat de disposar de cementiris islàmics creant ja el 1987 la *Fondation des Cimetières Islamiques Suisses* (FCIS). Per origen, els col·lectius musulmans d'origen estranger a Suïssa procedeixen principalment de Turquia i els Balcans. Es constata però una certa unitat en el discurs en relació a la qüestió dels cementiris musulmans a Suïssa. Així, cal dir que cada un dels vint-i-sis cantons suïssos decideix les seves pròpies lleis al respecte tot i que les lleis federals garanteixen la llibertat religiosa i prohibeixen la

discriminació per raó de religió. La llei suïssa permet també els cementiris privats. Alguns cantons suïssos han creat, com a França, *carrés musulmans*. Tot i així, els musulmans han hagut de fer algunes concessions a les seves reivindicacions com l'ús del fèretre. També ha calgut renunciar a la reivindicació de la perpetuïtat de les concessions acceptant la reutilització de les tombes, al cap de vint anys, sense remoure'n les anteriors restes òssies, tot i que aquesta reutilització està limitada als musulmans. D'altra banda, la població musulmana suïssa segueix optant majoritàriament per la repatriació.

Finalment, a altres països europeus podem mencionar el treball de Gerdien Jonker (1998), centrat a Alemanya o el de Eva Reimers (1999) sobre la situació de l'enterrament a Suècia. Fora d'Europa, voldria assenyalar també el treball de Khadiyatoullah Fall i Mamadou Ndongo Dimé (2011b) que analitza la problemàtica de la mort musulmana en situació minoritària i d'immigració al Quebec.

Al nostre país, disposem també d'alguns treballs recents que fan menció a la mort musulmana, on destaquen els treballs de Jordi Moreras i Sol Tarrés. Jordi Moreras (2004), en un treball col·lectiu sobre la immigració marroquina, tracta el tema de la mort i els significats que envolten la mort lluny del lloc d'origen i la tria del lloc de sepultura. A més a més, Sol Tarrés Chamorro (2006), en el marc d'un estudi general sobre la comunitat magribina i neomusulmana de Sevilla, ha publicat també un article centrat en la mort, especialment en el cementiri musulmà de la ciutat andalusa. La mateixa autora ha tractat la qüestió de l'enterrament musulmà a l'obra dirigida per Rafael Briones (2010) sobre les minories religioses a Andalusia. Tots dos autors han publicat també articles conjunts sobre els espais per a l'enterrament islàmic a Espanya (Moreras i Tarrés, 2012, 2013b) i han elaborat una guia per a la gestió de la diversitat religiosa en cementiris i serveis funeraris editada per l'Observatorio del Pluralismo Religioso en España (Moreras i Tarrés, 2013a). Un altre important treball sobre aquesta qüestió és la tesi doctoral de Gloria García Romeral sobre l'acomodació de les pràctiques rituals i religioses islàmiques a Catalunya, associades al moment de la mort i un altre article de l'autora (García Romeral i Martínez-Ariño, 2012; García Romeral, 2011). Vull mencionar també l'article de Neus Jàvega (2011) sobre la mort entre el col·lectiu marroquí a Catalunya, on elabora interessants reflexions sobre el concepte de ritus de pas aplicat a aquesta qüestió. Finalment, no puc deixar de citar els meus propis

treballs entre els que destaca el llibre co-escrit amb Jordi Moreras *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* (Moreras i Solé Arraràs, 2014), al que s'uneixen diversos articles (Moreras i Solé Arraràs, 2011; Solé Arraràs, 2009, 2010, 2012, 2014b).

La major part dels autors que han treballat la qüestió de la mort dels musulmans a Europa han insistit en com la tria del lloc d'enterrament es vincula no només a raons religioses, sinó també a importants qüestions de caràcter identitari. Així, en el seu pioner treball, Yassine Chaïb (2000) interpreta que la mort d'un emigrant fora del seu país és el punt final d'un llarg procés de desarrelament. Segons Chaïb, el cos és un "suport genealògic, una prova de la identitat", i la mort una possibilitat per tal de fer un procés de "reparació genealògica" i de "reapropiació del propi itinerari biogràfic" (Chaïb, 2000: 23). Una voluntat que sovint s'alimenta per la temença de morir lluny del nucli familiar i poder pensar que en el futur hom podrà ser oblidat en la memòria familiar. De la mateixa manera, Atmane Aggoun considera que la prevalença aclaparadora del repatriament dels difunts respon a una forma de "respectar l'ordre genealògic fent-se enterrar en les tombes de la família en origen" (Aggoun, 2006: 77).

El reclam per part de les famílies i col·lectius en origen ha de tenir-se en compte també en analitzar el fenomen de la repatriació. Com sosté Petit, la mort llunyana indueix un sentit de despossessió quan la família no veu el cos del difunt, la qual cosa, al seu torn, dificulta el procés psicològic de dol (Petit, 2002b: 138-140). Segons Katy Gardner (2002), aquesta és també la justificació més habitual que esgrimeixen les famílies bengalís per a la repatriació, veure el cos del difunt almenys una vegada, poder visitar la seva tomba i resar per la seva ànima. Aquesta visió actua com una forma de mitigar el patiment d'aquelles persones que han perdut un familiar en una terra llunyana. A més a més, la visió del difunt permet dissipar el dubte sobre la defunció. El retorn dels difunts és així una forma socialment reconeguda de posar fi a l'estat transitori que suposa la migració facilitant la realització del dol i el ritual funerari mitjançant un retorn que no va ser possible en vida.

El cas dels bengalís emigrats, en aquesta ocasió a Portugal, ha estat estudiat també per José Mapril i Clara Saraiva (2012) oferint interpretacions similars, en un article a un número monogràfic de la revista *Revue Européenne des Migrations Internationales* dirigit

per Françoise Lestage. L'article de Saraiva i Mapril se centra en el paper de la mort en els processos de "producció de lloc" en el marc de les relacions transnacionals. Entenen que la mort és un bon exemple de la circulació d'universos simbòlics i el manteniment de la relació amb el lloc d'origen, una bona metàfora per pensar aquesta producció de llocs i espais transnacionals. Això es fa a través de la territorialització de la mort. Entenent el lloc d'origen com el "lloc de la bona mort" diuen, se celebra una victòria sobre una divisió i separació forçades per la modernitat.

Un relat similar ofereix François Lestage (2008) quan parla del desconeixement que els mexicans tenen de la situació dels seus familiars emigrats als EUA. En paraules de Françoise Lestage, les famílies necessiten "reapropiar" al difunt i, mitjançant la seva tornada i el ritual funerari, s'inscriu de nou al absent dins del nucli familiar. Com s'ha dit, la seva noció de "reapropiació" em sembla especialment pertinent.

Aquesta "reapropiació" passa sovint per la presència del cadàver però no són rares les formes que podríem anomenar compensatòries. Un bon exemple seria el de les comunitats vietnamites i xineses a França descrit per Yassine Chaïb que, tot i practicar majoritàriament un taoisme favorable a la inhumació, es resignen a enviar les cendres al país d'origen (Chaïb, 2000: 65-66). Sobre la mort entre els xinesos emigrats, en aquest cas a Portugal, també ha treballat Irene Rodrigues (2014). Un altre exemple destacat és el descrit per Agathe Petit (2002c, 2005) sobre els manjak instal·lats a França i el seu costum de retornar al país d'origen una maleta contenint roba i objectes personals del difunt. Un cas similar al narrat per alguns dels meus propis informants de la regió de Kolda, on la pràctica de retornar l'equipatge amb el qual va marxar el difunt, en lloc del seu cos, s'anomena "portar la carabassa".³⁹

L'evidència que els elements explicatius de la preferència per la repatriació es troben també en les famílies i societats d'origen, doncs, implica la necessitat d'estudiar el ritual funerari en el seu context transnacional. En el context de les relacions entre les comunitats de persones migrades i els seus països d'origen i en la construcció d'aquestes mateixes comunitats. Com recull també Khadiyatoulah Fall (2011a), el

³⁹ Vegeu pàgina 260.

repatriament és un moment de socialització i d'enfortiment dels lligams familiars i comunitaris.

2.3.2. Senegalesos a Catalunya: relacions transnacionals i comunitats diaspòriques

Actualment, Espanya s'ha convertit en un dels principals destins als quals es dirigeixen molts migrats senegalesos tot i la manca de lligams lingüístics i l'escassetat de vincles comercials o històrics (Jabardo, 2006; Kaplan, 2007). L'any 2014, segons dades de l'IDESCAT, estaven empadronades a Catalunya 20.280 persones d'origen senegalès i 15.835 d'origen gambià.⁴⁰

A les comarques catalanes, l'arribada de població senegambiana va començar cap a finals dels anys setanta del segle passat tot i que va restar en una certa invisibilitat fins passats alguns anys.⁴¹ D'aquesta manera, es començaren a configurar les xarxes que seguirà bona part de la immigració arribada més tard. Serà a partir de la segona meitat dels anys vuitanta que el fenomen de la immigració començarà a ser visible tant políticament com acadèmicament (Jabardo, 2006: 25-26). Papa Sow (2003) explica com a partir dels anys noranta els països clàssics d'immigració dels senegalesos i gambians, França i Regne Unit, van deixar de ser destinacions exclusives i ja als anys vuitanta, Itàlia apareix com un habitual destí alternatiu per als migrants senegalesos (Fall i Garreta, 2012: 16).⁴² A partir del 1973, l'enduriment de les lleis sobre immigració a Europa, sobretot a França, van convertir a Catalunya en la darrera etapa dels que intentaven arribar al país veí. Tanmateix, molts hi van trobar oportunitats de feina, s'hi van establir i van iniciar les xarxes migratòries que ajudarien a altres senegalesos a instal·lar-s'hi (P. Sow i Mercader, 2005: 20-21). Assenyala Mercedes Jabardo (2006), en una monografia dedicada als senegalesos a Espanya, que el procés de regularització extraordinària que va dur a terme el govern espanyol l'any 1991 va permetre dibuixar un mapa de la immigració senegambiana a l'estat espanyol. En aquell moment, el 80%

⁴⁰ Dades procedents de: <http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12>

⁴¹ Diversos investigadors que han treballat la qüestió han preferit l'ús del terme "senegambià/ana" donada la imbricació de la immigració gambiana i senegalesa, i els diversos factors tan geogràfics com culturals que uneixen tots dos països. Mantinc aquí el terme tal i com l'usen aquestes autores: Jabardo (2006); Kaplan (1998).

⁴² Entre les noves destinacions s'assenyalen al costat d'Espanya països tan diversos com Itàlia, els EUA, Canadà, Bèlgica, Hong-Kong, Bangkok, Aràbia Saudita i altres països del Golf Pèrsic, Tailàndia, Japó, l'Índia, el Brasil o l'Argentina (P. Sow, 2003: 118-119).

de les demandes de regularització “d’immigrants (oficialment) gambians”⁴³ van fer-se a les províncies de Barcelona i Girona. Unes xifres que responen sobretot als treballadors agrícoles de les comarques costaneres (Jabardo, 2006: 27).

Els treballs sobre la immigració senegalesa, destaquen l’existència de dos grups diferenciats de migrants cap al nostre país. D’una banda, murids de l’ètnia wòlof que van començar a assentar-se a Espanya a mitjans dels vuitanta. Bona part d’aquests són procedents d’àrees rurals i havien emigrat ja del camp a la capital senegalesa, Dakar. Al Senegal, se’ls anomena *Moodu-Moodu* (o *Fatou-Fatou* en la seva versió femenina). Es tracta fonamentalment d’emigracions individuals, majoritàriament masculines –tot i que no exclusivament-, vinculades a l’activitat comercial i en molts casos a la venda ambulat. Sovint, a més a més, es tracta de migracions temporals i abunda la pràctica dels retorns periòdics (*déem-dikk* en wòlof; és a dir, “anar i venir”) (P. Sow, 2003). Una característica d’aquesta migració wòlof són les connexions religioses, comercials i de solidaritat entorn a les quals es construeixen les seves xarxes, la majoria de caràcter transnacional. Aquestes es vinculen habitualment a la confraria Muridiyya fins al punt que els estudis sovint els identifiquen absolutament.⁴⁴ Com assenyala també Jabardo, aquest grup ha tingut una major visibilitat entre els estudiosos de la diàspora senegalesa a Catalunya i a Espanya en general. A part de les raons acadèmiques, Jabardo assenyala com a possibles explicacions d’aquesta major visibilitat el fet que la primera associació d’immigrants senegalesos a Espanya sorgís d’aquest col·lectiu i el fet que entre els seus membres s’hi trobessin alguns dels immigrants més qualificats, tant pel que fa a l’educació formal com al passat sindical, que varen presentar i representar públicament el seu col·lectiu a través de les primeres jornades i actes sobre la immigració a l’estat espanyol (Jabardo, 2006: 29).

D’altra banda, també als anys vuitanta -i, fins i tot, a finals dels setanta-, fulbe i soninké constituïrien un grup que va instal·lar-se sobretot en regions agrícoles de la costa i de l’interior. La immigració de parla ful la composaven tant fulbe del Fuladú -de les regions de Kolda i Vélingara, aleshores dues regions administratives separades- com

⁴³ Parèntesis a l’original.

⁴⁴ Sobre aquesta qüestió vegeu: Bava (2003a, 2003b); Carter (1997); Jabardo (2006); Riccio (2004, 2008).

toucouleur de la vall del riu Senegal, al nord del país.⁴⁵ Diuen els treballs sobre aquesta migració que, poc a poc, van anar constituint una comunitat important formada per “subcomunitats” unides pel lloc d’origen geogràfic i per lligams familiars (Jabardo, 2006: 68). Es tracta d’una migració que, comparada amb el model wòlof, adquireix un caràcter més familiar i permanent (Jabardo, 2006: 39; P. Sow i Mercader, 2005: 21) Com veurem, el moment àlgid de l’arribada de persones procedents del Fuladú a Catalunya va produir-se ja a la primera dècada del segle XXI, sobretot entre 2006 i 2008.

D’altra banda, cal assenyalar que, en tots els casos, la migració senegalesa és una migració asimètrica en termes de gènere. El rol de migrar és generalment –tot i que no sempre– assumit pels homes que, si aconsegueixen una certa estabilitat, poden iniciar el reagrupament familiar (Kaplan, 2007: 161). Es tracta d’una població també majoritàriament jove. L’any 2009, gairebé un 70% dels migrants senegalesos a Espanya tenia menys de quaranta anys.⁴⁶

L’atractiu del nostre país s’ha atribuït a diversos factors com la relativa permeabilitat de les seves fronteres o la possibilitat de trobar feina irregular en sectors com l’agrícola (González Pérez, 1995: 29; Jabardo, 2006: 39-40). Assenyalen diversos autors com la immigració africana vingué a ocupar nínxols econòmics composts per treballs no qualificats, físicament durs o d’escàs prestigi social i sovint informals. Circumstàncies que, sens dubte, afavoreixen la marginalitat i la vulnerabilitat social.

Héctor Claudio Silveira Gorski (2012) analitza l’evolució de la legislació espanyola en matèria de migració, en relació particularment al cas senegalès. Unes lleis que, integrades en la política migratòria europea, s’han basat en controlar els fluxos migratoris en relació a la situació de l’economia i el mercat laboral, així com en la

⁴⁵ És controvertit l’origen de la denominació *toucouleur* per anomenar als parlants de la llengua ful a la regió del Fuuta Tooro, al nord del Senegal. Segons David Robinson, aquesta denominació provindria de l’antic reialme de Takrur (segle XI) que es va convertir, en una última deformació fonètica francesa, a *toucouleur* (Robinson, 1988: 83-84). Tot i així, no s’usà de forma corrent fins al segle XIX essent una denominació que, per als etnògrafs francesos, distingia els *toucouleurs* d’altres fulbe que no participaven en la creació d’estats i la difusió de l’islam. Tot i que és un terme amb que molts fulbe no s’identifiquen, és usat habitualment tant en la literatura com pels informants. Entenc doncs que per ser un terme d’ús comú, és entenedor per a la major part de lectors o lectores i, per tant, fetes aquestes puntualitzacions, el mantindré en aquest text usant la seva grafia francesa.

⁴⁶ Dada procedent de l’Observatorio Permanente de la Inmigración citada a: Fall i Garreta (2012: 42).

persecució de la immigració irregular. Malgrat això, reformes legals realitzades l'any 2009 atorgaren als estrangers en situació irregular alguns drets bàsics com l'escolarització i l'accés a la sanitat pública. El 2008 també s'aprovaren, però, mesures per facilitar l'expulsió dels estrangers en situació irregular. Processos que han rebut severes crítiques per part de partits polítics i organitzacions de defensa dels drets humans.

Com assenyala Abdelmalek Sayad (1999), la immigració no pot entendre's mai com a deslligada de l'emigració. La qüestió dels motius de la migració, però, és sempre complexa ja que es barregen causes estructurals amb motivacions personals. S'ha parlat molt del diferencial de nivell de vida com un motiu destacat per a l'emigració, així com de la imatge del primer món a l'Àfrica i dels diversos motius que contribueixen a mantenir una imatge d'Europa com una mena d'El Dorado on es neda en l'abundància. En aquest sentit, Jørgen Carling i María Hernández Carretero (2008), analitzen les complexes motivacions dels migrants senegalesos que els porten a arriscar les seves vides tractant d'entrar a Europa de forma irregular, com han fet la major part de les persones procedents del Fuladú que són a Catalunya. Així mateix, Sandro Mezzadra es mostra també contrari a fer una lectura "hidràulica" de les migracions com a reaccions "automàtiques" a factors "objectius" (Mezzadra, 2005: 62). Assenyala la necessitat de tenir en compte la dimensió subjectiva dels processos migratoris, potser massa sovint oblidada, a través del que l'autor anomena "dret de fuga". La categoria de fuga aporta una perspectiva contrària a la reducció de l'immigrant com a exponent típic d'una cultura, una ètnia o una comunitat posant en evidència la seva individualitat. Una manera també de fugir de la imatge de l'immigrant com a subjecte dèbil que porta a reproduir lògiques paternalistes (Mezzadra, 2005: 44-46). Al mateix temps, com afirma Adriana Kaplan, la migració no és sempre una iniciativa únicament individual i s'integra en els grups domèstics, en les seves expectatives i en els seus consums. Esdevé una estratègia familiar de manera que configura una realitat dinàmica que transcendeix fronteres formals, polítiques, lingüístiques o religioses (Kaplan, 2007: 153).

Per explicar les migracions, doncs, no són suficients els criteris econòmics. Afirmar Rafael Crespo que és possible observar com a iguals condicions econòmiques en un país, Senegal en aquest cas, els fluxos migratoris augmenten o disminueixen per altres raons. Entre aquestes, el fenomen més decisiu, un factor estructural de les societats

implicades en processos migratoris, són les anomenades xarxes socials, un element clau per entendre les dinàmiques socials africanes. Rafael Crespo defineix la xarxa migratòria com un “procés social” que connecta persones establertes en diferents espais possibilitant desenvolupar estratègies en l'àmbit internacional (Crespo, 2007: 101-103). Tant Rafael Crespo com Papa Sow, insisteixen en la importància d'enfocar les migracions senegaleses no tant com un trasplantament de població, com un viatge unidireccional, sinó com l'establiment d'unes xarxes d'interrelació entre Àfrica i Catalunya que es nodreixen pels intensos vincles que els migrants mantenen amb la societat d'origen. Interrelació sobre tot local i directa entre persones que mantenen relacions en forma de xarxes transcontinentals o transnacionals (Crespo, 2007; P. Sow, 2003). Un bon exemple d'aquesta mena de relacions són sens dubte l'enviament de remeses a la família en origen (Jabardo, 2006: 40). Per altra part, també s'hi situarien els projectes de codesenvolupament d'àmbit local que des de diverses localitats catalanes s'estan impulsant a països com Senegal o Gàmbia.⁴⁷

En aquest sentit, l'estudi de les xarxes migratòries no pot deslligar-se en el cas senegalès de l'estudi d'una de les seves dimensions clau: l'associacionisme. Els diferents tipus d'associacions en què s'agrupen aquests migrants han estat essencials per facilitar l'arribada dels emigrants als territoris d'instal·lació i la construcció de xarxes migratòries. Com assenyala Rafael Crespo, les associacions són un doble puntal: realitzen una funció local alhora que formen part d'una xarxa transcontinental de la migració senegalesa. Dos camps, la interrelació dels quals és essencial per la seva eficàcia (Crespo, 2006: 132). Com veurem, existeixen diferents tipus d'organitzacions associatives i totes elles tenen algun paper en la repatriació de difunts.

Cal destacar les associacions de caràcter religiós vinculades a les confraries musulmanes: les *dauā`ir*. A l'estat espanyol funcionen dues xarxes que es corresponen a les dues confraries més nombroses al nostre país, la Muridiyya i la Tijaniyya. Sobre la primera, podem citar-ne algunes referències a la bibliografia espanyola com ara els treballs de Liliana Suárez (1996), Joan Lacomba (2001) o Susana Moreno (2006). Per contra, com també afirma Papa Sow, el pes de la Tijaniyya en la immigració senegalesa

⁴⁷ Per a més informació sobre aquests projectes vegeu: URD (2005).

espanyola ha estat amb prou feines treballat (P. Sow, 2006: 73). Les *dauā`ir*, com veurem, també seran presents en l'organització dels repatriaments.

Val a dir que algunes de les particularitats de l'islam senegalès afecten la seva presència i visibilitat en l'espai públic europeu. De fet, bona part de les pràctiques religioses d'aquest col·lectiu es realitzen en àmbits privats. Un exemple n'és l'activitat de les *dauā`ir*. Els seus membres solen reunir-se periòdicament, cada setmana o cada mes, en una casa particular per pregar i efectuar el *dikr* (o recitar els textos de Xeic Amadou Bamba pels murids). Es tracta, per tant, d'una forma d'organització religiosa per la qual la mesquita o oratori no adquireix tanta importància com espai de relació i construcció comunitària. Tot i així, alguns senegalesos acudeixen als oratoris a les pregàries diàries i molts a les pregàries col·lectives especialment durant les festivitats religioses. Alhora, els esdeveniments religiosos que solen aplegar el col·lectiu són les conferències religioses organitzades de tant en tant per les confraries en ocasió de la visita de mestres i líders religiosos procedents del país d'origen. També en ocasió de festivitats pròpies de les confraries com el Magal, celebració de l'aniversari de l'exili de Xeic Amadou Bamba, pels murids o el Gàmmu, la festa del naixement del profeta, molt important per als tijanis.

Aquest fet ha estat destacat per Sylvain A. Diouf (2002) que parla dels musulmans originaris del Sahel a França com “els musulmans invisibles”. El qualificatiu té a veure, en part, amb el fet que bona part de la societat francesa no els percebia com a musulmans i una cosa semblant es pot dir de la societat catalana.⁴⁸ De la mateixa manera, els musulmans subsaharians sovint no són identificats amb les imatges del fonamentalisme i el terrorisme i no se solen considerar part del “problema musulmà” com a amenaça per la convivència.⁴⁹ Així, també Ousmane Oumar Kane fa referència a la imatge dels senegalesos als Estats Units com a “bons musulmans” (Kane, 2011: 233). Fins i tot altres musulmans els passen per alt a l'hora de pensar en el col·lectiu islàmic. Tanmateix, per bona part d'aquests musulmans africans l'islam constitueix una part essencial de la seva identitat (S. A. Diouf, 2002: 145-146).

⁴⁸ Tot i que probablement el recent cas d'Amedy Coulibaly ha fet canviar una mica aquesta situació.

⁴⁹ En la mateixa línia, Ferran Iniesta cita l'investigador senegalès Khadim M'Backé que justifica l'interès en l'islam africà per part dels investigadors occidentals com la recerca d'un bon islam que pot oposar-se a un “mal islam” identificat amb un model fonamentalista i gihadista (Iniesta, 2009: 18).

El caràcter transnacional de les *turuq* sufís ha estat destacat per diversos autors com una dimensió clau de la pràctica religiosa dels migrants senegalesos i d'altres països africans. Pel cas senegalès, molts treballs s'han centrat en el muridisme i les xarxes comercials que s'hi vinculen. Per exemple, en els treballs de Bruno Riccio (2004, 2008) sobre els murids a Itàlia. Riccio destaca entre aquestes pràctiques transnacionals i forjadores d'una identitat transnacional l'activitat de les *dauā`ir*, les visites dels grans morabits de l'organització, però també les associacions no religioses i les xarxes familiars.

Com assenyalen Katy Gardner i Ralph Grillo (2002), però, si bé en el cas de l'islam la dimensió transnacional de les creences i les organitzacions religioses ha estat notablement treballada, no ho ha estat tant la dimensió pràctica i ritual a nivell familiar. Aquests autors assenyalen també la importància de treballar el paper dels migrants en la celebració de cerimònies i rituals als països d'origen. Així ho fa Ruba Salih (2002), en un article al mateix número de la revista *Global Networks*, quan estudia els rituals transnacionals protagonitzats per dones marroquines emigrades a Itàlia. Salih afirma que aquestes pràctiques transnacionals són una forma d'optimitzar escassos recursos per obtenir capital simbòlic o estatus invertint-los al Marroc i no a Europa. Per exemple, la compra d'una casa que és més assequible al país d'origen. Alhora, com es veu habitualment també entre els emigrants senegalesos, els retorns de vacances al Marroc es preparen curosament per exhibir un estil de vida que sovint s'allunya força del que es viu la resta de l'any. Entre aquestes pràctiques, Salih destaca també la importància del ritual com un escenari en què els emigrats formulen i negocien les seves identitats en relació a aquells que han romàs al país d'origen. A través de la pràctica d'un ritual associat a la "tradició", reforcen la seva pertinença al país d'origen alhora que, paradoxalment, els permet exhibir un nou estatus de riquesa i "modernitat" adquirides a Europa.

El rol de l'islam en les pràctiques transnacionals dels senegalesos també ha estat emfasitzat per Ousmane Oumar Kane (2011) en una obra sobre la migració als Estats Units. Titula el seu llibre *The Homeland Is the Arena*, traducció de l'expressió wòlof, "*lamb jaa nga Senegal*". En un sentit literal, *lamb* és l'arena en què combaten els lluitadors de lluita senegalesa. En català podríem traduir l'expressió per alguna cosa així

com “jo jugo a Senegal” o “el meu terreny de joc és a Senegal”. Kane narra com migrants que viuen en condicions precàries usen aquesta expressió per voler dir que el terreny de joc en el qual s’exhibeix el seu estatus social és a Senegal. Que aquestes condicions de vida i treball poc importen si permeten acumular capital simbòlic a Senegal. Uns marcadors d’estatus social que tenen a veure amb la genealogia, la fama, la pietat religiosa, la generositat i, cada cop més, la riquesa material (Kane, 2011: 9). En aquest sentit, la migració s’imposa com a paradigma de mobilitat social. Una reflexió similar apunta Benjamin Soares (2004) referint-se a l’emigració de parla ful a França i la manera com solen comparar la seva terra (*leeydi*) amb una Europa a la que s’anomena “*leeydi kaalis*”, la terra dels diners, en la que l’estança s’espera temporal. Mentre aquest retorn no es produeix, si és que mai es produeix, les tecnologies com la telefonia mòbil o les transferències immediates de diners permeten als migrants tenir un important impacte en el seu lloc d’origen.

Termes com *transnacionalisme*, *diàspora* i altres d’afins han proliferat en les ciències socials per referir-se a tots aquells fenòmens que, vinculats a la globalització i la migració internacional, connecten un “aquí” amb un “allí” i transcendeixen les fronteres d’uns territoris donats. *Transnacionalisme* sembla ser, de fet, un concepte imprescindible en els estudis contemporanis sobre migracions. Molts autors coincideixen a assenyalar l’obra col·lectiva *Towards a Transnational Perspective on Migration* com la primera sistematització del concepte (Glick Schiller, Basch i Blanc Szanton, 1992). Allí s’afirma que els antropòlegs han pres consciència de que cada cop més els migrants viuen les seves vides -hi afegiria també les seves morts- a través de les fronteres i mantenint lligams amb els seus llocs d’origen, fins i tot si es troben geogràficament distants del lloc on estan instal·lats. Així, es defineixen els “transmigrants” com aquelles persones les xarxes, activitats i modes de vida dels quals tenen en compte alhora les seves societats d’origen i d’instal·lació (Glick Schiller et al., 1992: ix, 1).

Un primer debat sobre el terme és si realment es tracta d’un fenomen nou o tan sols d’una nova mirada en els estudis sobre migracions, fins aleshores focalitzats bàsicament en conceptes com “integració” o “acomodació” als països d’instal·lació, ignorant pràcticament els lligams amb els països d’origen. Tanmateix, ja en la mateixa obra, Antonio Lauria-Perricelli es mostra crític amb el concepte i assenyala l’absurd

d'entendre les migracions transnacionals com un fenomen nou aparegut després de la descolonització però que es percep com oposat a unes antigues migracions “nacionals” (Glick Schiller et al., 1992: 251-258). Crítiques similars a les que s'afegeixen altres de noves que són fetes també per Roger Waldinger i David Fitzgerald (2004).

En general, el terme “transnacionalisme” s'usa per referir-se a les relacions socials, culturals, econòmiques i polítiques que estan entre, per sobre, o més enllà dels estats-nació (Grillo, 2004: 864). S'ha argumentat que aquells fenòmens que anomenem convencionalment transnacionals són més aviat exemples de “bilocalisme”, de relacions trans-estats entre llocs concrets, o de relacions “transregionals” (Gardner i Grillo, 2002: 181-182). Així, seria la ideologia nacionalista que impregna bona part de les ciències socials que porta a atribuir als migrants una prèvia identitat “nacional” que es converteix en “transnacional” (Olwig, 2009). La migració trans-fronterera és, sens dubte, un assumpte dels estats. El fet de creuar fronteres estatals és un element distintiu en la mesura que implica tràmits administratius i condicionaments legals i els estats tenen també el seu paper alhora de donar forma a les relacions transnacionals (Gardner i Grillo, 2002: 182). Tot i així, com assenyalen Waldinger i Fitzgerald (2004), no hi ha dubte que la nacionalitat d'un individu -entesa com a pertinença formal a un estat- i l'auto-adscripció identitària dels seus ciutadans són sovint coses ben diferents.

Una altra de les crítiques necessàries al concepte de transnacionalisme -i els seus afins- és que sovint ha estat dibuixat pels científics socials d'una forma celebratòria (Amit, 2001). Com afirmen Alejandro Portes, Luís Eduardo Guarnizo i Patricia Landolt (1999), la facilitat del transport aeri, les comunicacions telefòniques o per internet han facilitat el procés de transnacionalització a empreses i governs. Una transnacionalització que anomenen “des de dalt”. Les persones ordinàries també han pogut usar aquests mètodes però, sens dubte, no amb les mateixes facilitats. Alhora, han de fer front a constants limitacions a la seva llibertat de moviments. Els migrants transnacionals duriem a terme el que Luís Eduardo Guarnizo i Michael Peter Smith (1998), anomenen transnacionalisme “des de baix”. Segons Veret Amit (2001), però, aquesta forma d'enfocar el fenomen pot acabar implicant una forma de donar suport al fet que els éssers humans siguin tractats com béns “totalment portàtils” a mercè dels interessos econòmics. Parlar de comunitats transnacionals, per tant, no pot fer oblidar que els estats controlen els moviments fronterers i qui pot o no ser membre de la comunitat

nacional. Controls que són permanentment burlats però que tanmateix existeixen i configuren les opcions que tenen els migrants per establir relacions transnacionals (Waldinger i Fitzgerald, 2004). A més a més, com assenyala també Ruba Salih (2002) aquestes pràctiques transnacionals són, sovint, la resposta a la incertesa i la precarietat que els migrants experimenten al país d'instal·lació.

En qualsevol cas, i advertits com estem dels seus defectes, crec que val la pena retenir el terme. Un terme que en aquesta tesi interessa més per la seva primera part, “trans”, que per la segona, “nacional”. Si una virtut té el terme transnacional és l'èmfasi que fa en la idea d'una relació. Com expliquen Katy Gardner i Ralph Grillo (2002), les teories sobre la “transmigració” suggereixen que mentre en el passat s'esperava que els migrants s'assentessin als països de destinació, avui en dia és més comú que mantinguin lligams significatius amb els seus països d'origen. Si bé això no és un fenomen completament nou, afirmen, s'ha intensificat molt notablement des de finals dels segle XX com a conseqüència i necessitat d'adaptació a la globalització i les polítiques neoliberals. Gardner i Grillo assenyalen també com aquests múltiples lligams, socio-econòmics, polítics i culturals, a través de les fronteres problematitzen idees com “raça”, “grup ètnic”, “nació” o “cultura”.

D'altra banda, un altre terme molt usat també en aquest sentit és el de “diàspora”. El concepte parteix del model paradigmàtic de la diàspora jueva en l'obra de Robin Cohen (2008) i en la seva emergència varen tenir-hi també un paper clau els teòrics de la diàspora africana a Amèrica, Stuart Hall i Paul Gilroy (Anthias, 1998). Així, ha donat lloc a l'aplicació genèrica del terme “diàspora” per referir-se a la expatriació d'una determinada població des d'un territori original i a les relacions que mantenen aquests col·lectius dispersos entre ells i amb el seu territori de referència (Cohen, 2008). D'una manera similar al que es diu sobre els “transmigrants”, l'individu en diàspora és, segons Alain Tarrus, aquell que fusiona el lloc d'origen i etapes del recorregut. Que es manté fidel als seus antecedents alhora que accepta la integració que li proposa la societat on s'instal·la. Aquell que és alhora emigrant i immigrant i que canalitza aquestes dues identitats a través de les xarxes que creuen els estats nació de manera transversal (Tarrus, 2002: 29-32, 48-50). Els usos del concepte de “diàspora” incorporen també la idea que les relacions diaspòriques es lliguen a formes d'“hibridació” cultural (Anthias, 1998). James Clifford (1994) recull les diverses definicions i usos que s'han fet del

terme diàspora, que s'afegeix a tots aquells que tracten de caracteritzar les zones de contacte entre nacions, cultures i regions. El llenguatge de la diàspora, segons Clifford, és invocat per designar aquelles persones desplaçades que senten, mantenen, reaviven, inventen una connexió amb una llar prèvia. Segons Clifford, els discursos de la diàspora reflecteixen el sentiment de formar part d'una xarxa transnacional en què el lloc d'origen no s'ha deixat enrere sinó que continua essent un lloc de vinculació. Una dimensió, ens diu, sovint ignorada per la societat receptora.

Com assenyala Floya Anthias (1998), però, el concepte de diàspora pateix d'algunes mancances importants, especialment quan s'aplica, com ho fa Cohen, d'una forma substantiva, com una categoria descriptiva de certs grups que poden ser tipificats com a "diàspores" o "comunitats transnacionals". Segons Anthias, el concepte de "diàspora" falla en el seu propòsit de qüestionar els essencialismes vinculats a conceptes com "raça" o "ètnia", així com a l'hora de reconèixer les diferències internes en el si d'aquests grups en matèria de classe i gènere. Per tot això, en aquesta tesi usaré com a categoria d'anàlisi l'adjectiu transnacional i no tant el concepte de diàspora, tot i que ha estat emprat per parlar de la "diàspora senegalesa" i que els mateixos senegalesos l'usen per referir-se a aquells que viuen fora del país.⁵⁰ Com s'ha vist, penso que és evident que les migracions senegaleses estan formades de relacions i pràctiques transnacionals (o transterritorials). I, si bé crec que no podem parlar com a tals, de forma substantiva, de "comunitats transnacionals o diasporiques", sens dubte caldrà tenir present l'existència d'importants referents de reconeixement identitari de caràcter transnacional entre els que cal comptar, per al present objecte d'estudi, amb l'islam, les *turuq* o la consciència d'una identitat fulbe.

Així, els conceptes de transnacionalisme i diàspora, com s'ha dit, han estat també aplicats a l'estudi de les migracions per assenyalar aquells fenòmens que impliquen la construcció d'esferes públiques, espais de reconeixement comunitari alternatius a l'estat-nació. I no només a l'estat-nació, sinó no lligats a un territori definit. Així s'ha parlat d'una des-territorialització de les identitats. Com diria Arjun Appadurai (1996),

⁵⁰ Sense anar més lluny, un exemple anecdòtic de l'ús d'aquest terme el trobem en un nou canal de televisió amb emissions en wòlof i francès que recentment ha començat a emetre des d'Itàlia i que es veu a Europa i a Senegal via satèl·lit. El nom d'aquest canal és Diaspora24. Vegeu: <http://www.tele-bi.com/>

els individus en diàspora no construeixen les seves identitats en relació a un territori sinó a nous espais de referència identitaris, un espai imaginari i imaginat.

Pel que fa a l'islam transnacional, Ralph Grillo (2004) n'assenyala tres dimensions.⁵¹ En primer lloc, l'islam en circuits transnacionals, com vèiem en el cas de les *turuq*. En segon lloc, l'islam en un marc bi-nacional o pluri-nacional practicat pels migrants. Finalment i, en tercer lloc, la *umma*. Ser musulmà és, efectivament, una categoria abstracta i desterritorialitzada en la que molts es poden veure representats més enllà de límits nacionals, ètnics, etc. Com afirma John Bowen (2004), tot i l'afinitat de tots dos fenòmens, cal distingir entre els processos de migració transnacional i les formes diaspòriques de consciència, identitat i creació cultural. Bowen sosté que l'islam transnacional crea i implica l'existència i la legitimitat d'un espai públic global de referència i debat. Espais de referència entre els que cal destacar la *umma*, la comunitat dels creients musulmans i la dicotomia entre el *dār al-islām* i el *dār al-harb*.⁵²

Parlar d'identitats transnacionals o diaspòriques ens porta a la necessitat de discutir un altre concepte que, lligat als anteriors, és omnipresent als treballs sobre migracions: el de "comunitat". Així, se'ns parla de l'emergència de "comunitats transnacionals" o "comunitats diaspòriques". El concepte de comunitat té una llarga tradició antropològica i sociològica. Des dels debats de Durkheim i Tönnies sobre comunitat i societat o l'escola de Chicago, fins a treballs més moderns com els de Benedict Anderson (1983) o Akhil Gupta i James Ferguson (1992), la pregunta de què és una comunitat enllaça amb la construcció dels fonaments més bàsics de l'antropologia, el debat sobre què és el que constitueix la vida social, la identitat grupal i com establir els límits d'un grup social. Especialment en un món globalitzat en què sembla necessari per als científics socials ser capaços de delimitar grups i estudiar la seva relació amb aquestes estructures globals. La idea de comunitat, doncs, ha adquirit gran importància

⁵¹ Val a dir que aquesta dimensió transnacional de l'islam encara ha estat poc treballada als països del sud d'Europa com assenyalen Alberto López Bargados, José Mapril i José Sánchez Garcia (2014) en la introducció d'un monogràfic sobre la qüestió.

⁵² Tot i que s'allunya força de l'objecte d'estudi d'aquest treball cal mencionar que el transnacionalisme té una dimensió política que sovint s'especifica en el que s'anomenen "esferes públiques" transnacionals, diaspòriques, islàmiques o fins i tot una esfera pública global com espais comunicatius de generació d'opinió pública. Per una anàlisi crítica de la forma com aquestes esferes són concebudes com a vehicles per convertir l'opinió pública en una força política vegeu: Nancy Fraser (2007).

en els estudis sobre migracions en la mesura en què s'han interessat per explorar les nocions de pertinença, identitat cultural i els lligams amb el lloc d'origen (Olwig, 2009).

Vered Amit (2001) es pregunta si el que els antropòlegs identifiquen com a comunitats transnacionals no són més que relacions personals. Igualment, Karen Fog Olwig (2009) afirma que sovint no queda clar, quan els antropòlegs parlen de relacions transnacionals, si estan parlant de expressions conscients d'identificació i compromís polític o simplement de pràctiques inconscients i quotidianes de persones que tenen un origen comú en un país estranger. Olwig, en les seves investigacions sobre els migrants caribenys al Regne Unit, ha preferit treballar des del punt de vista de les relacions individuals i familiars més que no pas des de la idea de "comunitat ètnica". En un article sobre els rituals funeraris, analitza, però, com aquestes xarxes individuals i familiars es lliguen a una auto-percepció de comunitat a través del ritual. Aquests generen un sentit de comunitat, "proporcionen un context per reflexionar sobre el sentit de pertinença associat amb experiències i relacions que estan connectades amb un lloc d'origen"⁵³ (Olwig, 2009: 521).

Aquesta "comunitat caribenya" que emergeix del ritual és, però, segons Olwig, una comunitat polifacètica i feblement estructurada, sense límits clarament definits. Una comunitat parcial centrada específicament en el ritual i que implica diferents nivells d'inclusió i exclusió (Olwig, 2009: 522). Així, defineix el ritual funerari com un "context de construcció comunitària" (Olwig, 2009: 529). Per tant, Olwig defensa que cal contextualitzar l'estudi de la comunitat, analitzar que és allò que comparteix un determinat grup de persones i quines formes de comunitat imaginada o practicada genera allò que comparteixen (Olwig, 2009: 534).

En aquesta tesi usaré sovint, doncs, el terme "comunitat" per referir-me als senegalesos i als fulbe del Fuladú instal·lats a Catalunya, sense que això impliqui que entenc que es comportin com un grup cohesionat ni que visquin, de cap manera, aïllats de la resta de la població o d'altres col·lectius més o menys afins. Sense entendre que sigui un grup amb uns límits definits sinó sempre en constant configuració, desfiguració i re-

⁵³ En l'original: "They [funerary rituals] therefore provide a context for reflecting on the meaning of belonging associated with both experiences and relationships that are connected with a place of origin." Traducció pròpia.

configuració. En aquests sentit, els funerals són un dels esdeveniments que més intensament permeten recrear aquests vincles comunitaris. Tot i que siguin comunitats puntuals, i de formes imprecises, formades de xarxes informes que es construeixen i es desfan per cada funeral, perquè es construeixen en el moment del ritual i gràcies a ell. És una comunitat que existeix quan es mobilitza, que es construeix en la pràctica. I què té en l'islam i el lloc d'origen els seus referents simbòlics.

2.4. Religió i ritual

En l'apartat dedicat a la principal hipòtesi d'aquesta recerca deia que sostinc que la repatriació de cadàvers (i la seva organització) és en si mateixa part d'un nou ritual funerari de dimensions transnacionals. Deia, a més a més, que aquest ritual no es construeix exclusivament en base a la doctrina islàmica. Tot gira, doncs, entorn a la noció de ritual, de ritual funerari, i quina és la relació entre aquest i la religió. Això, ens obligarà doncs a enfrontar-nos a les definicions del què entenem per ritual i per religió. Aquests, però, potser són els conceptes sobre els que més s'ha escrit en antropologia i tractar de recuperar totes aquestes definicions seria una tasca hercúlia que requeriria segurament una altra tesi doctoral. Per aquest motiu, em limitaré en aquest apartat a recollir algunes aportacions sobre la relació entre religió i ritual que m'han resultat útils per construir l'argumentari teòric de la recerca.

En un capítol dedicat a la definició del concepte "religió", William E. Arnal (2000) divideix aquestes definicions en dues categories. D'una banda, les substantives, les que creuen què la religió pot definir-se d'acord amb els seus atributs interns. Situaríem aquí la fenomenologia i autors com Rudolf Otto o Mircea Eliade que entenen la religió com una experiència individual de contacte amb allò numinós o sagrat. De l'altra, les funcionalistes, que defineixen la religió en termes del seu ús, o el seu lloc en un determinat context. El focus, doncs, es posa ara en aspectes no intel·lectuals de la religió (Arnal, 2000: 25-27). La distinció fonamental entre sagrat i profà que s'estableix en les representacions socials és, per Durkheim, una distinció relacional i arbitrària, és a dir, les coses no són sagrades per cap propietat intrínseca sinó perquè no són profanes. En Durkheim la centralitat l'ocupa allò social, descartant els enfocaments que veuen la

religió com una resposta a requeriments psicològics o fets des del punt de vista de l'individu (Arnal, 2000: 24-25). En aquest sentit, la idea de la religió com una funció social fou recollida per l'antropologia britànica i per autors com Radcliffe-Brown. En aquesta forma de veure la religió, que no definició, el ritual pren una importància cabdal per tal de que la religió pugui acomplir la seva funció de cohesió social.

La religió, doncs, no té a veure només amb creure, també té a veure amb fer. El fer, vinculat a la religió és el que solem anomenar ritual. I és innegable que la mort està -m'aventuraria a dir universalment- vinculada al ritual. Assumiré, doncs, que Van Gennep tenia raó quan veia com universal la necessitat social de ritualitzar els trànsits que tot individu ha de travessar al llarg de la vida per passar d'una situació a una altra; en aquest cas de viu a mort (Van Gennep, 1986: 12-13).

Però quina és la relació entre religió i ritual? Seguiré, per intentar respondre a aquesta pregunta, a Catherine Bell (1997). Bell assenyala com en els primers estudis del ritual, d'on emergirien diferents interpretacions –evolutiva, sociològica i psicològica-, la principal controvèrsia estava centrada en si la religió i la cultura tenien les seves arrels al mite o al ritual (Bell, 1997: 20). William Robertson Smith, va seguir el marc evolucionista de Tylor defensant, però, la primacia del ritual en els orígens de la religió i la societat, per sobre de la noció d'ànima. La religió, doncs, no s'origina en les explicacions de l'animisme sinó en les activitats que refermen els lligams de la comunitat. És a dir, no en els mites sinó en rituals que, al cap i a la fi, no feien més que retre culte a una representació divina de l'ordre social mateix (Bell, 1997: 21). D'ell beu la interpretació sociològica de la religió de Durkheim, que ja veia en el ritual la funció d'estretir els vincles dels individus amb la societat de què són membres. L'èmfasi en el ritual va seguir sent clau per les interpretacions funcionalistes. Per Radcliffe-Brown, clarament, la creença és l'efecte del ritual i no a la inversa, l'acció determina la creença (Bell, 1997: 44).

La primacia del ritual o la seva relativa independència respecte al mite o al text religiós ha estat defensada des de diferents posicions. Per exemple, des d'aquelles que veuen en l'acció ritual finalitats de caràcter psicològic o sentimental. Seria el cas de Wendy James quan cita al filòsof alemany Ludwig Wittgenstein, que afirmava que la religió va més enllà de les fronteres del llenguatge i que, per tant, no cal buscar en els actes

cerimonials o rituals un significat. Són practiques que realitzem senzillament pels sentiments que ens provoquen, ens fan sentir satisfets, no perquè derivin d'una idea. Pel que fa a la definició de ritual, James afirma que és un terme molt ben assentat en antropologia fins al punt que es parla de rituals seculars. Tot i així, creu que no s'ha aconseguit escapar del marc teista en què va donar lloc a la categoria per primer cop, que molts dels actes cerimonials de la vida mundana tenen un aspecte quasi-religiós alhora que la religió com una categoria general comparteix molt amb les qualitats cerimonials d'allò mundà. Considera que la distinció durkheimana entre sagrat i profà no permet veure la cerimonialitat que impregna totes les arenes de la vida social. (James, 2003: 100-124; Wittgenstein, 1997: 19) En una altra línia, Don Handelman (2005) també defensa la necessitat d'estudiar l'organització interna del ritual sense assumir que està constituït per representacions de l'entorn socio-cultural. Defensa, per contra, una certa autonomia del ritual respecte d'aquest.

En un altre sentit, l'anàlisi performativa del ritual arrenca de Victor Turner (1982, 1988) i se centra en l'acció ritual mateixa, l'anàlisi dels seus símbols i la interacció entre aquests. Aquestes teories sobre la *performance* ritual van començar a prendre força als anys setanta (Bell, 1997: 72). Catherine Bell, assenyala en aquest sentit els treballs de Kenneth Burke, Erving Goffman o Maurice Bloch. Es tracta d'una perspectiva que suggereix un rol més actiu dels participants en el ritual dotant-los de la capacitat d'apropiar-se, modificar o reformular idees i valors. Alhora, permet entendre que el fet ritual va més enllà de les elaborades i formals cerimònies de les grans religions. Frits Staal, per exemple, ha argumentat que com a "pura performance" els rituals no tenen significat (Citada: Bell, 1997: 69). Paradoxalment, aquesta seria la principal debilitat d'aquesta aproximació, segons Bell, una certa incapacitat de distingir el ritual d'altres formes d'actuació formalitzada com poden ser, per exemple, els espectacles esportius (Bell, 1997: 76). D'altra banda, sovint, aquests posicionaments han posat el focus de l'atenció en els aspectes físics i sensuals del ritual, tals com moviments, danses, sons, etc. Oblidant, per tant, una part de l'acció ritual que és essencial en aquesta tesi, l'organitzativa. Aquesta potser queda fora del marc dels actes cerimonials però és necessària per a que pugui dur-se a terme i per a la seva eficàcia.

Talal Asad situa històricament com el pensament occidental i l'antropologia van arribar a entendre el ritual com un conjunt de símbols per llegir més que no pas pràctiques per

analitzar (Asad, 1993a: 55-79). Des del primer enfocament, la cultura és quelcom que existeix com una dimensió separada; pel segon s'entén que els valors i significats culturals tant sols tenen sentit en la mesura que són expressats en el que fa la gent (Bell, 1997). Els anys setanta van veure emergir també les formulacions de l'acció humana com a *praxi*. Compartint molts elements amb les teories de la *performance*, parteix de la idea que l'acció humana constantment reproduceix i reformula el context social i cultural, sense oblidar-ne mai els seus aspectes materials i polítics (Bell, 1997: 78). En aquest aspecte és clau l'obra de Pierre Bourdieu (2007) i la seva teoria de la pràctica. Resulta interessant, a més a més, la seva definició dels ritus de pas com a "actes d'institució" (Bourdieu, 1982). Preocupat també per la funció social del ritual, Bourdieu defineix aquesta com la capacitat de separar aquells que han passat pel ritual dels que encara no ho han fet i, encara més, d'aquells que mai no ho faran. El ritu té la capacitat de consagrar aquesta diferència fent-la pública, reconèixer-la socialment i naturalitzar-la. L'acte d'institució atorga i/o imposa a quelcom una identitat socialment reconeguda.

Desenvolupant aspectes apuntats per Pierre Bourdieu i Michel Foucault se situa també la mateixa Catherine Bell (1992) que a *Ritual Theory, Ritual Practice* va proposar la necessitat d'un tractament del ritual com a pràctica cultural. Part de la seva crítica se centra en la dificultat de la definició del ritual, ja sigui com una sèrie d'activitats paradigmàtiques essencialment diferents d'altres o com una sèrie de qualitats que poden trobar-se en tota activitat. Per contra, Bell preferirà parlar de *ritualització*, com una forma particular d'actuar, que es distingeix d'altres però que s'aplica en major o menor grau a diferents accions i situacions. Les accions ritualitzades serien aquelles que incorporen en menor o major mesura els següents elements: formalisme, tradicionalisme, immutabilitat i disciplinada precisió en els gestos, estar governades per regles, apel·lar a referents simbòlics de caràcter sagrat i tenir una dimensió performativa (és a dir, l'autoconsciència d'estar realitzant una acció altament simbòlica en públic) (Bell, 1997: 138, 159-160). A aquestes sis, hi afegiria encara una altra dimensió que penso que és pròpia de les accions ritualitzades: la obligatorietat. Participar en l'acció ritual és una obligació social o, si més no, ho és el respecte a les seves regles i referents simbòlics en cas que s'hi participi.

Per Bell, doncs, la ritualització és quelcom que pot trobar-se fora de l'àmbit d'allò religiós. És un procés que els seus participants construeixen, sovint, sense ser-ne

conscients ja que la ritualització evoca sempre la tradició; l'activitat ritual és sovint entesa pels seus participants com quelcom que sempre s'ha fet així, com la resposta "natural" a una necessitat o circumstància que no necessita més justificació (Bell, 1997: 167). El ritual que centra aquesta tesi és, doncs, un ritual en transformació.

La transformació i el canvi en el ritual ha estat un dilema central en l'estudi del ritual. Una qüestió problemàtica, sobretot, precisament perquè el ritual tendeix a presentar-se a si mateix com immutable. Catherine Bell assenyala com molts investigadors han vist el canvi en el ritual com contingent i no pas com una característica inherent a la mateixa acció ritual (Bell, 1997: 210-212). Les migracions ens ofereixen un context privilegiat per observar aquesta transformació ritual en el que suposa l'adaptació d'un ritual a un context nou i adquirint sovint una dimensió transnacional. Com assenyala Rubah Salih (2002), els rituals transnacionals serveixen als migrants per exhibir el seu nou estatus i la seva "modernitat" o fins i tot la seva nova identitat a pesar de fer-ho en rituals que s'entenen com "tradicionals" (Gardner i Grillo, 2002: 187).

En resum, l'estudi del ritual com a pràctica ha suposat un canvi bàsic en la forma de veure el ritual. De fer-ho com una expressió de patrons culturals a entendre'l com una activitat que empara i alhora construeix aquests patrons (Bell, 1997: 82).

Així doncs, si el ritual no deriva d'una idea, si no hem de fer-ne una definició doctrinal i si el ritual és a tot arreu i no només en allò religiós, tal vegada té poc sentit vincular els rituals funeraris dels fulbe a Catalunya només amb l'islam. Contemplar la problemàtica de la mort dels musulmans a Occident des d'un punt de vista de gestió de la diversitat religiosa implica entendre que el ritual és alguna cosa així com la traducció a la pràctica de les creences (símbols o idees) religioses expressades en els textos doctrinals. Per contra, pretenc argumentar que si bé el ritual troba en aquesta doctrina elements claus que li donen forma i la seva vinculació amb referents relacionats amb allò sagrat, no és simplement el desig de posar en pràctica aquesta doctrina. Els arguments doctrinals són importants però crec que han de ser estudiats com formant part de la pràctica religiosa i ritual, en el seu context i tal i com són emprats i interpretats pels informants.

D'altra banda, si dèiem que potser són els propis prejudicis dels antropòlegs els que sovint han portat a exagerar el pes de la religió en els pobles que estudien, afirma

Antoni Robben que molts antropòlegs que tracten sobre la mort han tingut poca relació amb la mort a la vida ordinària i que només entren de ple amb les complexitats culturals de la mort, el dol i l'enterrament un cop en el camp. Això els condueix a percebre una contradicció que potser no és tal entre una mort ordinària, superficial i secular de la cultura occidental i els rituals sagrats, intricats i profunds en qualsevol altre lloc (Robben, 2004: 1). Es tracta d'un error que voldria evitar. Les pràctiques funeràries que centren aquest tesi hauran de tractar-se no tan sols des de la seva vessant religiosa sinó que, per exemple, els condicionants legals o materials que l'afecten seran un factor clau per entendre'n les seves particularitats. A més a més, veurem en el ritual molts elements formalitzats però que no tenen a veure directament amb les creences religioses: la dimensió organitzativa i econòmica dels funerals.

Katy Gardner i Ralph Grillo, en l'article ja citat sobre els rituals transnacionals en les famílies i grups domèstics, assenyalen també la dimensió organitzativa com una de les característiques més notables dels rituals transnacionals (Gardner i Grillo, 2002: 184). Igualment Clara Saraiva (2008), en un article sobre les pràctiques religioses transnacionals entre els manjak, n'assenyala la circulació de béns com un element fonamental. Una característica a ressaltar dels rituals transnacionals, doncs, és el seu cost i el fet que requereixen mobilitzar recursos humans i materials així com capital social.

2.5. Conclusions

Deia en la formulació de la hipòtesi d'aquesta tesi que la repatriació de cadàvers (i la seva organització) entre Catalunya i Kolda és en si mateixa part d'un nou ritual funerari de dimensions transnacionals. Aquesta hipòtesi es deriva d'una sèrie d'idees, el fonament teòric de les quals s'ha tractat d'aclarir en aquest capítol, i que resumiré en sis:

- Entenc que es pot parlar de la repatriació de cadàvers com un “ritual transnacional” (Gardner i Grillo, 2002) en la mesura que aquest es produeix en

part a Catalunya i en part a Kolda, donant lloc al que Ruba Salih anomena una “divisió transnacional de l’espai ritual” (Salih, 2002: 222).

- Entendre la repatriació de cadàvers com un ritual implica entendre que la repatriació és una opció col·lectiva, més que no pas una decisió individual. La seva dimensió col·lectiva s’expressa especialment en les estratègies de solidaritat comunitària que s’activen en el moment d’una defunció en virtut de la qual la comunitat migrada es “reapropia” (Lestage, 2008) el difunt.
- El ritual funerari transnacional contribueix a la “construcció comunitària” (Olwig, 2009) del col·lectiu originari de Kolda emprant l’islam i el vincle amb l’origen com a element estructurant d’aquest col·lectiu. Una comunitat creada, doncs, sobre la idea de provisionalitat que entén, per tant, la mort en migració com una anomalia que cal ser reparada.
- El retorn del cadàver al país d’origen permet “reapropiar” (Lestage, 2008) el difunt també a Kolda on és una forma socialment reconeguda de posar fi a l’estat transitori que suposa la migració, facilitant la realització del ritual funerari.
- La repatriació de cadàvers i la realització del ritual funerari posa en joc valors lligats al prestigi social o la vergonya. La manera com les comunitats migrades fulbe es pensen a si mateixes implica entendre, però, que és el país d’origen l’espai on s’acumula el capital simbòlic (Kane, 2011; Salih, 2002).
- La pràctica de la repatriació no s’ha construït únicament sobre la base d’un desig d’adequar el ritual a la doctrina islàmica i conté molts elements que no provenen directament d’aquesta. Per tant, per entendre aquest ritual, cal estudiar-lo en el seu context (Bowen, 2012; Eickelman, 2003) i des de la seva dimensió pràctica (Bell, 1997; Bourdieu, 2007).

Capítol 3. CASOS D'ESTUDI

El present capítol està compost pels relats etnogràfics, elaborats a partir de les notes de camp dels casos de repatriacions que s'han pogut seguir de més a prop combinant les entrevistes i l'observació i que permeten introduir l'objecte d'aquesta recerca que s'anirà ampliant en els capítols posteriors. Els casos s'ordenen de forma cronològica segons els vaig conèixer: tres estant a Catalunya i un a Kolda. Es presenten amb el nom de la persona que protagonitza el cas, la localitat i l'any en què va produir-se. Tal i com s'indica en el capítol dedicat als mètodes de recerca, però, els noms que apareixen relacionats amb aquests casos, així com alguns detalls del relat, s'han modificat per preservar la intimitat de les persones implicades.

3.1. Ibrahima. Catalunya, 2008

Ibrahima tenia vint-i-cinc anys quan va morir a Lleida. Havia nascut a la ciutat de Kolda on encara hi vivia la seva família. Feia tres anys havia vingut, com ell va dir, en una aventura "*por el mar*" i va fer cap a Lleida on hi tenia alguns parents. "*No sabía lo que me esperaba*", va comentar, sobre la seva decisió d'emigrar. Durant el temps que va passar a Lleida no va aconseguir legalitzar la seva situació. Sense papers, va tardar anys a decidir-se a acudir al metge per consultar sobre el seu malestar. Tampoc ho havia comunicat als seus familiars, ni a la seva família de Senegal ni als que tenia a Lleida. Feia temps que solia trobar-se malament. Per aquest motiu sovint no podia anar a treballar i es quedava a casa. Amb tot, va explicar que aconseguia enviar cada mes alguns diners a la seva família al Senegal. Allí hi tenia la seva mare vídua i dos germans encara petits.

Se li va diagnosticar una malaltia greu i un tiet, Mouktar, se'n va fer responsable. Segons van explicar-me diverses persones relacionades amb el cas, fins i tot va deixar la feina per tenir-ne cura. Ibrahima havia viscut fins aleshores en un pis compartit amb altres nois, amics i compatriotes. Un d'aquests amics i Mouktar eren les persones que

l'acompanyaven a l'hospital i les persones de referència per als metges i sanitaris que tractaven a Ibrahim.

El tractament a què va sotmetre's per aquesta malaltia en un hospital barceloní tenia com a conseqüència l'esterilitat. Aquest fou un dels primers punts que van generar conflictes ètics entorn d'aquest cas. Ibrahim va manifestar que rebutjava aquest tractament tot i que se li va acabar practicant. *“No ho vàrem entendre nosaltres”, “ells la mort no la viuen com nosaltres”, “Això no era vida per ell”* són frases usades pels professionals que van tractar el cas en parlar sobre els dilemes ètics que els va suposar.

En sortir de l'hospital, va anar a viure a casa del seu tiet, en un poble proper a Lleida. Mouktar també compartia el pis amb altres compatriotes, tots homes solters. Ibrahim compartia amb ell l'habitació que disposava d'un llit i d'un matalàs a terra.

En aquells moments va fer-se càrrec del seu cas un equip PADES d'atenció domiciliària que va decidir ingressar-lo en un centre per malalts terminals donada la situació en què van valorar que es trobava al domicili. Per una banda, varen considerar que l'habitatge no disposava de les condicions adequades per a un malalt de les seves característiques. Per altra banda, perquè el seguiment postoperatori no s'havia realitzat correctament. La família no s'havia assabentat bé o no se li havia explicat correctament com administrar-li la medicació. A més a més, la ferida provocada per l'operació no havia rebut el seguiment apropiat i li resultava molt dolorosa.

La treballadora social de l'equip ho va explicar així: *“De fet, teníem el telèfon d'un amic però ja es va comentar de... que estava vivint des de feia poc a casa del tiet, perquè ell no vivia habitualment a Alguaire, aquest noi, se l'havia emportat... perquè una cosa que em va impactar molt (...) de que es veu que la família d'allà no sabien res... és que aquest noi em sembla que s'ho ha amagat molt fins que al final... suposo que clar, vénen aquí a treballar i, clar, no poden dir que estan malalts (...) a nosaltres ens va impactar, veure'l allí a terra, bueno clar... no sé si per a ells (...) És que només hem fet una visita i ja el vam veure i vam dir bueno... tenia molt dolor, no es valia per ell, clar, el tiet no podia treballar perquè l'estava cuidant, després vam veure que allí vivia més gent. No? És allò de que ho veus, ell ens va dir que no, però (...) Els hi vam proposar nosaltres l'ingrés i ens va dir que sí. I el noi també perquè estava amb un*

dolor insuportable (...) Lo que vaig fer, vaig trucar a [un centre socio-sanitari concertat de la ciutat] (...), vaig explicar el cas a veure si podien ingressar el pacient perquè ens havíem trobat amb aquesta situació. Jo m'havia coordinat també abans amb la treballadora social [d'una unitat hospitalària per a malalts pal·liatius] (...) Hi vam anar divendres i el dilluns ja tenia llit [21 de gener] (...) El tiet va dir que feia mesos que no treballava i crec que va dir que va ser arran d'un ingrés [d'Ibrahima] que el van avisar i ell ho va saber perquè abans no li havia dit res. Perquè es veu que aquest noi anava resistint..."

Tot i que la malaltia diagnosticada era terminal, el cas va provocar discussió entre els metges. Es debatia entre la possibilitat de realitzar un tractament més agressiu per mirar d'allargar-li uns mesos més la vida o fer tan sols tractament simptomàtic. Es va discutir el tractament i també l'eventualitat que pogués marxar cap a Senegal per morir allí. Es va buscar fins i tot la possibilitat de contactar amb un hospital de Dakar per tal que hi ingressés. Segons l'equip PADES que duia el cas, varen intentar-ho en una altra ocasió en què havien dut un cas similar. Aquella vegada, l'equip va perdre la pista del pacient deduint que havia marxat a morir al seu país. Com deia la metgessa de l'equip: *"Ho vam intentar fer amb el cas aquell que vaig tenir, vam buscar un hospital, perquè ell era de Guinea Bissau i a través d'una ONG de Canàries que treballava amb Guinea Bissau ho vàrem buscar però clar, ens va desaparèixer... Va passar igual, en pic va veure que s'havia de morir (...) va desaparèixer (...) i em fa por que passi això. (...) Com me va passar una vegada això, que me van desaparèixer, jo ho vaig viure tant, tant malament..."*

Mouktar va trucar a l'equip PADES el vint-i-cinc de gener per parlar amb ells. L'infermer i la metgessa de l'equip van reproduir d'aquesta manera l'entrevista amb Mouktar:

Metgessa – *"M'ha trucat avui i ha vingut a la tarda que hi érem nosaltres dos i (...) ens ha explicat que per fi havien parlat, que li havien dit que això no es curaria, li hem dit no, no, no. Jo li he deixat molt clar que no podrà tornar a treballar mai més (...) i ha dit que (...) el noi li havia dit que si no s'havia de curar se'n volia anar al Senegal.*

Infermer - «Porque quiere ver a sus padres antes de morir»

M - *I després ha dit: «Y después morirse es igual», literalment.*

I - Cerrando el ciclo de la vida y hablando con sus padres...

M - *Nosaltres hem interpretat això. Ens ha tocat això perquè ha dit...*

I - «Lo más importante es cómo...» *Jo ho he interpretat com que havia de rendir als seus pares les explicacions... algo no?*

M - *I, de fet, sí que ha dit literalment «tiene que hablar con su madre».*

I - *Jo ho he pres com a... potser és una lliure interpretació... com a que, les esperances que havien posat els seus pares amb ell perquè ajudés a la seva família... una mica demanar perdó perquè ha fracassat.*

M - *A més a més, aleshores nosaltres dos li hem dit la possibilitat de prendre un tractament i allargar una miqueta aquesta situació però no m'ha semblat que li importés lo més mínim això. O sigui, o es cura o no es cura, però aquesta mitja vida de malalt... no m'ha semblat, eh?*

I - *No, ell... com a que la cosa per marxar anirà de tres dies (...)* «que le de tiempo a recoger dinero de los amigos y compañeros (...) para coger dos personas para acompañarlo a él al Senegal, tienen que buscar dos personas con los papeles en regla y pasaportes para que puedan ir y puedan volver...»

M - *Perquè ell, per exemple, [el tiet] no té el passaport en regla i no hi podria anar.*

(...)

M - (...) *Més tard, li hem preguntat que... si pel que fos es moria aquí... i ell ha dit que era un gran problema.*

I - *Buf, «un gran problema, un gran problema, no puede ser así, no».*

M - «Mucho dinero, mucho dinero, mucho dinero...»

I - «Mucho dinero» *ja el trasllat d'aquí fins a Dakar i «mucho dinero» el trasllat des de Dakar al puesto [la localitat de destí del cos].*”

Els motius econòmics, doncs, eren un argument de pes per al trasllat en vida, per Mouktar. També la idea que Ibrahima i la seva família poguessin veure's mútuament una darrera vegada. Vaig preguntar si s'havien plantejat enterrar-lo aquí:

M - *Li hem preguntat eh? I no. Ha dit que no, no. «Si se muere aquí ¿se puede quedar aquí?» i diu: «No. Mucho problema, mucho problema, mucho dinero». Vull dir... anem per feina, si s'ha de morir i no s'ha de curar, marxem. Perquè fins i tot nosaltres dos li hem dit, bé, si és que si es queda aquí uns dies i el tractament va bé, pot millorar una*

mica, per estabilitzar-lo una mica per marxar... però no volia entrar al trapo... si no s'ha de curar marxem.

I - Clar, qui ens assegura que si estem, tres, quatre dies, una setmana més... estarà millor? O estarà pitjor? No ho sabem això. (...) Si li poden estabilitzar el dolor, doncs, agafem l'avió..."

En aquells moments, la família d'Ibrahima, juntament amb l'Associació de Residents Senegalesos de Lleida i Comarques, havien iniciat ja el procés per al seu retorn a Senegal. És a dir, s'havia iniciat la recollida de diners entre la comunitat senegalesa per pagar el viatge d'Ibrahima i dos acompanyants. A més a més, calia buscar quines serien les persones que anirien amb ell, persones amb els papers en regla, per poder anar i tornar.

El viatge no era senzill per la delicada salut d'Ibrahima. En aquest cas, però, l'equip de PADES no va oposar-s'hi. L'experiència d'un cas anterior va dur-los a pensar que si s'hi oposaven, Ibrahima viatjaria de tota manera i en pitjors condicions. Així, van concentrar-se a buscar solucions pràctiques per alleugerir al malalt els rigors del viatge. Per exemple, sondar-lo perquè durant les hores de vol no li calgués aixecar-se per orinar. El dolor era el problema principal que es plantejava. Sense medicació, la malaltia que patia Ibrahima era molt dolorosa. Així, es va acabar convenint de donar-li medicació en pegats, una forma d'administració senzilla, per tal que se la pogués endur a Senegal. Calia, a més a més, donar-li en quantitat suficient per cobrir tot el temps que li restava de vida i acompanyar-la d'un document per poder passar-la per la duana ja que es tracta de medicació subjecta a importants restriccions legals.

L'equip de PADES tenia la intenció de posar-se en contacte amb un hospital de Dakar per tal que Ibrahima pogués seguir rebent atenció mèdica un cop fos a Senegal, però aquest contacte no es va acabar realitzant. El fet que la responsabilitat del cas estigués repartida entre diversos metges, equips i centres tampoc va ajudar a agilitzar la situació. En aquells moments, duien el cas d'Ibrahima els metges especialistes de l'hospital d'aguts que proposaven un nou tractament. A més a més, el metge del centre socio-sanitari en què es trobava ingressat. Finament, l'equip de PADES que, tot i no tenir ja responsabilitat sobre el cas, va ser a qui Mouktar va dirigir-se per comunicar la voluntat del retorn i per demanar-los consell sobre quin era el millor moment per a què Ibrahima

estès preparat per suportar el viatge. Probablement aquesta situació tampoc ajudava a deixar clar davant Ibrahimia i la seva família quines eren les responsabilitats de cada persona i cada centre.

Dos dies més tard, vaig parlar d'Ibrahimia amb Khadi, la mediadora cultural, també senegalesa, que col·laborava en el cas i va corroborar les intencions de retorn: *“Que se mueran aquí (...) estoy mirando como podemos hacer para el viaje, con el equipo de aquí, como van a hacer para darle calmantes para que pueda viajar a Senegal... Es muy triste, a mi me ha afectado mucho el hecho de tener este caso... Sí, [és una persona] muy joven, jovencita, si puedo acercarme, saludarle, mimarlos un poco, un apoyo.”*

Jo vaig conèixer a Ibrahimia quan era al centre socio-sanitari on va ingressar el 28 de gener. Allí, vaig parlar amb la psicòloga del centre, Sofia, i vaig tenir l'ocasió d'entrevistar-m'hi diversos cops i de seguir la seva feina. Sofia va manifestar la voluntat de respectar les creences i valors dels seus pacients. Així, va explicar-me que s'havia interessat per conèixer la religiositat d'Ibrahimia que s'havia declarat musulmà practicant. Sofia va comentar també que Ibrahimia duia un *gri-gri* en forma de cinturó i que ella va considerar important respectar aquest objecte suggerint que en el centre sanitari no se li demanés de treure'l. Sofia va insistir-me també en el dramatisme del cas. Destacava especialment la joventut d'Ibrahimia que feia el seu cas molt dur: *“Jo no sé quants anys tens tu però amb vint-i-cinc anys, és normal que vulgui estar amb la seva família.”*

La psicòloga passava a visitar-lo cada dia, com fa amb tots els malalts pal·liatius del centre, i tractava de fer parlar Ibrahimia de les seves preocupacions i sentiments. Vàrem anar a entrevistar-lo plegades. En el moment d'entrar l'havia anat a veure el tiet, que li havia dut una mica de fruita. Sofia va demanar-li que esperés una estona fora per entrevistar Ibrahimia. No semblava tenir moltes ganes de parlar amb nosaltres ni tampoc tenir gaire clar quina era la tasca de la psicòloga. Tanmateix, va accedir a explicar-me, a batzegades, amb breus frases i llargues pauses, la seva història. Tenia l'aspecte físic que sovint s'associa als fulbe del Fuladú: alt, esvelt i de pell clara. Duia una mica de barba i la malaltia l'havia deixat molt prim. Tenia els membres ossuts sota un pijama blau, la cara angulosa, la mirada perduda, el cap cot i un fil de veu. No parlava francès però sí una mica d'espanyol.

Més tard, vàrem entrevistar-nos amb el seu tiet amb qui vàrem parlar de la seva intenció de viatjar al Senegal i de les condicions per al viatge. Durant l'entrevista, però, Ibrahim va manifestar dubtes sobre la idea de marxar. En aquell moment vaig interpretar que tenia por al dolor i el malestar que patiria durant el viatge. En especial, va comentar com el faria patir la calor de la seva ciutat, cèlebre al país per ser un dels llocs més calorosos de Senegal. Dies més tard, quan ell ja havia mort, un informant va fer-me una reflexió que em va fer pensar novament en aquelles paraules d'Ibrahim. Sovint, va dir-me, l'organització del retorn s'inicia automàticament, sense la iniciativa del malalt, potser fins i tot per part d'una persona que no el conegui personalment. És possible, doncs, que la seva família o la comunitat iniciessin el procés sense tenir en compte la voluntat d'Ibrahim.

El 31 de gener al matí el va anar a veure Khadi, la mediadora, que ja coneixia el cas. Coneixia ja el seu tiet, el seu amic i a una noia amb qui sortia, també originària de Senegal. Segons la psicòloga que l'atenia al centre, Ibrahim va alegrar-se molt de veure-la. Khadi va oferir-se a col·laborar en el cas i en la gestió del trasllat, fins i tot fora del seu horari laboral, juntament amb el seu marit, intensament implicat també en l'Associació de Residents.

Tot estava a punt per al viatge, tan sols s'esperava que els metges assegurassin que no hi havia cap possibilitat de realitzar una nova teràpia. Finalment, però, aquella mateixa tarda, va morir sobtadament a conseqüència d'un efecte no previst del tractament. Va empitjorar ràpidament i se'l va traslladar a una unitat d'urgències. Esperava en un llit al passadís i tenia el costum de cobrir-se del tot amb el llençol. Ibrahim va morir discretament sota aquell llençol. Ningú va adonar-se de res fins que ja era mort.

Una de les metgesses que el va atendre va explicar-me que totes les circumstàncies d'aquest cas van suscitar, entre els metges i el personal sanitari, profundes reflexions sobre la seva feina. En particular sobre l'arrogància amb què sovint prenen decisions amb criteris exclusivament mèdics, sense tenir en compte la voluntat del malalt. Això, tant pel que fa a la primera decisió d'operar Ibrahim deixant-lo estèril, com en els darrers dies endarrerint el seu retorn mentre es debatia si convenia fer-li un nou tractament per guanyar alguns mesos. Qüestions generals sobre la professió mèdica en

la nostra societat que s'agreugen en el cas d'una persona estrangera. A les dificultats habituals de comunicació metge-pacient, s'afegeixen els problemes idiomàtics, l'estranyesa del nostre sistema sanitari per a algunes persones estrangeres, percepcions i valors diferents sobre la malaltia i la salut així com prejudicis de tota mena. Un professional no va amagar que *“crec que si hagués estat blanc tot hauria anat diferent.”*

Una de les treballadores socials que va col·laborar en el cas em va relatar així els esdeveniments que van seguir a la mort d'Ibrahima: *“No van posar cap problema... super-respectuosos, amb silenci, va acudir molta gent del país, amics i tal. (...) D'entrada, no els van plantejar l'autòpsia i ja estava tot organitzat perquè ja marxaria amb la funerària que ja té una sala per fer els ritus aquests però després van baixar els oncòlegs que, com havia estat una mort que no esperaven, van demanar que li fessin l'autòpsia. L'únic problema que posaven ells és que el volien rentar i el volien arreglar (...) Llavors, clar, abans de fer-li l'autòpsia volien fer-li tot... i bé, buscant un lloc perquè el rentessin. (...) Però al final, com per lo vist, tot això de rentar-lo... després de fer tot això, no s'ha de manipular més el cos els van convèncer de que primer fessin l'autòpsia i que després, doncs, quan estès cosit i arreglat de l'autòpsia, que ja els deixarien fer els rituals aquests de rentar i... lo que van quedar. Van fer l'autòpsia ràpid, aquell matí mateix i al migdia ja estava a la funerària (...) ja ho van fer tot allí.”*

Com hem vist, la mort precipitada d'Ibrahima va fer que l'hospital considerés necessari fer una autòpsia. Un impediment més per a la realització dels desitjos d'Ibrahima i la seva família. L'autòpsia va fer-se per raons científiques, és a dir, per tal que els metges poguessin aclarir quina havia estat la causa de la mort i si s'havia actuat correctament amb el cas. Això no vol dir, per tant, que s'obrís un procés judicial per conèixer les causes de la mort i l'autòpsia no era obligatòria. En general, pràctiques com aquestes que suposen una manipulació del cadàver, són viscudes amb incomoditat pels senegalesos, com una falta de respecte i, de fet, són proscrietes per l'islam. Tot i així, la família d'Ibrahima va cedir.

Els acompanyants d'Ibrahima sí que van mostrar preocupació per què el cadàver no fos manipulat després del bany ritual, raó per la qual es va convenir realitzar primer l'autòpsia. Més tard, el cadàver va ser traslladat al tanatori de la ciutat. Allí se'l va

embalsamar, se li va fer el bany i va restar a l'espera que s'organitzés el trasllat en una de les sales subterrànies on es guarden els cossos dins de cambres frigorífiques.

En morir Ibrahima, el cost del seu trasllat va augmentar molt ja que el preu dels bitllets d'ell i els seus acompanyants era significativament menor que el cost de traslladar un difunt. A més a més, Ibrahima no disposava d'assegurança de repatriació. Això no va impedir que el 5 de febrer s'haguessin recollit els diners necessaris per fer front a les despeses del trasllat del cos. Finalitzats els tràmits administratius, el cos d'Ibrahima empenia el seu viatge cap a Dakar en la bodega d'un avió de passatgers. El seu periple continuaria per terra fins a la seva ciutat d'origen.

3.2. Koly. Catalunya, 2009

Koly era originari d'un petit poble del Fuladú, concretament del departament de Vélingara. Allí hi tenia mare i diversos fills. Com va explicar-me el seu tiet, era el primogènit de la família, als que havia enviat diners que van permetre la construcció d'una casa: *“Era el primogénito de su madre. El único, era un chico muy valioso, tenía... ha hecho como todos los emigrantes, empieza a hacer, cambiar un poco la vida de su casa... ¡Mira! ahora no tiene ninguno, sólo hermanas tiene, las hermanas todas están casadas. La madre está ahí. En la casa que había construido, había construido una casa ahí, casa de cinco habitaciones. (...) Yo he hablado con su hermana si se puede traer sus hijos para aquí. Para sustituir el día de mañana, pero ahora está muy... el paro, así.”*

Es trobava a Espanya de forma irregular i vivia a Balaguer en un pis compartit. Tenia una edat indefinida. Segons els seus documents oficials tenia vint-i-nou anys, tot i que semblava tenir-ne força més. Em va fer pensar en el cas d'un conegut que a l'hora de fer els seus paper espanyols va declarar tenir menys edat de la real, per poder treballar més anys, argumentava. Potser aquell era també el cas de Koly. No ho vaig arribar a saber mai la seva edat exacta. A més a més, per raons administratives havia declarat ser ciutadà gambià i va dir-nos a l'equip mèdic i a mi que era d'una ciutat que es troba

administrativament a Gàmbia, molt propera al seu poble d'origen real. Va ser el seu tiet que va corregir algunes d'aquestes informacions que Koly va donar erròniament per tal de ser coherent amb el seus documents oficials.

Koly estava diagnosticat d'una malaltia terminal quan l'equip PADES de Balaguer em va fer conèixer el seu cas. En aquell moment, la treballadora social de l'equip es plantejava la possibilitat de retorn en vida del malalt. Vaig acompanyar-la a entrevistar-se amb Koly. Juntament amb ella varen assistir-hi l'infermer, una treballadora de l'entitat Creu Roja i l'esposa del president de l'associació de Senegalesos de la ciutat. Aquesta va afirmar que ni ella, ni el seu marit, coneixien prèviament a Koly. Tal i com ell va confirmar-me, no era membre de cap de les moltes associacions de Balaguer (africana, nacionals, ètniques, etc.) on hi feia una vida discreta. Koly ens va explicar que tenia una germana a la comarca del Maresme que tenia, al seu temps, tres fills. Ella, però, no sabia que estava malalt. Hi tenia també un tiet, Babakar, amb qui vaig poder parlar en una entrevista formal de què reproduceixo alguns fragments. El mateix Koly havia viscut al Maresme abans de traslladar-se a Balaguer. Allí, treballava en la indústria agropecuària, tot i que sembla que no tenia feina fixa.

Vàrem entrevistar-nos amb Koly a la seva habitació al pis on vivia el 24 de setembre de 2009. Tot i estar malalt, anava vestit i seia al llit. Després d'una breu consulta de seguiment de l'infermer, durant la qual vàrem esperar fora de l'habitació, van passar els membres de l'equip mèdic i entitats socials, i jo amb ells. L'objectiu de l'entrevista era conèixer la voluntat del malalt per intentar ajudar-lo, si era el cas, a tornar al seu país. Koly era poc parlador i s'expressava en un castellà que parlava amb dificultat. Reiterà que el seu únic desig era que s'estabilitzessin els seus símptomes per tornar a treballar, mentre l'equip tractava de fer-li entendre que veia difícil que això pogués passar. Afirmava que voldria tornar a Gàmbia però un cop hagués finalitzat el tràmit dels seus papers de residència, que havia iniciat feia un mes i mig. Davant la incomprensió de les treballadores socials, acabà explicant que volia que un familiar seu pogués venir a Espanya i usar aquests papers fent-se passar per ell. L'entrevista acabà sense que el malalt expressés una voluntat clara de tornar però tant la comunitat africana com les treballadores socials varen iniciar els tràmits per estar preparats.

D'una banda, l'equip PADES estudià possibles ajudes al trasllat així com el contacte amb hospitals o centres sanitaris propers a la seva ciutat –a Gàmbia o a Senegal- on poguessin tractar el malalt. Varen finalment reunir per al malalt medicaments per al control del dolor i els permisos necessaris per a que pogués dur-los en un vol internacional, de la mateixa manera que s'havia fet per a Ibrahima.

D'altra banda, l'associació de Senegalesos també inicià tràmits. Uns dies més tard vaig conversar amb el seu president i vàrem entrevistar-nos de nou després que Koly hagués marxat. Ell és wòlof, originari de Dakar, però afirmà que la majoria de membres de l'associació, fundada cinc anys enrere, són originaris de la regió de Kolda. L'associació tenia en aquells moments uns cent socis. Segons el seu president, els objectius de l'associació són *“facilitar la integració”*, assessorant els seus membres sobre el funcionament de les institucions catalanes, realitzant cursos de català, etc. Realitzen també una jornada multicultural un cop a l'any. Els membres de l'associació cotitzen a la caixa de l'associació una quantitat regular. El seu president explicà, però, que des d'un any ençà no s'havien posat diners a causa de la crisi econòmica. Explicà també que la repatriació de cadàvers és un compromís de l'associació.

Koly presentava, però, un cas especial ja que no era membre de l'associació ni hi tenia coneguts. Tot i així, la solidaritat comunitària acabà pagant el seu viatge. En paraules del president, Koly es va integrar com a membre de l'associació *“trampejant”*, considerant-lo membre sense haver-ho estat abans ni haver satisfet cap de les quotes. A pesar que feia poc havien posat diners per facilitar la repatriació d'un noi que vivia a Saragossa, l'associació contribuir econòmicament. A més a més, es va organitzar una col·lecta en què varen aportar recursos diferents persones tant senegalesos i africans, com veïns i amics del barri antic de diferents nacionalitats. Amb això va ser possible finançar el bitllet d'avió fins a Dakar.

Una quantitat, val a dir, molt menor que el que hauria costat repatriar un cadàver. Això va permetre als seus familiars a Catalunya reunir una quantitat de diners per donar als parents del difunt al Fuladú. Com deia el seu tiet, Babakar: *“Hemos ahorrado mucho [traslladant a Koly en vida], porque podemos decir el dinero que hemos... hemos dejado a su familia. El dinero que la familia cercana hemos cotizado aquí, hemos dejado a su familia allí.”*

A darrera hora, Koly va decidir-se a informar els seus familiars de la seva malaltia, la seva germana va poder anar a acomiadar-lo i el seu tiet va acompanyar-lo en el viatge. L'associació també va fer-se càrrec de contactar amb els familiars de Koly al Maresme que varen visitar-lo a Balaguer. Aleshores varen decidir que el tiet l'acompanyés a Senegal. Aquest va comprar el bitllet a darrera hora, al mateix aeroport, on van trobar-se de nou amb Koly a qui el president de l'associació de Balaguer havia dut en cotxe. El cost del bitllet de Babakar es va pagar amb aportacions solidàries dels seus familiars.

Koly va acabar marxant el dissabte 26 de desembre. Com explica el tiet: *“Los doctores de Lérida me han dicho, la asociación de Lérida son wòlof, me han llamado aquí dicen, «hay uno de tus sobrinos, está enfermo.» (...) Era mi sobrino. Hemos ido, nosotros nos han dicho gracias a esta asociación de residentes de Lleida. Hemos ido directamente y nos han dicho «¡ah! este tiene solamente de vida tres meses». Desde entonces, hemos vuelto, regresado aquí, la familia nuestra aquí (...) le han comprado un billete de ida. Pero a él no le han comentado que se va a morir. Le han dicho «¿tu quieres ver tu familia?» Dice, «sí.» (...) Quería él solo que se vaya, pero él, a veces, si el dolor, hay dolor... nosotros la familia aquí hemos dicho (...), yo, «acompaña a este». Yo le he acompañado. (...) Le gente hemos cotizado mi billete. Yo he ido con él.”*

Varen volar a Dakar i d'allí va viatjar cap al seu poble d'origen on Koly va viure un mes i mig. Després d'aquest temps va morir. El viatge des de Dakar al poble el van fer en cotxe, com explica el tiet: *“aquel día que hemos cogido un avión un día de sábado, antes de quedar yo había preparado un coche. Ni en Dakar no hemos parado, en ninguna casa de nadie. Del aeropuerto al pueblo. El coche nos esperaba, un coche. Luego, era nosotros los dos, hemos ido a una tienda de gasolina, hemos comprado, quería algo de fruta... (...) Hemos ido por la noche. A las siete o ocho de la mañana estábamos en nuestro pueblo. Son quinientos y algo kilómetros.”*

Sembla que durant aquell temps va trobar-se relativament bé, gràcies als medicaments pal·liatius que s'havia endut des de Catalunya amb instruccions sobre quan i com prendre'ls. Els medicaments varen durar-li un més i mig, fins poc abans de la seva mort. Durant el temps que va passar al Fuladú, Babakar va explicar que varen rebre diverses ofertes de terapeutes tradicionals oferint-se a guarir la malaltia de Koly. Babakar, però,

va dissuadir a la mare d'acceptar aquestes teràpies, a causa de l'estat terminal del pacient que fins aleshores no havia gosat confessar a la mare. *“He dicho finalmente a su madre, «no canseis. Ese medicina (...) mira, si toma ese se calma, ¿no?» (...) Yo le he dicho directamente que sólo querían dinero, uno que viene de Europa, piensan... Que ha construido... Algunos dicen «esa cosa [la malaltia] podemos sacarlo, vamos a hacer un ritual así...» He dicho a su madre «¡cuidado! (...) Esas cosas solamente son medicamentos que hacen a los enfermos de cáncer para calmarlos la enfermedad, el dolor, no para curar. Pero tú no gastes más dinero» [perquè la malaltia de Koly no té cura].”*

Tot i que Koly va donar-me un número de telèfon mòbil senegalès per localitzar-lo un cop allà, no vaig aconseguir contactar-hi de nou. Tot i així, sí que vaig poder localitzar anys més tard el seu titet, Babakar, que l'havia acompanyat a Senegal. Així, vaig tenir l'oportunitat de conèixer a través d'ell la resta de la història. Babakar va mostrar-se en tot moment molt agraït per com a va resoldre's la situació del seu nebot, tant amb l'associació de Senegalesos de Balaguer, com amb l'equip PADES que va atendre'l: *“Han hecho muy bien los médicos, le han dicho «¿tú tienes familia?» Dice «sí». «¿Tienes hijos?» «Sí» «¿Te gustaría ver tu familia?» Dice «sí». Ellos le han comprado un billete ¿eh?”*

Pensa que la presència del seu nebot a la casa familiar i que estigui enterrat al poble va ser molt important per a la seva mare i també per als fills de Koly: *“Sí, le pudo ver [la seva mare]. Un mes y medio. Ahora los hijos de allí le ven su tumba. Era muy importante esto también. Ha construido una casa, sus hijos diran «bueno, mi padre está aquí.»”*

3.3. Demba. Kolda, 2012

Demba va viure uns quatre anys a Catalunya, tot i que jo no vaig arribar a conèixer-lo en vida. Vaig saber del seu cas durant una estada de camp al Fuladú. Va ser a través d'un conegut, Sayo, amic del pare del difunt, que es va avenir a permetre que l'acompanyés al funeral del noi, que havia estat traslladat des de Catalunya. Sayo va insistir-me en què no fes fotografies ni enregistraments durant l'enterrament per respecte a la família i així ho vaig fer. Uns anys més tard, vaig poder també tornar a conversar amb Aliou, el pare del noi difunt, visitant-los a casa seva a Catalunya. Relataré aquest cas a partir de les notes de camp.

El noi difunt vivia amb el seu pare, Aliou, i un germà en un petit poble de la comarca d'Osona. De fet, moltes altres persones procedents de la comunitat rural⁵⁴ de Mampatim s'han instal·lat a Catalunya, fonamentalment al Maresme, en gran part a les localitats de Pineda i Calella, i també a les comarques gironines. Havien marxat del Fuladú per reunir-se amb el pare, els dos fills més grans: Demba, que va morir amb quinze anys, i un altre germà més petit, de dotze anys que encara viu a Catalunya amb el pare. La mare i tres nens més petits van restar al Fuladú. El pare viu a Catalunya des de 2002, sempre a Osona, on té feina fixa en una fàbrica. Havia tingut ocasió de tornar al poble d'origen cada any.

La mort de Demba va produir-se en un tràgic accident. Va morir ofegat mentre jugava al riu amb el seu germà petit. El seu pare explicà com Demba era un noi molt responsable i que, per això, ell confiava en deixar-lo anar sol amb el germà més petit. Aquell dia, Aliou es trobava visitant uns coneguts quan els dos nois varen anar a jugar al riu i l'avisaren de l'accident.

El seu pare va explicar-me que varen dur-lo al tanatori de Manresa. Allí varen realitzar el bany ritual, que va dur a terme un ajudant de l'imam de la mesquita on el pare sol acudir, de nacionalitat marroquina. Varen organitzar també la pregària funerària a

⁵⁴ Les *communautés rurales* (comunitats rurals) són entitats jurídiques i territorials que l'estat senegalès entén com *collectivités locales* (col·lectivitats locals), al mateix nivell que les *communes d'arrondissement*, les *communes* i les *regions*. Són diferents dels *villages* (pobles), *arrondissements* i *départements* que són circumscripcions administratives. Les comunitats rurals solen agrupar diversos pobles.

aquesta mesquita, on la mateixa empresa de serveis funeraris va dur el cos per tal que fos present durant la pregària.

La repatriació va organitzar-la la mateixa empresa. Aliou va destacar com va demanar que el fèretre per repatriar el noi tingués un vidre a l'alçada de la cara. Recordava altres casos de repatriacions al Fuladú amb fèretre tancat en què els familiars no confiaren en què el fèretre contingués realment el cos. Igualment, va explicar-me el cas d'una repatriació en què els familiars varen voler obrir la caixa per cerciorar-se de la identitat del difunt amb les dificultats que això comporta, ja que els fèretres per la repatriació són metàl·lics i segellats hermèticament.

El cost de la repatriació va pujar a uns 5000 euros per als quals el seu pare va poder comptar amb la solidaritat de la comunitat senegalesa però també de la gent del seu poble a Catalunya. Aliou no disposava en aquell moment d'assegurança de repatriació ni per ell ni per als seus fills. Forma part de l'associació de residents de Mampatim que té la seu a Calella. L'associació va aportar 700 euros per a la repatriació.

D'altra banda, l'ajuntament va decretar dos dies de dol oficial i diverses entitats del poble varen recollir diners per la repatriació. Concretament l'Associació de Dones i de Comerç varen deixar guardioles als comerços del poble i varen facilitar un número de compte per donatius. També joves companys de l'institut i amics del noi varen recollir diners netejant cotxes. En total es van aplegar uns 4000 euros. Diversos diaris locals van fer-se ressò de la notícia de la mort del noi i de la recollida de diners.

Montesquiú es mobilitza perquè el jove senegalès ofegat al riu pugui ser enterrat al seu país

07.07.2012 18:38



La família de ~~Montesquiú~~, el jove de Montesquiú de 15 anys que va morir dijous ofegat al riu, desitja que pugui ser enterrat al Senegal, el seu país d'origen. L'Ajuntament, l'Associació de Dones i la de Comerç han iniciat una campanya solidària per ajudar a pagar la repatriació del cos.

Comunicat de l'Associació de Dones de Montesquiú

"UN POBLE UNIT PER UNA CAUSA"
EN MEMÒRIA D'EN

L'Ajuntament de Montesquiú, l'Associació de Comerç de Montesquiú i l'Associació de Dones de Montesquiú s'han unit per recollir diners en memòria d'en ~~Montesquiú~~ i així poder ajudar a la família en la repatriació del cos.

Es delatzen unes guardioles per les botigues del poble de Montesquiú i també es facilita un número de compte per als donatius.

Treballant per a

13.07.2012 16:07



És una de les imatges d'EL 9 NOU d'aquest divendres. Companys i amics del jove senegalès de Montesquiú que va morir fa una setmana ofegat al riu renten cotxes per a la campanya que recull fons per repatriar el cos al seu país. La campanya global ja ha fet més de 4.000 euros.

Montesquiú continua recaptant diners per poder pagar la repatriació al Senegal del cadàver de ~~Montesquiú~~ que dijous passat va morir ofegat al riu Ter (vegeu EL 9 NOU de dijous).

L'Ajuntament, l'Associació de Comerç i l'Associació de Dones des del primer moment es van organitzar i van posar guardioles a pràcticament tots els establiments del poble, amb el lema "Un poble unit per una causa".

El cost per rentar el cotxe del noi de 15 anys al Senegal, d'on era originari, és de 5.700 euros, sense comptar els bitllets dels acompanyants, i fins ara s'han superat amb escreix els 4.000 euros.

D'altra banda, companys del noi mort s'han instal·lat a l'entrada de Montesquiú (foto) i renten els cotxes per 5 euros (tot i que gairebé tothom en dona una mica més) amb l'objectiu d'ajudar en la recaptació.

Imatge 1. Notícia apareguda a l'edició digital del diari El9Nou 7/07/12. El nom del difunt ha estat esborrat per preservar la intimitat de la família

Imatge 2. Notícia apareguda al l'edició digital del diari El9Nou 13/07/12.El nom del difunt ha estat esborrat per preservar la intimitat de la família

Ja al Fuladú, el dia del funeral de Demba, jo vaig trobar-me a primera hora del matí amb Sayo i la seva dona per agafar un taxi col·lectiu que ens duria des de la ciutat de Kolda a la localitat de Mampatim, situada a peu d'una de les principals carreteres que creua la regió de Kolda. Des d'allí, hauríem de caminar alguns pocs quilòmetres per un camí de terra fins al poble on tindria lloc l'enterrament, un poble petit, sense electricitat. La dona de Sayo no parlava gaire francès així que durant el viatge vaig conversar bàsicament amb ell que va explicar-me la història de la família que anàvem a visitar.

Quan vàrem arribar a la casa cap a les deu matí, el pati ja era ple de gent. Després de saludar algunes persones, vàrem dirigir-nos a l'interior a parlar amb Aliou, el pare del noi difunt, amic de la infància de Sayo. Ell va relatar-me de nou la història. Tant ell com el germà del noi havien viatjat a Senegal per ser presents a l'enterrament. Varen viatjar en vols diferents però varen esperar el cos de Demba a l'aeroport de Dakar des d'on es van desplaçar en taxi col·lectiu amb el fèretre fins al poble. Varen tenir problemes al pas a través de Gàmbia, així que el viatge va fer-se per la llarga carretera de Tambacounda. Havien arribat el dia anterior a la nit. Amb un català prou fluid, el pare va insistir-me en agrair el suport rebut per part dels veïns i les autoritats del poble on residien. També de

la gent del seu poble i els seus familiars i amics, que s'havien desplaçat massivament per donar-los suport.

Poc després, varen dur-nos a veure el cos del difunt. L'havien instal·lat al darrere de la casa, en un petit tancat fet amb malla de fulles seques.⁵⁵ El fèretre estava embolicat amb una lona de color blau fosc on s'hi podia veure el logotip d'una important empresa de serveis funeraris. Enganxada a la lona s'hi podia veure també l'etiqueta identificativa per l'avió. Com és habitual en els trasllats internacionals, el cos de Demba estava situat dins un doble fèretre. L'exterior llis, de fusta. Dins d'aquest, hi havia el fèretre metàl·lic, estàndard per al trasllat internacional de cadàvers. El fèretre de fusta estava obert i l'interior metàl·lic tenia una finestreta amb un vidre a l'altura de la cara. Això permetia veure el rostre del difunt embalsamat i confirmar-ne la identitat. La mare del mort va demanar al pare de mostrar-li el rostre del noi. Quan varen obrir el fèretre de fusta, tots els assistents varen apropar-se observar-lo formant una fila ordenada i jo vaig fer el mateix.

Els assistents varen anar instal·lant-se per les diferents habitacions de la casa, segregats per gènere. Varen presentar-me a la mare i després de donar-li el condol varen indicar-me que m'instal·lés amb ella. La dona i la major part de les assistents no s'expressaven gaire bé en francès, ni jo gaire bé en ful, així que no hi ha haver lloc per converses molt esteses. Assegudes en una de les habitacions de la casa amb altres dones de la família, les assistents anaven venint a donar el condol a la mare. Pronunciaven fórmules de condol i ploraven de forma sorollosa al trobar-se davant d'ella. Moltes dones deixaven anar algunes monedes a la falda de la dona.

Cap a les dues de la tarda es varen repartir nombrosos bols d'arròs amb carn per dinar. El dinar era modest, amb abundant arròs i tant sols uns pocs trossets de carn per cada bol. Després varen repartir-se bossetes amb galetes que els assistents menjaven al moment o s'enduïen a casa.⁵⁶

⁵⁵ Es tracta d'una forma de tancament molt habitual realitzat amb fulles de bambú anomenat *krinting*. S'usa per limitar la superfície de la casa, tancar l'àrea dedicada al bany etc.

⁵⁶ Vegeu imatge 14.

Els homes varen anar situant-se al pati de la casa i jo vaig instal·lar-me al porxo amb la dona de Sayo per poder veure què succeïa a l'exterior. Va arribar l'imam al cap d'una estona i els homes van reunir-se al seu voltant per escoltar unes paraules. A continuació realitzaren la pregària pel difunt situats en fileres davant del cos. Les dones van mantenir-se allunyades, la major part al porxo i algunes a l'exterior. Totes van posar-se a plorar sorollosament quan els homes van endur-se el cos al cementiri. A partir d'aquell moment els assistents varen començar a marxar i Sayo, la seva dona i jo també.

Al cap d'uns anys, Aliou segueix vivint a Catalunya amb el seu segon fill, que estudia quart d'ESO. Comparteixen el pis també amb un germà i en té un altre que viu a un poble proper. Afirma que li agradaria portar els altres fills però no ho veu factible econòmicament. Ha pogut ajudar la seva família a construir una casa al poble i una altra a la ciutat de Kolda on ara viu la dona amb les criatures petites. Segueix amb la mateixa feina i ha pogut seguir visitant regularment la seva família a Senegal.

3.4. Sira. Catalunya, 2014

Sira era filla d'una parella d'origen senegalès instal·lada a una petita ciutat de la comarca de la Segarra. El seu pare hi era des de feia molts anys i la mare havia arribat deu anys enrere en casar-se. Sira era la quarta criatura del matrimoni. El primer fill havia nascut amb una malaltia d'origen genètic. Amb pocs mesos de vida varen rebre el diagnòstic que es tractava d'una malaltia sense cura i pare i mare varen viatjar amb el nen a Senegal. El petit va morir allí i va ser-hi enterrat. Els dos fills següents van néixer sans i viuen amb els seus pares. La quarta, però, una nena, va néixer amb la mateixa dolència que el primer fill.

El cas de Sira és un cas que potser queda una mica fora de lloc en aquest relat. Els seus pares són originaris de Dakar, wòlof el pare, sereer la mare. Això no obstant, he decidit incloure un breu relat del seu cas perquè il·lustra una forma de retorn de què parlaré en el capítol 8.2. i que sinó tant sols hagués pogut relatar de forma indirecta.

Vaig conèixer el cas de Sira també gràcies al suport de l'equip PADES que duia el cas. La família no va posar cap inconvenient en què acompanyés a la treballadora social en una de les seves visites, el juliol de 2014. Quan vaig conèixer a la nena i la mare, la criatura tenia divuit mesos. El diagnòstic era terminal i la família s'estava preparant per viatjar a Dakar. El viatge comportava alguns tràmits administratius: fonamentalment fer el DNI i passaport de la nena. A més a més, la família havia d'organitzar-se per deixar acompanyats els dos germans grans. Havien decidit que viatjaria només la mare amb Sira, restant el pare amb els nens a Catalunya.

Sortosament, la família no es trobava amb gaire dificultats econòmiques per pagar el viatge. Tots dos pares treballaven, tot i que ella estava de baixa per cuidar la nena. Tots els membres de la família disposaven d'assegurança de repatriació amb una companyia d'assegurances. Aquesta però no cobria el desplaçament en cas de malaltia terminal. La mare va insistir en la seva voluntat de mantenir en secret la malaltia de la nena respecte a la resta de la comunitat senegalesa i de l'associació, de la qual eren membres. Ells mateixos, doncs, sufragarien els costos del viatge.

La principal raó que impulsava el viatge, segons la mare, era que la nena pogués rebre tractament per part d'un terapeuta tradicional un cop a Senegal. Ja havien encomanat tractaments i pregàries des de Catalunya però els havien recomanat que la nena rebés tractament a Dakar. La mare afirmava que creia fermament que allò podria ajudar la seva filla mentre que la biomedicina s'havia declarat incapaç de fer res més que alleugerir el patiment de la nena.

Tot i aquests plans que la família de Sira varen expressar-me en la visita, mesos més tard en el moment d'escriure aquestes línies, encara no havien marxat. La malaltia de la criatura s'havia estabilitzat cosa que sembla que va convèncer els seus pares de posposar el viatge.

3.5. Conclusions

Les narracions dels quatre casos presentats, pretenen aportar exemples per il·lustrar de forma més directa i concreta el fenomen de la repatriació de cossos entre Catalunya i Kolda. Es tracta de casos de persones que han emmalaltit greument o mort a Catalunya i que han retornat a Kolda (excepte el cas de Sira); en vida (Koly) o després de la seva mort (Ibrahima, Demba). En la mesura en què ha estat possible segons les circumstàncies, s'ha tractat de reflectir, en primer lloc, les deliberacions al voltant de la decisió del trasllat i, per tant, les motivacions que l'impulsen. En segon lloc, l'organització d'aquest trasllat. Finalment, he volgut descriure les pràctiques rituals realitzades per aquests cadàvers (Ibrahima, Demba) ja sigui a Catalunya o al Fuladú.

El nombre dels casos seguits en primera persona és, certament, petit. A Catalunya, la mateixa estructura demogràfica de la població originària del Fuladú -relativament poc nombrosa i majoritàriament jove- fa que les morts siguin poc freqüents. A més a més, no és possible controlar quan es produirà el cas d'una defunció i, sovint, he conegut casos a posteriori. Finalment, quan n'he tingut coneixement, l'accés a observar aquests casos no sempre ha estat fàcil.

El seguiment del primer cas, Ibrahima, va poder realitzar-se gràcies a la col·laboració amb diversos equips de cures paliatives de Lleida. En el moment de plantejar la recerca, la intenció era realitzar un seguiment de la feina de diversos equips PADES de la ciutat quan tractessin malalts terminals de religió musulmana o d'origen senegalès.⁵⁷ Per això, el juliol de 2007, vaig demanar autorització a l'empresa GSS que gestiona aquest servei a la ciutat. Tot i lliurar un document acreditant el fet que la recerca gaudia de l'aval de la Universitat de Barcelona i el meu compromís de no revelar dades confidencials, la decisió va trigar i, finalment, el mes de setembre se'm va comunicar que el permís m'havia estat denegat. Aquest contratemps va endarrerir el treball de camp forçant-me a buscar nous àmbits on realitzar-lo. D'aquesta manera, podia obtenir informació de forma indirecta però no fer observació en el primer cas. Sí que va poder fer-se al centre socio-sanitari SAR Jaume Nadal Merolles que va permetre'm realitzar observació en les seves instal·lacions. També va resultar molt profitós el contacte amb

⁵⁷ Vegeu nota 13.

l'Hospital Arnau de Vilanova en l'àmbit del qual van poder-se realitzar també algunes entrevistes.

Més endavant, un altre equip PADES, no va posar-me cap impediment per acompanyar les treballadores socials en l'exercici de la seva feina i això em va permetre conèixer el segon cas, Koly. El coneixement d'aquest cas es va completar amb el contacte amb l'associació de senegalesos de la localitat i amb l'entrevista a un familiar seu. Val a dir que, en moments posteriors de la recerca es va intentar realitzar observació en diverses unitats mèdiques dedicades a les cures pal·liatives a Catalunya però això no fou possible per impediments administratius. Fou el mateix equip PADES que ja vaig acompanyar en el cas de Koly el que va permetre'm també, conèixer el quart cas, Sira.

Pel que fa al tercer cas, Demba, el vaig conèixer estant a Kolda a través d'un conegut que va advertir-me d'aquesta mort. Tot i que havia pogut assistir a diverses cerimònies funeràries, l'enterrament de Demba va ser l'únic cas en què vaig poder assistir a un funeral d'una persona repatriada des de Catalunya. Les converses amb els seus familiars van completar el coneixement d'aquest cas.

Tot i l'escassetat en nombre, crec que les quatre narracions dels casos d'Ibrahima, Koly, Demba i Sira il·lustren prou bé l'objecte d'estudi d'aquesta tesi. Com s'ha dit en el capítol 2, els casos de repatriacions, la "vida social" d'aquests cadàvers viatgers (Favole, 2003), han estat el principal element vertebrador dels mètodes de recerca per aquesta tesi. Així, el seu periple dibuixa els espais on s'ha realitzat la recerca a Catalunya i a Kolda. D'altra banda, posen sobre la taula una sèrie d'interrogants sobre el per què d'aquestes repatriacions que tractaré de respondre al llarg dels següents capítols.

Capítol 4. ISLAM, MORT I RITUAL A CATALUNYA

El dret a ser enterrat segons les pròpies conviccions forma part del conjunt de drets citats i reconeguts per la Convenció Europea dels Drets Humans, així com per totes les constitucions dels països que conformen la Unió Europea. Això no obstant, ritualitats vinculades a tradicions no cristianes sovint impliquen circumstàncies que no havien estat contemplades en els marcs legals que regulen aquest dret i determinen les possibilitats de gaudir-ne en la pràctica. El reconeixement de la diversitat religiosa i ritual en front a la mort topa amb una sèrie de límits marcats també per la capacitat del sistema burocràtic (és a dir, que no contravingui, ni el sistema d'organització, ni els principis tècnico-sanitaris) i, en segon lloc, per la capacitat del mercat per poder assumir aquestes noves demandes específiques que siguin formulades per part de determinats col·lectius. Demandes que, pel cas dels musulmans, tenen a veure amb la reserva d'espais per a l'enterrament però també d'espais per a la realització de part del ritual funerari en cas de repatriació, fonamentalment el bany ritual i la pregària pel difunt. En aquest capítol es presenta, en primer lloc, aquest marc legal. Els següents apartats es dediquen a l'exercici pràctic d'aquets drets en el marc dels tanatoris i dels cementiris.

4.1. El marc legal del funeral islàmic a Catalunya⁵⁸

4.1.1. *El marc legal que regula els enterraments a Espanya i Catalunya*

L'ordenament jurídic espanyol reconeix el dret de tots els seus ciutadans a rebre uns serveis funeraris d'acord amb les seves conviccions religioses, filosòfiques o culturals. Així, l'article 16 de la Constitució Espanyola de 1978, que parla sobre la llibertat religiosa, i que es complementa amb la Llei Orgànica de Llibertat Religiosa (1980) garanteix explícitament (article 2.1b) el dret de tota persona a “rebre una sepultura digna, sense discriminació per motius religiosos”. A més a més, aquest principi ja fou reconegut per la Llei 49/1978, de 3 de novembre, d'Enterraments en Cementiris

⁵⁸ Aquest apartat és fruit de la revisió i ampliació d'un text inclòs a la publicació *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* co-escrita amb Jordi Moreras i resultat d'una investigació dirigida per aquest i publicada a Moreras i Solé Arraràs (2014).

Municipals (art. 1).⁵⁹ El propòsit d'aquesta llei era posar fi a les discriminacions que patien els ciutadans no catòlics com a conseqüència de la confessionalitat catòlica en temps de la dictadura franquista (Rodríguez Blanco, 2000).

En els diferents ordenaments legals en aquesta matèria que són vigents a Catalunya, es fa referència explícita a aquest reconeixement: tant la Llei sobre serveis funeraris de 1997 (art. 3.1.b) com el Reglament dels serveis funeraris municipals de 1999 (art. 10.a), recorden que la prestació dels serveis funeraris s'ha de fer en "condicions de respecte a la intimitat, a la dignitat, a les conviccions religioses, filosòfiques o culturals i al dolor de les persones afectades".

Els Acords de Cooperació signats el 1992 entre l'Estat espanyol i els representants dels col·lectius jueu i musulmà (lleis 25/1992 i 26/1992, respectivament), acaben completant el marc legal anterior, incorporant una referència directa a la qüestió dels enterraments segons aquestes tradicions religioses. L'article 2.5 de l'Acord signat amb la Comissió Islàmica d'Espanya diu el següent: "Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios, que se realizarán con intervención de las Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de Régimen Local y de Sanidad".

Així mateix, el Codi Penal de 1995 fa una referència explícita en el seu article 526, dins de l'apartat dels delictes contra la llibertat de consciència, els sentiments religiosos i el

⁵⁹ Per a una perspectiva històrica d'aquesta situació, vegeu: Jiménez Lozano (1978). La Llei 49/1978 va derogar la Llei de 10 de novembre de 1938 que tornava a considerar els cementiris públics com a cementiris catòlics, contradient el principi de secularització d'aquests equipaments que havia estat decretat en temps de la Segona República, a partir de la Llei de 30 de gener de 1932.

respecte als difunts, a les penes que serien aplicades a aquell o aquells que profanessin tombes o sepultures.

QUADRE. Marc legal en matèria de serveis funeraris a Catalunya

Sobre el dret a ser inhumat segons les pròpies conviccions:

- Llei Orgànica de Llibertat Religiosa (Llei 7/1980, de 5 de juliol)(article 2.1.b).
- Acord de Cooperació amb la Comissió Islàmica d'Espanya (Llei 26/1992, de 12 de novembre) (article 2.5).

Sobre la prestació de serveis funeraris:

- Llei d'enterrament en cementiris municipals (Llei 49/1978, de 3 de novembre).
- Llei sobre Serveis Funeraris (Llei 2/1997, de 3 d'abril).
- Reglament de Policia Sanitària Mortuòria (Decret 297/1997, de 25 de novembre).
- Reglament de Serveis Funeraris Municipals (Decret 209/1999 de 27 de juliol).
- Altres disposicions municipals (reglaments i normatives internes dels cementiris municipals).

Cementiris i serveis funeraris són competència municipal, tal com es recull en la Llei 49/1978, de 3 de novembre, sobre l'enterrament en cementiris municipals. En virtut d'aquesta llei aquests espais i serveis depenen dels municipis i, per tant, deixen d'estar vinculats a les autoritats religioses locals. La secularització de la gestió dels cementiris no impedeix, però, que en el seu interior es puguin celebrar actes de culte, o que s'habilitin capelles o llocs de culte (art. 2). D'acord amb la mencionada llei 49/1978 de 3 de novembre, els cementiris, no són considerats espais de culte. Tanmateix, es preveu l'existència de capelles i espais de culte dins dels cementiris, al mateix temps que s'impedeix el manteniment de murs separadors per raó de creences (Ramírez Navalón, 1994: 131). Així, es produeix una situació inversa, ja que els cementiris ja no són espais accessoris dels espais de culte, sinó que aquests aconsegueixen una funció instrumental en els cementiris (Rodríguez Blanco, 2000: 88). Per tant, l'existència de capelles, oratoris i

altres equipaments religiosos en els cementiris dependrà de la seva gestió, que és competència de les administracions municipals, per tal de determinar la seva ubicació i condicions per a realitzar els seus serveis, però no en la seva determinació del seu caràcter confessional. De la mateixa manera, les tradicions religioses relatives a les inhumacions, sepultures i als ritus funeraris han d'adequar-se a les normes sanitàries vigents, considerades com d'ordre públic.

Cal afegir que en els serveis funeraris estan liberalitzats des de l'entrada en vigor del Reial decret llei 7/1996, de 7 de juny, sobre el foment i la liberalització de l'activitat econòmica. Tot i així, diferents normatives aprovades per la Generalitat de Catalunya, han atenuat aquesta liberalització atorgant als ajuntaments facultats normatives i d'intervenció administrativa per regular les prestacions d'un servei que, a partir de la llei sobre serveis funeraris del 1997, és definit com d'interès general. De moment, però, no existeixen a Catalunya empreses de serveis funeraris especialitzades en prestar servei a les persones de religió musulmana.

Els col·lectius d'origen musulmà a Catalunya han elaborat especificitats religioses i culturals específiques respecte als rituals entorn de la mort i el dol. L'adequació d'aquestes pràctiques a la normativa existent de serveis funeraris fa aparèixer, per una banda, elements d'una possible incompatibilitat, i per l'altra, buits legals sobre aspectes no previstos en l'ordenament legal. El següent quadre sintetitza algunes d'aquestes qüestions:

QUADRE. Comparació entre la tradició islàmica i la normativa vigent	
Tradició islàmica	Normativa legal
Tanatopràxia islàmica: bany ritual i purificació del cos, que és embolcallat amb un sudari blanc i sense costures.	La tanatopràxia es considera merament com una pràctica de caràcter sanitari, que té com a objectiu la conservació del cadàver. No fa cap referència a ritus religiosos i, per tant, tampoc s'indica qui s'hauria d'encarregar d'aquesta i on s'ha de fer.

<p>Transport: el cadàver és portat en seguici per homes, des de la casa del difunt fins el cementiri.</p>	<p>El transport l'han de fer les entitats prestadores dels serveis funeraris, amb vehicles degudament habilitats i autoritzats (art. 16, del Reglament dels Serveis Funeraris Municipals).</p>
<p>Oració fúnebre, en la que participen els homes que ajuden a portar el cadàver, i que és dirigida per un imam (o una altra autoritat religiosa islàmica).</p>	<p>Es reconeix la possibilitat de que durant el transport del cadàver es puguin celebrar tant serveis religiosos com cerimònies laiques (art. 28, del Reglament de Policia Mortuòria). Dins dels serveis funeraris, hi consten com activitats complementàries les gestions davant les organitzacions religioses per tal de dispensar al cadàver les atencions religioses adequades (art. 14.d, del Reglament de Serveis Funeraris Municipals).</p>
<p>L'enterrament es fa en una fossa a terra.</p>	<p>L'enterrament a terra es troba subjecte a que la fossa tingui una fondària mínima de 2 m., que sigui un terreny permeable, i que es faci amb un sistema que asseguri una estanqueïtat i que permeti la ventilació per porositat (art. 52, del Reglament de Policia Mortuòria).</p>
<p>L'enterrament es fa sense fèretre.</p>	<p>Es prohibeix la conducció, inhumació i incineració dels cadàvers sense fèretre, excepte en casos de greu anormalitats epidemiològiques o catàstrofes, i per autorització de les autoritats municipals (art. 9, del Reglament de Policia Mortuòria).⁶⁰</p>

⁶⁰ Aquesta norma contrasta amb el que determina el Reglament de Policia Sanitària Mortuòria d'Andalusia (decret 35/2001 de 3 d'abril), que permet l'enterrament per motius religiosos (musulmans i jueus), directament a terra i sense taüt.

Col·locació del cadàver en la fossa i orientació del cos vers la Meca.	El personal de les empreses prestadores dels serveis funeraris s'ha d'encarregar de la inhumació del cadàver (art. 4.c, de la Llei sobre serveis funeraris). No s'indica, però, qui s'ha d'encarregar de fer aquesta pràctica ritual.
Orientació de la tomba i separació respecte a difunts d'altres religions (no mixicitat).	Es reconeix el dret a la concessió de parcel·les reservades en els cementiris municipals (art. 2.5, Acord de Cooperació, 92), però que no es pronuncia sobre la separació física respecte a tombes d'altres confessions.
Les tombes, individuals o familiars, es consideren en perpetuïtat per a cada difunt.	Les concessions de tombes tenen un caràcter temporal, amb rotació (d'acord amb les prestacions de les entitats gestores de serveis funeraris).
L'islam prohibeix expressament l'exhumació dels cadàvers, i només es contempla en casos excepcionals, de necessitat o bé comú.	S'autoritza l'exhumació de cadàvers, d'acord a circumstàncies que cal argumentar, tenint un termini màxim de re-inhumació que no pot excedir les quaranta-vuit hores.
Enterrament ràpid, a ser possible el mateix dia del decés.	El cadàver no podrà ser inhumat o incinerat abans de les següents vint-i-quatre hores des de la defunció, i amb un període màxim de noranta-sis hores (art. 11, del Reglament de Policia Mortuòria).
Font: Adaptat de Jordi Moreras (Moreras i Solé Arraràs, 2014)	

4.1.2. Les guies pel respecte en relació a la diversitat religiosa de la Generalitat de Catalunya

Al costat del marc legal, la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya ha elaborat algunes guies sobre el respecte a la diversitat religiosa en diversos àmbits. A més d'una dedicada a l'àmbit educatiu i una altra al penitenciari, el 2005 va publicar-se la *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari*, el 2008 la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* i el 2009 les *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*.⁶¹ Inspirades en els drets reconeguts que garanteixen la llibertat religiosa i de culte, es tracta de materials de caràcter pràctic que s'adrecen als professionals que treballen en diversos àmbits de serveis públics de manera que aquests es duguin a terme de forma que no resultin discriminatoris envers cap creença.

La *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari* destaca la importància del respecte a les conviccions, en especial en situació de malaltia. Se cita la *Carta de drets i deures dels ciutadans en relació amb la salut i l'atenció sanitària* aprovada l'any 2001 amb caràcter de document programàtic pel Govern de la Generalitat de Catalunya. Allí, s'hi afirma que "tota persona té el dret a viure el procés de la seva mort d'acord amb el seu concepte de dignitat". En la guia s'inclouen també uns suggeriments i propostes d'actuació en les que es recomana respectar al màxim les peticions dels malalts sempre que s'ajustin a la legalitat i no suposin una despesa pública excessiva. S'aconsella que s'ha de respectar el dret a refusar o a rebre ajuda espiritual sense distinció de creença i també no importunar ningú, ni entrar en cap discussió per raó de les seves creences.

Bona part de les recomanacions se centren, doncs, en la forma com els centres hospitalaris han de dispensar l'assistència religiosa. El 1986 va establir-se un acord entre el Departament de Sanitat i Seguretat Social de la Generalitat i els bisbes de les diòcesis de Catalunya en virtut del qual s'estableix que en cada centre hospitalari

⁶¹ Aquestes publicacions estan disponibles a: http://governacio.gencat.cat/ca/pgov_ambits_d_actuacio/pgov_afers-religiosos/pgov_publicacions_estudis/pgov_guies_respecte_pluralitat/

gestionat per l'Institut Català de la Salut hi haurà un servei d'assistència religiosa catòlica. Al mateix temps, però, se citen acords de cooperació de l'any 1992 en què es garanteix l'exercici del dret a l'assistència religiosa dels interns en centres hospitalaris proporcionada pels imams o per les persones designades per les comunitats, que han de ser autoritzades pels organismes administratius competents. Afirma que les direccions dels centres estan obligades "a transmetre a la comunitat islàmica corresponent les sol·licituds d'assistència religiosa rebudes; que l'assistència religiosa comprèn la que es dispensa als moribunds i les honres fúnebres del ritu islàmic". Es recomana, doncs, evitar el fet que sigui exclusivament el responsable d'una determinada confessió religiosa –presumiblement la catòlica- qui hagi de facilitar l'assistència oportuna als pacients i acompanyants d'altres confessions religioses. S'estableix també, en la mateixa normativa, que cal preveure en els hospitals un espai multiconfessional neutre que s'adeqüi a les necessitats de culte de les diverses confessions, sense símbols externs i amb mobiliari mòbil.

Específicament en relació a la mort, es parla de la necessitat de respectar les creences i rituals de cada persona i de la seva confessió. Es recomana que els hospitals disposin de protocols d'actuació respecte als rituals funeraris de les diverses tradicions religioses consultant la família i els acompanyants. La guia es presenta també com una font d'informació per al personal sanitari sobre possibles peticions per raó de les creences religioses i presenta unes fitxes informatives sobre diverses confessions, entre elles, les principals prescripcions normatives de l'islam en relació a l'agonia i la mort. S'adverteix que els musulmans poden sol·licitar moure el llit de la persona moribunda en direcció a la Meca. Es diu també que pot ser important que el personal sanitari no toqui el cos del difunt i que pugui ser manipulat pels mateixos membres de la comunitat. Quan es tingui dipòsit de cadàvers i les condicions necessàries, els hospitals han de permetre que els representants de les confessions religioses que ho desitgin puguin accedir-hi per fer el bany ritual del cos.

En l'àmbit funerari, la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* s'orienta als professionals de serveis funeraris mentre que les *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*, un text més breu, s'adreça als governs municipals que gestionen els cementiris catalans. Totes dues publicacions, però, tenen molts punts en comú.

En la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* es reconeix que “l'àmbit funerari és especialment sensible a aquest pluralisme religiós i de pensament, ja que la religiositat i les conviccions emergeixen de manera molt intensa davant la mort de les persones properes. S'hi afegeix el fet que cada cerimònia funerària de comiat adquireix un to molt personal, segons cada família i cada entorn humà i espiritual; les possibilitats dels rituals són molt àmplies, i les demandes són molt concretes en cada cas.” S'assenyala, d'altra banda, que l'estat ha subscrit acords tant amb la Santa Seu com amb representats de musulmans i jueus (els esmentats Acords de Cooperació amb la *Comisión Islàmica de España* de 1992). Es menciona la necessitat de respectar aquests acords.

Es recomana que les sales dels tanatoris s'adaptin a tota mena de cerimònies i no tinguin mobiliari ni símbols religiosos fixos. Per aquest motiu, es recomanen dues opcions per als tanatoris de nova construcció. La primera edificar les noves sales de cerimònies amb planta rodona, hexagonal o similar, de manera que cada comunitat es pugui orientar cap a la direcció que vulgui. Una altra opció és construir sales orientades en direcció est, ja que és la direcció en què volen estar orientats els fidels de la majoria de confessions religioses que tenen preceptes que regulen aquesta qüestió.

Així mateix, es reconeix la dificultat d'adaptar algunes d'aquestes demandes a les infraestructures i tradicions locals però també a l'ordenament legal. La llei es presenta doncs com el límit de les concessions que poden fer-se a les reivindicacions de les diferents confessions que, en molts casos, s'afirma, no podran dur-se a terme. S'afirma així que “cal atendre, en la mesura que es pugui, les peticions que formulin els usuaris dels serveis funeraris per raó de les seves creences, sempre que s'ajustin a la legalitat i no suposin cap molèstia per a la resta d'usuaris.” Es demana als professionals de serveis funeraris que siguin conscients de la importància que pot tenir per als familiars i pròxims dels difunts la celebració d'una cerimònia funerària que considerin digna i que els consultin sobre les seves creences o opcions de pensament. Tanmateix, també se'ls adverteix que els caldrà demanar-los que renunciïn a algunes pràctiques derivades de les seves conviccions.

Totes dues guies s'estructuren en forma de senzilles fitxes dedicades a les diferents tradicions religioses presents a Catalunya. Pel que fa a l'islam, es menciona el bany ritual del cadàver. Es recomana que els tanatoris permetin realitzar-lo a l'interior de les seves instal·lacions habilitant una sala específica que garanteixi intimitat, a la sala de tanatopràxia del tanatori -tot i que la coincidència amb els professionals pot resultar incòmoda- o a altres sales de manera puntual.

A les *Recomanacions...* s'insisteix en la vigència de l'obligació legal de l'enterrament amb fèretre assenyalant que "els musulmans prefereixen caixes com més senzilles millor i sense cap mena de simbologia religiosa". Es recomana, per tant, disposar d'aquest tipus de fèretres. A més a més, es puntualitza respecte al fèretre que "l'islam l'autoritza en determinats casos, com quan el cos està desfigurat o quan la mort ha estat causada per una malaltia infecciosa". Es menciona el desig de poder enterrar el difunt ràpidament tot i que s'afirma aquest enterrament pot demorar-se "si hi ha una raó que ho exigeixi". Es recorda als representants municipals com a primera recomanació que "la legislació vigent prohibeix la inhumació sense fèretre. Per tant, no és possible fer excepcions a les nostres lleis democràtiques, que es basen en raons sanitàries per avalar l'obligatorietat de l'ús del fèretre." Així, s'assenyala com en els cementiris existents amb parcel·les per a diferents tradicions religioses aquest principi es respecta. S'afirma també que algunes comunitats religioses han trobat formes "d'adaptar els preceptes religiosos a les lleis civils i a les circumstàncies del país". Se cita però també el recurs a la repatriació afirmant que "hi ha persones immigrants que, davant la impossibilitat que a Catalunya puguin ser ateses les seves diferents peticions pel que fa a la inhumació, i també per altres motius, han optat per repatriar els cadàvers als seus països d'origen."

Respecte a les cerimònies, s'informa que els musulmans poden requerir realitzar una "pregària comunitària a la sala de cerimònies del tanatori o a l'oratori islàmic, anterior a la inhumació i en presència del difunt. Cal assenyalar que per dur a terme aquesta cerimònia hom requereix orientar-se a la Meca i fer diverses prostracions, per la qual cosa es fa necessari disposar d'un espai sense cadires i on sigui possible estendre catifes." Es menciona també la realització d'una pregària col·lectiva al cementiri abans d'enterrar el cadàver.

D'altra banda, s'aconsella que no es creïn cementiris confessionals tot i que fer-ho seria legal i, de fet, és un dret reconegut a les comunitats musulmanes en el mencionat acord de 1992. S'argumenta que aquesta pràctica seria un retrocés cap a antigues formes de discriminació per raó religiosa i podria afavorir el rebuig social cap a certs col·lectius. Per contra, es diu, els fet que els cementiris siguin de gestió pública "afavoreix, en el tractament de la mort, un espai on hi caben totes les creences i totes les opcions de pensament, de consciència i de religió." Per contra, en aquest text, la Generalitat aposta decididament per la cessió de parcel·les a les comunitats religioses a l'interior dels cementiris ja existents "en el marc d'un únic cementiri públic compartit, sempre que sigui possible." Una reivindicació que compta amb suport legal en el cas de musulmans i jueus. Es recomana que la creació d'aquestes parcel·les es faci amb posterioritat a una "petició expressa i formal d'una confessió religiosa present al municipi, i que aquesta petició es realitzi de manera consensuada amb les comunitats locals d'aquesta confessió." Dins de les parcel·les confessionals cal respectar l'orientació de les tombes segons sigui el desig de les diferents comunitats. També es destaca que cal respectar els preceptes religiosos pel que fa al tipus de sepultures sempre que la llei ho permeti. El cost superior de les tombes soterrades respecte als nínxols s'hauria de revertir a la comunitat religiosa. També es recomana acordar la destinació final de les restes òssies atès que algunes confessions, com l'islam, no accepten l'exhumació mentre que el trasllat a osseres és habitual a Catalunya. La concessió de les tombes a perpetuïtat es considera molt difícil d'assumir i, per aquest motiu, es recomana negociar la creació d'osseres específiques o la reutilització de les tombes per membres de la mateixa confessió. S'afirma, a més a més que "cal que l'Administració local garanteixi que tota persona d'una determinada confessió tingui la possibilitat de ser enterrada a la parcel·la corresponent, si és la seva voluntat" cosa que podria no estar garantida si se cedeix la gestió a la comunitat religiosa. També es recomana que no es construeixi cap accés especial per aquestes parcel·les, tampoc cap separació d'obra i que s'hi garanteixi l'accés a qualsevol persona.

4.2. L'adaptació dels tanatoris, el bany ritual i la pregària

Des que l'any 1975 s'inaugurà a Pamplona el primer tanatori a Espanya, el sector funerari ha protagonitzat una transformació accelerada, que té com a màxim exponent la presentació del tanatori com a nou espai de gestió de tot el que envolta la mort. Els tanatoris s'han convertit en centres de serveis funeraris, fins i tot competint en preeminència amb els mateixos cementiris. Així, han esdevingut en pocs anys un espai comú en les formes actuals de gestió de la mort i el dol, desplaçant els espais tradicionals de vetlla, particularment els domicilis. Cal tenir en compte, també, que el nombre creixent de defuncions en els hospitals ha anat en detriment de les que es produeixen en cases particulars. L'ús dels tanatoris com a espai per rebre les condolences, però, té a veure igualment amb altres transformacions socials en les estructures familiars i en l'actitud social d'evitació de la mort. Els tanatoris han esdevingut equipaments de servei públic, tot i que són promoguts i gestionats principalment per empreses privades. Fan la funció d'espai on es vetlla el difunt i es reben les condolences, però també s'hi organitza la gestió *post mortem* del difunt.

A Catalunya hi ha aproximadament uns cent disset tanatoris, repartits arreu del territori. Principalment estan gestionats per empreses privades que disposen de la concessió dels serveis funeraris de diferents municipis catalans. Es tracta d'un sector compost per empreses familiars tradicionals, fortament arrelades a uns àmbits territorials concrets; societats municipals de serveis funeraris, controlades pels consistoris o bé mixtes amb capital privat; empreses familiars en expansió (amb llarga presència dins del sector funerari, i que han volgut superar la dimensió local que lliga algunes empreses amb un territori), i també empreses que són filials de multinacionals. D'acord amb les dades anteriors, un 44% d'aquests tanatoris disposen d'un espai habilitat com a sala multiconfessional.⁶²

Tot i que no existeix cap llei o normativa que ho requereixi, sembla que s'està generalitzant a Catalunya el costum de construir les sales de cerimònies dels tanatoris nous o reformatos en forma de sales multiconfessionals. Així es recomana també, com hem vist, en la guia editada per la Generalitat *Guia per al respecte a la diversitat de*

⁶² Dades procedents de l'Associació d'Empreses de Serveis Funeraris de Catalunya: www.funeraries.cat. Consulta: 25.02.2013

creences en l'àmbit funerari (2008). A més a més, molts tanatoris cedeixen espais on els musulmans poden dur a terme el bany ritual del cadàver. A vegades és un espai que es cedeix a les mateixes sales de tanatopràxia en què els treballadors del tanatori preparen la resta de difunts. En altres, com el cas del tanatori de La Lleidatana a Lleida o del tanatori que gestiona Altima a l'Hospitalet de Llobregat, són sales específicament construïdes amb aquesta finalitat. Això permet que el bany ritual dels cadàvers pugui realitzar-se en condicions dignes i amb la intimitat requerida, alhora que evita també que aquest entorpeixi el desenvolupament normal de les tasques del tanatori.

Sovint, no es tracta de llocs públics ni publicitats sinó que es troben en àrees privades de les instal·lacions del tanatori. Aquestes sales disposen d'una taula de tanatopràxia on posar el cos per netejar-lo i piques amb aigua freda i calenta. A vegades poden disposar també d'espai suficient per a l'oració pel difunt.



**Imatge 3. Sala de tanatopràxia en un tanatori català.
Foto: Ariadna Solé**

En el cas de Lleida, per exemple, un dels especialistes religiosos que efectua el bany ritual va explicar-me com en l'antic tanatori, el lloc que es cedia per al bany i la pregària no estava habilitat i es realitzava a l'aparcament (VV.AA., 2004). Varen sol·licitar a l'ajuntament que es modifiqués aquesta situació per què no els semblava respectuós i, al

fer-se el nou tanatori, van demanar un lloc per netejar els difunts, del que disposen en l'actualitat així com una sala multiconfessional que pot usar-se per la pregària.⁶³

En aquest sentit, un cas a destacar el trobem a la ciutat de Barcelona. L'any 2007, Serveis Funeraris de Barcelona (SFB) va inaugurar un espai al tanatori de Montjuïc per a realitzar les pràctiques musulmanes de purificació del cos. Aquest servei contribueix a millorar l'atenció envers aquests difunts, ja que no es disposava d'espais adequats per realitzar aquestes tanatopràxies. Segons un responsable de l'empresa, aquestes s'havien de dur a terme en espais cedits pels hospitals (en el cas de que la defunció s'hi produís), o bé habilitats de manera precària per part de les comunitats musulmanes.⁶⁴ També, en ocasions, se cedia un espai al principal tanatori de Barcelona, situat al carrer Sancho de Àvila. Malgrat això, com en altres casos, la situació era incòmoda ja que el bany ritual es realitzava en les mateixes sales de tanatopràxia en què treballen habitualment els professionals de l'empresa generant algunes incompatibilitats amb l'horari i el ritme normal de treball de la sala. Això es produïa especialment en el cas de les dones, quan es demanava als treballadors de sexe masculí que abandonessin la sala mentre durava el ritual. Per posar en marxa aquest equipament, SFB va posar-se en contacte amb el Centre Islàmic de Barcelona, una de les mesquites amb més tradició a la ciutat. Tot i així, també fan ús de la instal·lació altres organitzacions religioses de la ciutat. Són aquestes entitats les que proveeixen els especialistes i s'encarreguen de la neteja i manteniment de l'espai, tot i que sempre que s'usa hi ha un treballador d'SFB. SFB proporciona també la tela blanca amb què s'amortalla els difunts.

El centre islàmic de Montjuïc disposa d'una sala de tanatopràxia preparada per a la realització del bany ritual i d'una càmera refrigerada per a la conservació dels cossos. Els difunts són embalsamats primer a les instal·lacions del tanatori del carrer Sancho de Àvila, un procés obligatori sempre que ha de realitzar-se una repatriació. L'equipament, compta també amb una gran sala amb espai per realitzar l'oració pel difunt, una instal·lació per realitzar les ablucions, catifes per cobrir el terra i espai per deixar les sabates. Segons SFB, el centre islàmic de Montjuïc té una mitjana d'ús d'uns cinc difunts mensuals, l'equipament és conegut entre els musulmans de la ciutat i el seu ús

⁶³ 65.H.C.08. Home, Catalunya, 2008.

⁶⁴ 14.C.H.08.12. Home, Catalunya, 2012.

pot qualificar-se de rutinari. Entre aquests usuaris s'hi contenen també persones d'origen senegalès.



**Imatge 4. Tanatori islàmic al cementiri de Montjuïc (Barcelona).
Fotos: Ariadna Solé**

Tant en el cas d'un eventual enterrament a Catalunya com en el del repatriament, una de les pràctiques funeràries més importants per als musulmans és, doncs, el bany ritual del cadàver. La neteja i purificació del cos difunt és una obligació comunitària dels musulmans que n'assumeixen la responsabilitat. El bany el realitzen diverses persones i almenys una d'elles ha de conèixer el procés ritual.

Generalment, a Catalunya, aquesta tasca és assumida per figures d'autoritat religiosa com imams o líders de les *dauā'ir*. Es tracta habitualment de les mateixes figures que oficien altres cerimònies com ara casaments o cerimònies d'imposició del nom. Un home originari del Fuladú, resident al Maresme, explicava així a qui es recorre per rentar els cossos: “*Si se tienen què casarse por ejemplo, lo tienen què avisar, si tienen un bautizo, lo tienen què aviar, si hay un muerto es él que lava el muerto, no sé, todo esto. Digamos que es un... ceerno, efectivamente.*”⁶⁵ Com deia un home: “*Aquest tema quan surt ja parlem amb el dā'ira i ja coneixen la gent que pot fer-ho (...) o hi ha familiars que ho saben fer. En principi la primera opció és un familiar si ho sap fer, si no ho sap fer són gent del dā'ira que ja tenen gent que saben fer-ho, acostumen a fer-ho i ho fan.*”⁶⁶ Sol ser doncs la família o l'entorn del difunt qui convoca a la persona que dirigirà el ritual de la neteja ritual. Tot i així, en cas de que no poguessin fer-ho, des de les empreses de serveis funeraris ja se sol disposar de contactes d'homes i dones que poden fer aquesta tasca a canvi de la qual reben una petita remuneració.

Com es veurà al capítol dedicat al ritual funerari al Fuladú, per tal que una persona pugui rentar un cadàver cal, d'una banda, una sèrie de coneixements sobre el ritual i, de l'altra, algunes qualitats morals, especialment la discreció, ja que hauran de veure la persona nua. En paraules d'aquest home: “*Los que lavan, hay que saber la gente, no cualquier persona que lava ese cadaver... los que tienen la responsabilidad de un secreto (...) una persona muy discreta...*”⁶⁷

Aquests especialistes, però, solen fer-se acompanyar d'alguns familiars o altres persones per ajudar-los: “*puedes llevar dos o tres y tu cuatro, ellos no saben hacerlo pero tú vas... los enseñas, quítame aquí, levántame aquí, viene por aquí...*”⁶⁸ Segons algunes opinions, la doctrina musulmana aconsella que hi participin els propis familiars com comentava un home amb formació religiosa seguidor de la *ṭarīqa* murid: “*En prioritat, la persona que ha de fer el bany ha de ser una persona de la família. Perquè tu, en vida... per exposar el teu cos, tu no ho pots fer a qualsevol... fins i tot l'islam... la*

⁶⁵ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁶⁶ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁶⁷ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁶⁸ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

*recomanació és que si, és una dona, el seu marit és la persona més legítima per assistir a la neteja del seu cos perquè mentre eren vius eren íntims (...) Si tots els membres de la família no poden fer-ho perquè hi ha un problema de consciència, de sentiments (...) i de tristesa... ells no ho poden fer, hi ha persones de bona voluntat o aquells que n'han fet el seu ofici (...) hi ha homes a qui es paga per fer això, però n'hi ha d'altres que no demanen res, que ho fan d'una manera humanitària, religiosa. Si és aquí a Europa, és igual. Cada cop que hi ha un mort, hi ha els més propers, els membres de la família, que són designats com les persones legítimes a assistir, a tocar el seu mort. Si aquests membres no poden (...) es busca algú altre.”*⁶⁹

Aquests especialistes poden desplaçar-se per diversos punts del territori català i atenen difunts de qualsevol ètnia o *ṭarīqa*. Com deia un líder tijani que s'ocupa de la neteja de cossos: “*Yo he ido a un montón de tanatori aquí ¿eh? Montjuïc, Horta... (...) porque siempre si hay [un difunt] me llaman para lavarlo (...) Yo mismo voy a lavarlo (...) Senegaleses de cualquier sitio... igual, igual, mouride, tijani... me llaman de todas partes (...) [Pregunto pels espais per realitzar el bany ritual] Sí hay espacios para lavarlos (...) te dejan salas grandes para hacerlo rápidamente, hay agua frio, caliente, guantes, todo...*”⁷⁰ Fins i tot, si cal, aquests especialistes es poden buscar fora del col·lectiu senegalès. Una situació que sembla que era més comuna anys enrere però que hem vist que va produir-se, per exemple, en el cas de Demba.⁷¹

Els informants coincideixen a dir que, excepte en cas de marit i muller, és un home el que neteja a un home i una dona a una dona. El cas d'haver d'efectuar el bany per una dona, per raons demogràfiques, és menys habitual i, en ocasions, resulta problemàtic atès que existeixen poques dones amb la preparació necessària. “*Son cosas... que tiene que ser una mujer un poco mayor que sabe, aquí la mayoría vienen jóvenes, no lo han visto, no lo saben...*” deia un imam.⁷² Sol Tarrés també exposa la manca d'especialistes en els diversos rituals, com en els funeraris, amb què es troben les comunitats immigrades de musulmans a Andalusia i com les respostes van apareixent davant les

⁶⁹ 10.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008. Entrevista originalment en francès.

⁷⁰ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁷¹ Vegeu l'apartat 3.3.

⁷² 13.C.H.05.08. Home, Catalunya, 2008.

necessitats que imposen situacions determinades, al mateix temps que es van formant especialistes (Tarrés, 2006: 438).

Un imam d'origen gambià va explicar amb aquestes paraules en què consisteix la neteja ritual: *“Nosotros, por ejemplo, cuando muere una persona (...) en primer lugar lo que hacemos es que la persona sea creyente, en primer lugar. ¿Qué quiere decir esto? Una persona que quiera Alá, Dios, y entonces que asume al profeta como profeta y entonces que cumple las oraciones. Que es el básico, tenemos cinco pilares y... entonces cuando tú cumples eso nosotros te consideramos musulmán. Entonces cuando mueres primero lo que hacíamos es esto, lavarlo. (...) Primero sacarle todo lo que [porta], si lleva algún pendiente, si es una mujer si lleva en el pelo (...) trenzas, sacarlas, dejarlo todo suelto... si es un hombre que tiene cadenas o lo que sea las sacamos. Una vez que esta sacado lo limpiamos. Esta limpieza también se hace de manera... no solamente una vez. (...) Lo primero lo lavamos con jabón, luego apretamos un poco el estómago, mirando si quedan restos dentro (...) para que lo sacan. Una vez que está esto lo limpiamos y luego con el jabón y luego lo limpiamos con agua normal y la tercera lo limpiamos con agua mezclando con un poco de colonia. (...) Luego viene vestir, entonces el vestir sí tiene que ser una sábana sencilla, si quieres coserla... una sábana blanca. Puedes hacerla una sábana sola, o puedes hacerlo cinco sábanas, o puedes hacerlo siete. Y todo esto tienes que contar, por ejemplo, si tienes que ponerle una camisa, pero todo eso (...) se cose pero no es, es sábana blanca. Ponen en la cabeza y otro ponen como una toalla [al voltant de la cintura] pero si puedes hacerla uno sólo también. (...) Tiene que ser uno, tres, cinco o siete. (...) Una vez que ya está limpiado le ponemos un poco de colonia al muerto y entonces cogemos algodón, cogemos trozos de algodón les ponemos colonia y entonces esto lo ponemos, por ejemplo entre los dedos, y los pies y la nariz y la oreja y todo. Y entonces lo vestimos (...) y entonces hacemos la oración.”*⁷³

Després del bany ritual, doncs, el cos s'ha de cobrir amb una mortalla que es caracteritza per ser blanca i no tenir ornaments ni costures. En la major part de tanatoris catalans és el mateix entorn del difunt el que s'encarrega d'adquirir-la i dur-la en el moment de la neteja del cos.

⁷³ 13.C.H.05.08, Home, Catalunya, 2008.

Idealment, i de forma general, el bany ritual es realitza després de fer l'embalsamament, un procés per retardar la descomposició del cos obligatori en cas que el cos no pugui ser enterrat abans de quaranta-vuit hores i, per tant, en tots els casos en què ha de ser traslladat. És l'últim procés abans d'enterrar el cos o de posar-lo en el taüt atès que el cadàver no pot ser manipulat un cop rentat per no perdre l'estat de puresa en què el situa el bany. Així ho explicava l'imam de la mesquita Omar, a Lleida: *“Una vez que ya hemos terminado, no queremos que toque nadie. Entonces aquí lo que se hace... hacen el embalsamamiento. Todo lo que tienen que hacerle, embalsamarlo... Una vez que ya están entonces nos avisan: ya está, ya hemos terminado, ahora es para vosotros. Entonces lo lavamos, lo vestimos, y entonces lo volvemos a dar a ellos. Pero ya esta vestido, ni siquiera... en el país... quizás lo verán pero no abrirán la caja, ni abrirán el cuerpo, sabrán que el fulano está aquí pero no abren el vestido porque después lo atamos, casi no se ve nada.”*⁷⁴

Igualment, un responsable de l'empresa Altima explica el procediment habitual per tal que el cos no sigui manipulat de després el bany ritual. Un cop realitzat l'embalsamament s'acorda el dia i hora per realitzar el ritual, els treballadors de l'empresa deixen el cos sobre la taula de tanatopràxia destinada al bany islàmic tapat amb un llençol i hi deixen també el fèretre on els mateixos responsables de realitzar el bany ritual hi introdueixen el cos una vegada finalitzat rel ritual i cobert amb la mortalla.⁷⁵ Alguns informants, com s'ha vist en el cas d'Ibrahima,⁷⁶ han mencionat com els incomoden aquestes pràctiques de tanatopràxia com l'embalsamament, així com les eventuais autòpsies, per considerar-les irrespectuoses vers el difunt, com també recull Khadiyatoullah Fall (2011a).

És habitual també realitzar la pregària pel difunt a Catalunya. Així ho relatava una dona: *“Antes de ponerle en el ataúd hay que rezar...Para los muertos [la pregària] es diferente. Un musulmán cuando reza... se postran al suelo, pero cuando rezan para un muerto se ponen de pie y recitan sourates [sures] y sólo lo hacen los hombres, las mujeres no lo hacen. Y, ya, antes de ponerle en el ataúd rezan. Puede venir cualquier hombre para recitar (...) Luego, ya lo dejan allí en el frigorífico para que no se*

⁷⁴ 13.C.H.05.08, Home, Catalunya, 2008.

⁷⁵ 65.C.H.24.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁷⁶ Vegeu l'apartat 3.1.

estropee y ya a hacer todo el papeleo para repatriar a Senegal, a Mali... a su país de origen.”⁷⁷ Tan sols són els homes els que participen en la pregària. Aquesta sol fer-se a les mateixes instal·lacions del tanatori abans de posar el cos dins el fèretre. Com s’ha dit, la major part dels tanatoris catalans disposen avui en dia de sales multiconfessionals. És a dir, sense símbols religiosos fixes i que poden ser emprades per a les pregàries musulmanes. Diversos informants han declarat que en alguns tanatoris aquestes pregàries es feien antigament al pàrquing en tractar-se d’un espai ampli. Aquestes poden realitzar-se també, en algunes ocasions, en els espais exteriors dels tanatoris o en les mateixes sales per al bany ritual. Ocasionalment, també poden realitzar-se a la mesquita traslladant-hi el difunt o sense traslladar-lo. Sembla, però, que traslladar el difunt no és una pràctica gaire habitual a Catalunya entre els senegalesos tot i que hem vist que va fer-se en el cas de Demba.⁷⁸ Com deia el líder d’una *dā’ira* tijani: “*En Senegal te llevan al cementeri o en las mezquitas, pero aquí no es Senegal. (...) En el cementerio [tanatori], después de lavarlo, lo van a llevar fuera y todos vienen que hacemos la oración y nos vamos.*”⁷⁹

Al domicili o a la mesquita, sol realitzar-se una petita cerimònia de mostra de condol en què els familiars del difunt ofereixen menjar als assistents. Tot i així, les cerimònies que es realitzen a Catalunya acostumen a ser senzilles, especialment tenint en compte les dimensions fastuoses que assoleixen els enterraments a Senegal. Com deia aquesta dona: “*Aquí es muy sencillo. Y luego vamos en una casa, hacemos de comer, bebida y cada uno da su participación. Es lo que llamamos limosna.*”⁸⁰ La pràctica de la distribució i intercanvi de dons (*sadaka*) és, de fet, un element clau dels funerals al Senegal i al Fuladú en particular com es veurà a l’apartat 7.2. La paraula *sadaka* fa referència a una donació voluntària i s’usa per al·ludir als aliments que els familiars del difunt ofrenen als assistents al funeral i a les donacions que aquests aporten. De la mateixa manera, quan algú ha perdut un familiar a Senegal, no és estrany que molts compatriotes acudeixin a visitar-lo i oferir condolences. Un home explicava així el cas d’un conegut que va morir a Senegal: “*Hay uno, compañero nuestro que vivía aquí, mucho tiempo, más de veinticinco años está aquí, se marchó a Senegal, murió ahí. (...)*

⁷⁷ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

⁷⁸ Vegeu l’apartat 3.3.

⁷⁹ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁸⁰ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

*Me han llamado (...) que el día veintidós van a reunirse ahí, cada uno tiene que hacer su pequeña aportación para la familia. Una persona muy, muy conocido de la comunidad. Bueno, este ha muerto en Senegal ¿eh? pero como era nuestro compatriota, si tengo 10 euros, si aportamos cada uno poco, una pequeña cantidad, la familia, los hijos se puede mantener algunos meses.”*⁸¹

A més a més, pels difunts a Catalunya o els familiars a Senegal s'organitzen sessions de recitacions de l'Alcorà i invocacions (*du'ā'*) a Déu per l'ànima del difunt. Aquestes recitacions es fan amb la intenció d'intercedir per l'ànima del difunt. També en les reunions que fan els seguidors de diverses confraries es realitzen pregàries per als difunts, tant pels que s'han traslladat com pels familiars morts a Senegal. Un home ho deia així: “Això és sistemàtic (...) és a dir, després quan està en una associació [el difunt], s'organitza una lectura, una pregària per a la seva ànima (...) organitzem una que es fa a l'associació o a les entitats religioses. (...) Quan ja ha marxat [ha estat repatriat a Senegal], en general cridem a la gent per dir, farem una pregària per ell”.⁸²

Com es veurà a l'apartat 7.2., dedicat al ritual funerari al Fuladú, és habitual celebrar allí una sèrie de cerimònies posteriors al funeral que inclouen *du'ā'* i lectures de l'Alcorà. A Catalunya, però, aquestes solen limitar-se a una sola cerimònia: “Aquí no respectem tant els dies [tercer, setè, quarantè], depèn més de... (...) el *dā'ira* ho fa en general el primer dia que ho sàpiguen i l'últim quan [el difunt] ha marxat, la primera reunió que faran, faran una recitació de Corán, però en general també ho fan el primer dia, quan es troben per recuperar diners...”⁸³ Aquestes cerimònies, però, no es limiten al cercle de la *dā'ira* sinó que sol acudir-hi més gent, fins i tot també seguidors d'altres *turuq*. El líder d'una *dā'ira* *tijani* ho deia així: “Hacemos luego, si estamos en mi casa, o ahí en los mourides hacemos lectura del Corán para el muerto o la muerto, rezamos sí (...) Aquí no [es fan les cerimònies del tercer, setè i quarantè dia] porque no tenemos tiempo. En Senegal como que tienen tiempo (...) pero un día, el día que está muerto (...) por la tarde pueden hacer la lectura y se acabó.”⁸⁴

⁸¹ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁸² 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁸³ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁸⁴ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

Tot i que més senzilles i menys multitudinàries que a Senegal, aquestes cerimònies, són igualment un moment de rencontre i d'enfortiment dels llaços comunitaris. Encara més si tenim en compte la mobilització que suposa el trasllat d'un cadàver. Tot i així, bany ritual, pregària sobre el difunt, *du'ā'* i lectures de l'Alcorà són doncs els principals elements del ritual funerari que es produeixen a Catalunya tant si el difunt ha de ser repatriat a Senegal, com si finalment acaba sent enterrat on va morir.

4.3. Els espais per a l'enterrament islàmic a Catalunya⁸⁵

Com s'ha dit, l'Acord de Cooperació entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya reconeix el dret de concessió de parcel·les per als musulmans en els cementiris municipals, a fi que puguin enterrar els seus difunts segons el ritu islàmic. Això no obstant, la realitat dista força d'aquesta proposició de drets, ja que actualment segueixen sent escasses les parcel·les reservades per a musulmans en els cementiris espanyols, amb l'excepció feta de Ceuta i Melilla. Val a dir que alguns dels cementiris actualment en ús foren creats durant la guerra civil espanyola, per enterrar-hi els combatents d'origen marroquí de l'exèrcit franquista.⁸⁶ Com expliquen Jordi Moreras i Sol Tarrés (2013b), aquests cementiris van caure en desús fins que a les dècades dels anys setanta i vuitanta del segle XX, algunes comunitats de musulmans espanyols reclamaren de nou poder ser enterrats en ells. És el cas de Córdoba, Saragossa o també de Sevilla i Granada, que en són els dos exemples més paradigmàtics. D'altra banda, creat també en el context de la Guerra Civil, la parcel·la islàmica del cementiri madrileny de Griñón, que era gestionada per l'Ambaixada del Regne del Marroc, era destinada a acollir a membres de les delegacions diplomàtiques d'aquest i altres països musulmans. Altres d'aquests cementiris històrics segueixen clausurats com el de Barcia

⁸⁵ Aquest apartat és fruit de la revisió i ampliació d'un text inclòs a la publicació *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* co-escrita amb Jordi Moreras i resultat d'una investigació dirigida per aquest i publicada a: Moreras i Solé Arraràs (2014).

⁸⁶ Sobre les tropes marroquines a l'exèrcit franquista vegeu Madariaga (2002) i sobre els cementiris que foren creats en aquell moment i el seu ús actual, Moreras i Tarrés (2013b). D'altra banda, un cas similar va produir-se amb els combatents senegalesos a la Segona Guerra Mundial que varen ser enterrats a França dels quals el cementiri més destacat que se'n conserva es troba a la localitat de Chasselay, al Departament del Roina.

a Astúries o el de La Coruña. Tanmateix, l'assentament de la nova immigració musulmana ha generat la necessitat de poder disposar de més espais on poder enterrar els difunts musulmans. Així, els mateixos cementiris clàssics, en especial els de Sevilla i Granada, així com els de Ceuta i Melilla, han hagut d'habilitar-se per ser reoberts i acollir aquests nous difunts. A més a més, s'han obert espais a altres cementiris municipals com els de Benalmádena i Fuengirola (Màlaga), el de València, el de Madrid o el de Palma de Mallorca. Altres localitats que compten amb espais per als enterraments musulmans es poden veure en el següent mapa elaborat per Jordi Moreras i Sol Tarrés (2013b).



Mapa 2. Cementiris i parcel·les islàmiques a Espanya fins a 2011. Font: (Moreras i Tarrés, 2013b)

A Catalunya, va ser al llarg de la dècada dels noranta quan varen formular-se les primeres demandes per part dels representants dels col·lectius musulmans per tal de disposar d'un espai reservat en els cementiris municipals. Les demandes sempre han estat formulades per representants de comunitat fermament assentades, i amb una llarga permanència en aquests municipis. La majoria dels ajuntaments s'han mostrat més o menys receptius respecte la demanda. Tot i així, són escasses les ocasions en què la reserva de parcel·les s'ha dut a la pràctica.

4.3.1. La reserva de parcel·les

En l'actualitat, a Catalunya existeixen en funcionament dues parcel·les en cementiris municipals, els de Barcelona i Manresa, mentre que el de Terrassa finalment no va arribar a inaugurar-se. Tots tres presenten característiques diferents, fet que confirma que la resposta a les demandes formulades per part dels representants musulmans, depèn de molts factors de context. Mostraré, seguint a Jordi Moreras, els aspectes més destacats de tots tres casos (Moreras i Solé Arraràs, 2014: 65-85).

La demanda per disposar d'un espai reservat pels musulmans de Barcelona té una llarga història que, després de l'aprovació de l'Acord de 1992, rebé un fort impuls. El govern de la ciutat, cada cop més conscient de la creixent heterogeneïtat social i cultural, ja expressava en un dels seus documents de referència en matèria de convivència i diversitat, el *Pla municipal per a la Interculturalitat*, elaborat des del 1996 pel Consell Municipal de Benestar Social, i editat l'any 2000. Finalment, el mes de novembre de 1997, l'Ajuntament de Barcelona signà un acord amb els representants del Centre Islàmic de Formació Religiosa, de l'associació pakistanesa *Rights Protection Association*, de l'Associació Catalunya-Líban i de l'Associació Catalano-Palestina, que es concreta en la cessió d'una parcel·la de cinc-cents cinquanta-dos metres quadrats al cementiri de Collserola. El document aclareix que no es tracta de la creació d'un cementiri musulmà a Collserola, que segueix sent un equipament laic, sinó que es tracta d'un espai reservat per a musulmans, i que només estarà separat de la resta de tombes per una filera de xiprers. L'acord també reconeix certs ritus musulmans, com les ablucions i l'amortallament del cos, podent fer-se al propi domicili del difunt, o bé traslladant-lo a una mesquita on poder celebrar la cerimònia religiosa. Actualment, per aquesta tasca es disposa també de les instal·lacions de l'esmentat centre islàmic de Montjuïc, un tanatori destinat al col·lectiu musulmà inaugurat l'any 2007. Finalment, l'enterrament del cadàver es fa emprant un taüt. Per raons d'espai, es determinà que les tombes serien verticals, amb diferents nivells sota terra, per enterrar-hi diversos difunts.

L'acord també establí que la gestió de l'ús d'aquest espai funerari dependria del Centre Islàmic de Formació Religiosa que, juntament amb les altres tres associacions signants, haurien de convocar a les altres associacions musulmanes catalanes per informar-les del seu contingut i proposar la seva participació en l'entitat o fundació que s'hauria

d'encarregar de la gestió futura d'aquest espai. Les diferents comunitats musulmanes recolliren un total de quatre milions de pessetes (24000 euros aproximadament), per tal de cobrir les despeses que suposava el projecte i construcció de les tombes. Les quatre entitats signats es comprometien a posar mig milió de pessetes (3000 euros aproximadament) cadascuna.

L'Ajuntament de Barcelona també informà, en les seves publicacions d'informació ciutadana, de l'obertura d'aquesta àrea en el cementiri municipal. Un sector del col·lectiu musulmà manifestà el seu desacord amb la forma en què s'havien fet les negociacions, iniciant una campanya crítica contra les condicions en què eren enterrats els difunts musulmans a Collserola. De fet, sempre s'han formulat dubtes en relació a la gestió d'aquest espai, i sobre les condicions en què es va signar aquest acord. Quan els equilibris en la representació de l'islam a la ciutat de Barcelona i a Catalunya varen canviar, es va intentar que la gestió passés a altres mans, però finalment segueix estant en mans del Centre Islàmic de Formació Religiosa (que originàriament va ser una de les entitats signants).

Més enllà de les circumstàncies que es deriven d'aquesta disputa per la gestió, el cert és que la parcel·la musulmana del cementiri de Collserola és un equipament en ple funcionament, que ha anat creixent progressivament (a les inicials setze tombes s'hi van afegir vint l'any 2001 i, el maig de 2003, trenta-tres més), fins a ocupar la totalitat de la zona reservada. Els treballs d'adequació i construcció de les tombes han estat sufragats per la mateixa comunitat musulmana. Avui en dia, aquest equipament rep entre vint i trenta difunts al llarg de l'any, molts d'ells procedents de fora de la ciutat de Barcelona. La demanda feta per part dels Serveis Funeraris de Barcelona per tal de poder enterrar només a les persones que hi estiguessin empadronades a la ciutat, malgrat que comprensible, difícilment pot fer-se davant l'absència d'altres espais reservats a Catalunya. Així, diversos informants han declarat que el cementiri de Collserola és el destí més habitual dels senegalesos que són enterrats a Catalunya, tant si residien a Barcelona com si no, i que són majoritàriament criatures.



Imatge 5. Cementiri islàmic de Collserola Fotos: Jordi Moreras (Moreras i Solé Arraràs, 2011: 77)

La possibilitat de que Manresa tingués un cementiri musulmà es remunta a principis dels anys noranta, poc temps després de l'obertura de la primera mesquita a la ciutat. Però no seria fins el 1996 en què l'Ajuntament rebria una demanda concreta, formulada per part de la mesquita Al-Fath. En les primeres negociacions entre el consistori i els representants musulmans, s'argumentà que era precís que es constituís una entitat que aplegués unitàriament els musulmans de Manresa. Per aquest motiu, l'any 1999 es crea la Comunitat Islàmica del Bages. Les successives negociacions varen anar concretant punts del projecte. Així, l'espai que ocuparia aquesta ampliació del cementiri municipal se situaria sobre el terreny de l'antic cementiri on havien estat enterrats els difunts no-cristians. La parcel·la té un total de cent trenta-sis metres quadrats, i pot albergar un total de vint-i-nou tombes. Aquestes són de formigó, tenen uns dos metres de profunditat per dos metres de llarg i vuitanta centímetres d'ample.

Potser la qüestió que va ser més difícil de negociar va ser l'aspecte de l'accés a la parcel·la reservada. Els musulmans volien què se'ls fes una entrada particular per a ells, aspecte al que es va negar l'Ajuntament que considerava que això reforçaria encara més el caràcter exclusiu de la zona musulmana, i que contravenia l'esperit laic del cementiri municipal. Finalment es va arribar a l'acord segons el qual s'utilitzaria una antiga porta lateral només durant els funerals musulmans, que està a tocar de la parcel·la reservada. També hi haurà un clos amb arbres que separarà aquestes tombes de les d'altres confessions.

La Comunitat Islàmica del Bages és l'encarregada de gestionar aquest espai, a través de concessions de cinc o de cinquanta anys. La inversió inicial feta per l'Ajuntament –que

s'eleva a un total de 33700 euros aproximadament- haurà de ser retornada per l'associació islàmica al llarg d'aquest temps de concessió. Les tombes, que estan pensades per tal de poder albergar a una família nuclear, costen aproximadament uns 405 euros (per cinc anys) i uns 1160 euros (per cinquanta anys), a més de la taxa corresponent. Per altra banda, dos treballadors de l'Ajuntament estan a disposició de la Comunitat Islàmica per tal de fer l'enterrament dels cossos, i un membre destinat per la comunitat podrà presidir la petita cerimònia que s'acostuma a fer. La signatura final del conveni es va fer el novembre de 2002.



Imatge 6. Parcel·la reservada al cementiri de Manresa. Foto: Ariadna Solé

El conveni signat incorpora algunes qüestions que cal esmentar: en primer lloc, i argumentant què l'espai de que es disposa per aquesta parcel·la és limitat, s'acorda que els beneficiaris seran membres de la comunitat musulmana de Manresa i, per tant, empadronats a la ciutat. Les inhumacions caldrà fer-les sempre en presència del personal del cementiri municipal. Per altra banda, l'espai reservat no es podrà concebre com a recinte tancat, ni es podrà limitar l'accés respectuós al mateix.

Finalment, un cas particular el representa el del cementiri de Terrassa. La demanda per reservar un espai per a musulmans al cementiri de Terrassa es formula per part dels

representants de la Comunitat Islàmica de Catalunya, entitat religiosa vinculada a la UCIDE, al llarg de l'any 2000.⁸⁷ Com a resposta, l'Ajuntament de Terrassa declarà la seva voluntat d'oferir una parcel·la de set-cents metres quadrats al cementiri municipal. L'empresa que gestiona aquest servei i la pròpia Comunitat Islàmica de Catalunya varen concretar un projecte que permetria l'obertura d'un total de cent quinze tombes, així com l'adequació d'una sala en el nou tanatori per tal de poder fer les tanatopràxies islàmiques. La Comunitat Islàmica de Catalunya elaborà un esborrany de conveni semblant al que havia estat signat recentment a València, també amb una entitat vinculada amb la UCIDE, la Comunitat Islàmica de València. En ell hi figurava una clàusula que indicava la necessitat de presentar una acreditació que demostrés que la persona a enterrar fos musulmana. Aquesta certificació seria atorgada per la Comunitat Islàmica de Catalunya. En aquest punt, l'Ajuntament va expressar els seus dubtes, ja que interpretava que aquesta clàusula podria ser contrària als principis constitucionals de llibertat religiosa. L'argumentació per part dels representants de la Comunitat Islàmica de Catalunya va ser que d'aquesta manera es podria preservar la separació entre tombes de diferents confessions. En aquest punt, la negociació es va aturar, cosa que va provocar la queixa de la Comunitat Islàmica de Catalunya. L'alternativa que posà sobre la taula l'Ajuntament va ser que per tal d'aconseguir preservar aquesta separació, la comunitat musulmana hauria de comprar els drets funeraris de les tombes que se situessin en aquesta parcel·la, tal com indica el reglament del propi cementiri terrassenc. Darrere del nou posicionament per part de l'Ajuntament, es trobava també el convenciment que la proposta feta pels representants de la Comunitat Islàmica de Catalunya implicava una voluntat de controlar el col·lectiu musulmà de la ciutat. Aquest replantejament de les negociacions va servir per reconèixer el caràcter heterogeni de la presència musulmana a Terrassa, que estava formada per altres col·lectius i associacions. En l'actualitat, i a l'espera de que els representants de la Comunitat Islàmica de Catalunya es pronunciïn davant de la proposta municipal de compra de les tombes, l'Ajuntament ja ha habilitat aquest espai reservat en el cementiri per tal que pugui ser emprat pels musulmans. Al mateix temps, també s'ha destinat un altre sector per enterraments a terra per aquells no-musulmans que ho sol·licitin. Fins al moment s'han habilitat un total de cinc tombes, encarades vers la Meca. El que queda per

⁸⁷ UCIDE són les sigles de Unión de Comunidades Islámicas de España. Per a més informació visiteu: <http://ucide.org/>

determinar és l'accés individual, com a qualsevol ciutadà, a la compra d'aquests drets funeraris.

Amb l'excepció dels casos de Barcelona i Manresa, doncs, i d'algun altre espai en cementiris de titularitat privada⁸⁸, queda patent que en la major part de localitats catalanes els cementiris no compten amb espais adaptats per permetre el ritual islàmic. Això no vol dir, però, que malgrat la preferència per la repatriació cap musulmà hi sigui enterrat. El cas del cementiri municipal de Lleida ens pot servir com exemple per il·lustrar aquesta situació.

Ja l'any 2001, membres dels col·lectius africans de la comarca, van sol·licitar la reserva d'aquest espai al cementiri. Aquesta demanda va reiterar-se l'any 2004 en una trobada entre el regidor de Drets Civils, Cooperació i Immigració, l'imam de la mesquita Omar i el vice-secretari de l'Associació Islàmica de Lleida. Allí, l'Ajuntament va adquirir el compromís que el nou tanatori inclogués “una sala de tanatopràxia on els seguidors de la fe islàmica puguin practicar els seus ritus funeraris.”⁸⁹ El nou tanatori, que disposa d'aquesta sala i de dos espais (un interior i un exterior) per a cerimònies multiconfessionals, va inaugurar-se l'any 2007. Al llarg d'aquests darrers anys noves demandes formulades per altres col·lectius musulmans de la ciutat s'han anat reiterant a la premsa.

Als anys noranta va eliminar-se al cementiri municipal de Lleida l'antic espai anomenat “ecumènic” que havia estat creat en temps de la dictadura amb el nom de “neutre” amb un sentit de marginació dels no-catòlics.⁹⁰ Des d'aleshores no es fan distincions de cap mena entre els diferents espais del cementiri. De fet, a l'ordenança del cementiri municipal s'especifica clarament a l'article 90: “L'Ajuntament no ha de preveure cap espai de caràcter especial dins dels cementiris que pugui implicar privilegi o postergació per raó de religió, ni per cap altra causa.” És a dir, les accions de l'administració s'han dirigit a eliminar la discriminació per raó de religió més que no pas a garantir l'existència d'espais lliures de la simbologia catòlica que, com en la major part de

⁸⁸ Vegeu: Moreras i Tarrés (2013b).

⁸⁹ Segons les Notícies de la Paeria – Ajuntament de Lleida (24/03/2004). En línia: http://www.paeria.es/aplicacions/noticies/nounoticies_imprimir.asp?Detall=True&Imprimir=True&IdNoticia=1805

⁹⁰ Vegeu: Jiménez Lozano (1978).

municipis catalans, impregna tot el cementiri. Així, el cementiri no disposa de cap espai neutre per realitzar enterraments ni per a les cerimònies.

Per tot això, podem concloure que els cementiris catalans són espais que reflecteixen la tensió no resolta entre dues maneres d'entendre la diversitat religiosa. D'una banda, l'aposta per la no-distinció i l'afany per aconseguir una suposada i inassolible neutralitat segons el principi de secularització dels equipaments públics aprovat l'any 1978. De l'altra, el reconeixement dels drets específics (com s'indica en els Acords de Cooperació de 1992) i, per què no, de la pròpia diversitat en front de la mort que sempre hi ha estat present. Així, no hi ha dubte que el repartiment de l'espai als cementiris i la simbologia que hi és present expressen tota mena de distincions ja siguin socials, econòmiques o religioses.

4.3.2. Enterraments a Catalunya

Podem classificar en tres la diferent casuística dels enterraments musulmans a Catalunya. En primer lloc trobem fosses comunes, avui generalment substituïdes per nínxols de beneficència. Es tracta d'un procediment força comú al llarg de les dècades dels setanta i vuitanta, en aquells casos en què ni la família ni el col·lectiu podien afrontar les despeses de la repatriació del cos. Els funerals de "beneficència" es realitzen gràcies a convenis entre les administracions locals i empreses funeràries pels quals són els ajuntaments que es fan càrrec de les despeses de l'enterrament i que són tramitats per serveis socials en cas de persones amb importants dificultats econòmiques o quan ningú es responsabilitza d'un cadàver. A Lleida, per exemple, aquests enterraments es realitzen normalment als nínxols situats més amunt, en la cinquena filera.



Imatge 7. Fossa comuna en ús al cementiri municipal de Lleida (2008). Foto: Ariadna Solé



Imatge 8. Nínxol de beneficència al cementiri municipal de Lleida (la imatge ha estat retocada per mantenir la intimitat de la persona enterrada). Foto: Ariadna Solé

En segon lloc, podem citar els enterraments privats, individualitzats o concessions familiars. Són casos excepcionals i generalment molt costosos. Podem citar casos d'enterraments individuals com una tomba a Sant Quirze de Besora (Barcelona) en què ha estat possible inhumar un difunt musulmà a terra, en un espai aïllat de la resta d'inhumacions i amb el cos orientat vers la Meca. Les concessions familiars són tombes que han estat adquirides per famílies musulmanes (trobem l'exemple de les dotze tombes adquirides a mitjans dels anys vuitanta per residents palestins al cementiri de Montjuïc de Barcelona).⁹¹

Finalment, les parcel·les específiques com les de Collserola o Manresa: espais que són reservats en cementiris municipals per a la inhumació de difunts musulmans, i que mostren diferents graus de segregació respecte d'altres enterraments.

Pel que fa als musulmans senegalesos, si bé les demandes per disposar d'espais reservats s'han anat realitzant des de fa anys, no ha existit una autèntica mobilització entre aquest col·lectiu amb l'objectiu d'obrir més parcel·les reservades. De fet, molts dels informants a Catalunya desconeixen l'existència d'aquests espais. Com explica el responsable de la Coordinadora d'Associacions Senegaleses de Catalunya, Abdou Mawa Ndiaye, ha estat en els darrers anys en què sembla que van guanyant terreny en el col·lectiu les opinions favorables a la necessitat de disposar d'espais per a l'enterrament

⁹¹ Vegeu: Moreras i Solé Arraràs (2014: 67).

musulmà, ja sigui parcel·les en cementiris municipals o creant un cementiri privat tot i que aquests projectes no s'han concretat encara.⁹²

Entre els fulbe, els principals arguments religiosos per rebutjar l'enterrament a Catalunya tenen a veure amb la dificultat per fer un enterrament a terra i orientat a l'alquibla i l'impediment legal de fer-ho sense fèretre, també en les parcel·les reservades per musulmans. Com s'ha dit, altres objeccions tenen a veure amb la no separació de les tombes, el fet que les concessions no siguin perpètuas o la possibilitat d'haver de ser enterrat entre fidels d'altres confessions.

Com deia aquest home: *“Aquí (..) Et diuen què no es pot enterrar a terra a terra. Si no és nínxol has de tenir sempre la caixa aquesta, això és lo que costa més acceptar-lo. La caixa, bueno, si s'ho poden estalviar millor (...) Que sigui a terra (...) orientat a la Meca, això és fonamental. Aquí ho fan, al de Collserola, et fan amb la orientació de la cara cap al qibla. Però obligatòriament ho has de fer en caixa, i alguna vegada has de compartir (...) és un mal menor però no és lo ideal. (...) Si és privat el tema de la caixa tampoc no el podem canviar (...) si no canvia la llei.”*⁹³

Tot i així, com s'ha dit, també existeixen arguments doctrinals contraris a la repatriació, fonamentalment per la despesa que implica i el fet que contravé el principi d'enterrar els difunts com abans millor. El debat, doncs, resta obert. Per alguns, l'enterrament a Catalunya és acceptable i justifiquen aquestes transgressions afirmant la necessitat d'adaptar-se a les lleis i la realitat local, insistint en què l'islam és una religió flexible en cas de necessitat (*darūra*) i que, per tant, s'adapta a les impositcions derivades del fet de trobar-se en un país estranger, fora del *dār al-islām*. Així ho expressava el líder d'una *dā'ira* tijani: *“Está bien también, porque las culturas son diferentes (...) hay que adaptar (...) tienes que hacer lo que te permite la ley musulmana pero... caja o sin caja no importa, porque aquí tienes dinero para hacer las cajas, otro, hoy, mañana, en nuestro país no. Hay una caja para todos [per transportar tots els cossos], por esto no te pueden hacer [enterrar] con las cajas. (...) Lo más importante es enterrarte en la tierra. (...) Religiosamente, pueden estar [enterrar-se] aquí. Hace años... porque cada año*

⁹² 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁹³ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

vendrá un maestro desde Senegal (...) nuestro maestro nos ha aconsejado de buscar aquí, en Cataluña un sitio para los muertos. Hay en Francia. Él también ha aconsejado a ellos ¡eh, para de llevar los muertos en Senegal! Hay que buscar aquí un sitio para los muertos. Y yo también estoy de acuerdo ¿Por qué? Aquí, Senegal, igual. Si estás muerto aquí te llevan en Senegal ¿Cuánto vas a pagar? 6000, 7000. Esto, lo mejor, te dejamos aquí y los 6000, lo mandamos a tu familia. Y ellos pueden realizar algo. Nosotros estamos aquí viviendo y no queremos morir aquí ¿por qué? Estamos aquí rezando (...) Tenemos que luchar, hablar con las autoridades de aquí, que nos permita una tierra para los muertos porque ahora no somos senegaleses somos senegaleses sí, pero ahora no, somos de aquí. (...) Las cosas van a cambiar, porque antes nadie, prefería traer su mujer y sus niños porque han dicho no, aquí no está bien, por lo que hay (...) si viene aquí pierde su religión, pierde su cultura... (...) Y ahora, estamos sabiendo que (...) hay montón que viene aquí y no pierde su cultura, ni su religión.”⁹⁴

A Catalunya es produeixen, doncs, enterraments tant en els espais reservats per a sepultures islàmiques com en altres cementiris. Un cas particular el presenten la mort de criatures petites, que gairebé sempre són enterrades a Catalunya. De fet, bona part dels cadàvers enterrats als cementiris musulmans de Catalunya són fetus o nens i nenes de curta edat. Sembla que aquest fet no correspon tant a la manca de capacitat de mobilització comunitària com al desig dels pares de tenir a prop el cos del fill o filla i el fet de no tenir parents propers que els reclamin des del Senegal. Com deia el líder d'una associació: *“En general, s’enterren aquí o [algú que] no té molts lligams familiars, o simplement per raó mèdica no es pot repatriar o és un nen, un bebè, que no té un lligam amb el Senegal, d’una manera o d’una altra. Els que han nascut aquí i que potser van morir quan tenien dos anys i encara no tenen una relació amb el Senegal.”*⁹⁵

L'espai preferit per aquets enterraments sol ser la parcel·la islàmica de Collserola que resulta també més assequible. Com deia un líder associatiu parlant de dos casos de defuncions: *“Es va enterrar a Collserola. A Collserola, a la part dels musulmans. El cas dels bebès també és Collserola. Perquè és el que és més barat. Que no et demanen pagar tots els anys. Per exemple al cementiri d'allà... de Manresa, has de pagar un*

⁹⁴ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

⁹⁵ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

lloguer cada mes. A Collserola no hi ha aquest pagament. (...) No conec altres, potser n'hi ha però no conec. En general és Manresa i Collserola. Els que conec d'aquí de Catalunya en general és així perquè l'altre era de Lleida, el bebè i l'han enterrat a Collserola."⁹⁶

En altres casos, els cossos són inhumats a Catalunya perquè la repatriació no és possible per raons sanitàries. Es tracta de casos en què el difunt patia una malaltia contagiosa o també alguns casos de mort violenta.

Com es veurà més endavant, és el cas també de les persones per a les quals no es pot finançar el seu repatriament o enterrament perquè no disposen de recursos econòmics i la comunitat no respon per a fer-se'n càrrec. En aquest cas sovint són persones que acaben sent enterrades gràcies als "enterraments de beneficència" i, per tant, no en els espais per a l'enterrament musulmà.

4.4. Conclusions

Com s'ha vist, la legislació catalana, així com els materials orientatius elaborats per la Generalitat de Catalunya, insisteixen en el respecte en el principi del dret a ser enterrat segons les pròpies conviccions. En aquest sentit, s'han realitzat algunes adaptacions tant en l'àmbit de cementiris com en el dels serveis funeraris per permetre la realització dels funerals segons el ritu islàmic. Tot i així, a la pràctica, aquesta possibilitat, especialment pel que fa a l'enterrament, només és present en alguns municipis catalans. Si els cementiris poden ser considerats llocs on s'escenifica i preserva la memòria dels difunts, l'escassetat d'espais dedicats als difunts musulmans i la no-presència d'aquests cossos és una forma ostentosa d'invisibilització de l'islam. La pràctica quasi sistemàtica de la repatriació, sens dubte, també ha contribuït a invisibilitzar la mort dels musulmans al nostre país. La preferència per la repatriació apareix així com a argument per part d'algunes administracions locals per no donar prioritat al debat sobre el ritu fúnebre musulmà a Catalunya. Contribueix, a més a més, a perpetuar l'associació de l'islam i la mort dels musulmans amb la immigració, més que entendre-la com part dels debats sobre els drets cívics i la pluralitat religiosa en la nostra societat.

⁹⁶ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

Com diu Felice Dassetto, el lloc de l'islam als diversos estats europeus també té a veure amb els seus propis models d'inserció i de presència de la religió en l'espai públic (Dassetto, 1996: 256-257, 308). En el cas espanyol, l'aconfessionalitat de l'estat no ha convertit l'espai públic en un espai culturalment i religiosament neutre. A través de la noció de laïcitat, els estats europeus assumeixen garantir la llibertat religiosa. A nivell de les pràctiques, però, en tots els països hi ha un lloc privilegiat per a una o algunes religions que formen part de la història del país i que deixen traces profundes en la cultura i la vida de les poblacions i les institucions. La forma en què s'institueixen els principis legals que regulen la gestió de la mort a Catalunya, doncs, són fruit d'un determinat procés històric, dins d'un marc cultural de relació amb la mort dominat pel catolicisme i on s'ha produït un procés generalitzat de recuperació per part dels poders públics de la gestió de l'enterrament i dels espais d'inhumació, els cementiris. Aquest procés ha estat acompanyat, argumenta Louis-Vincent Thomas (1983), d'un procés de "desritualització" o, en tot cas, de transformació de la ritualitat funerària, mostra de la qual en són el desenvolupament dels "enterraments civils". També de "des-socialització" o "privatització" de la mort i els ritus que l'acompanyen, relegats a l'àmbit privat en al qual, en la lògica de l'estat i d'allò públic, corresponen les manifestacions religioses i rituals.

La competència pública de la gestió dels cementiris implica, a més a més, una gestió es feta d'acord amb una lògica burocràtica, sanitària (de tractament de les despulles) i relativa a la salut pública, que han estat definits normativament. Thomas (1983) assenyalava encara un altre procés destacat en la pràctiques funeràries de les societats occidentals, la "professionalització" i, per tant, dessacralització de les persones que han de ser les encarregades de tot el procés funerari. De fet, la transformació de la gestió de la mort en termes de servei públic (és a dir, els poders públics assumeixen l'obligació de fer les atencions funeràries de tots els seus ciutadans difunts), és paral·lela a la constitució d'empreses especialitzades que es dediquen a realitzar aquesta mena de serveis. La generalització a Europa de les empreses, abans dites de "pompe fúnebres" i ara "de serveis funeraris" o "tanatològiques", és fonamental per anotar la progressiva transformació de la qüestió de la mort en quèlcom que adopta clarament la fesomia d'una estructura empresarial.

La preferència per la repatriació es relaciona també amb el fet que les principals adaptacions hagin estat fetes en l'àmbit de serveis funeraris, per donar resposta a les practiques rituals islàmiques que es duen a terme a Catalunya també si el difunt és repatriat: el bany ritual dels difunts i la pregària. L'augment de les sales multiconfessionals als tanatoris catalans i la construcció de sales per al bany ritual pot entendre's, doncs, com un exemple de la iniciativa de l'empresa privada que *motu proprio* s'adapta per acollir la diversitat religiosa i els funerals laics a les seves instal·lacions. D'aquesta forma, la capacitat de la societat catalana per assumir les demandes específiques dels musulmans passen per també per la voluntat del mercat per respondre-hi. És a dir, responent a la demanda d'uns musulmans que són assumits com a clients més que no pas com a ciutadans subjectes de drets, atenent la singularitat religiosa aplicant un criteri de rendibilitat que les institucions públiques, sovint subjectes al judici de l'opinió pública, són més reticents a fer (Moreras i Solé Arraràs, 2014).

D'altra banda, per part dels col·lectius musulmans d'origen senegalès, si bé s'han realitzat algunes demandes a nivell municipal per a reservar parcel·les o s'estudien altres solucions, la pràctica més comuna en cas d'una mort a Catalunya és, com s'ha dit, la repatriació. Els enterraments a Catalunya són excepcionals, tant els que es realitzen en els espais reservats per a difunts musulmans com els que tenen lloc a altres cementiris. Aquests es donen, sobretot, en el cas de les criatures i d'aquelles persones per a les quals la comunitat no es mobilitza. De fet, com s'ha dit, moltes de les persones entrevistades desconeixen l'existència a Catalunya de parcel·les reservades per als musulmans. La mort, dèiem i seguirem veient en el proper capítol, és un moment molt important per refermar els llaços comunitaris. Un col·lectiu que es mobilitza per rentar el cos i fer-li la pregària, però també per finançar-ne el repatriament.

Capítol 5. EL REPATRIAMENT, UNA RESPONSABILITAT COMUNITÀRIA

Com s'ha dit anteriorment, la repatriació és l'opció preferida i la pràctica majoritària entre diferents col·lectius musulmans a Occident. En el cas d'estudi d'aquesta tesi es manté aquesta tendència en cas de defunció a Catalunya. La major part dels informants afirmen desitjar ser repatriats si morissin a Catalunya i, de fet, la major part dels senegalesos difunts al nostre país són repatriats. No ha estat possible obtenir dades quantitatives sobre les taxes de repatriament però les estimacions dels informants, tant Senegalesos com d'empreses funeràries, coincideixen a situar-les al voltant del 80% o 90%. Fins i tot si les xifres reals no fossin tant elevades, la repatriació s'entèn com la resposat normal i adequada a la defunció d'un senegalès o un fulbe, en particular. Moltes de les persones entrevistades a Catalunya declaren no conèixer cap cas d'un compatriota enterrat a Catalunya. Així, per exemple, el president d'una associació es felicitava del fet que en tots els anys que ell havia format part de l'associació no havia conegut mai cap cas d'un senegalès enterrat a Catalunya gràcies a la solidaritat comunitària que ho havia impedit.⁹⁷ Així, al marge de les motivacions personals, es pot afirmar que el repatriament és una opció col·lectiva. Una pràctica quasi sistemàtica i molt ben organitzada a través d'estratègies de solidaritat comunitària, com veurem en aquest capítol. Veurem també, per quina normativa es regeix i en què consisteix el procés de trasllat d'un cos difunt entre Catalunya i el Fuladú.

5.1. La normativa internacional i el procediment administratiu de la repatriació

El dret internacional ha elaborat diferents documents per a regular el transport dels cadàvers. L'any 1937 fou signat a Berlín el primer Conveni Internacional relatiu al transport de cadàvers i l'any 1973 el Consell d'Europa va ratificar un nou acord sobre el trasllat de cadàvers, un reglament internacional que va entrar en vigor a Espanya l'any 1992.

⁹⁷ 60.C.H.31.01.15. Home, Catalunya, 2015.

Aquestes normes internacionals regulen la documentació exigida per al transport aeri i marítim de cadàvers. Igualment, regulen les característiques tècniques de preparació i embalatge dels cadàvers que s'hagin de traslladar. S'estableix que tots els cossos que han de ser transportats a través de fronteres internacionals han d'anar acompanyats d'un salconduit que és expedit per l'estat on comença el transport. A l'estat espanyol, el Servicio de Sanidad Exterior és l'encarregat d'autoritzar aquest trasllat i estableix també que el trasllat compleix els requisits mèdics, sanitaris, administratius i legals establerts per la legislació espanyola. S'estableix tanmateix que el cos ha de viatjar en un fèretre hermètic que contingui tan sols el cadàver i els objectes personals, com ara la roba, que hagin de ser enterrats o incinerats amb ell i determina els estàndards que han de complir aquests fèretres.⁹⁸ Val a dir que aquests acords no s'apliquen al trasllat de cendres.

Els fèretres que viatgen en avió, d'altra banda, han de ser embalats de forma que no sigui visible que són taüts i portar una etiqueta que indiqui que cal manipular-los amb precaució. Normalment sol ser una gran bossa de lona. D'aquesta manera, passen desapercebut als viatgers que puguin veure la càrrega de l'avió. L'Associació Internacional de Transport Aeri (IATA) també disposa d'instruccions sobre el transport de restes humanes.⁹⁹ Entre d'altres coses, s'estableix que en els avions les restes humanes no s'han d'emmagatzemar al costat d'aliments o animals i que el comandant de l'avió ha de ser informat de la càrrega. La normativa d'IATA inclou també procediments per actuar si, en cas d'accident, es produeix una ruptura del fèretre.

El trasllat d'un cadàver requereix també un procediment administratiu complex, en què intervenen molts organismes oficials i que sol allargar-se una o dues setmanes pel cas de Senegal. Se'n solen fer càrrec les empreses de serveis funeraris. Tot i així, és habitual que els càrrecs de les associacions de senegalesos ajudin a realitzar els tràmits, per exemple, traduint documents o fent el contacte amb el consolat. Una dona de Lleida ho explica així: *"Hay una oficina que está en el tanatorio que se ocupan de todo, nosotros*

⁹⁸ El fèretre ha de ser estanc i contenir a l'interior una matèria absorbent. Pot consistir en un fèretre exterior de fusta de parets superiors a 20mm i un interior de zinc –o un altre material de característiques similars- soldat o bé un sol fèretre de parets de 30 mm o més folrat amb una fulla de zinc. Si el difunt ha mort d'una malaltia contagiosa ha de cobrir-se amb un sudari impregnat d'una solució antisèptica. Un material recentment incorporat a aquests trasllats i alternatiu al zinc és l'anomenat "No+Zn"©.Vegeu: <http://www.limboeurope.com/es/producto/no-zinc/>

⁹⁹ Airport Handling Manual (AHM). En línia: <http://www.iata.org/publications/Documents/toc-ahm-35-ed-20141003.pdf>. Consulta: 24.02.15.

*todo lo que hacemos es el presidente de la asociación informa a la embajada o al consulado que hay un ciudadano de Senegal o maliense o gambiano que se ha muerto aquí y que tenemos que repatriar el cuerpo.”*¹⁰⁰

En primer lloc, quan es produeix una defunció de mort natural, un metge ha de signar el “certificat de defunció” amb el qual s’acudeix al registre civil on s’inscriu la defunció. La defunció s’ha d’inscriure sempre a la localitat on s’ha produït. Aquest procediment pot allargar-se si el registre no veu clares les dades de filiació del difunt, si té doble nacionalitat, etc. A continuació, el registre civil expedeix el que s’anomena una “llicència d’enterrament”, que autoritza a enterrar un difunt a qualsevol lloc del món o a incinerar-lo i les “partides literals de defunció”. En cas que hagi de ser traslladat a l’estranger, s’ha de demanar un permís de trasllat internacional al Departament de Salut, aquest verifica que es compleixi el Reglament de Policia Sanitària Mortuòria per tal d’autoritzar la repatriació. Per aquesta autorització, cal un certificat del metge tanatopractor que confirmi que el difunt ha estat embalsamat, un procés obligatori en qualsevol trasllat en avió. Atès que la sanitat exterior és competència de l’estat central, però, es un organisme estatal, Sanidad Exterior, qui expedeix el salconduit amb validesa internacional.

Cal també demanar una autorització d’entrada al consolat o l’ambaixada del país de destí. En aquest procés no hi ha diferència si la persona té la residència legal o no, però sí que cal que el consolat reconegui aquella persona com un ciutadà del seu país. En alguns casos, això pot ser difícil si no es pot acreditar la nacionalitat del difunt, per exemple, amb un document d’identitat. Pel cas de Senegal, sol ser el consolat de Barcelona que gestiona la major part dels tràmits que han de passar, però, també pel consolat de Madrid.

A Catalunya, la major part d’empreses de serveis funeraris contracten per bona part del procediment de les repatriacions una empresa especialitzada, Funecat. Aquesta fou creada l’any 1993 per les principals empreses de serveis funeraris de Catalunya per tal de facilitar el tràmit dels trasllats internacionals. Com afirma una responsable de l’empresa, el seu principal objectiu és agilitar els tràmits per tal d’alleugerir el patiment

¹⁰⁰ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, gener de 2008.

dels familiars.¹⁰¹ Aquesta empresa que funciona com un agent de duanes s'encarrega dels tràmits amb el consolat corresponent, dels tràmits amb el Servicio de Sanidad Exterior, de comprar els vols i dels tràmits duaners a l'aeroport.

Si el finat ha de ser traslladat amb un mitjà de transport públic, com s'ha dit, l'embalsamament és obligatori. També per tot cos que no sigui enterrat abans de quaranta-vuit hores. D'aquesta manera, a la pràctica, tots els cadàvers repatriats han de ser embalsamats. Com s'ha dit, l'embalsamament és un procés per retardar la descomposició del cadàver i que, fonamentalment, consisteix en la introducció d'una solució antisèptica al cos a través de les artèries.

La repatriació pot no autoritzar-se en algunes circumstàncies excepcionals. En primer lloc, en el cas que el difunt estigui implicat en un procediment judicial, cal demanar un permís al jutge que pot denegar-lo. Si el cadàver és considerat una prova en un cas d'homicidi, per exemple, el jutge instructor pot decretar que no es permeti treure'l de territori espanyol. D'altra banda, atès que l'embalsamament és un procediment obligatori per al trasllat internacional, si aquest procés no és possible per l'estat del cadàver, el cos no podrà ser repatriat. Qui té la potestat de prendre aquesta decisió és un metge tanatopractor. Si el cadàver es troba molt deteriorat, per exemple, si ha passat molt de temps des de la defunció o depenent de la causa de mort. Això pot donar-se, per exemple, en casos en què costa localitzar els parents del difunt.

El trasllat sol fer-se en les bodegues de càrrega dels avions de passatgers. El preu del trasllat depèn del destí i del pes del fèretre. Una particularitat a tenir en compte és que els difunts no poden traslladar-se a qualsevol aeroport sinó només a aeroports duaners, aquells que admeten càrrega, i on puguin aterrar avions de tamany suficient. Pel cas de Senegal, tots els difunts són traslladats a l'aeroport de Dakar.

Un cop a l'aeroport de destí, sempre hi ha d'haver una persona o empresa funerària, que rep el nom de consignatari i que s'encarrega de rebre el difunt. Per tant, en aquest sentit, no seria estrictament necessària la presència a l'avió d'una persona que acompanyi el cos. De la resta del trajecte o bé se n'encarrega una funerària local, o bé es realitza en

¹⁰¹ 68.C.D.15.04.15. Dona, Catalunya, 2015.

transport col·lectiu. Si ha d'anar al Fuladú, al cos encara li queda un llarg viatge per carretera que, en alguns casos, passa també la frontera de Gàmbia. Un home originari de la regió de Kolda relata així el viatge que fa un cos fins allí. “*Sí. Va uno [acompanyant] y siempre habrá alguien en Dakar que lo atiende [espera] porqué, ya sabes, estamos a tantos kilómetros de Dakar. De Dakar hasta allá es coche, un siete plazas... un taxi brousse. Hasta el pueblo del padre. Pero siempre habrá alguien que está allí esperando.* [Pregunto per si hi ha problemes a la frontera amb Gambia] *Sí, pero esto no hay problema. Si ven la caja arriba... lo respetan... rápido, rápido.*”¹⁰²

Val a dir que alguns estats faciliten el procés de repatriació dels cadàvers (Lestage, 2012). Lestage (2008) ens descriu el cas de Mèxic, al qual podem sumar l'exemple de Pakistan. En aquest país, un organisme governamental, la *Overseas Pakistanis Foundation*, a través de la companyia aèria *Pakistan International Airlines* gestiona des de 2003 el transport gratuït de cadàvers amb destinació al Pakistan.¹⁰³ Pel cas de Marroc és la *Fondation Hassan II pour les Marocains Residant à l'Étranger* que es fa càrrec d'alguns repatriaments pel cas de persones sense recursos.¹⁰⁴ Si bé l'estat Senegalès no es fa càrrec econòmicament dels repatriaments, sí que procura facilitar-los. És un assumpte que depèn del *Ministère des Affaires Étrangères et des Sénégalais de l'Extérieur*, de qui depenen els consolats.¹⁰⁵ Recentment, el ministeri facilita en ocasions un vehicle per al transport dels cossos dins de Senegal.

Sovint, com s'ha vist en el casos, amb el cos hi viatja un o més acompanyants. Els acompanyants sí que han de ser persones que disposin de la residència legal i de la documentació en regla. Per exemple, en morir Ibrahima, aquest va ser un problema important atès que el seu familiar més proper, la persona que en un principi hauria

¹⁰² 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, abril de 2008.

¹⁰³ Vegeu: <http://www.opf.org.pk/WTransportationofDeadBodies.aspx>. Consulta: 26.04.2013.

¹⁰⁴ Vegeu: <http://www.fh2mre.ma/assistance/assistance-sociale/presentation.html>. Consulta: 19.04.15.

¹⁰⁵ La polèmica sobre el paper del ministeri respecte a les repatriacions va esclatar a la premsa senegalesa arran d'un accident de trànsit ocorregut a Castelló el 15 d'agost del 2014 en què varen morir cinc persones de nacionalitat senegalesa. Vegeu, per exemple: http://www.pressafrik.com/Drame-de-la-mort-de-5-Senegalais-le-ministere-des-affaires-Etrangers-s-active-pour-le-rapatriement-des-corps_a125812.html [consulta: 27.02.15], http://www.seneweb.com/news/Societe/rapatriement-des-depouilles-mortelles-les-precisions-de-la-direction-des-senegalais-de-l-rsquo-exterieur_n_133390.html [consulta: 27.02.15] o http://www.dakaractu.com/53000-euros-pour-le-rapatriement-de-nos-cinq-compatriotes-decedes-en-Espagne-L-Etat-fuit-ses-responsabilites-les_a73750.html [consulta: 27.02.15]

d'haver-lo acompanyat, no va poder fer-ho, sembla que per raons administratives.¹⁰⁶ L'acompanyant acostuma a ser un familiar o una persona de la mateixa localitat d'origen. Segons un informant, el més important és que sigui una persona que conegui la localitat on viu la família del difunt, tot i que no tingui una relació directa amb aquest.

En total, la repatriació d'un cos de Catalunya a Senegal té un cost molt elevat. Els informants han donat al llarg d'aquesta recerca diferents xifres del cost d'aquest trasllat que oscil·len entre els 4500 euros i els 8000 euros. Aquest preu depèn de diversos factors: el preu del trasllat en avió, els dies que el difunt hagi d'estar a l'espera de la repatriació, però també de l'empresa funerària que se'n faci càrrec. Per exemple, l'empresa Altima, amb qui gestionen el trasllat de difunts diverses associacions de senegalesos, ofereix un preu tancat de 1900 euros en tot el tractament del difunt fins l'aeroport. Una xifra a la qual s'afegeix el preu del bitllet d'avió permetent que el cost del repatriament pugui ser inferior a 5000 euros. Si hi va un acompanyant, cal afegir també el cost del bitllet d'aquest. Val a dir, a més a més que des de 2012, l'IVA dels serveis funeraris va augmentar del 8% al 21%. Com es veurà a continuació, existeixen diferents formes de fer front a aquestes despeses.

5.2. Assegurances, associacions i caixes de solidaritat

La repatriació d'un cos de Catalunya a Kolda, com s'ha dit, té un cost molt elevat i hi ha diferents formes de cobrir aquesta despesa. En primer lloc, la contractació d'assegurances a nivell individual, de la mateixa manera que ocorre entre altres col·lectius musulmans. Com relata Jordi Moreras, entre el col·lectiu marroquí, tradicionalment han estat entitats bancàries les que han ofert productes de previsió i estalvi destinats als seus súbdits a l'estranger, que incorporaven tant la repatriació com la gestió de les remeses de les famílies immigrades. La *Banque Populaire*, a través de l'asseguradora *Maroc Assistance*, ha estat la principal entitat que ha desenvolupat aquests productes, que han comptat amb el recolzament de les delegacions consulars i

¹⁰⁶ Vegeu l'apartat 3.1.

d'entitats com la Amical de Treballadors Marroquins, per difondre'ls entre el col·lectiu. Altres iniciatives, com la de la Wafa Bank o el BNCE (*Banque Nationale de Commerce Extérieure*), s'han incorporat a les existents, ampliant les prestacions de les seves assegurances. Més recentment, a Catalunya diferents entitats bancàries han començat a explorar aquest terreny, oferint també productes específics per aquesta població immigrada, si bé amb un cost anual superior al dels bancs marroquins. Enfront d'aquestes iniciatives empresarials, els col·lectius marroquins també n'han formulat d'altres de tipus mutualista, per tal d'oferir serveis de repatriació. Aquesta és una pràctica habitual entre el col·lectiu pakistanès a Catalunya. No obstant, algunes d'aquestes iniciatives han caigut en descrèdit, davant la mala gestió i manca de transparència econòmica dels seus promotors. Davant la falta de cobertura per a la repatriació de molts emigrants marroquins, continuen sent imperatives les col·lectes de diners que periòdicament realitzen les comunitats locals (Moreras i Solé Arraràs, 2014: 28).

Els senegalesos que tenen contractada una assegurança de repatriació o de vida ho fan, generalment, amb entitats locals, ja siguin companyies d'assegurances o bancs com ara "La Caixa" o BBVA. En tots els casos es tracta d'un producte força assequible i que sovint paguen fins i tot persones indocumentades, amb rendes molt baixes i treballs precaris. Per exemple, "La Caixa" ofereix una assegurança de repatriació que rep el nom de SegurCaixa Repatriació. Aquest producte, costa uns 5 euros al mes, tot i que pot pagar-se més depenent dels serveis que es contractin. En aquest cas, no és assegurança de vida; és a dir, tan sols cobreix el repatriament fins a la localitat que es desitgi dins el país, però no una indemnització per als hereus. És un producte dirigit a estrangers, generalment joves, raó per la qual resulta tan econòmic. Altres informants han citat altres empreses asseguradores com ara DKV. Existeixen també algunes empreses asseguradores senegaleses que presten aquest servei a Catalunya com ara la *Compagnie Senegalaise d'Assurance et Reassurance* (CSAR).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Vegeu: <http://www.sunu-group.com/index.php/le-groupe/historique>

¿Qué es?
Un seguro de Accidentes destinado a los clientes extranjeros residentes que asegura un capital derivado de accidente, así como el traslado por fallecimiento por cualquier causa a su lugar de origen.

¿Qué y cuánto me cubre?

• Fallecimiento derivado de accidente	16.600 EUR
• Traslado y Repatriación en caso de fallecimiento	Incluido
• Recepción y Traslado hasta el destino final en caso de fallecimiento	1.500 EUR
• Acompañante de noche morales en caso de fallecimiento	Incluido
• Carencia de traslado o repatriación familiar	Incluido

¿Con que edad puedo contratar?
Entre los 18 y 64 años.

¿Hasta que edad puedo permanecer en este seguro?
La edad máxima de permanencia será de 65 años (64 años y seis meses).

¿Qué capital puedo contratar?
Existe un único capital contratable de 16.600 EUR.

¿Cuánto me cuesta?
1 EUR a la semana / 52 EUR al año.

¿Qué se considera?
Si como consecuencia de un accidente, fallece el Tomador/Asegurado, la Entidad Aseguradora se hará cargo de trámites y gastos necesarios para traslado de restos mortales hasta el aeropuerto internacional más cercano a la localidad de insuración del país de repatriación del asegurado fallecido.

Si además, también fallece en el mismo accidente algún familiar (cónyuge o pareja de hecho, padres e hijos menores de 25 años que convivan permanentemente en el mismo domicilio del asegurado) la Entidad Aseguradora se hará cargo del Traslado o Repatriación.

la Caixa
SegurCaixa Repatriació

Objetivo de l'assegurança
El SegurCaixa Repatriació s'adreceix a les persones residents a Espanya el país d'origen dels quals no sigui Espanya, i l'objectiu que té de ajudar l'assegurat i la seva família en els moments més difícils d'una repatriació física, a més d'un capital si es produeix la defunció de l'assegurat com a conseqüència d'un accident.

Característiques

Cobertures principals

- Cobertures de contractació obligatòria**
Repatriació en cas de defunció per qualsevol causa en l'àmbit de la Unió Europea, Andorra, Noruega, Suïça o Islàndia.
Bateig d'embarcament per a un acompanyant.
Capital en cas que la defunció de l'assegurat es produeixi per accident en l'àmbit indicat.
Capital per cancel·lar les el solts pendents de les tarifes de càbit de "la Caixa" en cas de defunció en l'àmbit indicat.
- Cobertures de contractació opcional**
Repatriació familiar (cònjuge o parella de fet, pare, fill menor de 25 anys que convisqui permanentment el mateix domicili que l'assegurat), en cas de defunció per qualsevol causa en l'àmbit de la Unió Europea, Andorra, Noruega, Suïça o Islàndia. Fins a filla menor de 14 anys es podrà optar per un enterrament local com alternativa a la repatriació.
Capital per el cas d'invalidesa absoluta i permanent de l'assegurat per accident ocorregut en l'àmbit indicat.

Capital assegurat
El capital assegurat o els serveis per a les diferents cobertures són els següents:

- Repatriació de l'assegurat i acompanyants (amb el nombre capçalera però que es paga directament el servei).
- Cost del trasllat del difunt fins al país d'origen a les condicions particulars.
- Cost del trasllat des de l'aerport a l'hotel de destinació indicat a les condicions particulars (fins a un màxim de 3.000 €).
- Defunció i invalidesa absoluta i permanent per accident de l'assegurat: 30.000 €.
- Cancel·lació del solt pendents de les tarifes en credit emeses per "la Caixa" en cas de defunció: fins a 3.000 €.

Forma de pagament
Hi ha diverses possibilitats de pagament: anual, semestral, trimestral o mensual.

Carencia
Les cobertures de repatriació tenen un període de carencia de tres mesos en cas de defunció per malaltia a l'ambit de la Unió Europea, Andorra, Noruega, Suïça o Islàndia.

Fiscalitat
No tributen les cobertures de repatriació, repatriació familiar i despeses d'acompanyament.

Impost sobre la renda de les persones físiques
Tributació del capital en cas d'invalidesa absoluta i permanent de l'assegurat
En el moment en què es produeix la prestació per accident, es genera un restabliment de capital mobiliari determinat per la diferència entre el capital rebut i les pretes pagades des de l'òrbita reversionària.

Impost sobre successions i donacions
Tributació del capital en cas de defunció de l'assegurat
El beneficiari ha de tributar per successions en l'import sobre successions i donacions per l'import del capital assegurat que pertoca en el moment en què es produeix la defunció. Amb caràcter general, quan el beneficiari és, a més, hereu, el capital procedent de l'assegurança s'acumula a la resta del patrimoni hereditari i tributa conjuntament, i s'hi apliquen les reduccions corresponents. Si el beneficiari és cònjuge, ascendent, descendent, adoptant o adoptat de l'assegurat, es pot aplicar una reducció única (per cada subjecte passiu) per totes les assegurances de vida que és de fins a 9.195,49 € (tenint en compte que hi ha especialitzats en algunes comunitats autònomes i una setembre horaria).

SegurCaixa Repatriació
Exempt per el client

Fig 1

Informació vàlida al dia: 15/11/2008
Aquest document no constitueix una oferta comercial

Imatge 9. Fulletons informatius d'assegurances de repatriament.

Val a dir que aquestes assegurances solen cobrir també el trasllat en cas de patir una malaltia terminal. Tanmateix, no sempre els assegurats acaben beneficiant-se de totes les prestacions d'aquesta assegurança. Un líder associatiu atribuïa aquest fet a l'abús d'algunes companyies asseguradores que tracten de posar impediments al pagament de certs serveis i al desconeixement dels propis drets que sovint fa que els assegurats no reclamin serveis als que tenen dret. Igualment, sovint els assegurats no poden satisfer totes les quotes de l'assegurança, cosa que fa que la companyia no tingui l'obligació de finançar la repatriació en el moment de la defunció.¹⁰⁸

Habitualment, els líders associatius argumenten que cal fomentar les assegurances i, en alguns casos, les associacions negocien col·lectivament amb les empreses asseguradores. Per les pròpies característiques demogràfiques de la població senegalesa immigrada a Catalunya, la mort al nostre país havia estat un fenomen força excepcional però, per l'augment i l'envelliment d'aquesta població, s'està fent més comú. Els líders associatius argumenten que aquesta és la raó principal per instar als seus afiliats a contractar assegurances que evitin la necessitat d'activar tant sovint les pràctiques de solidaritat comunitària. Tot i així, no es tracta d'un fenomen generalitzat entre els fulbe a Catalunya, ni entre els Senegalesos en general.

¹⁰⁸ 60.C.H.31.01.15. Home, Catalunya, 2015.

Algunes reticències a la contractació d'assegurances provenen també d'arguments religiosos. Existeix en l'islam una sèrie de principis que limiten les interaccions econòmiques.¹⁰⁹ Pel que fa a les assegurances, com explica Marta Alonso Cabré (n.d.), l'oposició es basa en tres principis. En primer lloc, l'Alcorà i la *sunna* estableixen el caràcter il·lícit de la usura o interès (*rîba*). En segon lloc, es prohibeixen als musulmans els jocs d'atzar (*qimār*) i “tota aquella expressió de contracte en què el dret de les parts depengui d'un esdeveniment aleatori”. Finalment, trobem també la prohibició del risc o perill (*ġarar*), que implica que en una transacció econòmica no hi ha d'haver engany, imprecisions o incerteses. Tot i així, no tots els informants estan d'acord amb aquesta prohibició. Així, per exemple, el líder d'una *dā'ira* tijani argumentava que, al seu parer, l'islam sí que permet contractar una assegurança: “[Des de el punt de vista de l'islam] *mejor (...)* Sí que permite, esto es mejor ¿eh? tener un seguro antes de morir para que tú estás muriendo aquí y tu familia le pueden llevar. Mejor que esperar, esperar hasta que tu estas muerto y pides dinero en la calle o... *El seguro es mejor.*”¹¹⁰

A banda de les assegurances destaquen les pràctiques de solidaritat comunitària que prenen dues formes fonamentals que sovint conviuen: d'una banda, trobem la cotització en caixes de solidaritat mútua i, de l'altra, les col·lectes espontànies. Totes dues estan íntimament lligades a les diferents formes d'associacionisme que vertebreren les comunitats de senegalesos a Catalunya. Podem distingir, seguint Rafael Crespo (2006), diferents tipus d'associacions, cadascun dels quals poden tenir un paper en els processos de repatriació.

En primer lloc, trobem agrupaments propis regits per criteris d'adscripció identitària no excloents entre si com afinitat familiar, procedir de la mateixa població, la mateixa regió d'origen, l'ètnia, la nacionalitat o la comunitat religiosa. Aquests són pràcticament invisibles per a la societat catalana. Actuen com nòduls de xarxes que connecten els membres de la comunitat migrada entre si i amb la societat d'origen demostrant, com diu Crespo, la “dimensió col·lectiva de les migracions africanes” (Crespo, 2006: 133).

¹⁰⁹ Vegeu: Ould-Bah (2011).

¹¹⁰ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

Dins d'aquest grup cal situar les agrupacions que, ja estiguin legalitzades com associació o no, funcionen de forma exclusiva com a caixes de solidaritat per finançar el repatriament de cadàvers. Dins d'aquesta categoria s'haurien de situar, també, les *nadd* (en wòlof) o *tege* (en ful), agrupacions conegudes en francès com *tontine* i que funcionen com a grups d'estalvi i crèdit sense interès. La recollida de diners per finançar una repatriació s'inscriu dins d'un conjunt de pràctiques que Papa Sow i Koukouvi Tété (2007) anomenen "estalvis populars africans". En un estudi inèdit estudien la pràctica de les *tontines* a Catalunya i d'altres formes d'estalvi que, tot i que se situïn fora del sistema bancari, no deixen de tenir un caràcter formal entre diversos grups de procedència africana. "Tontina" és la catalanització del terme francès *tontine*, en wòlof *nadd* i en ful *tege*.¹¹¹ Aquest terme designa en el context africà un conjunt de persones, unides per diferents tipus de vincles (professionals, de veïnatge, etc.) però sempre sobre la base de la confiança mútua, que es reuneixen regularment per invertir en un fons comú una quantitat fixa de diners. La quantitat reunida d'aquesta manera es lliura cada cop a una de les persones del col·lectiu seguint un cercle i pot ser usada per fer front a diferents necessitats o dificultats de la vida diària. Constitueixen, doncs, caixes d'estalvi, grups d'autoajuda, i crèdit sense interès. A part de la repatriació, els seus estalvis poden usar-se a Catalunya per a interessos col·lectius o particulars. Per exemple, per al lloguer o la compra d'un local per l'associació o la pregària, per gestionar l'economia domèstica, per enviar a la família en origen o pels estalvis d'un grup de joves que comparteixen pis, etc. Segons aquests autors, "la repatriació dels cossos dels emigrants morts, sembla estar present, també, en l'origen d'algunes estructures de tontines" (P. Sow i Tété, 2007: 46). De fet, aquestes tontines solen estar organitzades en relació amb les associacions (P. Sow i Tété, 2007: 61-62).

¹¹¹ Internacionalment en el llenguatge econòmic aquest sistema d'estalvi i crèdit, present també a altres països del món, es coneix també com a ROSCA, l'acrònim de *Rotating Savings and Credit Association*. Sobre la seva relació amb les microfinances i l'empoderament femení a Senegal vegeu: Gutiérrez Pastor (2014).



Imatge 10. Reunió d'una *tege* de dones a la ciutat de Kolda organitzada per la beneficiada d'aquell torn, en què se celebra aquest fet. Fotos: Ariadna Solé

En segon lloc, seguint la classificació de Rafael Crespo (2006), trobem les associacions que podem anomenar registrades, que segueixen un model occidental i que són formals per a la societat catalana. Moltes d'elles estan implicades en els projectes de codesenvolupament que han alimentat també les relacions entre Catalunya i Kolda. Una de les primeres associacions senegaleses, *Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España* (AISE) va ser fundada el 1991 i, poc després, es va fundar l'*Asociación de Residentes Senegaleses de Barcelona* (Crespo, 2006: 135). Actualment, la major part d'associacions de senegalesos estan unides en una federació, la Coordinadora d'Associacions Senegaleses de Catalunya (CASC). Aquestes associacions funcionen com espais de construcció comunitària així com d'afirmació i recreació identitària. Entre les seves activitats, realitzen festes i reunions amb l'objectiu de cohesionar el grup, mantenir valors i pràctiques culturals i transmetre'ls a les generacions futures. Un manteniment que mai no serà tal sinó que es transforma en una negociació i adaptació entre aquests costums i valors i el context català. Una altra tasca important d'aquestes

entitats és la d'acollida i l'intent de facilitar la vida dels seus membres a Catalunya, a través d'informació, contactes, etc.¹¹²

En ocasions, com explica un líder gambià, si bé la repatriació de cadàvers fou a l'origen de l'associació, aquesta va evolucionar cap a objectius culturals, socials o de codesenvolupament.¹¹³ En molts casos, aquestes entitats no tenen fons per aportar al repatriament de difunts però sí que col·laboren a difondre la notícia si cal fer una col·lecta. Així ho explica el secretari d'una associació dedicada al codesenvolupament referint-se a les caixes de solidaritat, agrupacions que es dediquen exclusivament al repatriament: “*Asociaciones de repatriación. Que son sólo para esto, no tienen otro objetivo, solamente si hay un muerto. Pues si el dinero... habíamos puesto, guardado dinero, los socios y habíamos abierto una cuenta bancaria. ¿Cuánto vale llevar el cadáver al Senegal? X dinero. Pues ¿X dinero lo tenemos en el banco? Sí. Pues se saca x dinero, se acabó. No tenemos x dinero. Pues, un teléfono a la comunidad negra, entonces por los emails, las entidades, se envía... pues hemos perdido el señor x tal día, pues era mujer o marido de nosequé... pues hemos llegado a una cantidad de x dinero, me falta x dinero para... entonces las entidades [altres entitats] ya, algunas participan algunas, no.*”¹¹⁴

Finalment, cal destacar les agrupacions de caràcter religiós vinculades a les *turuq*: les *dauā`ir*. A Espanya, funcionen dues xarxes que corresponen a les dues confraries més nombroses al nostre país, la murid i la tijani; aquesta darrera, majoritària entre el col·lectiu procedent del Fuladú. Les *dauā`ir* són agrupacions de persones seguidors d'una mateixa *tarīqa*, que es reuneixen regularment per debatre i cercar consell sobre qüestions religioses i altres més prosaiques, per efectuar el *dikhr* i organitzar altres celebracions religioses. Entre els *tijanis* una celebració particularment important és el *gammu* en ocasió de la celebració del naixement del profeta.¹¹⁵ Solen estar dirigides per

¹¹² Sobre l'associacionisme senegalès vegeu: Crespo (2006); Garreta Bochaca i Llevot Calvet (2013).

¹¹³ 64.C.H.27.05.08. Home, Catalunya, 2008.

¹¹⁴ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹¹⁵ La commemoració del naixement del profeta Muhammad (*mawlid*, en àrab; *gammu*, en wòlof) és la principal reunió anual, especialment per diversos grups de la Tijaniyya a Senegal i a altres països africans. Entre aquests *gammu*, el més significatiu és el que se celebra anualment a la ciutat de Tivaouane sota els auspicis de la família d'al-Hajji Maalik Si. Es tracta d'un encontre multitudinari on acudeixen milers de persones. Arreu del país i també a la diàspora, per aquells que no puguin acudir a Tivaouane o a la seu d'altres branques de la Tijaniyya, les *dauā`ir* organitzen una nit de pregària, lectura de l'Alcorà, cants religiosos i *d'ua* en honor al profeta fins a l'alba.

un guia, una persona més o menys formada en l'Alcorà i els textos islàmics i que fa les funcions també de conseller i guia espiritual. Com a exemple, podem citar la *Dahiratoul Moutahabina Filahi*, formada per seguidors de la branca de la Tijaniyya fundada per al-Hajji Maalik Si que tenen seu al barri de Besòs Mar a Barcelona i funciona des de 2011. La integren unes vint persones, majoritàriament homes, però apleguen centenars de persones durant les celebracions com el *gammu* o en ocasió de conferències en què es conviden mestres de l'ordre que es desplacen des de Senegal. El líder d'una *dā'ira* explica així la que per ell és la principal funció de l'organització: “*Sólo reunimos para hablar de la cultura, para que no olviden la cultura, también hablamos del islam. Como yo estudié un poco, lo poco que yo estudio lo voy a dar a ellos, si ellos también tienen preguntas (...) me preguntan y yo respondo a las preguntas. La hora de rezar, si estamos juntos rezamos, si no estamos juntos cada uno reza en su casa pero lo que sólo hacemos encuentros para que no olvides nuestra cultura y para vivir también integrando aquí.*”¹¹⁶

Totes aquestes diferents agrupacions, com s'ha dit, poden tenir un paper en la realització del ritual funerari i en finançar i organitzar la repatriació de cadàvers. Igualment, una mateixa persona pot formar part d'una o diverses agrupacions d'aquesta mena a la vegada. Pel que fa al finançament del repatriament, les seves fonts solen provenir de les caixes de solidaritat mútua de què disposen les associacions i alhora de les col·lectes espontànies, que sovint s'organitzen des d'aquestes mateixes entitats. Així ho explica una dona resident a Lleida: “*Hay (...) asociaciones que funcionan como una caja de ahorros (...) cada fin de mes ahorramos cada uno un poco de dinero por si a caso uno se muere. Pero cuando uno se muere de repente pasamos la información y cada uno pone lo que puede para ayudar.*”¹¹⁷

També, per als algerians immigrants a França que estudia Atmane Aggoun, als diners que es cotitzen regularment a la caixa s'hi afegeixen les donacions informals que es fan a la família d'un difunt (Aggoun, 2006: 88-92). Igualment, Agathe Petit, detalla com els soninké immigrants a Marsella han organitzat una “caixa dels morts” oficialitzada com una associació. Es tracta d'una gran caixa d'ajuda mútua per fer front a les despeses

¹¹⁶ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹¹⁷ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

econòmiques de les repatriacions i que també es fa càrrec dels tràmits administratius. Reservada als musulmans de la regió del riu Senegal, comptava en el moment de realitzar-se el treball amb quasi nou-cents associats, la majoria soninké i *toucouleur* (Petit, 2002c: 165-170).

A Catalunya, les caixes de solidaritat disposen d'una caixa que s'alimenta de les quotes que paguen els seus membres, generalment de forma mensual o trimestral. Aquestes solen ser quantitats relativament petites de 3 euros, 5 euros, 10 euros o 20 euros mensuals per persona. Algunes agrupacions reserven fons exclusivament per al repatriament de cadàvers. Altres, tenen una activitat més àmplia i poden usar els fons per altres despeses de l'associació (com ara activitats culturals). Si afortunadament passa temps sense cap defunció, aquestes caixes poden arribar a acumular desenes de milers d'euros. Un debat viu entre els líders associatius és si cal mantenir aquests fons inactius o bé invertir-los o dedicar-los a projectes de cooperació amb la regió d'origen.

En cas que es produeixi una mort, si el difunt és membre actiu de la caixa o l'associació es discuteix quina quantitat es traurà de la caixa per a destinar-la al repatriament. Des de la Associació Socio-Cultural Fula de Lleida, per exemple, s'han usat en algun cas els diners de la caixa de l'associació: “...*tenemos un dinero guardado en el banco de la asociación. ¿Qué hicimos? Hemos sacado 2000 euros de la asociación (...) y cada miembro de la asociación le habíamos pedido 100 euros, hemos decidido conjuntamente de hacerlo así. Y este año hicimos más de 12000 euros me parece. Hicimos todo, porque trasladar vale 6000 euros, el billete sólo de avión, 6000 euros. Pues lo que sobró lo hemos enviado a los parientes, a la mujer del chico que se murió, para que comprase un terreno o lo que sea.*”¹¹⁸

Una altra forma d'assegurança mútua és la que funciona, per exemple, a una associació de Barcelona. Aquesta disposa d'un llistat de persones, la major part persones que van arribar ja fa anys a Catalunya i que estan compromeses a pagar una quantitat determinada quan es produeixi el traspàs d'algun dels seus membres. Així ho explica un dels líders del col·lectiu: “*Hi ha un pacte més entre ells, els primers feien un pacte, com aquí a Barcelona, és que tenen un llistat de persones dels primers que van venir, quan*

¹¹⁸ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

hi ha un mort aquí s'obliga a pagar algo (...) 30 euros o 50 euros, gent que està en aquest llistat. (...) Les estructures organitzades tenen aquesta mena de seguro... jo li dic seguro social-emocional que tenen, que fa que bueno, tu estàs obligat a pagar.”¹¹⁹

Val a dir que, com s'ha vist, tant si se'n fan càrrec directament com si no, les associacions poden ajudar a nivell d'infraestructura, per exemple, obrint un compte corrent on agrupar les donacions o donant assessoria jurídica i col·laborant en els tràmits administratius i legals.

En algunes ocasions, la recollida de diners pren dimensions més àmplies en forma de col·lecta espontània. Aquests fons poden sumar-se als de l'associació si aquesta no disposa de prou recursos o poden ser la única font de finançament de la repatriació. Com s'ha vist en el cas de Koly, pot ser que se cedeixi a posar diners del seus fons per persones que no són membres tot i que en aquest cas, la recollida sol fer-se a través d'una col·lecta voluntària.¹²⁰

La col·lecta s'organitza de diferents maneres. Una opció és que se'n facin càrrec les mateixes associacions. Aquestes organitzen sovint reunions extraordinàries en ocasió d'una defunció en què els assistents deixen una contribució. Aquestes poden realitzar-se per a persones que han mort fora de Catalunya però que són també del Fuladú. Les contribucions poden ser petites però sol acudir-hi molta gent i les xifres que es reuneixen acostumen a ser considerables. Per exemple, el president d'una associació explica el cas de la repatriació d'un jove mort en accident de treball pel qual es van aconseguir 4000 euros en una sola reunió.¹²¹ Altres associacions, especialment en localitats petites, demanen aquestes contribucions de casa en casa. Un home ho explicava així: “Sovint és la persona de la família... del difunt que són en primera línia, que són les persones legítimes per demanar diners però, de fet, veus gent que no tenen família aquí però hi ha associacions com la nostra (...) que juguen el primer rol (...) que demanaran, que fixaran una quantitat que cada persona ha de donar d'una manera simbòlica o bé tu veus gent de bona voluntat que venen directament a donar sumes importants (...) ho fan en l'anonimat perquè quan tu faràs alguna cosa bona cal fer-la

¹¹⁹ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹²⁰ Vegeu l'apartat 3.2.

¹²¹ 60.C.H.31.01.15. Home, Catalunya, 2015.

davant de Déu, desinteressadament.”¹²² Si la persona difunta era un membre actiu de l’associació s’acostuma a acordar una quantitat que tothom accedeix a pagar (per exemple, 20 o 30 euros). Igualment ho fan les *dauā’ir*. En general, si el finat no era membre de l’associació s’entén que l’aportació és voluntària. Com deia un líder associatiu: “*Si no haves pagat segurament la col·lecta serà més difícil. Si tu estaves a la llista i tu contribuïes la gent faran així i que en dos dies segurament ja tenim el preu de tot per avançar-lo.*”¹²³

En el cas de les col·lectes, però, sovint es recullen diners fora de l’àmbit associatiu. Per fer conèixer la necessitat de diners poden usar-se diferents estratègies. Sens dubte, el recurs per excel·lència és el boca-orella. Un informant comentava que sovint les persones que es fan càrrec de la recollida són gent que tenen mobilitat, com ara els venedors ambulants. El telèfon, els missatges de text i el correu electrònic són també formes emprades per contactar amb el major número de persones possibles que puguin col·laborar. Una altra tècnica consisteix en fer fotocòpies d’un anunci i situar-les en botigues, bars i diferents comerços africans perquè la gent que ho vegi porti diners. Qualsevol persona és benvinguda a participar en la recollida. Hi participen familiars i compatriotes residents a diferents punts de Catalunya o Espanya i, fins i tot, membres de la diàspora senegalesa en altres països europeus. No és necessari que les persones que aporten diners coneguin el difunt sinó que sovint es col·labora per persones desconegudes. A més a més, hi poden participar amics o coneguts d’altres països africans i també catalans. Per exemple, un informant em relatava el cas d’un conegut originari de Vélingara, i mort a les comarques gironines, per a la repatriació del qual un amic d’origen marroquí va aportar la major part dels diners necessaris: “*Dice, bueno yo, hago por amor de Dios. Ese chico lo conocía yo, venía a mi tienda, yo puedo pagar esos 6000 euros. Ha sacado esos 6000 euros en la mezquita. A la mezquita ¿eh? Delante de nosotros. Así lo hemos llevado hasta Vélingara. Porque el gran libro musulmano [Alcorà] dice también si tu tienes algo de fortuna hay que ayudar a los demás (...). Cada año él hacía algunos sobres para dar a los más pobres*”.¹²⁴ Com s’ha vist en cas de Koly, també entitats catalanes com Càritas col·laboren ocasionalment en

¹²² 10.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008. Entrevista originalment en francès.

¹²³ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹²⁴ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

algun repatriament aportant una quantitat.¹²⁵ Igualment, en el cas de Demba hem pogut veure com el poble on vivia va col·laborar de diverses formes.¹²⁶

Generalment, pot organitzar la recollida de diners algú proper a la persona malalta o difunta, un familiar o un amic, o també poden ser persones que coneguin el cas per la seva feina, a través d'un metge com ara mediadores culturals en hospitals, etc. Així, per exemple, m'ho assenyala Khadi, medidora cultural que hem conegut en la història d'Ibrahima,¹²⁷ parlant del primer cas que va tenir, el d'una persona que tenia només un cosí a Lleida i que va morir: *“entonces tuve que yo ir a las asociaciones y pedir el dinero”*.¹²⁸ La recollida en si solen fer-la persones amb un cert grau de prestigi dins la comunitat i sovint també figures destacades dins l'àmbit associatiu o religiós. Segons un líder associatiu: *“Hi ha persones que recullen aquests diners (...) una persona coneguda, hi ha persones conegudes que fan aquesta tasca (...) dins de cada associació o de cada comunitat. En general persones que estaven com guia en una dā'ira o simplement són mestre o simplement tenen més relació, els que es dediquen al comerç en general, amb tota la gent per fer-ho”*.¹²⁹

En aquest aspecte, el paper de les *dauā'ir* és molt destacat. D'una banda, sovint són els seus guies o líders els que organitzen la recollida de diners. Sembla que és habitual que se n'encarreguin aquestes persones que tenen un important grau de prestigi moral o religiós. Persones respectades a qui la gent fa confiança i que es fan càrrec d'aquesta recollida. D'altra banda, els seus membres acostumen a participar en les col·lectes aportant una quantitat de diners fixada. Per exemple, un líder tijani a Lleida, explicà que ell mateix s'havia fet càrrec en alguna ocasió demanant que tothom posés la quantitat de 30 euros, elaborant un llistat per tal que quedés constància de la donació.¹³⁰ Les reunions de la *dā'ira* són una ocasió també per recollir fons per una repatriació tant d'un membre de la pròpia *dā'ira* com d'un altra. Com ja s'ha vist, a més a més, el paper de les *dauā'ir* és cabdal també en la realització de la resta del ritual funerari a Catalunya, el bany ritual i les diferents pregàries.

¹²⁵ Vegeu l'apartat 3.2.

¹²⁶ Vegeu l'apartat 3.3.

¹²⁷ Vegeu l'apartat 3.1.

¹²⁸ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

¹²⁹ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹³⁰ 66.C.H.08. Home, Catalunya, 2008.

Els informants destaquen que la importància de les *dauā'ir* s'ha incrementat en els darrers anys en relació a les associacions no religioses: *“Ahora no funcionan las asociaciones, sólo funcionan las dā'iras, mourides, Tijaniyya, layenne (...) Antes, de 2006 era la asociación, pero desde 2006 que han venido montón de gentes en las pateras, las asociaciones están atrás pero las dā'iras han venido empujando todas las asociaciones y si alguien está muerto ahora... el último que tenemos era un amigo... era 26 de marzo (...) 2014, nuestro presidente de la dā'ira, su hermano. Pero hemos hablado y cada uno ha dado 20, 20, 20. (...) Entre una semana, todo está listo. (...) Porque yo pienso que un día yo también me puedo morir aquí (...) nosotros tenemos esta idea, por esto nosotros cuando estamos pidiendo dinero para ayudar o algunos... vas a quitar lo que tienes en tu bolsillo y [gest de donar diners]”*¹³¹

Tot i així, sembla que aquestes xarxes de *dauā'ir* estan, almenys fins al moment, més desenvolupades entre els murids, majoritàriament wòlof, que entre els fulbe. Com deia un líder associatiu fulbe: *“Ellos sí que tienen una fuerte financiación para proteger toda la comunidad de muridismo, a través de su lider que viene de Senegal y si vienen, se organizan, se apoyan, son gente muy religioso también.”*¹³² Una organització que serveix com una important xarxa de suport però també de control social. Susana Moreno (2006) descriu l'organització entre els seguidors de la confraria murid a Andalusia. Aquests s'organitzen dins i fora de Senegal per ser sepultats a la ciutat santa de Touba.¹³³ Aquesta organització és citada sovint com origen i inspiració de l'organització del repatriament entre altres senegalesos a la diàspora. De fet, el desig de ser enterrat en una localitat santa o en les proximitats de la tomba d'un morabit és també un motiu per al trasllat dels difunts al Senegal per la creença que la terra beneïda per aquesta presència pot afavorir al fidel allà enterrat. Aquest és un costum, però, particularment estès entre els múrids i no tant entre els tijanis.

Tot i així, en frases de diversos informants, no es fan restriccions a la gent que posa diners: *“Aquí no hi ha ètnies ni confraries”, “practicadas, no practicas, cualquier*

¹³¹ 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹³² 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹³³ De fet, el gener de 2014 s'inaugurà un nou cementiri a la ciutat santa, donada la saturació de l'antic. Sobre el cementiri de Touba vegeu: Guèye (2002) o L. Ndiaye (2009: 291-311)

persona puede participar”, “*quan hi ha bons voluntaris totes les portes són obertes.*” És a dir, es va ampliant la crida fins a aconseguir l'import del trasllat. Els diners recollits s'usen en primer lloc per cobrir el cost de la repatriació i, sempre que sigui possible, d'un acompanyant. Si s'aconsegueixen més diners pot finançar-se un segon acompanyant i, sovint, com s'ha vist, s'afegeix una quantitat per a la família en origen.

Reunits d'una manera o una altra, les altes xifres que aconsegueix reunir aquesta solidaritat comunitària són el més clar exemple de la seva força. L'any 2009, per exemple, dos joves temporers que vivien en condicions precàries en una casa ocupada a la comarca del Segrià van morir per intoxicació de fum a causa d'un braser mal apagat.¹³⁴ Tot i tractar-se de dues persones, l'associació de Senegalesos de Lleida i Província va aconseguir finançar el seu repatriament recollint 18000 euros.¹³⁵

Veiem també com el col·lectiu que es mobilitza per organitzar i finançar una repatriació depèn de cada cas particular. Les afiliacions nacionals, ètniques o confrèriques són significatives a l'hora de formar part de determinades associacions, caixes de solidaritat o *dauā'ir*. Tot i així, les col·lectes solen apel·lar a solidaritats més amples: veïnals, personals, basades en l'islam com a religió comuna, a la identitat senegalesa o africana, etc.

5.3. Solidaritat i configuració comunitària

La recollida de diners pren, com s'ha vist, una dimensió col·lectiva o comunitària. Diversos informants assenyalen com es tracta d'una ocasió en què es mobilitza un gran nombre de persones: “*Vivim a través del parentiu. Quan veus gent en un pis segur que són parents. I si no són parents, són del mateix poble i si no de la mateixa regió... És com una societat. Si mor algú, tots participen.*”¹³⁶ Igualment deia aquest home: “*En*

¹³⁴ La notícia va ser recollida entre altres mitjans a: <http://blogs.avui.cat/jaumepubill/2009/12/18/morts-de-fred-i-de-tristesia/> [consulta 04.02.15] o http://cgtcatalunya.cat/IMG/article_PDF/La-llei-d-estrangeria-mata_a3452.pdf [consulta 04.02.15].

¹³⁵ 60.C.H.31.01.15. Home, Catalunya, 2015.

¹³⁶ 64.C.H.27.05.08. Home, Catalunya, 2008.

temas importantes, por ejemplo, cómo si se muere uno, allí ya nos juntamos todos, puedes ver uno que hace más de diez y siete años que no habías visto, viviendo aquí en Cataluña contigo. Son temas muy importantes para juntarnos todos.”¹³⁷ A més a més, com hem vist anteriorment, a vegades i potser també en el cas d'Ibrahima, el desencadenament de les xarxes de solidaritat es fa automàticament; fins i tot per part de persones sense lligam personal amb el difunt o el malalt i sense la seva iniciativa o de la seva família.¹³⁸

El debat sobre el sentit de les despeses realitzades per a repatriar els cossos és present en el discurs dels informants fulbe.¹³⁹ Un debat que guarda molts paral·lelismes, com es veurà més endavant, amb les crítiques a les despeses realitzades als funerals al Fuladú. Els arguments se centren en la idea que les elevades xifres que es reuneixen per una repatriació serien més útils si fossin entregades a les famílies al Fuladú. Així, per exemple, ho expressava aquest home: *“Si por ejemplo miras el tema económico, es una forma de gastar dinero [repatriar]. Ahora, si lo miras en el tema sentimental... que tampoco tiene... yo, por ejemplo, en mi caso, yo lo que haría, por ejemplo, tengo un hermano, que no se lo deseo a mi hermano pero (...) [Si morís a Catalunya] Yo ese dinero lo hubiera recogido y mandárselo a sus hijos. O si no hay casa, se empieza a hacer una casa, y si no hay alimentación pues se compra alimentación y si hay algo importante para trabajar la tierra (...) algo útil para el conjunto de la familia. Porque es mucho dinero, 8000 euros. ¡Es mucho dinero! (...) Es un poco contradictorio ¿no? Porque entonces ya estás valorando más al muerto que al vivo [riures]*”¹⁴⁰

Si bé individualment moltes persones expressen aquesta mateixa opinió, sembla clar que el funcionament d'aquestes formes de solidaritat està clarament encarat a la repatriació i tothom entén que la comunitat no respondria a una recollida de diners per un altre propòsit. En la mateixa conversa, responia un altre home a l'informant anterior: *“Lo que pasa... no es igual. Si uno... si no le llevan en Senegal no conseguirá 8000 euros aquí. (...) Si la gente cotiza quiere decir que lo tienen que llevar. (...) Si sobra*

¹³⁷ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹³⁸ Vegeu l'apartat 3.1.

¹³⁹ Val a dir que també diversos professionals sanitaris o del sector dels serveis funeraris han expressat el seu astorament davant la insistència en la repatriació per les enormes despeses que suposa, especialment quan la contracten famílies amb pocs recursos.

¹⁴⁰ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

algo sí que se puede dar a la familia. (...) Si la familia insiste, llevamos, llevamos, se llevará. Si sobran unos 1500 o 1000, tal... dirán, bueno, eso déjalo a la familia.”¹⁴¹

Ottavia Schmidt di Friedberg (1994), en un llibre sobre les pràctiques solidàries dels murids a Itàlia, fa una anàlisi molt pertinent que bé pot aplicar-se al cas que ens ocupa. En primer lloc, assenyala la importància de la solidaritat i l'assistència del grup entre els migrants senegalesos, que els acompanya durant el seu periple i que actua com una forma d'assegurança en cas de dificultats; com ara la malaltia o la mort i altres problemes inherents en la vida precària de l'immigrant. Sens dubte, molt bona part dels fulbe que resideixen a Catalunya ho fan en condicions econòmiques molt precàries i en situacions d'extrema vulnerabilitat social. Especialment aquells que no disposen de residència legal, com bona part dels joves arribats a Catalunya des del 2006.¹⁴² Una important part d'aquests sobreviuen gràcies a diferents feines irregulars, per exemple, al sector agrícola o a l'hoteleria. Val a dir que, tot i disposar de residència i permís de treball, moltes persones han patit també els estralls de la crisi econòmica que va iniciar-se l'any 2008 i de l'atur. Les xarxes de solidaritat comunitària o, com diria Robert Castel, la “protecció propera” permeten pal·liar aquestes dificultats. Parents, persones procedents del mateix poble o de la mateixa regió són persones a les que es pot acudir a la recerca de contactes, allotjament o alimentació. Robert Castel, en definir les seves nocions de “vulnerabilitat social” i “desafiliació”, assenyala com es tracta de nocions diferents de la pobresa. Tot i que els riscos de la desestabilització, diu Castel, siguin més acusats per aquells que no disposen de reserves econòmiques, poden existir grups fortament integrats tot i que comptin amb pocs recursos (Castel, 1997: 16).

Segons Schmidt di Friedberg, la solidaritat senegalesa no té un caràcter voluntari o d'emergència, sinó que forma part d'un sistema de vida amb profundes arrels culturals i històriques (Schmidt di Friedberg, 1994: 86-89). Així, com diu Agathe Petit, aquesta solidaritat africana ha estat massa sovint exaltada incondicionalment i caldria entendre-la més com reciprocitat que com gratuïtat (Petit, 2002c: 293-294). I això és especialment cert pel que fa al finançament de la repatriació. De la mateixa manera ho assenyala Atmane Aggoun en un treball centrat en els musulmans originaris de la

¹⁴¹ 63.C.H.17.02.15. Home, Catalunya, 2015.

¹⁴² Sobre la migració des del Fuladú a Catalunya vegeu l'apartat 6.2.

Cabília algeriana que viuen a França en què descriu pràctiques de solidaritat comunitària molt similars a les trobades a Catalunya. Segons aquest autor, la col·lecta es fa amb el sentiment que aquell do serà retornat en el moment de la pròpia mort. A més a més, assenyala, la participació és vista com un acte d'adhesió i està carregada de valor moral (Aggoun, 2006: 95-97).

L'expectativa de la reciprocitat és assenyalada així per aquest home originari del Fuladú, com el principal motiu per participar en la col·lecta per un malalt o un difunt: *“Como lo que es la muerte, somos conscientes que te puede tocar, me puede tocar, le puede tocar a otra persona es muy fácil pensar ¿Y si me toca mañana? ¿Por que no participo? Tú estarás, tú mismo, obligado aunque no te lo digan. Porque la muerte toca a cualquiera. (...) No perseguimos las personas, cotiza, cotiza..., no. Porque tú, en el momento que has oído una muerte, estaras consciente tu también que esto te puede tocar, o tocar un familiar tuyo pues... puedes llevar lo que tienes, si no tienes, no tienes, sabemos que no tienes... pero si tienes, puedes participar.”*¹⁴³ De la mateixa manera, explicava el responsable d'una associació que moltes persones no volen contractar una assegurança privada perquè confien en aquesta solidaritat: *“Et diuen no, no, el meu seguro són les persones que estan... jo ja he pagat.”*¹⁴⁴

D'altra banda, insistir en la importància de la solidaritat per la comunitat fulbe i senegalesa en general, no s'ha de confondre amb la idea d'una societat igualitària. Per contra, com assenyala Rafael Crespo, la comunitat està ordenada en funció d'una jerarquia en què cadascú juga una funció i té uns drets en funció de diferents factors com el grup d'edat, el prestigi, etc. (Crespo, 2006: 134) Com assenyala Leonardo A. Villalón per als wòlof, i d'una manera que pot ben bé ser estesa als fulbe, l'estratificació social juga un paper important també en les relacions entorn de la riquesa i la seva distribució. D'aquesta manera la generositat exhibida, per exemple, en les cerimònies familiars constitueix una forma de mostrar i mantenir l'estatus que entronca amb formes de relació clientelar (A.-B. Diop, 1981: 99-107; Villalón, 1995: 59-60). Considero que aquesta dimensió tampoc pot ser ignorada a l'hora d'analitzar la predisposició a

¹⁴³ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

¹⁴⁴ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

participar en les recollides de diners per un retorn o en les donacions que es fan en els funerals.

Aconseguir o no els diners per realitzar una repatriació tindrà a veure, doncs, també amb l'estatus del difunt dins la comunitat immigrada i de la xarxa de contactes de què es disposi. Els casos d'Ibahima i Koly ens proporcionen un bon exemple.¹⁴⁵ En el cas d'Ibrahima, s'ha vist com es van aconseguir els diners per al retorn en vida, però també va poder ampliar-se ràpidament aquesta quantitat a l'hora de cobrir les despeses de la repatriació de les seves restes mortals. Aconseguir els diners sembla tenir a veure, més aviat, amb disposar d'una àmplia xarxa de relacions dins el col·lectiu o amb que en disposi la persona que centri la col·lecta. Per contra el cas de Koly, una persona que no participava en associacions o altres espais de cohesió comunitària, aquesta recollida no va ser tant fàcil. Un home parlava així dels casos en què es fa difícil recollir els diners per a la repatriació: *“Porque según la persona que es... también cuenta mucho. Si estás solo, solo, siempre solo, si te pasa algo poca gente van a pensar de hacer [una donació de diners], porqué tendrán razón de no hacer y nadie los culpará porqué tendrán razón. Este tío es tal tipo de tío... que no colabora... no tiene círculo social con ninguna persona. Con esta persona sí que puede haber dificultades de trasladarlo o de dar dinero para hacer las cosas. Así pasa, no todo el mundo es igual.”*¹⁴⁶ Igualment, un líder associatiu, comparava així dos casos recents ocorreguts a la seva ciutat: *“Hay una mujer que ha fallecido últimamente y el día siguiente ya tenía 7000 euros. Conozco un gambiano que ha fallecido hace unos días pero está en el foso común. Porque los gambianos dicen que no lo conocen, no viene a sus reuniones... (...) Encima es un chaval, parece que hace 26 años aquí en España (...) Ha muerto aquí como un perro, como un perro.”*¹⁴⁷

D'altra banda, deixant de banda els casos de defunció de nens i nenes de pocs anys, mencionat anteriorment, el prestigi social i la capacitat de mobilització comunitària també tenen certa vinculació amb l'edat de la persona. D'entrada, les persones joves, per raó de la seva edat disposen de menys contactes. Com deia aquest home: *“Els hem dit que són ells que posen més problemes en general perquè no tenen una xarxa prou*

¹⁴⁵ Vegeu els apartats 3.1. i 3.2.

¹⁴⁶ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

¹⁴⁷ 16.C.H.09.09. Home, Catalunya, 2009.

sòlida, la gent no els coneixen de la xarxa i això fa que algunes vegades és molt difícil.”¹⁴⁸ A més a més, com es veurà més endavant, no podem oblidar que l’edat és un important marcador d’estatus en la societat fulbe.

Tot i que sembla que són rars els casos en què s’inicia una col·lecta i no s’acaba assolint l’import necessari, existeixen, doncs, casos persones que acaben essent enterrades a Catalunya perquè la comunitat no respon. Dades semblants són les que aporta Agathe Petit sobre els soninké a Marsella. Afirmar que la no-repatriació es dona sobretot entre els individus marginalitzats, que han tallat tot lligam amb la seva comunitat d’origen, o entre aquells que tenen fills, que desitgen una sepultura a prop d’ells (Petit, 2002c: 333). Seguint emprant la terminologia de Robert Castel (1997), podríem dir que les persones que inicien un procés de “desafiliació” de la comunitat, de dissociació de les xarxes socials que permeten la seva protecció dels imponderables de la vida i de la mort, ho fan per diferents raons. D’una banda, el rebuig té a veure fonamentalment amb casos d’alcoholisme o malalties mentals. De l’altra, amb persones que no participen en espais de cohesió comunitària com ara caixes de solidaritat, associacions, organitzacions o pràctiques religioses.

L’altra possibilitat és el cas de persones que per alguna raó s’han desvinculat d’una forma més o menys voluntària de la comunitat i han preferit acabar reposant a Catalunya. Una circumstància de pes en aquest sentit són els matrimonis mixtes. Malgrat això, no tots els informants que s’han casat amb persones catalanes manifesten preferir ser enterrats a Catalunya. Un informant senegalès comentava aquest cas: *“Sovint hi ha gent, recentment fa dos mesos, hi ha una persona que va morir... el van enterrar aquí... Senegalès o de Mali... no ho sé, però per enterrar aquí les persones... sovint hi ha el que anomenem persones aïllades. Una persona aïllada què és? Un que arriba a Europa, que s’adapta, que fa la integració a la vida catalana. Per exemple, es casa amb una dona (...) espanyola. Viu d’una manera aïllada respecte als seus altres germans, els seus residents. (...) El desarrelament què és? Casar-se amb una dona espanyola, viure al ritme dels espanyols i allunyar-te de la teva religió, dels teus germans. Per exemple, quan tu mors, els teus germans no coneixen ni si tu vius o no! Se sent a dir solament que ets mort. És la dona qui es fa càrrec dels funerals. (...) Tu has*

¹⁴⁸ 61.C.H.09.02.15. Home, Catalunya, 2015.

*deixat la teva cultura per anar a una altra cultura... tens el dret... se't fan els mateixos funerals que a un espanyol mort. És per això que es diu, cal mantenir tots l'arrelament. L'arrelament què és? Apropar-se sempre a la teva cultura fins i tot si et cases amb la dona catalana més bella cal seguir sempre senegalès, africà.”*¹⁴⁹ No hi ha dubte que el desinterès respecte a allò religiós, tant per la pràctica com per la paraula, s'interpreta també com una desafiliació al grup de referència. La pràctica religiosa i la participació en espais com les *dauā'ir* suposa ser fidel a una pertinença comunitària i té un doble component de transmissió religiosa però alhora de control social, fonamental per als processos de configuració comunitària.

5.4. Conclusions

Sembla evident que al costat del bany ritual, la pregària o les lectures de l'Alcorà, l'organització d'una repatriació ha esdevingut en si mateixa una part del ritual funerari per als fulbe a Catalunya. Al marge de les opinions individuals, l'organització comunitària per finançar aquests trasllats ens parla d'una resposta quasi sistemàtica a la mort d'un membre, una organització formal, de la que és difícil no formar part i que apel·la a l'acompliment d'obligacions religioses i envers els parents al Fuladú. Com s'atribueix als rituals, la seva capacitat generadora i regeneradora de vincles socials és inqüestionable. Participar en la mobilització comunitària per repatriar un cos suposa un moment per expressar la pròpia pertinença al grup i per “reapropiar-se” a la persona difunta reconeixent-la com a membre del col·lectiu.

Malgrat que diversos líders associatius insten els seus afiliats a contractar assegurances que evitin la necessitat d'activar tant sovint les pràctiques de solidaritat comunitària, aquesta contractació no és un fenomen generalitzat entre els fulbe a Catalunya, ni entre els senegalesos en general. Des del punt de vista de professionals i entitats socials catalanes, aquesta manca de previsió és sovint vista com un factor de desorganització que caldria corregir, per tal d'evitar que en el moment en què succeeix una defunció no s'hagi de passar per aquestes situacions de precipitació i angoixa comunitària. Per

¹⁴⁹ 10.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008. Entrevista originalment en francès.

contra, defenso que és una resposta coneguda i ben organitzada i que la manca d'èxit de les assegurances personals té a veure també amb el fet que la solidaritat vers la defunció d'un membre és un fort moment de configuració comunitària que ha esdevingut en si mateix part del ritual funerari. L'activació de diferents formes de solidaritat que genera la mort d'un compatriota quan no es disposa d'assegurança és un dels primers temes que comenten els informants. Suposa un important esdeveniment d'integració comunitària, mitjançant el qual s'expressa el reconeixement social i que alhora pot ser una forma de manifestació d'estatus. Com s'ha plantejat, és tracta d'un dels principals elements que permeten veure la repatriació com un esdeveniment col·lectiu i que va més enllà d'únicament la voluntat de complir amb els preceptes religiosos.

Per tant, es podria afirmar que el repatriament és resultat de l'assumpció de la responsabilitat comunitària per a mantenir vius els vincles amb l'origen. Com veurem, és al Fuladú on es genera el reclam del difunt per veure'l i que sigui present al ritual funerari. Atendre o no atendre aquest reclam està lligat també, com veurem més endavant, a qüestions vinculades al prestigi social. Com afirma Khadiyatoullah Fall, a Senegal s'entendria com una vergonya per a tota la comunitat migrada no repatriar un cos i més per raons financeres. La incapacitat per a les comunitats musulmanes oest-africanes de desfer-se de les obligacions pel repatriament està lligada, segons Fall, també a qüestions d'honor o prestigi (K. Fall i Ndongo Dimé, 2011a: 133).

Capítol 6. KOLDA, TERRA D'EMIGRANTS

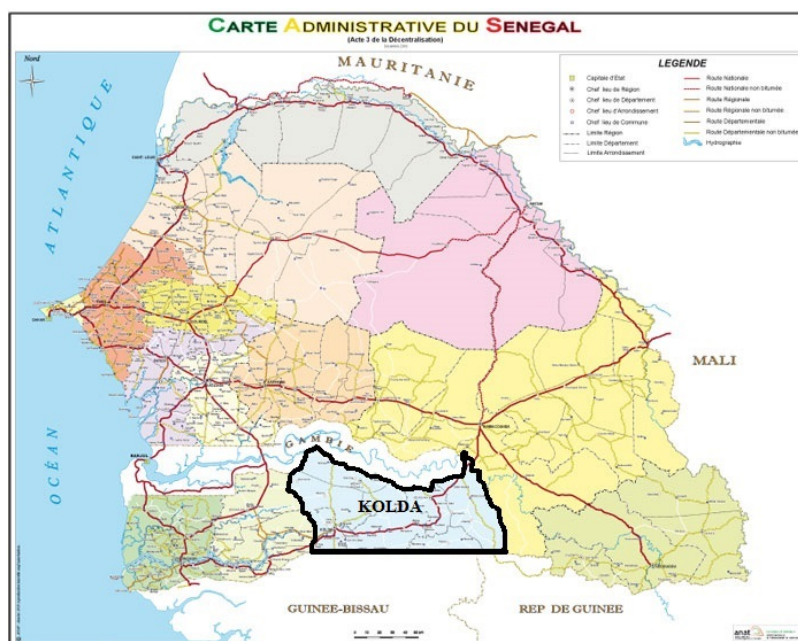
Les relacions transnacionals dels migrants no poden entendre's sense conèixer com i perquè varen marxar de casa seva. Els fenòmens transnacionals, vèiem, tenen lloc alhora en escenaris físicament diversos i, per tant les raons de la repatriació es construeixen tant a Catalunya com a Kolda. Iniciaré, doncs, aquest capítol amb una introducció al context del Fuladú. Un segon apartat estarà dedicat a la migració entre Kolda i Catalunya.

6.1. Kolda, una regió senegalesa i un regne històric

La regió de Kolda se situa a l'àrea geogràfica de l'Alta Casamance, al sud de Senegal. La seva capital és la ciutat de Kolda. Està poblada per una mica més de sis-cents mil habitants, dos terços dels quals pertanyen a l'ètnia fulbe i són parlants de la llengua ful. D'altra banda, l'històric domini malinke a la regió, ha tingut també una gran influència en la forma de vida de la població: en el lèxic, les creences i pràctiques religioses, les festes tradicionals i cerimònies d'iniciació, l'organització de la família i la pràctica de l'agricultura (Ngaidé, 2012: 60).

Avui en dia convertida en una regió administrativa, Kolda es correspon amb l'antic regne del Fuladú, país o territori dels fulbe, nascut després de la revolta d'Alfaa Moolo contra el domini malinke. Fuladú és, de fet, un vocable malinke que no vol dir altra cosa que país o territori dels fulbe. *Fula* designa els fulbe i *du*, és la contracció de *dugu*, o territori (Ngaidé, 2012: 59). El topònim *Fouladou* és fruit de l'ortografia francesa.¹⁵⁰ Comprèn l'Alta Gàmbia, l'Alta Casamance i part de l'actual Guinea Bissau (superant, per tant, les fronteres administratives de l'actual regió de Kolda a Senegal). La regió administrativa de Kolda limita amb la República de Gàmbia al nord, Guinea Conakry i Guinea Bissau al sud, les regions senegaleses de Kédougou i Tambacounda a l'est i la regió de Sédhiou a l'oest.

¹⁵⁰ En aquest text he optat per adaptar el mot a l'ortografia catalana i, per tant, apareix escrit com "Fuladú".



Mapa 3. Situació de la regió de Kolda. Font: govern del Senegal (<http://www.gouv.sn/Cartes.html>)

A nivell ecològic, és una àrea de vegetació sobretot arbustiva amb importants àrees de boscos secs i que concentra una important riquesa en fauna salvatge. S'hi distingeixen clarament l'estació seca de l'estació de pluges, de maig a octubre. Es tracta d'un territori ben diferent de la Baixa Casamance, àrea més boscosa, propera a la costa i més coneguda pel turisme.

La regió pateix d'un cert aïllament respecte a la resta del país. Aquest es deu, en part, a que la comunicació es veu dificultada pel pas per Gàmbia i pel mal estat de les carreteres. Tot i així, aquesta situació ha de canviar en breu amb importants millores a les vies que comuniquen la regió.¹⁵¹ Actualment, s'accedeix a la regió o bé creuant el riu Gàmbia amb transbordador o bé per llarga carretera que la comunica amb el nord del país a través de Tambacounda. Una altra via de comunicació és el vaixell o l'avió que fa la ruta Ziguinchor-Dakar. El riu Casamance, que creua la regió d'est a oest, tampoc és navegable al seu pas pel Fuladú, ho és a partir de Diana-Malari i fins a la desembocadura.

Kolda és una àrea econòmicament pobra, poc industrialitzada i que pateix una important carència d'infraestructures sanitàries, educatives, de transport, etc. Les dades

¹⁵¹ Sobre aquesta qüestió vegeu: Alonso Cabré (2015).

estadístiques situen a Kolda com una de les regions més empobrides del Senegal, amb una producció basada principalment en l'agricultura i un sector ramader poc operatiu des del punt de vista de l'economia de mercat. El 2002 tenia una taxa de pobresa del 66,5% contra una mitjana nacional del 48,5%.¹⁵² Es caracteritza per l'elevada taxa de població rural (85% de la població) i d'analfabetisme. La població de la regió és essencialment jove: les persones de menys de vint anys representen el 58% del total.¹⁵³

6.1.1. La regió de Kolda al Senegal actual

Senegal mira l'Atlàntic des del punt més occidental de l'Àfrica. És un país habitat per diferents grups ètnics i lingüístics i un dels països més pròspers i estables políticament de la regió. Geogràficament, Senegal es troba situat a la costa Occidental de l'Àfrica, en la zona sud-occidental del Sahel. Limita al nord amb Mauritània, a l'est amb Mali, al sud amb Guinea Bissau i Guinea Conakry, i a l'oest amb l'oceà Atlàntic. Gairebé rodejada totalment de territori senegalès, excepte per la costa atlàntica, es troba Gàmbia. Aquest petit país, s'estén a banda i banda del riu del mateix nom de manera que gairebé divideix en dos el territori senegalès. Cal dir que part de l'extrem est de Gàmbia, la ribera sud del riu, es considera com formant part de la regió històrica i àrea cultural del Fuladú. Els dos grans rius que creuen el país són el Senegal, al nord i delimitant la frontera amb Mauritània, i el Casamance que travessa la regió de Kolda i desemboca a l'Atlàntic.

Com bona part de les nacions africanes, Senegal té el seu origen en un estat colonial i nasqué com a tal en el marc dels processos de descolonització iniciats després de la Segona Guerra Mundial. Amb la independència de França el 1959 s'inaugura la curta vida de l'actual estat de Senegal. La forma d'estat del Senegal és una república i el sistema de govern és presidencialista amb democràcia pluripartidista.

¹⁵² Dades procedents de l'*Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages* (ESAM) II de 2002.

¹⁵³ Dades de 2011 procedents de l'*Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie* de la República de Senegal: <http://www.ansd.sn/>.

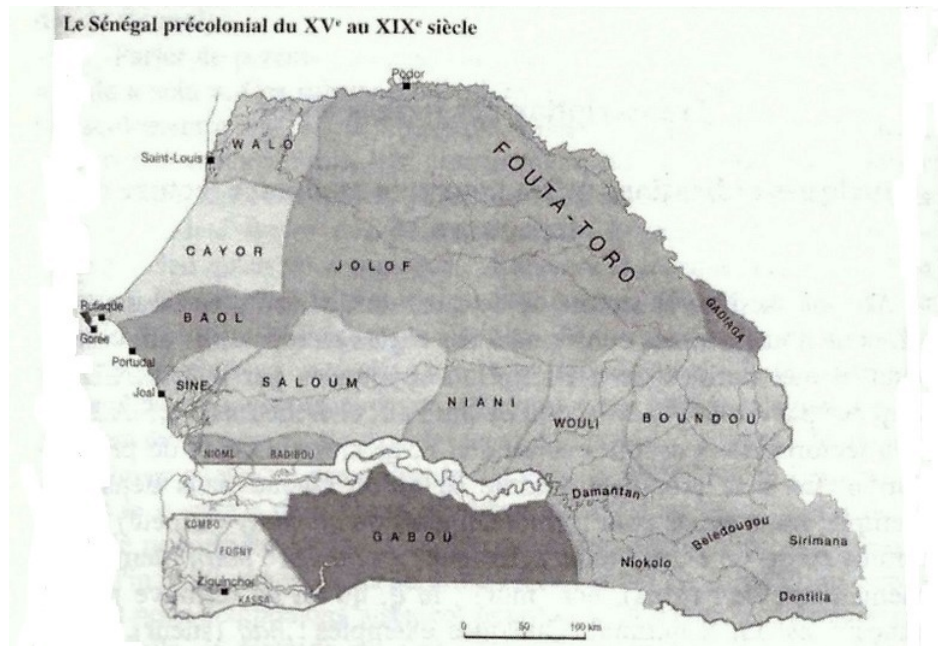
Segons dades de l'Informe de Desenvolupament Humà del PNUD 2007-2008, la població l'any 2005 era d'11,8 milions d'habitants, amb una previsió de creixement anual del 2,3%. Això representa una previsió de 14,9 milions per al 2015. A nivell de PIB per càpita, el Senegal se situa en la posició 147/181. El creixement econòmic anual se situa al voltant del 5%.¹⁵⁴ Tot i aquesta situació favorable, l'economia senegalesa és fortament dependent de les seves matèries primeres. El sector primari és, doncs, el més important del país malgrat la manca de recursos per desenvolupar-lo i la forta dependència del capital estranger, sobretot en la pesca. El sector industrial és molt minso, essent el sector serveis, entre ells el turisme, una altra de les escasses fonts de riquesa del país al costat de les remeses dels emigrats. La manca de possibilitats econòmiques al camp fomenta l'emigració en part cap a la capital, Dakar on viuen una mica més de dos milions i mig de persones d'un total de gairebé tretze milions a tot el país.¹⁵⁵ Emigració, també, evidentment, cap a altres països de dins i fora del continent Africà. Aquesta recepció de remeses i una certa millora de la situació econòmica des l'any 1994, ha permès reduir lleugerament les xifres de pobresa al país, però aquesta segueix sent molt elevada, sobretot a l'àmbit rural.¹⁵⁶

La societat senegalesa és pluriètnica. Les divisions ètniques constitueixen així entitats que sobrepassen les fronteres polítiques en la mesura que molts d'aquests grups, com els fulbe, també són presents a altres països africans. Com assenyala Maktar Diouf, resulta difícil d'establir una classificació ètnica o de situar les diferents ètnies en enclavaments geogràfics concrets per la gran mobilitat de les poblacions (M. Diouf, 1998: 22-31). A l'inici de la independència, tan sols els grups ètnics minoritaris es trobaven fortament implantats en els seus territoris d'origen. Tot i així es podrien establir algunes línies generals: el Sine és tradicionalment el país sereer, la Baixa Casamance dels joola. A més a més, les àrees històriques de l'antic imperi del Jolof, és a dir, el nord-oest del país, són predominantment wòlof.

¹⁵⁴ Dades de l'Informe de Desenvolupament Humà, 2009.

¹⁵⁵ Dades referides a 2013 ofertes pel govern senegalès a la seva pàgina web: <http://www.gouv.sn/Indicateurs-socio-economiques.html>. Consulta: 28.08.2014.

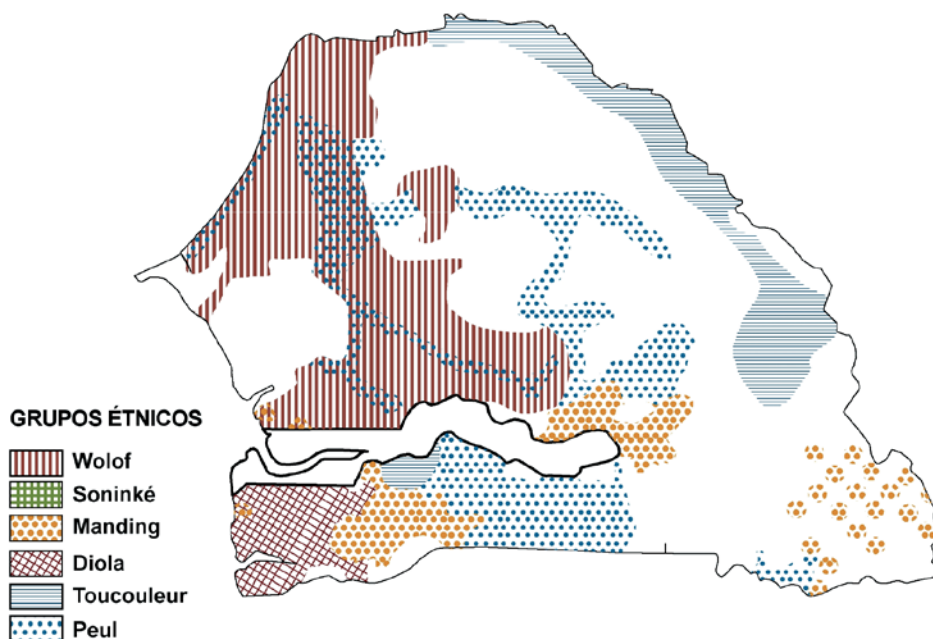
¹⁵⁶ 65,2% de la població rural i 42% a Dakar sota el llindar de la pobresa segons dades del DSRP-II. *Document d'Stratégie pour la Croissance et la Réduction de la Pauvreté 2006-2010*. Disponible a: <http://siteresources.worldbank.org/INTSENEGALINFRENCH/Resources/DSRP-II.pdf>. Consulta: 28.08.2014.



Mapa 4. El Senegal pre-colonial. Font: (L. Ndiaye, 2009: 14)

Els parlants de la llengua ful (*haalpulaaren*), amb tota la seva diversitat interna, són predominants a l'antiga àrea del Fuuta Tooro, és a dir, a la vora del riu Senegal, al nord-est del país. Els seus habitants són denominats *toorodbe* o *toucouleur*.¹⁵⁷ Evidentment, són també la població majoritària a l'antic regne del Fuladú, a la regió de Kolda. Finalment, l'est del país, tot i que poc poblat és també predominantment fulbe.

¹⁵⁷ Vegeu nota número 42.



Mapa 5. Grups ètnics a Senegal. Font: (Jabardo, 2006)

Sobre la base de la llengua com a principal factor d'adscripció ètnica, podem distingir entre diversos grups: wòlof, sereer, *haalpulaaren* (fulbe i *toucouleur*), joola, malinke i soninké (M. Diouf, 1998: 21; Jabardo, 2006: 41). Finalment, existeixen també alguns grups ètnics més minoritaris com els balant, manjak, bambara o bassari. Val a dir, però, que les fronteres lingüístiques no es corresponen exactament amb els borrosos límits de l'auto-identificació ètnica (Cruise O'Brien, 1998: 29).

La llengua oficial del país és el francès, que és també la llengua majoritària al sistema educatiu. A més a més, sis llengües són reconegudes de manera oficial al Senegal des de 1971 -wòlof, sereer, malinke, ful, joola i soninké-, tot i que tenen poca presència tant en l'educació com en la documentació governamental (Cruise O'Brien, 1998: 31, 41). Malgrat això, bona part de la població coneix el wòlof que és la llengua més parlada i que s'ha imposat com a llengua vehicular. Encara en l'àmbit lingüístic, no podem oblidar l'àrab, l'ús del qual se circumscriu en gran mesura a l'àmbit religiós i que gaudeix d'un estatus de sacralitat. Si bé és poca la població que pot comunicar-se en àrab, doncs, les persones amb formació alcorànica en una *daara* poden usar l'alfabet àrab per escriure el wòlof o el ful (*aljami*). L'escriptura del wòlof amb caràcters àrabs s'anomena *wolofal* i, segons Fallou Ngom (2010), el seu ús està creixent entre la

població d'una forma que resta sovint amagada a les estadístiques que contenen com a persones il·letrades aquelles que no poden escriure i llegir el francès.¹⁵⁸

Els wòlof són, de fet, el grup més important tant des del punt de vista socio-cultural com demogràfic. La creixença demogràfica, la seva posició geogràfica al nord i centre de Senegal i les relacions amb el poder han afavorit la posició dels wòlof dins el país (A.-B. Diop, 1996: 41). L'estat post-colonial fou construït, com afirma Maktar Diouf, amb el model wòlof-islàmic com a centre de referència (Citat a: M. M. Sow, 2011: 15). Així, s'ha descrit també un procés progressiu de "wolofització" pel qual la llengua wòlof va sent adoptada pels altres grups especialment en àrees urbanes (Villalón, 1995: 49-51). El wòlof, de fet, és altament present a la vida pública i als mitjans de comunicació. Donald Cruise O'Brien (1998) ha estudiat aquest procés sociolingüístic, la complexa situació lingüística del Senegal i la seva relació amb la política. Segons l'autor, tot i que el francès segueix sent la llengua de l'estat post-colonial, l'auge dels wòlof-parlants té a veure amb que proporcionen el que es podria definir com una "etnicitat nuclear" per a l'estat senegalès. Aquest wòlof que s'expandeix arreu del país, però, és el que l'autor anomena un "wòlof urbà", altament barrejat amb el francès i que esdevé una forma d'expressió d'una identitat hereva del llegat colonial i alhora creadora d'una nova cultura urbana. Tot i així, aquest procés no sempre és viscut positivament i alguns, per exemple entre els joola, s'hi mostren refractaris tot i que no s'hagi organitzat una autèntica mobilització lingüística anti-wòlof.

La llengua *pulaar*, *fulfulde* o ful és la segona llengua més parlada al Senegal. És parlada, com s'ha dit, per dos grups que en ocasions es perceben com ètnicament separats (fulbe i *toucouleur*) la unió dels quals és fomentada pel moviment que reivindica una identitat *haalpulaaren*, dels parlants de la llengua *pulaar* o ful. Cruise O'Brien presenta aquest moviment de difusió de la llengua ful iniciat a la dècada dels vuitanta com una resposta, en part, a l'esmentat procés de wolofització (Cruise O'Brien, 1998: 31). De fet, els conflictes lingüístics no estan absents al Fuladú, on el wòlof s'imposa com a llengua de les elits i de l'administració al costat del francès. Per exemple, no són rars els conflictes a l'hora d'acudir a una consulta al sistema públic de salut on sovint els professionals provenen d'altres regions del país i no parlen el ful.

¹⁵⁸ Vegeu: Ngom (1999, 2006, 2010).

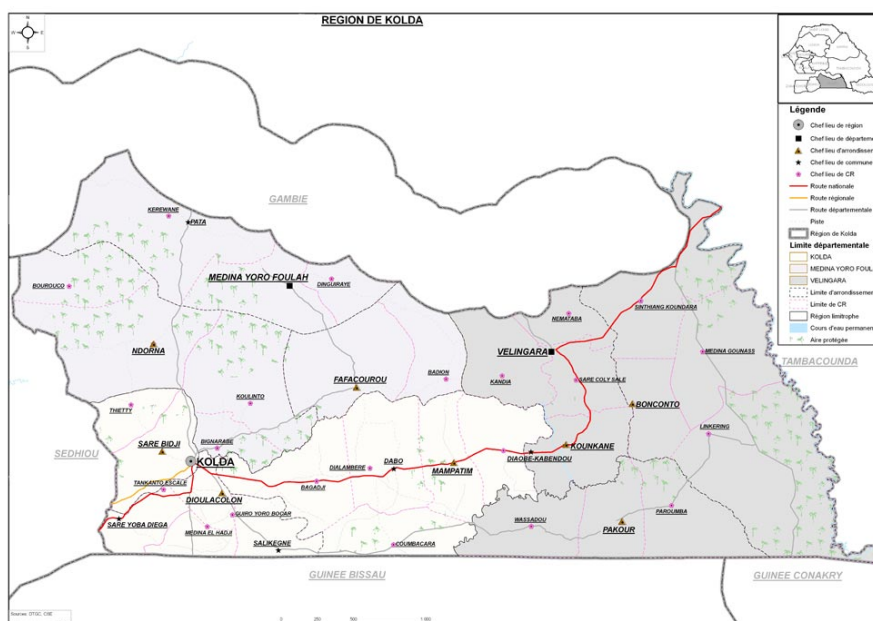
Així, per exemple, organitzacions que treballen a la regió, com Médicos del Mundo, denuncien actes de discriminació vers aquells que no parlen wòlof o francès.¹⁵⁹

Val a dir que, com assenyalen Abderrahmane Ngaidé i Sylvie Fanchette, la implantació de l'escola francesa a la regió de Kolda fou tardana -no es desenvolupà fins a partir de 1935- i poc eficaç en el seu objectiu unificador, especialment a les àrees rurals (Fanchette, 2011: 9; Ngaidé, 2012: 165-170). Un fenomen lligat a l'emergència, a partir de la Segona Guerra Mundial, d'una nova elit "moderna" i "urbana" formada a l'escola francesa i sovint de grups ètnics no fulbe o d'origen servil que, com relata Moustapha Sow, rivalitzarà amb les autoritats "tradicionals" fulbe (M. M. Sow, 2011: 178-230).

El Senegal actual està dividit en catorze regions, una d'elles la regió de Kolda, dividides al seu temps en departaments. A la regió de Kolda els departaments són avui en dia tres: Kolda, Vélingara i Medina Yoro Foulah. Durant la realització del treball de camp per aquesta tesi, la regió de Kolda estava regida per un govern autònom, el Consell Regional de Kolda. Tal i com establia la política de descentralització de l'estat senegalès, el Consell Regional de Kolda era considerat una col·lectivitat local i com a tal tenia transferides algunes competències com, per exemple, en matèria de sanitat i salut.¹⁶⁰ L'any 2014, el President de la República Senegalesa des de març del 2012, Macky Sall, va iniciar una reorganització administrativa del país eliminant els consells regionals i creant consells departamentals, tot i que la regió segueix existint com a divisió administrativa.

¹⁵⁹ Marcel Monteil, Médicos del Mundo, comunicació personal, 21.03.2013.

¹⁶⁰ Per una anàlisi sobre aquestes polítiques i els seus efectes al Fuladú vegeu Fanchette (2011).



Mapa 6. Divisió administrativa de la regió de Kolda. Font: Govern de Senegal: <http://www.gouv.sn/Cartes.html>.

La població de la regió de Kolda lamenta sovint la desatenció amb què els tracta el govern de Dakar i l'escassa inversió pública a la regió. Sylvie Fanchette, destaca algunes de les raons d'aquesta marginalització: la integració tardana en el territori de producció colonial (sobretot del cacauet), l'escassetat de vies de comunicació amb la resta del país, la poca inserció dels seus polítics als cercles de poder estatal –i de la Casamance- o la inestabilitat de les relacions entre Senegal i els països limítrofs (Fanchette, 2011: 310-330). Un aïllament físic i polític que ha aguditzat la consciència identitària en la població. L'aïllament (*enclavement*) de la regió és, de fet, un tema recurrent en els discursos polítics i de les agències de desenvolupament.¹⁶¹

Gàmbia i les dues Guinees comparteixen amb la regió de Kolda més de cinc-cents quilòmetres de frontera. Malgrat ser una regió perifèrica respecte a Senegal, això converteix el Fuladú en un important nòdul de comunicacions, d'intercanvis comercials i on se celebren importants mercats periòdics (*luumo*) com el de Diaobe. Al mateix temps, però, aquesta situació col·labora a la inestabilitat de la regió afectada per situacions de violència no menyspreables. La proximitat de les fronteres amb les Guinees i Gàmbia, és citada com la causa dels endèmics casos d'assalts i robatoris,

¹⁶¹ Vegeu l'informe SRAT Kolda 2012-2037 de l'Agència de Desenvolupament Rural de Kolda: (*Schéma Régional d'Aménagement du Territoire Kolda 2012-2037*, 2012).

sobretot assalts nocturns a les carreteres, així com robatoris de bestiar. Diferents veus denuncien que les fronteres són també escenari d'importants fluxos de contraban i tràfic d'armes i de drogues.¹⁶² A més a més, ocasionalment es fan sentir els ecos del conflicte entre el govern senegalès i el *Moviment de Forces Democràtiques de Casamance* (MFDC), per exemple en el tall de carreteres, tot i que l'acció del moviment se centra a la Baixa Casamance.¹⁶³

La capital de la regió és la ciutat de Kolda on hi viuen unes seixanta-mil persones en diversos barris en què s'agrupen persones de diferents orígens i adscripcions ètniques. El barri més poblat és, però, Sikilo que acull especialment les persones arribades del camp a les darreres dècades. Doumassou és el barri considerat més antic. Avui és un barri popular on es troba un arbre immens i místic que du el nom de Muusa Moolo i que és a vegades anomenat el melic de Kolda. L'arbre hauria estat un referent pels diferents grups ètnics que van anar assentant-se a la població i, segons la llegenda, va servir de repòs al rei fulbe Muusa Moolo, al seu pas per la localitat. Pel que fa a l'estructuració de l'ocupació de la resta del territori de la regió, aquesta reflecteix les diferents onades migratòries que han poblat el Fuladú i que veurem amb més detall al proper apartat.

6.1.2. El Fuladú, una regió històrica

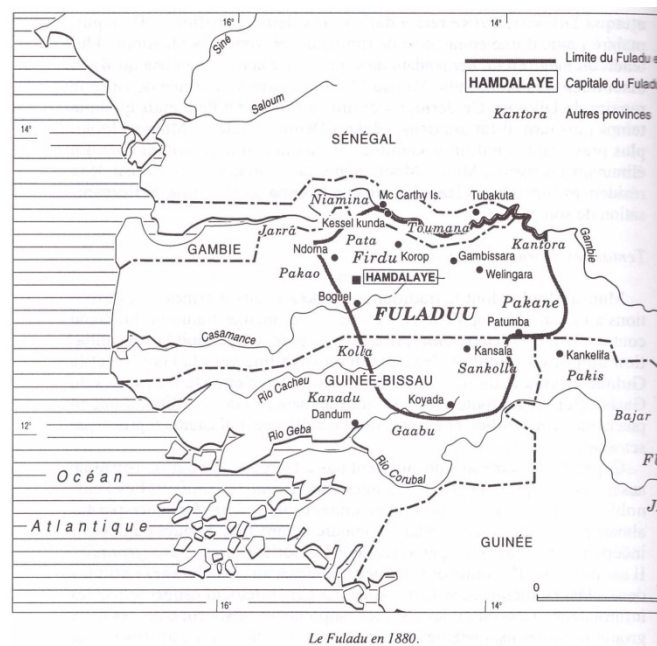
Moustapha Sow, en un dels pocs treballs històrics sobre el Fuladú -una tesi sobre la regió als segles XIX i XX- diu del Fuladú que és “mòbil, canviant i potser fins i tot indefinible” (M. M. Sow, 2011: 16).¹⁶⁴ Tot i així, Abderrahmane Ngaïde, el principal historiador del Fuladú en reconstrueix els límits segons les tradicions orals. Límits canvians però que de manera informativa podem situar de la següent manera: al nord el límit del territori el constitueix el riu Gàmbia, al sud el riu Corubal a l'actual Guinea Bissau, a l'est el riu Kulutu (afluent del riu Gàmbia) i a l'oest un límit més imprecís que limitava amb el territori dels malinke prop de l'actual frontera amb la regió de Sédhiou

¹⁶² Vegeu Fanchette (2011: 310-372).

¹⁶³ Sobre aquest conflicte vegeu Tomàs (2005).

¹⁶⁴ A l'original: “Le Fuladú n'est ni figé ni immobile. Il est mouvant, changeant et parfois même indéfinissable.” Traducció pròpia.

(Ngaïdé, 2012: 34). Són els límits heretats d'un regne que, per la concurrència de factors diversos, va emergir a la senegàmbia meridional a mitjans del segle XIX en la revolta dirigida per Alfaa Moolo i protagonitzada per antics serfs del regne malinke de Gaabu que, des del segle XII, s'estenia per part de l'actual Guinea Bissau, l'Alta Casamance i Gàmbia.



Mapa 7. El Fuladú el 1880. Font: Abderahmane Ngaïde (Botte, Boutrais i Schmitz, 1999: 148)

Alfaa Moolo, d'origen servil, amb l'ajuda de l'Almamy del Fuuta Jaalo, dirigí la lluita contra l'imperi malinke del Gaabu, ja força desestructurat a causa, entre altres raons, dels conflictes derivats del tràfic d'esclaus amb els europeus i la seva abolició (M. M. Sow, 2011: 51). Així, al mateix temps que els fulbe s'alliberaren del domini malinke, es promogué l'alliberació dels serfs (*maccube* o *jiyaabe*) cosa que va implicar nombrosos canvis socials. Els fulbe del Fuladú iniciaren també un moviment de reestructuració econòmica segons el criteri de desenvolupament que havia pres el cultiu del cacauet des del 1840 (Pérez Crosas, 2011).

El seu successor, Musaa Moolo, va obrir l'alta Casamance a la colonització aliant-se amb els francesos per consolidar el poder sobre la regió amenaçada pels interessos del Fuuta Jaloo. Enmig dels conflictes entre diverses potències colonials, però, les seves relacions secretes amb els britànics acabaren creant tensions amb França fins que l'any

1903 hagué d'exiliar-se a Gàmbia. A partir d'aquest moment, la colonització es va convertir en una ocupació territorial per part de França, Portugal i Anglaterra quedant dividit l'antic territori del Fuladú entre les colònies de Senegal, la major part, així com de Gàmbia i Guinea. Es creà una administració colonial en forma d'*escales* i centres de comerç i la ciutat de Kolda, fundada el 1909, es convertí en capital del territori creant una nova geografia. Entre 1903 i 1913, doncs, s'estengué la colonització francesa en connivència amb els morabits, procedents sobretot del Fuuta Jaloo.

Com s'ha dit, es pot trobar molta influència cultural dels malinke sobre els fulbe del Fuladú. En la llengua i també en manifestacions simbòliques, imaginàries o religioses de la societat fulbe (Ngaidé, 1998: 61-62). El context de la revolta d'Alfaa Moolo, però, va permetre una reconstrucció identitària dels fulbe amb la particularitat que va suposar, conjuntament amb la derrota dels malinke, l'emancipació dels serfs (*maccube* o *jiyaabe*) dels nobles (*rimbe*) que seguiren qüestionant la legitimitat del seu poder. Aquesta va construir-se en part al voltant de l'islam: pilar de les revolucions teocràtiques a diversos territoris fulbe com el Fuuta Tooro o el Fuuta Jaloo. Afirmar Ngaidé que Alfaa Moolo posa en pràctica un autèntic programa de "re-fulbeització" cultural, ètnic i lingüístic de refundació de la societat buscant marcadors identitàris susceptibles de proporcionar cohesió a un territori molt complex ètnicament i socialment (Ngaidé, 2012: 26, 94).

De fet, la figura d'Alfaa Moolo està vinculada a la d'al-Hajji Umaar Taall a través de l'episodi d'una mitificada trobada l'any 1854 en què el líder musulmà, de camí cap al Fuuta Jaloo, va predir a Musaa Moolo que combatria els manlinke.¹⁶⁵ Muusa Moolo es

¹⁶⁵ Ambderahmane Ngaidé recull la llegenda d'aquesta predicció. Per aconseguir-ho havia de preparar-se seriosa i discretament, i sobretot, respectar dues directrius: matar l'elefant tòtem dels malinke i extreure de la seva panxa un objecte que serviria per l'elaboració de *gri-gri* d'invulnerabilitat. La segona condició consistia en criar un moltó al qual donaria una poció màgica. Un cop el cap de província dels malinke vingués a prendre el moltó, podia passar a l'acció amb les seves tropes sense problemes (Ngaidé, 2012: 73). D'altra banda, Hamadou Baldé, promotor de la cultura tradicional del Fuladú, me'l va relatar de la següent manera: "Al-Hajji Umaar Taall, va arribar al poble i va anar a casa dels fulbe. A casa de Samba Egge. Ell era el fulbe d'Alfaa Moolo. Era el seu noble. Quan va arribar allí, saludà i la mare de Samba Egge no li donà aigua. Aleshores va continuar. Va anar a casa de l'esclau. Allí va trobar la dona d'Alfaa Moolo i va ser ben rebut. (...) Ara, l'altre [Alfaa Moolo], era un caçador. Quan va marxar, Alfaa Moolo va acompanyar a al-Hajji Umaar. «Jo m'aturo aquí», va dir al-Hajji Umaar, «el teu reialme arribarà fins aquí». (...) Va dir, «el dia que mataràs un elefant (...) a la seva panxa hi trobaràs un gri-gri (...) El dia que veuràs això, ataca els malinke. Allibereu-vos dels malinke». Perquè els malinke eren els reis, venien, ho prenien tot, les vaques, els nostres moltós, els aliments... els fulbe treballaven per ells. (...) Va anar a veure els fulbe i els va dir, «cal atacar a aquesta gent» (...) Els fulbe no van voler. (...) Com era un esclau, els fulbe van dir, «és veritablement una vergonya». (...) Això és la tradició oral." L'entrevista fou realitzada en francès: 48.K.H.07.12. Kolda, 2012.

convertí a l'islam adoptant la via Tijaniyya i animà a la població a seguir els seus passos promovent l'arribada de morabits procedents del Fuuta Jaloo (a l'actual Guinea Conackry). Ente els principals propagadors de l'islam al Fuladú destaquen particularment les figures d'al-Hajji Aali Caam, líder de la migració dels *gaabunke* i instal·lat a la localitat de Medina El Hadj i de Mouhammadou Seydou Bâ a Medina Gounasse. Tot i que algunes àrees de la regió no seran islamitzades fins ben entrat el segle XX, l'islam és avui un element clau de la identitat dels fulbe del Fuladú.

La regió està poblada, doncs, avui en dia majoritàriament per habitants de l'ètnia fulbe en un 75% aproximadament, segons coincideixen les dades oficials. Els fulbe han estat històricament una comunitat nòmada i pastora. Tradicionalment, són conductors de ramats de bovins amb els quals mantenen una estreta relació. Ni les vaques ni els bous solen ser usats com a mercaderia, sinó com a bé de consum i d'intercanvi. La vaca i el bou són elements de gran valor simbòlic per les relacions econòmiques, de poder, espirituals, familiars i socials com en els llaços d'ajuda mútua, intercanvis en les aliances matrimonials i consum en les cerimònies, sobretot en funerals (Dupire, 1970: 110-112, 139-140). Recolliré les famoses paraules d'Amadou Hampâté Bâ que deia que “un fulbe sense bestiar és un príncep sense corona” (A. H. Bâ, 1991: 12-13).

Un tema recurrent al parlar dels fulbe és la qüestió del seu origen, objecte de tota mena de debats i recreacions mítiques que sovint els mateixos fulbe han alimentat. Roger Botte, al prefaci de l'obra col·lectiva *Figures peules*, fa un repàs a aquestes teories que cercaren l'origen dels fulbe, basades en la idea d'una essència immutable que es mantingué al llarg del temps i l'espai (Botte, Boutrais i Schmitz, 1999: 7-12). Des del racisme científic europeu i la ideologia colonial que buscà en els fulbe una mena de negres-blancs, fins a Cheikh Anta Diop i les tradicions orals fulbe que van mantenir el mite de l'origen àrab o egipci. Al marge d'aquesta qüestió, avui els fulbe es troben presents a tota l'àrea del corredor sahelià i al nord del Sudan.¹⁶⁶ Amb nombroses diferències entre els diversos grups es manté un cert sentit d'identitat lligat a la idea del *pulaaku*. A més a més de la unitat lingüística: al marge de les nombroses diferències dialectals, a aquells que comparteixen la llengua ful, *fulfulde* o *pulaar* se'ls anomena *haalpulaar*.

¹⁶⁶ Vegeu: Boutrais (1994).

El concepte de *pulaagu* o *pulaaku*, ha generat força literatura i controvèrsia. Les crítiques s'han dirigit cap a aquells que havien buscat en el *pulaaku* alguna cosa així com un codi moral, les regles del qual contindrien l'essència que comparteixen els pobles fulbe.¹⁶⁷ Com diu Elisabeth Boesen (1999), però, el que constitueix el *pulaaku* no és tant quines són aquestes regles de comportament sinó el fet que permeten afirmar la identitat fulbe i afirmar la seva superioritat respecte als altres. Elisabeth Boesen explica el significat del terme *pulaaku*, compostat per l'arrel *ful*¹⁶⁸ i el sufix *-aaku* que caracteritza els noms abstractes que designen un estatus social o les qualitats de comportament que s'hi associen (per exemple *sukanaaku*, joventut; on *sukaabe* és infant o jove). Podem definir-lo, doncs, com un mot que expressa el fet de ser fulbe en tant que consciència d'una identitat. Alhora, expressa també la construcció ideològica del comportament ideal dels fulbe (Boesen, 1999: 94). Aquest es relaciona, en gran mesura, amb el control de les necessitats i emocions (Marí, 2012). Al *pulaaku* s'hi associa també la idea de *pasiragaal*, sentit de la paritat d'honor entre gent de la mateixa classe social o de la mateixa casta (Diallo, 2004: 13-14; Ngaïde, 2003: 717). D'altra banda, un dels valors que apareixen associats al *pulaaku* i que sorgeix sovint en el discurs dels meus informants és el de *kersa* o vergonya, al que es dedicarà més atenció a l'apartat 8.1. És també un dels conceptes claus que ha treballat Almudena Marí (2012) en una tesi sobre la relació entre el cos i el *pulaaku* o la incorporació d'aquesta identitat fulbe al Benín.

El terme *pulaaku*, de fet, és emprat pels mateixos fulbe tot i que s'escolta poc al Fuladú. Tanmateix, sovint els informants expressen idees anàlogues sense emprar el terme, amb exemples de comportament quotidià que il·lustren la conducta pròpia o impròpia d'un *fulbe*, que el fa un vertader fulbe: les fórmules de salutació, la mirada baixa o el pudor al mostrar el cos. Uns trets que alguns informants atribueixen com més propis dels fulbe d'origen noble i que permet distingir-los d'aquells d'origen servil. Sovint també més propi dels fulbe que viuen al camp dels que viuen a la ciutat.

¹⁶⁷ Sobre com s'ha tractat el concepte de *pulaaku* des de l'antropologia i les visions crítiques que se'n han elaborat vegeu: Boesen (1999); Breedveld i De Bruijn (1996); Marí (2012).

¹⁶⁸ En *ful*, les lletres *f* i *p* són consonants que s'intercanvien al singular i al plural dels noms. Així el singular de *fulbe* és *pullo*.

Val a dir que, si bé existeixen abundants estudis sobre els fulbe, hi ha una important mancança d'estudis sobre els fulbe del Fuladú. El Fuladú va ser poblat en diverses onades migratòries de fulbe a la recerca de pastures cap a aquesta àrea de l'aleshores imperi del Gaabu, probablement des del segle XVI. Això ha dut a què entre aquests fulbe de la regió de Kolda existeixin també diferències segons l'origen geogràfic. Segons Abderahmane Ngaïde (Ngaïdé, 2002: 49-53), en l'actualitat es pot distingir entre:

- *Fulakunda* o *jaawaringa*.¹⁶⁹ Arribats molt segles enllà i que es consideren “autòctons”.
- Fulbe *fuuta*. Són aquells originaris del Fuuta Jalloo (actual Guinea Conakry) una part dels quals arribaren a la regió durant el període colonial com obrers agrícoles. Molts morabits o imams procedeixen d'aquesta comunitat.
- Fulbe *gaabunke*. Arribats de la guinea portuguesa (del Gaabu) a principis del segle XX. Varen fundar alguns pobles morabitics com Medina El Hadj reforçant així la pràctica de l'islam i l'explotació dels cultius de renda com el cotó i el cacauet. Altres arribaren ja en la independència fugint de la guerra d'independència a Guinea Bissau.
- *Toucouleurs*, entre els quals se'n poden distingir dos grups:
 - Presents en un enclavament prop de la frontera senegambiana: el Kabada (Roche, 1985: 60).
 - Arribats a principi del segle XX dispersats i integrats pel territori assimilant-se als *fulakunda*.

Tal i com relata Ngaïde (1998), els *fulakunda* varen desenvolupar a la regió una estratègia d'ocupació de l'espai adequada a la seva activitat principal, la ramaderia, formada per petits poblats més o menys inestables. L'hàbitat d'una unitat familiar era i és en gran mesura avui en dia la *galle*, composta per diverses cases de planta rodona amb teulada cònica de palla i l'espai obert entre aquestes. La *galle* és la unitat de l'organització social i econòmica sota l'autoritat generalment del membre masculí de més edat anomenat *jom galle*. Tradicionalment entre els *fulakunda*, i igual que els

¹⁶⁹ *Jaawaringa* vol dir “guerrers” i, segons Ngaïde, fa referència aquells que varen participar a la revolta contra els malinke. *Fulakunda* vol dir, en llengua, malinke, “territori dels fulbe” (Ngaïdé, 2012: 59).

malinke, les coesposes del cap de la casa compartien una casa comuna anomenada *mbumba*.¹⁷⁰ Per contra, amb la sedentarització, als pobles o barris urbans l'ocupació de l'espai es fa en funció dels lligams de parentiu, de consanguinitat o d'aliança, designats per la paraula *mussidal*. Les relacions entre individus es regeixen per la importància atorgada a aquestes relacions i a la solidaritat entre els parents. Aquestes es mantén tot i que la parentela visqui allunyada geogràficament sobretot a través de l'intercanvi de dons de tot tipus (Ngaïdé, 2012: 235).

D'altra banda, l'administració colonial va afavorir el desenvolupament dels pobles morabitics amb l'interès de difondre els cultius de renda, situació que no va canviar gaire amb l'estat independent. Emergiren així els conflictes entre *fulakunda* i *gaabunke* a pesar de tenir l'islam com element comú ja que la política expansionista dels més de setanta poblats *gaabunke* contrastava amb l'escassa dinàmica dels poblats *fulakunda* (Fanchette, 2011: 99-125). Com deia un home: “Nosaltres [els *fulakunda*], només ens ocupàvem de les nostres vaques. (...) Els nostres parents ho volien així, els camps... aleshores van venir els *fulbe* fuita i els *toucouleurs*. Ells són comerciants i han dominat l'economia.”¹⁷¹ En l'actualitat, com també recull Ngaïde (2012), la competència entre aquests grups de població encara es fa sentir pel control de llocs de decisió a les instàncies locals.

A les àrees rurals de la regió de Kolda es practica avui en dia una economia mixta agropastoral. La producció agrícola es concentra a les planes on es cultiven bàsicament cacauet, mill, cotó i blat de moro. Els esmentats cultius de renda, sobretot el cacauet (introduït al Fuladú vers la dècada de 1840) i el cotó, troben una difícil sortida al mercat actual. A les zones inundables, anomenades *bas-fonds* en francès o *faro* en ful, s'hi practica l'horticultura i s'hi cultiva arròs, aquesta darrera una activitat pròpia de les dones, com ocorre també entre els malinke. L'agricultura, imitant els malinke, fou un dels principals motors de sedentarització dels fulbe de forma que molts pobles se situen prop d'aquests *faro* que permeten també abeurar el bestiar.

¹⁷⁰ Sobre les diferències entre les formes d'hàbitat al Fuladú segons les ètnies vegeu: Fanchette (1999).

¹⁷¹ 48.K.H.07.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

El bestiar, compostat majoritàriament per vaques, es conserva com a part de la riquesa familiar. En general, les vaques no es venen més que en ocasions excepcionals o casos d'extrema necessitat (malaltia, cerimònies, pagar un viatge etc.). Així, actuen com a forma d'estalvi. A més a més, la possessió de ramats està lligada al prestigi de la família i tenen un paper molt important en els intercanvis a l'hora de constituir aliances matrimonials i en les cerimònies en què se sacrifiquen, especialment els funerals. La carn de les vaques tant sols sol consumir-se en festivitats mentre que quotidianament se'n consumeix la llet, generalment en forma de quallada, i se n'empren també la pell i les banyes.

Diversos factors varen contribuir a la sedentarització dels fulbe del Fuladú. Cal citar el desenvolupament dels cultius, l'interès de l'administració colonial per fixar la població i la introducció dels impostos, o les sequeres. Malgrat això, el Fuladú segueix sent una àrea amb un poblament escàs i poc estructurat donada l'elevada mobilitat tant dels fulbe, com d'altres grups ètnics presents a la regió (malinke, fulbe o soninké).¹⁷²

D'altra banda, dins dels *fulakunda*, de forma similar al que passa en molts altres grups fulbe, cal distingir entre aquells d'origen noble (*rimbe*, pl.; *dimo*, sg.) i els d'origen captiu o servil (*maccube* o *jiyaabe*). Antigament, a més a més, en la societat fulbe, com en d'altres africanes, existien castes hereditàries endogàmiques, especialitzades professionalment. Artesans i *jalis* (terme d'origen malinke que significa *griot*), se'ls considerava posseïdors de poders ocults i havien de ser mantinguts pels nobles (*rimbe*) (Solé Arraràs i Pérez Crosas, 2013).

Els fulbe es consideren nobles pel fet de ser fulbe i tenir un ramat, mentre que els serfs provenien de captius d'altres grups ètnics, tot i que s'assimilaren als fulbe i agafaren el patronímic dels nobles. Cada família de pastors es vinculava a una família esclava per tal que treballés en l'agricultura i en les tasques considerades penoses o degradants per als fulbe. Segons Ngaïde, dins dels serfs, a més a més, es podia distingir dues categories. En primer lloc els *maccube*, terme considerat molt pejoratiu i que designa a persones comprades o fetes presoneres, lligades a una família fulbe. En segon lloc, el de *jiyaabe* adoptat en temps d'Alfaa Moloo per designar el antics *maccube* alliberats,

¹⁷² Sobre les formes de poblament vegeu: Fanchette (2011).

l·ligats als seus antics amos per “sentiment” i no per una submissió forçada. Un terme que els permet afirmar la seva “fulanitat” en un procés de reconstrucció de les identitats vinculat a la revolta liderada pels serfs (Ngaïdé, 1999).

Afirma Ngaïde que als anys noranta, aproximadament la meitat de la població del Fuladú era d'origen servil (Ngaïdé, 1999: 152). Avui en dia, tot i que la servitud ha desaparegut, la referència a l'existència de dues castes persisteix. Per exemple, pel que fa a les estratègies matrimonials, que segueixen mantenint, en gran mesura, una endogàmia dins l'estatus social. També en gestos de respecte que s'observen en la vida quotidiana. S'observen també relacions d'ajuda mútua (*endam*) entre els antics serfs i els que havien estat “els seus fulbe” que marquen els rols d'uns i altres. Els antics serfs ajuden en activitats com la preparació d'una cerimònia. Com a contrapartida, els antics mestres ajuden o fan regals als seus *jiyaabe*, com ara pagar el dot. Igualment, l'origen social segueix pesant en la política, juntament amb la pertinença ètnica i religiosa. Així mateix, un i altre grup encara reivindiquen un paper protagonista en la gènesi del Fuladú a través de la revolta de Musa Moolo.¹⁷³ L'accés al capital és, però, avui en dia un element important que també determina la posició social i, en les estratègies per adquirir-lo, la migració hi té un paper destacat com s'explicarà més endavant.

6.2. Del Fuladú a Catalunya

La raó per la qual la regió de Kolda resulta un escenari pertinent per aquest estudi és el fet que es tracta, com s'ha dit, del lloc d'origen de molts dels emigrants cap a Catalunya (Jabardo, 2006: 25-31). No cal passar gaire temps a Kolda per adonar-se que qualsevol família té un parent a Europa, a Espanya i molts d'ells a Catalunya. Aquests emigrants provenen de la ciutat però molts d'ells també d'aïllats pobles rurals quilòmetres endins de les carreteres asfaltades. Aquesta recerca ha permès conèixer de prop molts casos d'emigrants des de la regió de Kolda les històries dels quals s'empraran per construir aquest apartat.

¹⁷³ Per a un estudi d'aquest episodi històric vegeu: Ngaïdé (1999).

6.2.1. L'emigració des del Fuladú

Mercedes Jabardo assenyala com des finals del segle XIX varen iniciar-se a Senegal els desplaçaments massius units al sistema de producció agrícola del cacauet dividint el país en zones expulsores de mà d'obra (l'interior i el sud del país) i zones d'atracció de mà d'obra temporal (les àrees de producció agrícola industrial, més properes a la costa atlàntica i l'anomenada conca del cacauet) (Jabardo, 2006: 36-27). Una divisió que, a més a més, excedia els límits geogràfics de l'estat senegalès en un sistema migratori que abasta altres països de l'Àfrica Occidental. Encara avui dia, mentre que Senegal és destí d'immigrants procedents de països veïns, bona part de l'emigració senegalesa té com a destí o com a primera parada altres països de la regió, particularment la Costa d'Ivori. De fet, cal assenyalar que els països del propi continent són encara la principal destinació dels emigrants africans.¹⁷⁴ Cap als anys cinquanta el patró va canviar i va generalitzar-se un model de migració rural-urbana sobretot cap a la capital del país, Dakar, que avui concentra un 22'4% de la població del país. Paral·lelament, als anys seixanta s'inicia un nou flux d'emigració cap al continent europeu, amb França com a primer destí.¹⁷⁵

Malgrat una llarga tradició nòmada, actualment els fulbe del Fuladú s'han sedentaritzat per diversos motius: polítics, de control, de centralització i uniformització, de reglamentació, per falta de pastures a causa de l'agricultura intensiva del cotó i del cacauet, per l'èxode rural o per qüestions climàtiques com les relacionades amb les fortes sequeres que es van produir al Sahel durant els anys setanta (Solé Arraràs i Pérez Crosas, 2013). Gairebé la seva totalitat practica l'agricultura, factor que impedeix les migracions estacionals. Tot i això, els fulbe, com molts altres pobles de la zona segueixen movent-se, empesos per motius de diversa índole a través de migracions interregionals, inter-continentals i també extra-continentals.

¹⁷⁴ Dades procedents Banc Mundial citades a: Fall i Garreta (2012: 15).

¹⁷⁵ Bona part dels primers emigrats a França després de la Segona Guerra Mundial pertanyen a l'ètnia soninké. La seva organització per a la repatriació de cadàvers ha estat treballada per Agathe Petit a: Petit (2002a, 2002b, 2002c).

Amb la colonització, es van establir les bases de les primeres migracions internacionals dels fulbe per motius econòmics. La regió de Kolda, allunyada de l'àrea de desenvolupament agrícola que va imposar la metròpoli i amb una manca d'infraestructures i serveis bàsics, va ser font de recursos humans per a l'emigració. Els fulbe es van llançar a les migracions internacionals a la dècada dels vuitanta, sent França un dels destins prioritaris juntament amb altres del continent africà com la Costa d'Ivori, el Gabon o la República Democràtica del Congo. A França, contractats en primer lloc per treballar en la indústria, es van anar incorporat com treballadors assalariats al mercat de treball a través de la indústria, la construcció i el sector serveis. En el cas espanyol, a través fonamentalment del mercat de treball agrícola i, en menor mesura, la construcció i la restauració i l'hoteleria.

L'emigració des de la regió de Kolda cap a Catalunya va iniciar-se també als anys vuitanta. Aquells emigrants que poc a poc van anar a instal·lant-se a Catalunya serviren de punt de suport per l'emigració més recent. La major part d'aquesta emigració, però, ha tingut lloc des d'inicis de la primera dècada dels dos mil i, en general, de forma irregular.

Segons les darreres xifres estadístiques de l'*Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie* de la República de Senegal sobre migració internacional corresponents a 2002, l'emigració que provenia de la regió de Kolda representava el 8% d'un total de 14.100 emigrants, dels quals 11.208 eren homes i 2.892, dones.¹⁷⁶ Des de 2002, però, de ben segur que aquestes xifres s'han modificat notablement. Entre els anys 2006, el moment àlgid de les arribades de piragües a les Illes Canàries, i el 2008 el nombre d'emigrats va augmentar considerablement a través de l'emigració irregular, i actualment ha disminuït a causa del control migratori i les conjuntures econòmiques a Europa.

Residents de la regió de Kolda han omplert les notícies sobre piragües interceptades o enfonsades i sobre milers de vides perdudes al mar. José Naranjo (2009) analitza la qüestió des d'una òptica periodística al seu llibre *Los invisibles de Kolda*. L'obra se

¹⁷⁶ Dades procedents de l'informe "*Situation Economique et Sociale (SES) en 2011*", de l'*Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie de la République de Senegal*, 2013.

centra en la tragèdia que a la primavera de 2007 va endur-se la vida de cent seixanta joves de la regió. A més a més, ofereix un resum dels principals naufragis de “cayucos” que es dirigien cap a les Canàries des de 1999. Davant aquest drama, algunes entitats locals promouen iniciatives per frenar aquesta emigració, a vegades amb suport financer exterior. És el cas del projecte *Alternatives Allogènes Contre l’Emigration Irrégulier* (ALEMI), finançat amb fons europeus. Els seus objectius són, d’una banda, sensibilitzar sobre les dificultats d’èxit després d’emigrar irregularment a Europa i, de l’altra, crear alternatives econòmiques per als joves a la regió.¹⁷⁷ Els seus responsables es mostren especialment preocupats per la situació dels emigrats en temps de crisi econòmica a Europa.

En alguns casos més aviat excepcionals, però, l’emigració es realitza de manera legal. Es tracta dels casos de funcionaris, polítics o persones amb un cert nivell econòmic que aconsegueixen un visat d’entrada a Europa. També dels casos de la contractació en origen, estimulada, generalment, per un familiar que ja es troba a Catalunya.

La gran majoria d’aquests emigrats i la pràctica totalitat dels casos que jo he conegut, són homes. La migració internacional cap a Catalunya dels fulbe ha estat un fenomen majoritàriament masculí -81% dels emigrants senegalesos són homes segons dades de 2002¹⁷⁸- tot i que moltes de les dones migrants romanen invisibles per a les dades estadístiques. Tot i això, vull insistir en el fet que no hem d’atribuir a les dones un paper exclusivament passiu i pensar la migració femenina com a dependent i lligada tan sols a la reagrupació familiar. A més a més, com es veurà més endavant, les dones tenen un paper molt important a l’hora de definir l’estratègia familiar d’emigració d’un integrant de la família, així com en el seu finançament.

Les migracions també redefeixen les relacions de gènere tant en territori de destinació, de trànsit, com d’origen. A la regió de Kolda, s’han reconfigurant els espais domèstics i productius com a conseqüència de l’emigració del cap de família. En alguns casos, les dones s’estan convertint en veritables caps de llar, encara que aparentment pugui

¹⁷⁷ D’una edició anterior d’aquest projecte sorgeix l’associació ARMEK de que parlaré amb més detall a l’apartat 8.1.

¹⁷⁸ Dades procedents de l’informe “*Situation Économique et Sociale (SES) en 2011*”, de l’Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie de la République de Senegal, 2013.

semblar que les decisions són preses per un home que pren el rol del marit -per exemple, el sogre, cunyat, fill gran, etc.- En els discursos, tant homes com dones solen afirmar que l'home és el cap de família (*jom galle*), que té el paper de proveïdor i el que pren les decisions sobre les modalitats de proveir. En canvi, en la pràctica veiem que moltes dones amb el marit a l'estranger s'ocupen de manera molt important, i en certs casos majoritària, de proveir la unitat domèstica prioritant les necessitats.¹⁷⁹

6.2.2. Una estratègia col·lectiva

Al Fuladú es practiquen dues formes d'emigrar: amb el suport de la família o en secret. En el segon cas es tracta sovint d'una decisió individual en la que no s'hi implica cap o molt pocs dels familiars de l'emigrat. Sovint es tracta de joves que decideixen marxar en grup a l'aventura. Les dones solen utilitzar per fer-ho els diners de la *tege*, grups d'ajuda mútua i crèdit sense interès.¹⁸⁰ Els viatges que s'inicien secretament, però, com també molts d'altres, són en nombroses ocasions viatges que s'inicien amb pocs recursos i es realitzen per etapes passant temporades treballant a diversos països africans amb Europa com a darrer objectiu o no.

A tall d'exemple, un noi d'una petita localitat de la comunitat rural de Mampatim va explicar-me com va marxar en secret juntament amb un amic del mateix poble reunint els diners que havia aconseguit amb la venda d'una collita de cotó i un toro. Fins tres mesos després de marxar, un cop tots dos amics eren a Mauritània, no van trucar la família per advertir-la. La família, segons declaren, va animar-los a intentar arribar a Europa. Tanmateix, cap dels dos ho va aconseguir.¹⁸¹ De manera similar, un altre noi explica que va marxar sense dir-ho més que a la seva mare.¹⁸² La família sabia que volia marxar però tant sols va comunicar el dia concret a la seva mare. Diu que va fer-ho per evitar que els veïns intentessin frustrar el seu viatge amb arts ocultes a causa de l'enveja: "*Però al moment de marxar... perquè al Fuladú en general si tu dius «me'n*

¹⁷⁹ Aquesta qüestió ha estat treballada conjuntament amb Armonia Pérez Crosas a: Solé Arraràs i Pérez Crosas (2013).

¹⁸⁰ Per a més informació vegeu pàg. 155.

¹⁸¹ 46.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

¹⁸² 23.K.H.02.10.Home, Kolda, 2010.

vaig», francament et marabutejaran! És el Fuladí, potser... potser d'això no n'hi ha a casa vostra (...) però aquí... »¹⁸³

Per contra, en altres ocasions l'emigració d'un o diversos dels seus membres és una estratègia presa de comú acord per tota una unitat familiar. Així, molt informants relaten com la decisió es va prendre en un “*consell de família*” en què reunits els familiars es va discutir i consensuar la decisió. Alguns familiars, sobretot esposes i mares, declaren preocupació pels riscos de l'emigració. Tanmateix, en general, els familiars donen suport als projectes migratoris. En ocasions, és la mateixa família qui empeny el candidat a emigrar ja que molt sovint aquesta migració s'emmarca dins d'una estratègia familiar molt més àmplia. Habitualment són homes joves aquells que intenten emigrar. Tot i així, alguns d'ells ja tenen família, esposa i fills que deixen la seva localitat d'origen. No és estrany que el que emprengui l'aventura migratòria sigui el fill més gran de la família, responsable d'aquesta o aquell destinat a ocupar-se'n un cop difunts els parents més grans.

Pagar el viatge cap a Europa és una empresa molt costosa. Una manera d'obtenir diners per al viatge és sol·licitar-los en préstec a algun familiar, sovint a familiars o amics que es troben a Europa. Habitualment, però, la família ho assumeix venent les seves propietats. Les propietats més comunament invertides en la emigració són els animals. En una societat amb escassa economia monetària, els ramats, com s'ha dit, són emprats com una forma d'estalvi per ser venuts en cas de necessitat de realitzar una despesa important. Un responsable del projecte ALEMI explica que, fins i tot, en un moment donat el preu de les vaques va baixar de forma important al mercat setmanal (*luumo*) de Sare Yoba, a causa de la gran quantitat d'animals venuts per finançar els viatges dels emigrats.¹⁸⁴

La temptativa de migració dels més joves és sovint sufragada per llurs mares invertint-hi, per exemple, el ramat del seu dot. Entre els fulbe, el dot o *teje* consisteix en una vaca jove. Aquesta, la seva descendència i producció (llet i mantega), són administrades per la dona i li pertanyen en cas de divorci o repudi. A més a més, a aquest dot se sol

¹⁸³ Tractaré amb més deteniment aquesta qüestió a l'apartat 8.1.

¹⁸⁴ 47.K.G.07.12. Entrevista col·lectiva a diversos responsables del projecte ALEMI, Kolda, juliol de 2012.

afegir l'anomenat *dawdi jamal* que consisteix en ofrenes compostes per estris de cuina, teles, aliments i nous de cola. Aquests béns, particularment els animals procedents del dot, són sovint venuts per les mares per finançar l'aventura migratòria dels fills, de vegades a esquena de la resta de la família (Solé Arraràs i Pérez Crosas, 2013). Per exemple, un noi que viu a Espanya des de fa dotze anys explica com la seva marxa va ser planejada “*entre mi mamá y yo y nadie más. Y cuando llegué y llamé por teléfono dije que ya estaba en España*”.¹⁸⁵ Sovint sufragar la temptativa dels fills està lligat a la competència entre les co-esposes. En aquests casos, no és tota la família qui s'embarca en el projecte sinó un fill amb el suport de la seva mare. Aquesta però és també qui pateix les conseqüències del seu fracàs. Com deia un home: “*En general, quan un home no té èxit es diu que és culpa de la mare. La vergonya és per la mare*”.¹⁸⁶

En molts casos aquestes vendes de ramat acaben amb tots els “estalvis” de la família. Per exemple, Moussa, un repatriat de la comunitat rural de Mampatim, explica com la seva família varen vendre quatre toros, la totalitat del bestiar de què disposaven. Amb això, varen obtenir 500.000 CFA (800 euros aproximadament). En aquest cas Moussa, va pagar 400.000 CFA (600 euros aprox.) per al viatge en piragua des de Ziguinchor i 50.000 CFA (80 euros aprox.) més per consultar i demanar la protecció del *ceerno* del poble. L'home explica com el *ceerno* li va dir que el camí no seria bo, però ell no va voler escoltar.

A ningú no se li escapa que el fet d'invertir en l'aventura migratòria implica esperar rebre'n una compensació. És a dir, s'espera que un cop arribat a Europa, l'emigrat es responsabilitzi de les necessitats econòmiques de la família: “*Quan un noi se'n surt, no se'n surt ell tot sol, se'n surt per tota la família. És per això que quan ell marxa la família inverteix. Quan estiguis allí [a Europa] no oblidaràs que són les vaques que t'han donat aquí [a Kolda]. Faràs per tal que puguin comprar altres vaques o construir [una casa]*”¹⁸⁷ Evitar aquests requeriments és una de les raons per les que alguns prefereixen emigrar en secret i sense el consentiment familiar. Així ho explica la mare d'un repatriat: “*Al moment de marxar [el seu fill], ella en va informar a tothom, a tota la família, perquè la família és molt gran. Si els hagués informat, cadascun hauria*

¹⁸⁵ 19.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

¹⁸⁶ 47.K.G.07.12. Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

¹⁸⁷ 47.K.G.07.12. Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

donat la seva participació. Alguns haurien venut bous, alguns xais (...) en cas de fracàs, ella, la seva mare pot deixar-ho estar, saber que està lligat al destí però una altra persona que ha fet una contribució i que espera compensació pot no veure-ho igual.”¹⁸⁸

D'altra banda, abans d'iniciar el viatge molts emigrants consulten un morabit local (*ceerno*) per tal que predigui l'èxit o no del viatge. A més a més, proveeix protecció de caràcter màgic a través d'amulets o aigua amb què l'emigrant ha de rentar-se. La consulta al *ceerno* suposa una despesa extra per la qual els informants declaren haver pagat entre 50.000 CFA (76 euros aprox.) i 100.000 CFA (150 euros aprox.). Sovint, també es paguen els seus serveis amb animals per sacrificar o altres ofrenes alimentàries com arròs o nous de cola. Un home explica com creu que, gràcies a la protecció brindada pel morabit, tot i que el seu viatge va fracassar, va lliurar-se de morir en el trajecte: *“Potser amb això tindràs la sort de no morir. Això us ajuda, us impedeix trobar la mort al camí. Perquè jo, hi havia un dia que havia de morir (...) Finalment, potser gràcies a aquell sacrifici... és el que la gent diu.*”¹⁸⁹

La forma d'intentar arribar il·legalment a Europa és diversa. Potser la més comuna és en les piragües esdevingudes tràgicament cèlebres i que el llenguatge periodístic anomena “pasteres” o “cayucos”. El trajecte es realitza cap a les Canàries sortint des del Marroc, Mauritània o diversos punts de la mateixa costa senegalesa. Allí, antics pescadors han reconvertit les seves embarcacions esdevenint “*passadors*” davant el lucratiu negoci de l'emigració irregular i el descens dels recursos generats per la pesca.¹⁹⁰ Altres opcions més minoritàries a la regió són creuar en barca l'estrat de Gibraltar o, més recentment, des de Líbia cap a Itàlia. Finalment, altres intenten entrar a Europa creuant la frontera espanyola al voltant de Ceuta o Melilla.

Un dels responsables del projecte ALEMI narra així com es van desenvolupar les xarxes de l'emigració irregular cap a Espanya: *“Partim de la gran onada de 2006-2007. És quan hi ha realment molta gent que mor durant el camí. Al començament la gent havien de passar pel desert. Per Mauritània, Algèria, Marroc. (...) A partir de Marroc es podien agafar les piragües. Però després els pescadors es van adonar que quan anaven*

¹⁸⁸ 22.K.D.02.10. Dona, Kolda, 2010. Entrevista originalment en ful a través d'un traductor.

¹⁸⁹ 25.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

¹⁹⁰ Vegeu: Tomàs i Lambal (2012).

a pescar a Mauritània no eren lluny de les illes Canàries. I fins i tot de Ziguinchor la gent van començar a marxar així. La gent va començar a marxar des d'aquí: Ziguinchor, Kafountine, Cap Skirring..."¹⁹¹

En tots els casos, l'emigració irregular és una empresa molt arriscada. No només perquè res no en garantitza l'èxit ni la possibilitat d'entrar a Europa, sinó per la pròpia vida. Com es veurà més endavant, s'han recollit nombrosos relats de persones que han mort en el trajecte.

A la pregunta sobre els motius que els van empènyer a l'emigració, la majoria d'emigrats retornats a la regió de Kolda declaren que els seus objectius eren, de manera general, millorar el nivell de vida de les seves famílies. S'ha assenyalat també com es concreten aquests objectius. En primer lloc, s'indica com a objectiu prioritari mantenir econòmicament a la família. És a dir, s'espera que els diners que l'emigrant guanyi a Europa li serveixin per enviar remeses regulars que permetin cobrir les necessitats diàries de la família com ara el menjar o medicaments. Com recull també Ousmane Oumar Kane (2011), les remeses s'empren també en despeses destinades a exhibir l'estatus social adquirit, especialment durant les celebracions religioses com la *tabaski*, la festa del sacrifici.¹⁹²

En segon lloc, els emigrants declaren que, al costat del primer, un altre dels principals objectius és construir una casa per a la família. A la major part de petits pobles de la regió de Kolda, però també a la mateixa ciutat, moltes cases (*galle*) estan formades per l'agrupació de cases de planta circular amb teulada de palla. El desig dels emigrants és substituir aquests habitatges per una casa d'obra. Una despesa a la que difícilment moltes famílies podrien fer front amb els recursos obtinguts al Fuladú.

¹⁹¹ 47.K.G.07.12. Home, Kolda, 2012.

¹⁹² Sobre la celebració de la festa del sacrifici a Senegal, vegeu: Brisebarre i Kuczynski (2009).



Imatge 11. Exemples de cases tradicionals a petites localitats del Fuladú. Fotos: Ariadna Solé



**Imatge 12. Casa en construcció finançada per un emigrat a una petita localitat del Fuladú.
Foto: Ariadna Solé**

Sense dubte, l'objectiu és millorar el confort de la família tot i que aquestes edificacions resulten també una clara forma d'ostentar l'èxit de la migració, com també assenyalen Bruno Riccio i Ousmane Oumar Kane per altres àrees del Senegal (Kane, 2011: 217-218; Riccio, 2008: 585). D'aquesta forma, el germà d'un emigrat d'un petit poble de la

regió explicava que “*aquí [al Fuladú], cada cop que veus una casa bonica, és d’algú que és a Europa. (...) Veus? Tot això, són cases de palla, cal algú que visqui a Europa per treure totes aquestes cases i posar-hi un edifici que pugui durar per sempre. Així doncs, aquest és l’objectiu, la raó que empeny a la gent a marxar, canviar una mica la manera de viure.*”¹⁹³ Clarament, les cases d’obra esdevenen un dels símbols més patents de l’èxit de la migració esperonant el desig de temptar l’aventura migratòria. Alhora, com assenyala Usha Adjamah, impliquen l’aparició d’uns nous criteris de pobresa relativa en comparació a uns nivells de riquesa als que difícilment es pot accedir restant al país (Adjamah, 2012: 104). Escenifiquen una àmplia bretxa econòmica entre famílies que fins aleshores es consideraven iguals, com argumenta també Ousmane Oumar Kane parlant de la migració wòlof (Kane, 2011: 223).

D’altra banda, el suposat potencial dels migrats per cobrir les necessitats dels familiars a través de les trameses de diners els converteix també en candidats estrella al “mercat matrimonial”. Moltes noies joves declaren voler casar-se amb un noi que estigui a Espanya i alguns emigrats afirmen que un dels motius per marxar fou reunir diners per poder casar-se. Com argumentaré més endavant, l’emigració té a veure sovint amb el desig d’acomplir expectatives socials lligades al gènere. Així, un dels motius que empenyen molts homes a migrar és disposar de recursos per proveir una nova família (Carling i Hernández Carretero, 2008). No obstant això, aquests matrimonis entre emigrats i esposes que resten al Fuladú no estan exempts de conflictes. S’observen molts casos de denúncies i deposicions de divorcis per part dels marits emigrats pel fet que les seves dones tenen fills amb altres homes durant la seva absència. També casos d’abandonament de l’esposa per marits que perden el contacte amb la dona. Aquest darrer ha estat un fenomen prou estès per empènyer a algunes ONG que treballen al Fuladú a realitzar campanyes de sensibilització per advertir a les joves dels perills de casar-se amb un emigrat (Solé Arraràs i Pérez Crosas, 2013).

Diverses persones han declarat també que un dels objectius de l’emigració és, no només mantenir la família, sinó permetre l’escolarització dels propis fills i filles o d’altres nens i joves de la família. L’escolarització pública a Senegal és gratuïta. Moltes famílies, però, especialment en les localitats rurals més aïllades, deixen d’enviar els fills a

¹⁹³ 45.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

l'escola per la despesa que els suposa el desplaçament diari dels infants fins al centre escolar o, encara més, mantenir-los fora de casa, en una localitat més gran on puguin tenir accés a l'escola. Altres declaren què no envien els nens i les nenes a l'escola per tal que col·laborin en les tasques de la llar o en l'economia familiar, especialment a partir d'una certa edat.

Així doncs, la gran majoria dels informants declaren què els seus projectes passen per un manteniment de la família purament assistencial, de forma que la família en origen esdevé dependent dels ingressos que obté dels seus familiars emigrats. Són pocs els informants que declaren tenir l'objectiu de realitzar inversions que puguin garantir una millora de la situació de la família a llarg termini com ara la compra de bestiar o la posada en marxa d'un negoci com ara una botiga o un taller.¹⁹⁴

Un cop a Catalunya, els emigrats solen rebre infinites demandes d'enviament de diners per part dels seus familiars, peticions que no sempre són capaços de complir. Un home amb una situació estable a Catalunya i retornat a Kolda de vacances explicava com s'acumulen aquestes demandes dels familiars: *“Tenemos que cambiar un poco, no toca tener tanta familia y mujeres... si haces una cosa para una, la otra se queja... Por ejemplo yo tengo muchos hermanos (...) Cualquier regalo que haces a un hermano tendrás que hacer a otro.”*¹⁹⁵ De la mateixa manera, un jove que en el moment de l'entrevista es trobava a l'atur es lamentava d'haver enviat tots els estalvis a la família trobant-se ara sense recursos per mantenir-se, *“sin trabajo, sin guardar dinero”*. *“Cuando tenia un dinero mandaba a mi familia porque sabía lo que había aquí [a Kolda] (...) Hay gente que manda dinero si el padre o el hermano quieren una casa. Cuando vuelve allí [a Kolda] ¿Dónde está la casa? No hay casa. Se ha comido el dinero. (...) Antes yo siempre mandaba pero ahora pienso: estoy jugando mi vida para nada. Si mandas dinero cuando vuelve aquí, no tenemos nada aquí [a Kolda].”* Explica que creu que és preferible invertir els diners en una activitat productiva que no pas en el simple sosteniment econòmic de la família.¹⁹⁶ Molts emigrats es queixen què els seus familiars a Senegal no entenen que els recursos de que disposen per enviar-los són

¹⁹⁴ Aquestes dades coincideixen amb el que afirmen estudis de caràcter quantitatiu. Vegeu: Fall i Garreta (2012: 73-75).

¹⁹⁵ 21.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

¹⁹⁶ 19.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

limitats i actuen com si disposessin d'una font de diners inesgotable, per la qual cosa no dubten en gastar-los en despeses supèrflues.

6.2.3. L'arribada a Catalunya

De fet, l'arribada a Europa per aquells que ho aconsegueixen sovint suposa una decepció. Aconseguir feina, poder mantenir-se un mateix i complir amb les exigències familiars no sol resultar fàcil. Així relatava un jove la seva primera impressió: “*¡Ostia! ¡Han cambiado el mundo! ¡Es otro mundo! (...) Entrás, por ejemplo, en Barcelona... ¡pensava que era New York! (...) Pero luego ves como estaba la vida allí, hay que pagar habitación, luz, tal cosa... No era facil como yo pensaba. Pero, bueno, la gente está aguantando allí. Si tenía un poco negocio, un trabajo allí, era mejor. ¡Hasta que tenga un pelo blanco! Entonces ya basta, hay que volver, allí no vales nada. (...) Hay gente que vive aquí [a Kolda] mejor que allí [a Catalunya].*”¹⁹⁷

La majoria dels que emigren, tot i que no tots, ho fan amb l'esperança de reunir-se amb algun parent, amic o conegut un cop a Europa. Així, tothom sol viatjar amb un número de telèfon a la butxaca al qual trucar només arribar. Aquests contactes, alguns d'ells arribats a Catalunya als anys noranta, actuen sovint com a nòduls generadors de xarxes migratòries en expansió. Ofereixen allotjament i ajuda en la recerca de feina. Fins i tot, financen el viatge dels seus parents o amics. En ocasions, també aconsegueixen contractes en origen per als seus parents. Sovint, un membre de la família que estigui a Europa encoratja a altres a seguir els seus passos per tal de repartir les càrregues econòmiques que els suposa enviar diners a la família.

Seguint aquestes xarxes, habitualment els habitants originaris d'un mateix poble de la regió de Kolda es concentren a una mateixa localitat catalana. Això afavoreix que es creïn a Catalunya associacions de residents que procedeixen al mateix temps d'una localitat o comunitat rural concreta del Fuladú. Així, per exemple, existeix una associació a les localitats de Pineda de Mar i Calella que reuneix als residents de la comunitat rural de Mampatim. L'associació agrupa actualment unes setanta persones que es reuneixen el primer diumenge de mes i realitzen una petita aportació fixa

¹⁹⁷ 19.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

mensual de 6 euros, que s'ha reduït a 3 euros els darrers anys. Sovint, aquestes agrupacions participen també en projectes de codesenvolupament destinats a aconseguir millores per les seves localitats d'origen. Un dels pioners de l'associació, arribat a Catalunya el 1998, explica les activitats de l'associació: *“Entonces no había muchos [senegalesos]. Incluso en Calella, nosotros, ellos ya habían formado una asociación de nuestra comune. Eran ocho personas y yo era el nueve. Yo me incorporé en la asociación. Ahora somos setenta de la commune de Mampatim. Porque mi pueblo es de la commune de Mampatim. (...) Ahora somos más, muchos más, hay gente que no quieren participar en la asociación (...) Y la tenemos legalizada. (...) La asociación, la idea es ayudar a la gente de allí. En principio sabes que aquí en esta época hay muchos fuegos (...) resulta que el mismo año que fui yo en el 98, en el 99 había un pueblo que se quemó, después de Mampatim, antes de Diaobé (...) Le habíamos enviado para comprar arroz. Habían tres pueblos que tuvieron estos problemas y les hemos ayudado. Y después en Mampatim mismo hemos construido una clase en el instituto y este lleva el nombre de la asociación y del ayuntamiento de Pineda. Porque el ayuntamiento de Pineda nos ayudó también. Ahora la idea es comprar medicamentos que todavía no los hemos comprado, pero es la idea que tenemos. Pero lo difícil es enviar el dinero, que lo comen, y luego no hay medicamentos.”*¹⁹⁸

Des d'uns deu anys enrere, les relacions entre Kolda i Catalunya han estat alimentades també des de la cooperació al desenvolupament, en el context d'una cooperació descentralitzada, en molts casos en projectes de codesenvolupament. En el primer Pla Director de l'Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament (ACCD) de 2003-2006, Senegal ja s'establí com a país prioritari per les següents raons : (i) pel seu baix nivell de desenvolupament humà, (ii) per ser un país amb una important recepció d'ajuda internacional i haver demostrat un compromís amb el desenvolupament i les capacitats suficients per multiplicar els resultats de la cooperació, (iii) per la seva tradició de treball amb el codesenvolupament, especialment a Casamance, i (iv) perquè la immigració senegalesa tenia un pes molt important a Catalunya i es tractava d'un dels col·lectius d'immigrants més ben organitzats. A partir de 2006, es va establir la regió de Kolda com a regió prioritària per a la cooperació catalana a causa de: (i) ser una de les zones més desfavorides del país, (ii) per la important presència d'entitats catalanes (de

¹⁹⁸ 21.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

codesenvolupament) a la zona, (iii) així com per buscar complementarietat amb l'Agència Espanyola de Cooperació per al Desenvolupament (AECID) que se situava bàsicament a la veïna regió de Ziguinchor, a la Baixa Casamance.

Aquests projectes de cooperació al desenvolupament, finançats per l'ACCD, s'han realitzat tant a través de convocatòries ordinàries a través d'ONGD catalanes, com a través d'organismes multilaterals, o mitjançant l'anomenada cooperació directa amb un acord marc amb l'Agència Regional de Desenvolupament de Kolda. Alguns d'aquests projectes, però, han estat finançats amb fons procedents d'administracions locals i ajuntaments catalans a través del Fons Català de Cooperació al Desenvolupament (FCCD).¹⁹⁹

Sense que aquesta prioritització de Kolda sigui conseqüència directa dels fluxos migratoris, no es pot negar que hi ha una vinculació entre ambdós fenòmens com assenyalen Miriam Acebillo i Eva Østergaard-Nielsen (2011). Amb el focus en les localitats catalanes de Barcelona, Lleida i Girona, les autores analitzen el paper de les polítiques locals d'incorporació política de les administracions locals en els seus programes de codesenvolupament.

6.3. Conclusions

El Fuladú, històric enclavament fulbe a la regió de Casamance, té una relació complexa amb l'estat Senegalès. És, com s'ha dit, una regió especialment castigada per l'escassa influència política, la pobresa i la manca d'infraestructures. En aquest context, l'emigració a Europa s'apareix avui en dia a la regió de Kolda com una alternativa econòmica per a moltes famílies per aconseguir recursos extres a través de les remeses enviades per aquests emigrats. De fet, l'emigració ha estat ja històricament una pràctica habitual entre els joves, com un repte individual i com a estratègia de caràcter familiar i podria considerar-se, fins i tot, com un patró estructural de la societat fulbe. Cal destacar

¹⁹⁹ Aquesta qüestió ha estat treballada més detingudament, juntament amb Armonia Pérez Crosas a: Solé Arraràs i Pérez Crosas (2013).

que els moviments migratoris són una constant històrica al continent africà, més encara, constitueixen una forma de vida per a molts dels seus grups, que tenen un component nòmada i pastoral, com els fulbe. Especialment des de fa uns deu anys, molts d'aquests emigrants s'han dirigit cap a Catalunya.

Les causes de l'emigració són molt variades. Com s'ha dit, cal relativitzar la lectura que comunament veiem en els mitjans de comunicació per explicar l'emigració, basada tan sols en criteris econòmics. Cal tenir en compte, doncs, conceptes relacionats amb el prestigi social, les relacions de poder, els valors associats al gènere masculí, les obligacions familiars i socials, etc. Com s'ha vist, l'emigració pot ser tant una iniciativa individual, com una estratègia familiar. En aquest sentit, la família “inverteix” en un dels seus membres que, un cop a Catalunya, podrà donar-li suport econòmic. Un suport econòmic que s'empra en necessitats bàsiques però també en béns que permeten mostrar un nou estatus social com ara cases d'obra i rituals o celebracions religioses. El ritual, com assenyala Ruba Salih (2002), és un escenari clau en què els emigrats formulen i negocien les seves identitats en relació a aquells que han romàs al país d'origen, ja sigui en persona o a distància. A través de la pràctica d'un ritual associat a la “tradicció”, reforcen la seva pertinença al país d'origen alhora que, paradoxalment, els permet exhibir un nou estatus de riquesa i “modernitat” adquirides a Europa.

Els enviaments de diners, doncs, suposen un component essencial de les relacions transnacionals entre Catalunya i Kolda. Tant els que es fan a nivell personal i familiar com els que es fan de forma més institucionalitzada, a través de les associacions i la cooperació al desenvolupament.

Capítol 7. EL RITUAL FUNERARI AL FULADÚ

La bibliografia sobre la pràctica del ritual funerari a Senegal s'ha centrat sobre les poblacions no musulmanes, sobretot els sereer catòlics i els joola de religió tradicional.²⁰⁰ En canvi, l'estudi del ritus fúnebre musulmà és escàs. Ara bé, sobre el ritual funerari entre els wòlof, existeixen els treballs de Lamine Ndiaye, particularment *Parenté et mort chez le wòlof* (L. Ndiaye i Diop, 2012; L. Ndiaye, 2009). Cal citar també el llibre d'actes d'una taula rodona organitzada per Ibrahima Sow (2006), que recull diverses comunicacions en què alguns pensadors senegalesos debaten des de diferents perspectives sobre la mort, i una altra obra del mateix autor sobre imaginaris i simbolisme en què dedica un capítol a la mort (I. Sow, 2008). Fora de l'àmbit acadèmic, voldria citar la novel·la de l'escriptora Mariama Bâ (2005), publicada originalment el 1979, *Une si longue lettre*, en què una dona descriu els funerals del seu marit.

La forma que prenen els rituals funeraris al Fuladú, tot i que continguin elements que no depenen directament de la doctrina religiosa, són força similars entre totes les ètnies de religió musulmana presents a Senegal. Iniciaré doncs aquest capítol contextualitzant l'islam al Fuladú. A continuació, presentaré la descripció de com és el ritus funerari per protagonitzar el qual els familiars reclamen els cossos dels difunts a Catalunya.

7.1. L'islam al Fuladú

Com s'ha dit, la islamització del Fuladú és recent. De fet, algunes àrees de la regió no foren islamitzades fins ben entrat el segle XX. Alguns informants recorden encara pràctiques de la religió tradicional dels fulbe que ha merescut poc interès acadèmic.²⁰¹ Sobre aquestes creences i pràctiques al Fuladú, mencionaré l'obra d'Alain Le Pichon i Souleymane Baldé (1990), que en descriuen algunes característiques. Emfasitzen el lloc central del bestiar en aquestes creences, la importància del ritual en què es dóna sal al

²⁰⁰ Vegeu, per exemple: Louis-Vincent Thomas (1982), R. Ndiaye (1986) o Faye (1983).

²⁰¹ Sobre la cosmogonia tradicional dels fulbe vegeu, especialment, l'obra d'Amadou Hampâté Bâ: A. H. Bâ i Dieterlen (1961); A. H. Bâ i Guisado (2002).

ramat anomenat *moonde* i practicat encara avui en dia, així com dels arbres anomenats *jalan* com a llocs de comunicació amb els genis que co-habiten amb els humans però resten ocults per la major part d'ells. Com veurem més endavant, aquests darrers encara juguen un paper important en la medicina tradicional tot i que se'ls sol anomenar usant una figura i un terme islàmic, *jinn*. Malgrat tot, doncs, l'islam és avui un element clau de la identitat dels fulbe que es construeix paral·lelament al Fuladú.

En el context de l'aixecament d'Alfaa i Musaa Moolo, l'islam serví de catalitzador d'una profunda transformació política i social. Fou en nom de l'islam que Alfaa Moolo obtingué el suport moral i militar del Fuuta Jaloo contra l'imperi "pagà" del Gaabu. L'islam fou també un factor d'anivellament de la societat fulbe, decisiu en la mitigació de les diferències entre nobles i serfs. La conversió a l'islam, sovint instal·lant-se o fundant un poble "morabitic", serví també a molts *jiyaabe* per intentar eradicar el seu origen servil i adquirir un nou estatus, ennoblir-se. Els nobles hi seran més reticents i no obstant l'islam s'anirà implantant poc a poc al conjunt de la societat (M. M. Sow, 2011: 166-187). Així, aparegueren nous valors com el *ganndal*, la instrucció, i la *needi*, la bona educació (Pérez Crosas, 2011).²⁰²

El procés d'islamització del Fuladú es troba lligat, en gran mesura, a la figura al-Hajji Umaar Taall i la Tijaniyya. D'una banda, per la relació d'Unaar Taall amb Alfaa Moolo i l'anècdota de la seva predicció de victòria, elevada a mite fundacional del Fuladú. Per l'altra, pel fet que seran seguidors de la Tijaniyya i d'herència omariana els principals propagadors de l'islam a la regió, alguns emparentats amb al-Hajji Umaar Taall com és el cas d'al-Hajji Aali Caam.

Com s'ha dit, al-Hajji Umaar Taall visqué entre 1797 i 1864 i fou el fundador de l'efímer l'imperi *toucoulour*. Si bé sembla que l'objectiu d'Umaar fou el de crear un estat teocràtic i no pas un imperi fulbe, diversos autors assenyalen què la gihad que va organitzar és una mostra de com l'islam va servir als segles XVIII i XIX per establir ponts entre diferents àrees culturals de parla ful i forjar una identitat comuna vinculada amb aquesta religió (Botte et al., 1999: 26-28; Robinson, 1988: 303). La influència de la figura d'al-Hajji Umaar Taall continuà també a través de la literatura popular, oral o

²⁰² En general sobre la relació dels fulbe amb l'islam vegeu: Botte i Schmitz (1994).

manuscrita, com explica Samba Dieng (2001). Segons Dieng, l'epopeia al-Hajji Umaar Taall, de la qual se'n conserven diverses versions, és un relat que conté importants elements de la tradició èpica fulbe exaltant els seus valors i que esdevé així un pont entre aquesta tradició fulbe i els valors islàmics. Afirmar Dieng que aquestes narracions foren un dels principals vehicles de difusió dels principis de l'islam i la Tijaniyya entre els fulbe, particularment entre les persones il·letrades.

Umaar, s'oposà també a la colonització francesa, resistint-se a l'avenç de les forces gales al llarg del curs del riu Senegal, tot i que aquests acabaren conquerint les restes del seu imperi. A finals del segle XIX, la política de la colonització francesa, en general, donà suport al reforçament de l'islam però recelà de la Tijaniyya i dels hereus d'Umaar Taall (Robinson, 2001). Al Fuladú, els anys de la colonització coincideixen amb el regnat de Musaa Moolo qui finalment, per raons estratègiques, va signar un protectorat amb França l'any 1883, davant de la reticència d'alguns morabits resistents. Finalment, el 1903 s'exilià a Gàmbia i pocs anys després, cap el 1916, els colons afavoriren la "re població" de la zona amb fulbe *gaabunke* sota la direcció d'un morabit reformista deixeble d'Umaar Taall, al-Hajji Aali Caam. L'element central d'aquest període fou el reforçament de l'islam i els cultius de renda a través de l'establiment de pobles "morabitics" *gaabunke* com Medina El Hadj, on s'instal·larà Caam. L'estat colonial col·laborà amb aquests morabits dotant-los de reconeixement i privilegis i aquests últims s'adaptaren al seu règim.

A grans trets, podem dir que la islamització del Fuladú fou tímida i es mantingué entre una certa elit fins la dècada dels anys trenta del segle XX, comptant tan sols amb petits focus religiosos entre els quals el més important era el de Diaghet, prop de Sare Bidji. A partir d'aquest període, amb al-Hajji Aali Caam de Medina El Hadj i tots els pobles creats al voltant després de la seva mort, així com amb l'acció del seu deixeble al-Hajji Mammadu Saydu Ba de Medina Gounass, l'islam es propagà amb força pel Fuladú. A partir de la independència, aquests enclavaments esdevindran també pols de concentració de poder polític.

La ciutat de Medina Gounass és probablement, avui en dia, l'enclavament religiosament més influent del Fuladú. És una ciutat en creixement, d'uns 50.000 habitants actualment, situada a l'est de la regió de Kolda, prop de la frontera amb la regió de

Tambacounda. La població pertany majoritàriament a la ètnia fulbe, tot i que clarament s'hi distingeixen dos grups de població, els fulbe (*fulakunda* i *gaabunke*) i els *toucouleur* originaris de l'àrea del Fuuta Tooro al nord del país, arribats entre els anys cinquanta i setanta, juntament amb població vinguda de Guinea Bissau i de molts altres indrets a buscar la protecció del morabit. La ciutat va ser fundada l'any 1936 per Mammadu Saydu Ba, originari del Fuuta Tooro i que havia estat deixeble d'Aali Caam. Una comunitat sustentada pel treball agrícola, la seva població provenia inicialment de *gaabunke* i població local islamitzada per Mammadu Saydu Ba i havia de constituir-se en una comunitat construïda sota les normes de la confraria Tijaniyya. La ciutat es va construir amb el beneplàcit del poder colonial però es va mantenir en un notori aïllament, al marge d'institucions estatals com l'escola francesa. La pregària estructurava la vida diària, la separació entre homes i dones era estricta i el *ceerno* administrava justícia d'inspiració islàmica (Wane, 1974).

A finals dels anys setanta, ja amb un Senegal independent, un segon cop després de la mort del fundador el 1980 i, de nou encara el 1995, la ciutat va viure una sèrie de conflictes i enfrontaments violents. En les seves causes es barrejaren la rivalitat entre les dues comunitats –*fulbe* i *toucouleur*- i els seus respectius líders religiosos que es disputaven succeir a Mammadu Saydu Ba, la voluntat d'intervenció de l'estat per la política de descentralització i els canvis provocats per processos d'urbanització i la globalització (Ngaidé, 2002; G. G. Smith, 2008). Tot i que la ciutat viu en pau, el conflicte segueix latent avui en dia i les dues comunitats viuen separades en molts aspectes, existint, per exemple, dos temples separats on preguen els fidels d'una i altra comunitat. Avui el líder religiós de la comunitat *toucouleur*, el *halīfa* Xeic Ahmadou Tidiane Ba, és el més reconegut per la població i les autoritats senegaleses.

Encara avui Medina Gounass té la particularitat de ser considerada una ciutat santa, la qual cosa segueix tenint una gran incidència en la vida de la ciutat i les seves institucions. Això s'aprecia en la vida diària (per exemple, la separació entre homes i dones és estricta, les dones han de dur el cap cobert i l'alcohol i el tabac no hi són permesos) però sobretot en el pes que els líders religiosos tenen en el govern de la vida de la ciutat tant en l'esfera pública com la privada. Actualment, però, es tracta d'una ciutat en ràpida expansió i que atreu anualment milers de peregrins, entre els que es

compta el president de la república, per un retir espiritual de diversos dies anomenat *daaka* que se celebra des del 1942.

És una comunitat sufí però, com afirma Gina Gertrud Smith, incorpora elements dels moviments reformistes anti-sufís com el wahhabsime, mantenint-se fidels a les normes de la Tijanyya, però incorporant elements del pensament modern anti-sufí (G. G. Smith, 2008: 9). Des d'unes dècades ençà, Medina Gounass s'ha obert al comerç i a l'entrada de noves tecnologies com l'electricitat, el telèfon, nous cultius i tècniques agrícoles així com a l'emigració internacional. Benjamin Soares (2004) cita també el creixement en la popularitat d'aquesta nova branca de la Tijaniyya que es caracteritza per una pràctica rigorosa de l'islam, el foment de l'educació islàmica i el treball i que ja rivalitza amb els centes de Tivaouane o Kaolak. Una popularitat deguda en gran part, segons Soares, al carisma dels seus líders. Malgrat el seu creixement, però, l'estat no reconeix la ciutat com a àrea urbana i segueix sent considerada una comunitat rural.

Existeix, certament, al Fuladú una rivalitat entre els fulbe de diferents orígens en relació al seu prestigi com a musulmans. Fulbe *fuuta*, *gaabunke* i *toucouleur* sovint menyspreen els *fulakunda* com recentment i poc islamitzats, mentre que, per exemple, els *toucouleurs* fan valer ser hereus d'una llarga línia de musulmans entre els que es contenen grans morabits com al-Hajji Umaar Taall. Alguns *fulakunda* denuncien aquesta discriminació i reclamen la seva identitat musulmana i la igualtat respecte als altres grups.

Com afirma Armonia Pérez Crosas (2011), avui en dia gairebé tots els fulbe de la regió –excepció feta dels pocs catòlics- es declaren musulmans i únicament musulmans, usant la frase “*minen fulbe, ko men juulbe*”, que hem de traduir per “nosaltres els fulbe, som musulmans” o, potser millor, “nosaltres els fulbe, som gent que prega”. Aquesta identificació de la religió musulmana amb la pregària, que ocorre també en àrab, és una mostra més de com l'observança religiosa és sovint definida al Fuladú per la pràctica. Els informants solen fer referència a l'acció de pregar (*juulde*) o al fet que compleixen amb el dejuni del ramadà per indicar que són musulmans. Així, per exemple, en parlar de l'arribada de l'islam a un poble, sovint es relata com fou tal o altre morabit qui ensenyà a pregar. En la mateixa línia, una noia de família catòlica em relatava la seva conversió a l'islam després d'haver-se casat amb un musulmà. Davant la pregunta de si

s'havia convertit, em va respondre que sí, que ara resava, que poc a poc estava aprenent a resar.

Nehemia Levtzion, descriu una situació similar quan parla del seu treball de camp a la conca del riu Volta.²⁰³ Persones que es diuen a si mateixes musulmanes però majoritàriament il·letrades i amb pocs coneixements i formació islàmica, diu, veuen en la pregària la principal manifestació de la seva religiositat i el ritual adquireix més importància que els aspectes legals de l'islam (Levtzion, 1994: 2013-2014). La pràctica del ritual funerari islàmic és, doncs, la fi adequada a una vida de pràctica religiosa musulmana.

7.2. Les fases del ritual funerari

“Quan un és mort, ve el morabit del poble, tots els notables venen. Llegiran l'Alcorà, prepararan menjar, la gent que venen menjaran, faran cobbal²⁰⁴ (...) i cola també. Resem per ell [el difunt] perquè Déu el dugui al paradís.”²⁰⁵ Amb aquesta frase resumia un home els rituals funeraris al Fuladú. Uns rituals marcats, com s'ha dit, per la doctrina islàmica. Tanmateix, la complexa relació entre pràctica i doctrina emergeix com una tensió constant en la pràctica dels ritus funeraris al Fuladú. Entre allò que es fa i allò que s'entén que s'hauria de fer. *“La gent ho fa, però no està bé”, “ho fem però no és correcte”, “això no és a l'Alcorà”,* són frases que apareixen constantment en les entrevistes sobre el ritual funerari. En boca d'experts religiosos però també de gent del carrer. En un context on la formació religiosa passa poc sovint pel domini de l'àrab, existeix una tensió constant entre la pràctica com a principal expressió de l'islam i la consciència d'una manca de formació religiosa i d'adequació a la doctrina.

²⁰³ Vegeu: Levtzion (1968).

²⁰⁴ Preparació dolça a base d'arròs o mill amb sucre que es reparteix cerimonialment entre els assistents als funerals i cerimònies d'imposició de nom als nounats.

²⁰⁵ 26.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

Aquest apartat està dedicat a descriure la pràctica del ritual funerari al Fuladú i és fruit de dades obtingudes tant de l'observació d'alguns funerals -i cerimònies dels dies posteriors-, així com d'entrevistes.

7.2.1. El funeral, una gran ocasió

A Kolda, com arreu del Senegal i, com és habitual en conetxos africans, els funerals són celebracions molt importants, costoses i multitudinàries.²⁰⁶ Tot i que l'ortodòxia musulmana aconselli que les exèquies es facin amb la màxima austeritat, els funerals són grans esdeveniments en què es gasten molts diners i esforços. De fet, diferents pràctiques de distribució de dons són un element central d'aquestes cerimònies. La gent acudeix massivament al domicili on s'ha produït una mort i, generalment, s'espera l'arribada d'alguns parents abans d'enterrar els difunts.

En el cas d'una mort a l'estranger, el procés de repatriació sol trigar dies, a causa dels tràmits administratius, com s'ha vist, i de la mateixa durada del viatge. Durant aquest temps, els parents i les persones properes al difunt es reuneixen a la casa per esperar l'arribada del cos. El cas de Demba és un exemple d'aquesta situació.²⁰⁷

Familiars, amics, veïns són advertits pel boca-orella, per telèfon o fins i tot mitjançant anuncis a la ràdio o a la televisió, pel cas d'algunes personalitats, per tal que acudeixin els familiars dispersos arreu del país. Com explica Lamine Ndiaye, la RTS (la cadena de ràdio i televisió nacional de Senegal) i diferents cadenes de ràdio privada disposen de periodistes especialitzats en la transmissió verbal de les notícies sobre defuncions (L. Ndiaye, 2009: 181). La ràdio és, de fet, el mitjà de comunicació més emprat per la població del Fuladú, especialment a les àrees rurals. Cadenes com ràdio Dunya, amb delegació a Kolda, disposen d'una xarxa d'intermediaris que s'ocupen de la recollida i la transmissió telefònica de les notícies de defuncions a la seu central a Dakar per tal de ser difoses a tot el país en diferents idiomes. L'anunci sol esmentar el nom del difunt,

²⁰⁶ Per un estudi sobre els funerals a l'Àfrica vegeu: Jindra i Noret (2011). Els autors recullen com una de les més destacades característiques comunes dels ritus que estudien la gran quantitat de recursos mobilitzats a l'entorn del funerals (Jindra i Noret, 2011: 1-13).

²⁰⁷ Vegeu l'apartat 3.3.

els seus familiars que donen la notícia i la data i lloc on se celebrarà el funeral o les cerimònies posteriors.

Són nombrosos els informants, especialment les autoritats religioses, que es refereixen a la pràctica d'esperar els parents abans d'enterrar els difunts com quelcom que contravé els dictats de l'islam. Així s'expressava l'imam d'una de les mesquites de la ciutat de Kolda: *“És això el que s'ha escrit. Quan la persona és morta cal prendre aquella persona i portar-la directament a enterrar-la. [La gent del Fuladú] no respecten la nostra condició de musulmans (...) Quan s'anuncia l'hora de l'enterrament cal esperar, per exemple, a les cinc de la tarda per venir, fer les ablucions i anar a enterrar-lo. No s'ha de venir per gaudir de la família, per fer festa.”*²⁰⁸ De manera similar, expressava la incorrecció, al seu parer, que la família de dol hagi de preocupar-se per allotjar i alimentar els convidats: *“Cal que la gent que vinguin preparin [menjar] per donar als que (...) estan patint, que estan de dol, no són ells que han de preparar per donar de menjar a la gent (...) Però la gent no ho respecta. Aquest és el meu combat.”*²⁰⁹ *“Ho fem per sentiment, pels parents”*, argumentava un home.²¹⁰

La reunió de nombroses persones es considera una forma d'honorar el difunt. Generalment, els assistents s'acumulen a la casa i, fins i tot, al carrer i a les cases properes seient en diferents grups sobre catifes o cadires especialment portades per l'ocasió. Així ho explicava un home originari de la regió de Kolda *“!Uf! Como la ciudad es muy grande, todo el mundo estaba ahí, muy lleno [la casa]. Sí, mucho, mucho. Vienen de otras ciudades. Era también el día de más respeto, el viernes, de la religión musulmana. (...) Ahí llegaron mucho la gente, entre el funeral y la tumba donde le enterramos era mucho la gente. Hacemos una reunión ahí en la casa (...) lo lavaron muy bien (...) Y el marabout hace una bendición para su futuro en el otro mundo. Era mucha la gente. Gastamos para el funeral mucho dinero, para todo aquel que viene de fuera... casi cinco sacos de arroz. Era mucho dinero.”*²¹¹ Un altre informant ho relatava així: *“Todos vienen en la casa. Si no caben en la casa se ponen [a casa] de los demás, en otras casas que están al lado. Pero todos vienen allí. Los gastos se hacen según*

²⁰⁸ 56.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en ful a través d'un traductor.

²⁰⁹ 56.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en ful a través d'un traductor.

²¹⁰ 53.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en ful a través d'un traductor.

²¹¹ 40.K.H.03.10. Home, Kolda, 2010.

como tiene la familia, no te obligan a hacer nada...lo que tienes. Pero sí que hay gente que se espabila para gastar más de lo que tenían. Esto sí que no lo controlan bien. Porque cuando una persona se muere, la gente viene y casi poca gente traen lo que van a gastar para vivir esos dos o tres días, lo que van a comer, vienen solos, con los bolsillos vacíos. Los familiares son los que están encargados de todos estos gastos: matar un animal, hacer comida... Hay gente que se quedan dos, tres días acompañando. Porqué piensa que nosotros no tenemos psicólogos (...) tenemos una forma de tragar lo malo, hablando con los demás.”²¹²

Com recull també B. Diallo referint-se als fulbe a Mauritània, s'entén la reunió de nombroses persones com un suport emocional a la família que ha perdut un membre (Diallo, 2004: 61-62). Així argumentava un home com la presència de moltes persones suposa una ajuda psicològica per les persones que han perdut algú: *“la comunicació (...) passa ràpid, ràpid, ràpid per a que tota la família, els amics, els simpatitzants, per aliança, els parents... tots s'agrupen. Sigui quin sigui el dolor per la pèrdua d'una persona propera i que tothom s'agrupa... hi ha alguna cosa que es comença a alleugerir. Perquè un pot tenir mal, mal, mal al cor... tu veus una altra persona i estàs satisfet. És per això que la cerimònia funerària és tan important. És també per agrupar la gent que se celebren les cerimònies funeràries, però també per fer tornar els homes cap a Déu.”²¹³*

Entre els fulbe del Fuladú bona part de la despesa que suposa un funeral la constitueixen els sacrificis de bestiar. Són un element central dels funerals i formen part de les pràctiques de distribució de dons (*sadaka*) que escenifiquen i construeixen les aliances familiars. Els animals que se sacrifiquen per consumir-los amb els visitants són sobretot bous que es converteixen en un important element d'estatus, o de la seva manca. Com deia un home: *“Quan algú, el seu pare o la seva mare mor, si no hi ha un toro és una vergonya per la família”*.²¹⁴ Al Fuladú es considera sovint que són els fills i els gendres del difunt els que han de proveir els animals: *“Hay gente que matan dos toros. Por ejemplo yo, siendo padre, si tengo la niña, el marido de mi niña, si tengo dos o cuatro hijas, los maridos de mis hijas, si tienen, están obligados... obligados no es la palabra,*

²¹² 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

²¹³ 10.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008. Entrevista originalment en francès.

²¹⁴ 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

pero se ve mejor que traigan cada uno un toro y matarlo allí, en la muerte de su suegro. Uno puede conseguir, dos y tres y cuatro... depende de los hijos y lo que tienen los maridos de las hijas."²¹⁵ Complir amb aquesta obligació no sempre és senzill explicava aquest home: "Si el pare de la teva dona mor, és el gendre [que ha d'aportar els toros] Això posa problemes perquè hi ha pares de família que moren, que (...) tenien moltes filles que han donat en matrimoni a gent que no tenen les mateixes possibilitats i quan ell mor cadascun d'ells ha d'aportar una cosa visible per la defunció del seu sogre. Aleshores és sobretot la dona, és a dir la meva dona, que m'obliga a fer una cosa visible per caritat el dia de la mort del seu pare. Si jo no tinc res que aportar la meva dona estarà frustrada, el meu marit no està interessat en la mort del seu sogre."²¹⁶

Els funerals són, doncs, ocasions en què les solidaritats familiars i veïnals s'expressen amb la redistribució de dons, el que s'anomena *şadaqa*, *sadaka* en ful (quan els informants s'expressen en francès usen el terme *charité*, caritat). Aquest terme àrab fa referència a una almoïna o ofrena voluntària i és, per tant, diferent de la *zakāt*, l'almoïna legal: mentre la *zakāt* s'entén com obligatòria, la *sadaka* és sempre una donació voluntària.

D'una banda, els familiars ofereixen als assistents aliments, alguns dels quals adquireixen un simbolisme especial que els converteix en *sadaka*. Particularment tres: la carn sacrificada, les nous de cola (*goro*) i el *cobbal*. Aquest últim és una preparació dolça a base d'arròs amb sucre (de color blanc) o mill amb sucre (d'un color grisós) que adquireix una consistència pastosa i que es reparteix cerimonialment entre els assistents als funerals. Val a dir que avui en dia se sol substituir, sobretot en entorns urbans, per paquets de galetes. La *sadaka* és a vegades distribuïda pels antics *jiyaabe* (Ngaidé, 1999: 159). En ocasions, la *sadaka* són donacions que el difunt ja havia preparat abans de morir, deixant instruccions als familiars d'oferir allò com a *sadaka* el dia del seu funeral. Com a *sadaka* s'entén també la distribució dels bens personals del difunt.

²¹⁵ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

²¹⁶ 47.K.G.07.12. Home, Kolda, 2012.



Imatge 13. Dona preparant el cobbal. Foto: Ariadna Solé



Imatge 14. Galetes ofertes com a sadaka en un funeral. Foto: Ariadna Solé



Imatge 15. Home repartint el cobbal. Foto: Ariadna Solé



Imatge 16. Cobbal i nous de cola oferts com a sadaka en una cerimònia d'imposició del nom. Foto: Ariadna Solé

Alguns dels assistents aporten també una participació al funeral en forma d'animals per sacrificar, arròs, oli i altres aliments o diners que també són entesos com *sadaka*. Aquestes donacions es fan d'una manera més o menys discreta. Així, les despeses de la família del difunt poden compensar-se amb les donacions que fan els convidats a la cerimònia. Aquesta pràctica també és comú entre els wòlof, com explicava un home: “Hi ha el que anomenem (...) en wòlof sarax [*šadaqa*] (...) Per exemple, tota la família, tots els coneguts, cadascú ve amb un sobre. Quina sigui la quantitat importa poc,

cadascú ve amb un sobre que el dona d'una manera oberta o que el dona d'una manera secreta.”²¹⁷

Aquestes donacions s'entén que estan destinades a ajudar la família en un moment de dificultat, especialment a la vídua i als fills o filles si el difunt era el pare de família. També tenen, però, una important dimensió social i religiosa. La dimensió recíproca de la *sadaka* no escapa a les crítiques. Un home amb formació religiosa comentava que de la *sadaka* no se n'ha d'esperar contrapartida: “*ho dónes i gires l'esquena.*” En canvi, deia, al Fuladú la gent dóna però espera que aquest do serà retornat quan l'enterrament sigui a casa seva.²¹⁸ Deia una dona: “*Ho puc comprar però no he de parlar per dir que jo ho he comprat (...)* És un sacrifici que tu has fet, doncs és entre tu i Déu.”²¹⁹

S'entén, com deia un imam, que la *sadaka* actua com una mena d'intercessió (*xafā'a*) per afavorir el difunt en el seu destí ultraterrè: “*És quelcom que agafes del teu cor, del fons del teu cor. Per exemple, pots comprar un corder i el dones a algú que no té capacitat per comprar-ne un... això és una sadaka. Aquesta sadaka, abans de donar-la, demanes primer a Déu: «això jo ho faig per causa vostra».*”²²⁰ Amb aquesta metàfora m'explicava el mateix imam com actua la *sadaka*: “*Si algú aporta caritat és com si ho portes a correus. Ell [el difunt] ho rebrà, al cementiri. Això el pot alleugerir allà (...) És un enviament que fas. Si treus una sadaka (...), tothom demana a Déu de perdonar-lo [al difunt]. Ara, aquest enviament arriba. Si Déu l'accepta, pots viure allà [a l'altre món] sense problemes. És a causa d'aquesta sadaka.*”²²¹ Igualment, vàrem conversar sobre la *sadaka* amb una dona a la que vaig acompanyar a l'enterrament d'una dona gran. M'explicava que, quan la gent menja les galetes que varen repartir-nos, prega a Déu per la dona difunta i això pot intercedir per la seva ànima en el seu destí ultraterrè. Com recull també Lamine Ndiaye per als wòlof, aquest do alimentari es fa doncs esperant com a contrapartida oracions per al difunt per part d'aquells que la reben (L. Ndiaye, 2009: 229).

²¹⁷ 10.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2012. Entrevista originalment en francès.

²¹⁸ 57.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²¹⁹ 50.K.D.11.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²²⁰ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²²¹ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

Els comentaris sobre les enormes despeses que es realitzen en ocasió d'un funeral contenen sovint una crítica al que s'entén com una deriva cap al consumisme en aquestes celebracions. A la seva tesi doctoral, Agathe Petit també detalla com es desenvolupen els funerals entre els soninké de la zona del riu Senegal. Allí assenyala també els funerals com un espai d'ostentació en què es juga la reputació de la família, produint-se una mercantilització de la cerimònia (Petit, 2002c: 205-271).

Aquests comentaris es fan també sovint amb arguments religiosos. Segons l'imam de la Gran Mesquita de Kolda: *“No és això el que l'islam ha dit. Comprar corders, comprar vaques, és una manera de fer per satisfer la gent però no està a l'Alcorà.”*²²² O bé un altre imam: *“Cal en primer lloc, arreglar el problema dels que han rentat el cos. Quan el propietari ha deixat diners cal donar-os als que han rentat el cos. (...) En segon lloc, cal pagar els deutes del difunt. Quan l'home no ha deixat mitjans, la família intentaran pagar aquests deutes. La gent no han de venir a fer festa. No s'han de malbaratar els diners. La gent no han de venir a fer festa. Els diners que queden han de ser destinats als fills.”*²²³

També el personatge principal de la novel·la de Mariama Bâ *Une si longue lettre* expressa el seu desacord amb les despeses sumptuàries dels funerals: *“Cada grup exhibeix la seva participació a les despeses. Antigament, aquesta ajuda es donava en espècies: mill, bestiar, arròs, farina, oli, sucre, llet. Avui en dia, s'expressa ostensiblement en bitllets de banc i ningú vol donar menys que l'altre. Perturbadora exteriorització del sentiment interior inavaluable, valorat en francs! I jo penso altre cop: quants morts haurien pogut sobreviure si, abans d'organitzar els seus funerals en un festí, el parent o l'amic hagués comprat la recepta salvadora o pagat l'hospitalització”*²²⁴ (M. Bâ, 2005: 21).

²²² 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²²³ 56.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²²⁴ A l'original: “Chaque groupe exhibe sa participation aux frais. Jadis, cette aide se donnait en nature: mil, bétail, riz, farine, huile, sucre, lait. Aujourd'hui, elle s'exprime ostensiblement en billets de banque et personne ne veut donner moins que l'autre. Troublante extériorisation du sentiment intérieur inévaluable, évalué en francs! Et je pense encore: combien de morts auraient pu survivre si, avant d'organiser ses funérailles en festin, le parent ou l'ami avait acheté l'ordonnance salvatrice ou payé l'hospitalisation.” Traducció pròpia.

Així, una dona es queixava de l'actuació dels seus parents en relació a la mort de la seva sogra: *“Hi ha molt malbaratament, o fer-se veure, mostrar que fas coses, que has fet moltes coses... (...) Et donaré un exemple. La meva sogra, quan ella estava malalta (...) va estar malalta dos anys i mig, el costat esquerra estava paralizat. Estava paralizada, no podia caminar, no parlava (...) Però tots aquests parents no van venir mai a veure-la. L’han deixada, només hi érem el meu marit i jo. Érem dos. (...) Però els seus parents que són aquí a Kolda, no van voler mai venir a veure-la. Només una de les meves cunyades (...) venia cada dia (...) per ajudar-me (...) Finalment, ella també es va posar malalta i va marxar al poble... Doncs estava jo sola per ocupar-me d’ella fins que (...) va morir. Hi ha els seus parents que són aquí a Kolda, que van venir pel funeral. Però quan vàrem anunciar el quarantè dia (...) tots els seus parents que són a Bignona o al poble, tots varen venir per menjar! No per voler pregar, assistir. Van venir per menjar. (...) I, per contra, quan ella estava malalta no van venir mai.”*²²⁵

Val a dir que alguns informants han relatat com tradicionalment i, encara en algunes ocasions, els funerals d’una persona gran adquireixen un caràcter festiu, celebratori de la llarga vida de la persona difunta. Com explica una dona: *“Antigament, la gent no morien molt aviat (...) aquest vell, la seva mort era una festa (...). La gent balla, hi ha cançons (...) hi havia també una manera de tocar el tam-tam (...) Aquesta festa que anomenem amb el nostre dialecte bere. (...) Només la mort d’una persona gran”*.²²⁶ Un home afegia: *“Si és una mare [dona gran] és el mateix. Es porten animals. Però veus els nens petits que fan festa (...) Jo, l’any passat... hem perdut la nostra tia i estava enfurismat. Han portat qualsevol cosa (...) fins i tot sorra per dir que era un toro, i se’n reien. Les bretolades d’aquesta gent... A més, un dels nostres fills es va disfressar com la mare (...) amb un bastó caminava com la vella, i parlava com ella [riures]. (...) Quan és gent molt gran, això és el que fan els nets.”*²²⁷

Certament, com afirma també Lamine Ndiaye sobre el que succeeix entre els wòlof, la importància dels funerals es relaciona en gran mesura amb l’edat de la persona difunta (L. Ndiaye, 2009: 172). Mentre que les fases del ritual, especialment aquelles que obeeixen als requeriments de l’islam, són les mateixes independentment de l’edat de la

²²⁵ 58.D.K.04.13. Dona, Kolda, 2013. Entrevista originalment en francès.

²²⁶ 47.K.G.07.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²²⁷ 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

persona traspassada, l'assistència als funerals i els recursos esmerçats seran menors en cas d'un infant o jove. Segons un imam, això es deu a que, si bé el *rūh* de l'individu és igual en el cas d'un infant que un adult, allò que la gent plora en un funeral és la capacitat del difunt o difunta d'haver contribuït a la societat.²²⁸

En arribar a un funeral, els assistents acostumen a donar les condolences als familiars del difunt amb fórmules islàmiques: “Què Déu el perdoni”²²⁹ o “Què Déu el porti al paradís”²³⁰, o repetint el *tawhīd* onze vegades. Cal, diu un home, recordar “*que ningú s'escaparà d'això, que és Déu qui dóna i Déu qui pren. Reconfortar-lo per que pugui prendre-ho amb filosofia.*”²³¹

Abans de la inhumació, els homes realitzen la pregària pel difunt (*juulgol maydo*) al domicili o a la mesquita. L'oració es realitza situant el cos davant del grup de l'imam que dirigeix la pregària, darrera del qual se situen els fidels que participen a la pregària sempre mantenint tots l'orientació cap a la *qibla*. Si es fa a la mesquita sol fer-se a l'exterior o al pati. Pot ser un familiar del difunt mateix qui dirigeix la pregària, l'imam o un *ceerno* designat per la família o pel difunt abans de morir. Tot i que, com s'ha dit, es tracta d'una pregària diferent de les cinc pregàries diàries, s'espera a que sigui l'hora d'aquestes per realitzar-la, essent el més habitual que es realitzi vers les cinc de la tarda.

²²⁸ 57.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012.

²²⁹ En ful: “*Alla yurmo yafo*”.

²³⁰ En ful: “*No Alla watti mbo he yaafaabe*”.

²³¹ 56.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.



**Imatge 17. Espai destinat a les pregàries pel difunt a la Gran Mesquita de Medina Gounass.
Foto: Ariadna Solé**

El moment de la pregària és, en alguns casos, escenari d'algunes tensions quan es dubta de la pietat del difunt. Alguns informants han assenyalat com, ocasionalment, l'imam o *ceerno* cridat per fer la pregària, pot demanar a aquells que coneixien el difunt que donin testimoni de la seva bona pràctica religiosa i, fins i tot, poden negar-se a pregar per aquell difunt. Un home explicava així l'incident que es produí a l'enterrament d'un familiar: *“Si no ets musulmà t'enterren però no et fan la pregària (...). No t'enterraran al cementiri, t'enterren al costat (...). Però jo vaig assistir a un funeral (...) era un dels meus cosins (...) era algú que consumia alcohol, que no se n'amagava, que no anava a la mesquita, no feia les seves (...) cinc pregàries dins la jornada (...) No feia el dejuni, tot això. Aleshores quan va morir, l'imam va dir (...) en el moment de la pregària del cadàver que rebutjava pregar-lo. Ara (...) hi ha un marabout d'un poble (...) ell s'aixeca i demana a la gent de venir a pregar el cadàver. (...) Se li ha fet la pregària i se l'ha portat al cementiri per enterrar-lo. (...) Hi ha haver testimoniats que vàrem haver de fer, abans d'enterrar-lo (...) aquells que coneixen el difunt han de donar testimoni però és recomanat no dir més que coses bones d'ell. A casa, abans de la pregària, durant el sadaa [sadaka], també hi ha testimoniats. Ara, quan vàrem tornar del cementiri, el marabout va agafar la paraula i va dir: «és suficient que neixis en una família*

musulmana, ets musulmà» (...) Ha justificat de pregar-lo. Sovint hi ha problemes en relació a això. Alcohòlics (...) la gent rebutgen de pregar-los.”²³²

Al costat de la pregària adquireixen també notable importància les lectures de l'Alcorà i les invocacions a Déu (*du'ā'*) en favor del difunt en què participen homes i dones. Les lectures de l'Alcorà passen sovint per la lectura de tot el llibre sagrat, un o fins i tot més d'un cop, repartint-se els lectors el text per capítols. En altres ocasions s'escull algun fragment. Alguns informants han declarat que el fragment més habitual és la sura *Ia Sin*. Els lectors poden ser qualsevol persona que conegui el text sagrat i sàpiga llegir-lo. Generalment es tracta d'homes i, tot i que hi ha dones que saben llegir l'Alcorà, generalment no seuran juntament amb els homes. Els lectors seuen sobre una catifa i la resta dels participants es col·loquen al voltant. Per a les famílies amb més recursos, no és estrany llogar un equip de so per tal de dotar de micròfons als lectors de l'Alcorà. La *du'ā'* es realitza en acabar la lectura i tots els presents hi participen. Si no és possible realitzar la lectura de l'Alcorà, pot fer-se només la *du'ā'* o bé substituir la lectura de l'Alcorà per la recitació d'algunes frases com la basmala (en nom de Déu, el Clement, el Misericordiós) o *lā ilaha ilā Allāh* (no hi ha cap divinitat tret de Déu) un gran nombre de vegades (els informants parlen de fins a seixanta mil vegades). Val a dir que tampoc tots els homes de religió estan d'acord en el caràcter lícit d'aquestes sessions de lectures.

Després de l'enterrament, se sol repetir una cerimònia al domicili, el tercer, el vuitè i el quarantè dia després de la mort. Aquestes celebracions són, però, voluntàries i, en general, menys multitudinàries. Habitualment es realitzen també lectures de l'Alcorà i es prega (*du'ā'*) pel repòs de l'ànima del difunt. Alguns fulbe realitzen cerimònies similars el dia de l'aniversari de la mort de la defunció. S'entén que aquests pregàries intercedeixen per l'ànima del difunt. “*Saps? Cada persona té pecats. La sadaka, pot reemplaçar els pecats*”, explicava l'imam de la gran mesquita de Kolda.²³³ Segons diferents informants, es creu que aquests dies corresponen a moments en què es produeix algun canvi en el procés de descomposició del cadàver i acompanyen aquest. Així, deia un home: “*Diuen què la cerimònia del tercer dia, és el dia en què el ventre*

²³² 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²³³ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

del cadàver esclatarà. El setè dia, és el dia en què es trencaran les articulacions. El quarantè dia, crec... En tot cas són moments del cos dins la tomba.”²³⁴

Aquestes cerimònies solen rebre el nom de *sadaka*: *sadaka* del tercer dia, del vuitè o del quarantè. Com també recull Lamine Ndiaye per als wòlof, en wòlof se’n diu *sarax* (L. Ndiaye, 2009: 182, 230-235). Altre cop, doncs, l’intercanvi de dons és un element clau d’aquesta cerimònia. La família que s’ho pot permetre reparteix *cobbal* i cola, convida a menjar a totes els assistents i, aquests, aporten alguna ofrena. Deia un home, originari de Kolda: “*El día cuarenta se celebra sí, pero no es tan grande como el día del funeral (...) Hacer harina y azúcar como pan pero no cocido [cobbal], cola, y dárselo a la gente. Pero no vienen tantos. Sólo los familiares o los amigos más cercanos. Y el pueblo, son los que vienen para asistir a esta ceremonia. Recordarle, rezar por él.*”²³⁵

7.2.2. El tractament del cadàver

Les pràctiques rituals al voltant de la mort s’inicien, en ocasions, durant l’agonia. Les persones properes al difunt poden reunir-se al seu costat per demanar a Déu per la seva ànima. Igualment es reciten alguns versets de l’Alcorà, com la sura *Ia Sin* o la *xahāda*. Segons l’imam de la Gran Mesquita de Kolda: “*Dient aquestes paraules, ell també [el moribund], tornarà a la seva consciència (...) Ell també pot repetir-ho. Si el destí arriba i el troba dient aquestes paraules, potser (...) Déu l’ajudarà. Són els darrers mots que deia abans de marxar.*”²³⁶ L’imam d’una altra mesquita de Kolda, afirmava que el moribund es posa amb la cara cap a l’est amb el cap lleugerament aixecat i que el lloc on s’estira ha de ser purificat, ben net “*perquè els àngels no volen res brut*”.²³⁷

Una part destacada del ritual, considerada una de les obligacions comunitàries cap als difunts musulmans, és la neteja i purificació del cos del difunt (*lootgol furee*). Aquesta s’inicia despullant al difunt dels vestits, joies, *gri-gris*, cabells artificials, etc. Els dibuixos amb henna no es treuen, però, i evidentment tampoc els tatuatges, com els que tradicionalment algunes dones *fulakunda* duen al llavi inferior. Si es tracta d’una dona,

²³⁴ 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²³⁵ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

²³⁶ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d’un traductor.

²³⁷ 56.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d’un traductor.

se li destrenen els cabells. En paraules d'una dona que neteja difunts: "*Quan venim a aquest món venim sense res, quan marxem és el mateix*".²³⁸

A continuació es buida el cos de possibles restes d'excrements i s'esbandeix. Es renten els genitals, coberts generalment amb un tros de tela per no deixar-los a la vista. Un cop fet això es realitza l'equivalent a l'ablució major. Resumiré aquest acte, d'acord amb el que relaten diversos informants que es dediquen a rentar difunts. Es comença per rentar les mans del cadàver tres cops. Es renta també el cap tres cops. Es renta el costat dret tres cops, el costat esquerre tres cops, es fa girar el cos i es repeteix l'operació. El bany acaba realitzant l'ablució menor com abans de la pregària: es renten les mans, la boca, el nas, la cara, les mans i avantbraços, el cap, les orelles i els peus.

La neteja del cadàver és realitzada per diverses persones, generalment del mateix sexe que el difunt. Almenys una d'elles ha de conèixer amb detall el ritual que especifica la forma com s'ha de realitzar la neteja. És habitual també que entre les dues o tres persones que netegen el cos hi hagi algun parent del difunt. Es diu que aquest comprovarà així que el ritual s'ha fet correctament. Per alguns informants, són sempre els parents que haurien de fer el ritual però sovint no "*s'hi atreueixen*". Per això fan recurs a persones que s'hi dediquen i que són recompensades amb algun petit donatiu.

Aquest donatiu no es considera obligatori, poden ser diners tot i que sovint també se'ls permet quedar-se amb els vestits que duia el difunt i el material (estris, el sabó, etc.) amb què han rentat el difunt. Així explicava una dona com es recompensa les persones que es fa venir per tal que rentin un cadàver: "*En general, de la sadaka en traiem... En general, si el cos s'ha rentat amb una carabassa o un gibrell amb sabó, tot el que s'ha utilitzat per rentar el cadàver, això li pertany [a la persona que renta] i bé, si tens diners n'hi pots donar. (...) Depèn de la persona. (...) Tot el que el mort... tot el que s'ha trobat sobre ell i tot el que s'ha usat per rentar el cadàver.*"²³⁹

Les persones que renten els cossos han de caracteritzar-se, segons assenyalen els informants, per la seva capacitat de discreció. Com deia una dona que renta difunts: "*No*

²³⁸ 50.K.D.11.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²³⁹ 58.K.D.04.13. Dona, Kolda, 2013. Entrevista originalment en francès.

és qualsevol la persona que entra per rentar el cos, no és qualsevol que ha de veure. Perquè hi ha gent que parla. (...) Són gent que són propers a Déu.”²⁴⁰ Ha de ser una persona en qui es confiï que no es reveli informació sobre la nuesa del difunt o marques o senyals relacionades amb forces ocultes. En general, s’entén que els parents propers seran més proclius a mantenir aquest secret. Criteris de prestigi social, com l’edat o l’origen noble o servil també poden jugar-hi un paper. Dificilment es permetrà rentar un cos a una persona considerada de menor rang, ja que seria una manca de respecte que veies el cos nu d’una persona de rang “*superior*”. El pudor a mostrar el cos nu és, de fet, quelcom molt acusat al Fuladú, una de les expressions de la vergonya (*kersa*).

La neteja es realitza habitualment a la casa. Es busca un lloc net i discret, generalment a la part del darrere de la casa es prepara un espai separat amb un tancat de fulles seques o la mateixa zona de bany que també sol estar separada amb el mateix tipus de tancat. També el dipòsit de cadàvers de l’Hospital Regional de Kolda té unes instal·lacions especialment destinades per a aquest fi. Disposa també d’una sala amb refrigeradors on mantenir els cadàvers a l’espera del dia del funeral. Els informants assenyalen com algunes mesquites tenen espais per al bany dels cossos, però no a Kolda.



Imatge 18. Sala per a la neteja dels cossos a l’Hospital Regional de Kolda. Foto: Ariadna Solé

²⁴⁰ 50.K.D.11.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d’un traductor.

El cadàver es cobreix a continuació amb una mortalla blanca. Per la major part dels informants és necessari que sigui un teixit de color blanc. El teixit escollit sol ser “percale”, un teixit fi, generalment de cotó. Algunes persones el compren en vida, en previsió que sigui usat després de la seva mort. Generalment, però, és la família del difunt qui l’adquireix, posant una part cadascú, juntament amb el sabó i el perfum emprats per al bany del cos. La mortalla (*kasaŋkee*) es talla en un nombre imparell de trossos (tres, cinc o set) amb els quals es vesteix el difunt imitant la diferent vestimenta habitual d’homes i dones. El rostre sol deixar-se descobert. Després es lliga.

Habitualment, com s’ha dit anteriorment, aquest ritual es realitza a Catalunya també quan el cos ha de ser traslladat. Quan el cos enterrat ha estat repatriat, per tant, generalment ja se li ha realitzat el bany ritual. La forma com s’ha realitzat el bany ritual a Catalunya pot presentar dubtes als familiars de Kolda. Tenint en compte que els cossos viatgen en fèretres tancats hermèticament, però, aquest ritual no s’acostuma a repetir. Tot i així, algun informant sí ha declarat que, si no es confia en què s’hagi realitzat correctament a Catalunya, poden obrir el fèretre i tornar-lo a realitzar. Així ho explicava l’imam d’una petita població de la regió: “*Quan algú mor l’hem de rentar (...) l’hem de cobrir amb un llençol blanc, el vestit blanc, si s’ha fet a Europa, si arriba aquí la gent diran que ja ho han preparat tot, ells no el toquen. Ara, si no ho han fet, estem obligats a treure’l de la caixa, rentar-lo correctament, com diu el costum, amb les ablucions i tot, i anar a comprar un llençol a la botiga, el vestit blanc, set metres (...) el cobrirem amb això i l’enterrarem. (...) Si els parents que són allà [a Europa] ens asseguren què tot ha estat ben fet (...) aleshores no ho verificaran perquè fan confiança als que són allà.*” ²⁴¹

A Catalunya, un líder d’una *dā’ira* explicava la font d’aquesta desconfiança que prové segons ell de la imatge que a Europa l’acompliment de pràctica religiosa es relaxa. Parlant del costum d’adquirir per al trasllat fèretres amb una finestra per veure el rostre, deia: “*Ahora lo hacen, las familias... queremos que cuando llegue en Senegal lo ven. Pero yo, a mí me da igual que lo ven o no lo ven. Porque los que están aquí son musulmán, los que están en Senegal son musulmán. Si uno muere en Senegal lo que están haciendo allí en Senegal nosotros lo podemos hacerlo aquí. No hace falta poner*

²⁴¹ 42.K.H.03.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d’un traductor.

una ventana para ver... (...) Porque ellos que están allí en Senegal, no ven y no piensan que nosotros estamos aquí rezando cinco veces, haciendo gammu, haciendo tabaski, no piensan que nosotros estamos aquí bailando... (...) Y todos esta mentalidad van a cambiar (...)”²⁴²

7.2.3. Homes i dones a l'hora de la mort

Com s'ha vist, el tractament d'un cos es fa pràcticament de la mateixa forma independentment del gènere de la persona difunta. Això sí, les persones que renten els cossos solen ser, com s'ha dit, del mateix sexe que el difunt. Com explica un home: “A l'islam hi ha reglamentacions. (...) Una dona casada, és només el seu marit que té dret a tocar-la, una dona que no té marit, no hi cap home que pot tocar-la, perquè fins i tot en vida no has de mirar una dona que no et pertany (...) La nostra religió ho condemna. Si és la teva dona, si ella mor, tu pots intervenir. (...) Els homes, és el mateix.”²⁴³ Una excepció la constitueix, doncs, el cas de marit i muller, que poden rentar-se mútuament. Pel que fa als infants de curta edat, l'opinió no és unànime. Alguns opinen que per al cas de les nenes menors d'un any i nens menors de quatre o cinc anys pot rentar-los algú de sexe contrari. Altres opinen que sempre ha de ser una persona del mateix sexe, independentment de l'edat de l'infant. Els embrions o fetus fruit d'un avortament o els nadons nascuts morts no són rentats.

D'altra banda, els funerals són esdeveniments clarament segregats per gènere. Són tant sols els homes els que participen en la pregària funerària. Tot i que alguns experts religiosos argumenten què això no té fonament en els textos sagrats, és un costum molt estès que les dones restin apartades mentre es realitza la pregària. Les dones, de fet, no participen ni en la pregària, ni en el seguici fúnebre, ni en l'enterrament. Per contra, romanen a casa, escenari de les condolences, el repartiment de les ofrenes (*sadaka*) i les demandes a Déu per l'ànima del difunt (*du'ā*). Mentre els assistents són a la casa, homes i dones també seuen en espais diferenciats. Com s'ha dit anteriorment, són només els homes els que van al cementiri, mentre les dones esperen a casa. Una dona ho

²⁴² 62.C.H.11.02.15. Home, Catalunya, 2015.

²⁴³ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012.

relata així: “la mujer no va al cementerio, la mujer no tiene derecho a entrar... es de lejos que miran.”²⁴⁴



**Imatge 19. Homes reunits per una cerimònia en un poble *fulakunda* de la regió de Kolda.
Foto: Ariadna Solé**

Diversos informants han insistit en què en els funerals és costum plorar de manera ostentosa, en especial les dones. Alguns, però, especialment persones amb formació religiosa, han remarcat que es tracta d'un costum contrari a les prescripcions alcoràniques. S'argumenta que un plor vehement és una manera d'expressar que no s'està d'acord amb els designis divins i els *ceerno* recomanen en lloc de plorar, pregar a Déu per l'ànima del difunt. Segons l'imam de la Gran Mesquita de Kolda: “*Ho fem però no és bo (...) És Déu que fa venir l'home a aquest món, el moment que necessita a aquell home se l'emportarà. Tu pots plorar però, com plorar? Pots plorar interiorment. Sense cridar (...) Interiorment. Déu sap que plores interiorment, aquest plor no és dolent. Quan plores, te'n recordes del moment en què era viu, en què estàveu junts.*”²⁴⁵ Estant en cerimònies funeràries, algunes dones també varen expressar-me opinions de rebuig cap a aquelles que ploren massa sorollosament o criden. Així, una dona deia: “*N'hi ha d'altres que exageren, que ploren molt, molt molt. N'hi d'altres que criden...*

²⁴⁴ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

²⁴⁵ 52.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista en ful a través d'un traductor.

No és recomanat per l'islam, no està bé.”²⁴⁶ Com s’ha dit en el capítol dedicat a la mort en l’islam, pràctiques similars s’observen a molts països de majoria musulmana en què la forma d’expressió de les emocions que suscita el dol es fa de forma diferenciada segons el gènere. Així, com recull també Lamine Ndiaye per als wòlof, correspon a les dones la manifestació histèrica del dolor en contrast amb la digna consternació, que s’entén com pròpia dels homes (L. Ndiaye, 2009: 171).

Tot i que els informants declaren què no hi ha cap norma social que indiqui la vestimenta apropiada per a un funeral, en les ocasions en què hi he assistit, les dones vesteixen com en el cas d’altres cerimònies religioses. Ho fan de manera tradicional, evitant la roba occidental, i solen cobrir-se el cap amb un *kaala* (un gran mocador, sovint de teixits translúcids i amb ornaments que duen les dones cobrint els cabells, caient sobre les espatlles i creuant-lo sobre el pit). Igualment, se m’ha insistit en la importància de dur un “*pagne*” (*wudere*), una faldilla llarga, i no pantalons. Sembla que la norma de vestir amb roba tradicional és més relaxada per als homes, tot i que aquests també solen dur *bou-bou*, especialment els més grans.



Imatge 20. Dones vestides per assistir a una cerimònia religiosa. Foto: Ariadna Solé

²⁴⁶ 58.K.D.04.13. Dona, Kolda, 2013. Entrevista originalment en francès.

Una altra cerimònia específicament femenina que segueix als funerals, en cas de tractar-se de la mort d'un home casat, és la viduïtat. Les vídues (*debbo furjidoo*) observen un període de dol de quatre mesos i deu dies, tal i com marca la tradició musulmana. S'entén que això permetrà verificar si la dona estava embarassada al morir el marit i, després d'aquest període, ja pot casar-se de nou.

Per al període de viduïtat s'esmenten molts costums considerats “*tradicionals*” i no propis de l'islam com ara que la vídua ha de passar tres dies sense rentar-se, passats els quals les dones grans l'acompanyen al riu per rentar-se, posar-se els vestits específics i explicar-li el comportament apropiat d'una dona en les seves circumstàncies. Un home ho expressava en aquestes paraules: “*Aquí hi ha una mica de coses animistes. Per exemple, ella [la vídua] portarà les sabates del seu marit (...) Porta blanc o negre (...) diem fins i tot que no surt. Mentre que la religió musulmana no diu pas que ella no surti.*”²⁴⁷

Una dona es referia així al fet que en algunes famílies els vestits que du la vídua i els objectes que toca durant aquest període siguin descartats un cop finalitzat aquest període: “*En general, és el que es diu per tradició, diuen que si estàs en el període de viduïtat, no has de tocar els altres vestits. Perquè després de la viduïtat cada vestit que toques, que tu portes, després de la viduïtat l'has de donar, l'has de regalar o bé donar una sadaka a altres persones. Ara, per evitar això, prefereixen comprar dos o tres vestits per portar-los i que després de la viduïtat ella pugui utilitzar els altres vestits que tenia abans. (...) Aquí som molt complicats, hi ha altres que hi creuen però jo no hi crec pas. Quan un és mort, és mort (...) Diuen que perquè el difunt estigui a gust (...) que estigui a gust allà*”.²⁴⁸

S'entén que les vídues han de vestir i comportar-se de forma discreta, per exemple, sense donar la mà als homes o parlar excessivament. A més a més, les vídues no surten de casa sense necessitat i, si és possible, ho fan a partir del capvespre. La imposició del dol es realitza de manera cerimonial. La vídua ha de purificar-se realitzant la gran ablució i públicament, situada generalment sota un tendal, les germanes del marit difunt

²⁴⁷ 17.K.H.05.09. Home, Kolda, 2009. Entrevista originalment en francès.

²⁴⁸ 58.K.D.04.13. Dona, Kolda, 2013. Entrevista originalment en francès.

li destrenen els cabells marcant així l'abandonament de tota pretensió de coqueteria. Durant aquest període, doncs, les dones no poden utilitzar ni joies, ni maquillatge i han de vestir de forma discreta i cobrint-se els cabells. A la regió de Kolda, tant el vestit com el vel solen ser de color blanc. Tot i així, els informants expressen diferents opinions al respecte i, com pot veure's a la fotografia que acompanya el text, no sembla que l'ús del blanc sigui una norma gaire estricta. Com deia aquesta dona: “*En general portes vestits que no tenen dibuixos, coses així. Ja sigui popelín o un vestit molt simple*”.²⁴⁹ Alguns informants declaren que aquesta condició es veu una mica alleugerida per les dones que enviuden per segona vegada. En tot cas, com recull també Almudena Marí pel cas de Benín, desfer-se dels ornaments i allunyar-se de buscar la bellesa és una forma d'expressar la tristesa (Marí, 2012: 138-140).



Imatge 21. Dona vídua d'un repatriat amb els seus fills. Foto : Ariadna Solé

D'altra banda, si la persona difunta era un home casat, la vídua té un paper important al funeral com a receptora de la *sadaka*. Donacions que s'entenen com un suport necessari per ella per fer front al període de viudetat, per poder mantenir-se ella i les criatures que tingui havent perdut el marit que els sustentava. De fet, durant tot el període de viduïtat és habitual donar una petita almoïna a una vídua si se la va a visitar. D'altra banda, durant les cerimònies funeràries, les donacions que es fan de forma més pública són les

²⁴⁹ 58.K.D.04.13. Dona, Kolda, 2013. Entrevista originalment en francès.

que rep la vídua o vídues del difunt. Seuen acompanyades d'altres dones amb una carabassa o un recipient als seus peus on els assistents deixen anar la seva contribució quan s'hi acosten, un per un, per donar el condol. Com deia una dona: “*Ponemos un recipiente (...) y esto sirve porque así la mujer no tiene que coger el dinero, se lo ponen allí y, depende, puedes poner mucho dinero o unas monedas o no se, depende.*”²⁵⁰

En el moment que la dona es treu el dol se celebra una nova cerimònia, altre cop amb intercanvi de dons, per marcar la fi d'aquest període i la dona és lliure per tornar-se a casar. Entre els fulbe del Fuladú és habitual que les vídues es casin amb un germà més jove del seu difunt marit. Per exemple, un home parla així de la seva jove: “*quan la dona va fer el dol, va acabar, va ser entregada a un germà petit d'I. Està casada amb el germà petit d'I.*”²⁵¹ Això es produeix també sovint en el cas dels difunts en el trajecte cap a Europa. Fins i tot, vaig conèixer el cas d'una dona que havia perdut dos marits, els dos germans, en el trajecte migratori.²⁵²

Aquesta pràctica s'anomena *dongol*, literalment “heretar”. En la literatura antropològica s'acostuma a anomenat levirat, tot i que, com assenyala Betty Potash (1986), aquest terme sol englobar formes de matrimoni i filiació molt diferents en diferents societats. En qualsevol cas, com assenyala també la mateixa autora, no s'ha d'entendre com una pràctica sistemàtica en que les dones no tenen cap capacitat de decisió (Potash, 1986: 1-43). Per contra, les persones informants coincideixen a dir que les dones poden negar-s'hi, com també recull Dupire (1970: 54-61, 114). Una decisió complexa en què hi intervenen molts factors, entre altres la situació dels infants del matrimoni. Si la dona rebutja el levirat els fills o filles del matrimoni, especialment un cop passada la primera infància, acostumen a restar amb la família del difunt espòs. Un home ho explica així parlant del cas d'un emigrat difunt: “*La dona, després del dol no ha pogut quedar-se perquè no ha estat heretada (...) No s'ha tornat a casar a la casa, ha marxat (...) i ha deixat la nena (...) amb la família del seu marit. (...) És la família del marit que guarda [els infants] (...) si és la dona (...) que rebutja quedar-se a la casa.*”²⁵³

²⁵⁰ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

²⁵¹ 35.K.G.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²⁵² 24.K.D.02.10. Dona, Kolda, 2010.

²⁵³ 36.K.G.02.10. Home, Kolda, 2010.

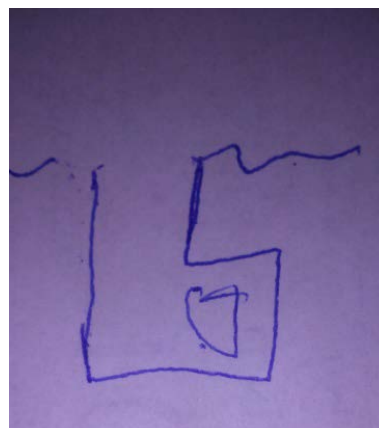
7.2.4 El lloc dels difunts.

Els homes són els que preparen la sepultura i acompanyen el cadàver al cementiri (*beerde*). Abans de l'enterrament, un grup d'homes joves, familiars, amics o veïns, s'avancen al cementiri per tal d'excavar la tomba (*gabur*). Un cop acabada la pregària funerària, tots els homes assistents traslladen el cadàver al cementiri en una caixa oberta, en cotxe, en un carro o sobre les espatlles. “*Nosotros todos [anem al cementiri], todo el mundo que ha venido para eso. Los hombres van a enterrarlo. Algunos no harán nada, porque si hay cien personas... pero todos van al lado y cada uno cogen una piedra para ponerla en la tumba.*”²⁵⁴ El cos és enterrat directament a terra sobre el seu costat dret i amb el rostre dirigit cap a la Meca.

Les tombes adquireixen diferents formes. Algunes, reservades als grans morabits i anomenades *lahadi*, fan una forma de “L”. El cos és situat en una cavitat lateral excavada al fons de la tomba de manera que, quan aquesta es cobreix, la terra no toca directament el cos del difunt. La majoria de tombes, però, tenen una senzilla forma rectangular.



Imatge 22. Tomba d'un ceerno al costat de la mesquita fundada per ell en una petita localitat propera a la ciutat de Kolda. Foto: Ariadna Solé



Imatge 23. Croquis realitzat per un informant per il·lustrar la forma de la tomba d'un gran ceerno. Foto: Ariadna Solé

²⁵⁴ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2010.

Mentre el cos és situat a la tomba, els homes seuen i reciten versets de l'Alcorà, sovint la primera sura, *Al-Fatiha*, o la cent dotze, *Tawhīd*. Es desfan els lligams que mantenien unit el cos i es baixa a la tomba. Sobre el cadàver es col·loquen branques i fulles, per tal d'evitar que la terra toqui directament el cos. Quan es posa la terra es comença per la primera capa de terra que s'ha tret: "*La primera capa [de terra] que s'agafa, es posa del costat est. (...) Quan es posa el cos, la terra que estava del costat est, és aquesta que es posa primer.*"²⁵⁵ Segons un imam aquest costum obeeix a que la terra de la superfície és aquella en què el difunt o difunta ha fet els actes que Déu jutjarà i, per tant, cal que sigui aquesta terra la que toqui el seu cos.²⁵⁶

Si el difunt ha mort a l'estranger, però, persisteix el problema del taüt: "*Y después en el cementerio ponen el muerto al lado derecho, tumbado del lado derecho y la cabeza dirigida a la Meca, al este. No hay ataúd ni nada, sólo para la gente que muere en el extranjero porque no se puede abrir, el ataúd no se puede abrir porque (...) lo sellan. Pero el que esta muerto allí [a Kolda], ni ataúd ni nada, al suelo directamente y echan arena, arena y luego ya está.*"²⁵⁷ Com s'ha dit, el repatriament de cossos difunts es realitza a l'interior d'un fèretre metàl·lic segellat hermèticament. Habitualment, doncs, tot i enterrar-se al país d'origen, el principi de l'enterrament directament a la terra no es complirà ja que el cos s'enterra amb aquest fèretre metàl·lic. A més a més, amb el fèretre, el cos no s'enterra de costat sinó en posició supina.

El lloc on s'enterra el cos es pot marcar de forma senzilla, amb una petita elevació de terra, una estela metàl·lica o envoltant-la de pedres. Altre cop, el debat està a l'ordre del dia sobre fins a quin punt cal respectar la prescripció alcorànica de marcar les tombes amb senzillesa. Si bé aquesta sembla ser la norma als cementiris rurals, en àrees urbanes trobem diferents formes d'assenyalar les tombes envoltant-les de maons, rajola, pedres, amb esteles de diferent tipus i en algun cas amb algun petit monument. Alguns informants es lamenten que, si la tomba no s'indica, és fàcil perdre la referència i oblidar on és, cosa que dificulta la visita a les tombes. Un home em parlava així de les visites al cementiri: "*Alguno sí. Yo... mi madre siempre... por respeto... hago una marca para que no se pierda la tumba. Pero pocos lo hacen. Ni van allí, ni van, dentro*

²⁵⁵ 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²⁵⁶ 57.K.H.11.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

²⁵⁷ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

de unos años ya no sabrán donde está la tumba de su familiar. A veces, según los familiares, que hagan lo que quieran. Yo, hago una señal de reconocimiento, de saber donde está mi madre (...) pero hay gente que no. No estas obligado ni nada, pero depende de tu mente.” ²⁵⁸



²⁵⁸ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.



Imatge 24. Diferents tipus de tombes a cementiris de la ciutat de Kolda. Fotos: Ariadna Solé



Imatge 25. Cementiri d'una petita localitat. Foto: Ariadna Solé

L'ocupació dels cementiris és força anàrquica. Si bé algunes famílies miren d'enterrar junts els seus difunts, la major part d'informats declaren que per escollir el lloc de la tomba es busca simplement un espai lliure. No es paga res per enterrar-se als cementiris. Ocasionalment, alguns cadàvers són traslladats a ciutats santes com Medina El Hadj o Medina Gounass per ser enterrats, però no és un costum molt estès. Per contra, com hem vist, sí que és corrent entre els murids enterrar-se a Touba.

Les visites a les tombes es realitzen en qualsevol dia, de preferència els divendres al matí i també els dies festius i vigília de festes com el *tamharit*, la *tabaski* o la *korité*.

Segons alguns informants, aquell dia el *rūh* surt de la tomba per recollir benediccions. “El mes de ramadà... les festes, l’endemà de les festes, de la festa de la *tabaski* i de la *korité* es fa (...) però en general la gent ho fan cada divendres. Però no tothom”.²⁵⁹



Imatge 26. Dones visitant tombes al cementiri del barri de Doumassou (Kolda). Foto: Ariadna Solé

7.3. Conclusions

Com s’ha dit, la identitat del Fuladú es construeix, en gran mesura, en paral·lel a la islamització entre mitjans del segle XIX i mitjans del XX. L’islam i la pertinença a la Tijaniyya, doncs, són avui un element clau de la identitat dels fulbe del Fuladú. Un islam que es defineix, en bona part, per la pràctica de l’oració i la realització dels rituals com el ramadà, la *tabaski* i, sens dubte, també el ritual funerari. En la celebració d’aquest ritual, doncs, es compliran les obligacions més destacades: el bany ritual, la col·locació del sudari, la pregària comunitària i l’enterrament. Les dues primeres, com s’ha vist, solen haver-se fet ja a Catalunya en el cas d’una repatriació. A Catalunya és

²⁵⁹ 47.K.G.07.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

habitual també haver celebrat ja una pregària pel difunt però aquesta es fa de nou a la celebració fúnebre al Fuladú.

En essència, doncs, l'estructura del ritual funerari és igual al Fuladú i a Catalunya. La principal diferència s'observa en el destí final del cos i la forma de sepultura si es produeix en un cementiri català. Tant si és en una parcel·la reservada com si es fa en un altre cementiri municipal, es troben diferències. A Catalunya no es realitza el seguici fúnebre, el cos no sol enterrar-se a terra, tampoc orientat cap a l'alquibla si no és en una parcel·la reservada i es fa sempre amb fèretre. D'altra banda, l'enterrament al Fuladú està menys normativitzat i professionalitzat i són els propis parents i assistents al funeral que se n'ocupen. L'altra gran diferència la trobem en les dimensions de la cerimònia, tant a nivell del nombre d'assistents com en la generositat exhibida.

La importància dels ritus funeraris en la construcció de les relacions familiars al Fuladú és innegable. Bona part d'aquests es duen a terme en les pràctiques d'intercanvi de dons que reben el nom de *sadaka* en forma de carn dels bous i vaques sacrificats, de nous de cola, de *cobbal*, etc. Són, com s'ha dit, esdeveniments massius en què acudeixen familiars des de punts ben allunyats i que adquireixen a vegades també dimensions transnacionals. A pesar que molts informants afirmen explícitament que bona part d'aquestes pràctiques contravenen la doctrina islàmica, els funerals segueixen sent celebracions fastuoses on es juga el prestigi social de la família i la seva capacitat de complir amb les obligacions degudes als parents.

Capítol 8. RETORNS

Si, com evidencia Abdelmalek Sayad (1999), emigració i immigració són dues cares del mateix fenomen, la situació dels retornats resulta especialment pertinent de posar sobre la taula. Els emigrats no sempre ho fan per tota la vida i la manera com es produeix aquest retorn generarà una sèrie de reaccions socials molt diverses. El retorn dels malalts i dels difunts és una forma més de tornar a la família i a la localitat d'on es va partir. Dedicaré aquest capítol a tractar de comprendre les expectatives posades sobre l'emigrant i les diverses conseqüències de cada forma de retorn. Això ens ha de permetre crear un context per fer més entenedors els motius que expliquen els retorns de malalts i difunts.

8.1. Retorn, honor i vergonya

John Iliffe (2004) a la seva obra *Honour in African History* apunta que el concepte d'honor ha estat negligit en els treballs sobre Àfrica subsahariana mentre que, per contra, existeix una abundant literatura sobre el concepte al nord d'Àfrica o al Mediterrani. Segons Iliffe, però, el concepte d'honor és una important característica de la vida social i política africana (Iliffe, 2004: 1-8). Iliffe recull una definició d'honor de Frank Henderson Stewart que em sembla prou adequada en el context d'aquesta recerca: "el dret al respecte" (Citat a: Iliffe, 2004: 4). Especifica que es tracta d'un dret tant subjectiu –de l'individu que entén que ha de ser respectat-, com objectiu –des de la societat que atribueix respecte a aquell individu. Com recull el mateix Iliffe, el concepte d'honor s'aproxima, doncs, al de *pulaaku*. La recerca de l'honor esdevé així el contrapunt a l'evitació de la vergonya (*kersa*).

Margarite Dupire (1970), en els seus treballs clàssics sobre els fulbe, ja assenyalava com la vergonya (*semteende o kersa*) és una característica essencial en els valors socio-morals (*pulaaku*) de les societats fulbe, de manera que els individus són induïts a evitar aquelles situacions socials que poden ser generadores d'aquest sentiment.²⁶⁰ L'actitud

²⁶⁰ Sobre les discussions entorn el concepte de *pulaaku* vegeu l'apartat 6.1.2.

de vergonya o timidesa s'empra al Fuladú com una forma de respecte, per exemple, cap a la gent gran (*mawdo*) i els parents de més edat. La vergonya se sent quan hom es troba d'avant d'un "*superior*", especialment si s'ha comès una falta. Sovint, la reacció serà la d'evitar trobar-se amb aquelles persones i emprar gestos com amagar-se, tapar-se la cara amb les mans o allunyar-se'n. La vergonya, doncs, caracteritza les relacions humanes entre edats, gèneres i, particularment, les relacions entre els parents. Relacions que posen en joc interessos i drets jeràrquics o recíprocs com ara els intercanvis de dons a les cerimònies (*sadaka*).

El retorn, doncs, pot ser llegit en termes d'èxit o de fracàs de l'aventura migratòria. Com s'ha dit, l'emigració a l'estranger ha transformat els criteris de prestigi social i s'ha convertit clarament en un nou signe de prestigi en molts pobles i ciutats senegalesos. Com fa notar també Mercedes Jabardo, per a moltes famílies és un orgull tenir familiars a Europa, no només pels beneficis econòmics que suposen els ingressos que arriben des de l'estranger (Jabardo, 2006: 41). El prestigi social i l'evitació de la vergonya han de ser enteses també com a raons de pes per entendre la voluntat de migrar. Així, dedicaré aquest apartat a mostrar com diferents formes de retorn poden gravitar entorn dels conceptes d'honor i vergonya.

La pobresa, com s'ha vist a l'apartat 6.2.2., s'argumenta com el principal criteri per justificar el desig de migrar. Això no obstant, es tracta d'una pobresa que no s'ha de contemplar només en termes absoluts, sinó també en termes relatius. És a dir, per comparació als altres i en relació a idees vinculades amb la dignitat i el manteniment de l'honor, com recull de forma similar Usha Adjamah (2012) per al cas de les poblacions wòlof de Dakar i el seu entorn. A part del que significa en termes purament materials, la pobresa és per a molts també font d'un sentiment d'humiliació i vergonya, sobretot, en la mesura que no permet complir el que s'entén com a obligacions envers els propis familiars. Això és així, especialment, per als homes caps de família o els homes joves que aspiren a tenir la seva pròpia, en la mesura que implica ser incapaços de complir la seva funció de proveir-la econòmicament. En un interessant article sobre les motivacions de l'emigració, Jørgen Carling i María Hernández Carretero (2008) afirmen que aquestes estan lligades, més que no pas a la pobresa material, a la incapacitat de complir amb determinats rols socials lligats al gènere. Així, la migració dels homes

joves és vista com un acte de coratge per complir els deures amb els familiars i protegir la pròpia dignitat com a home.

D'aquesta manera expressava el sentiment de vergonya un home repatriat en intentar emigrar a Europa, fill gran de la seva família, amb germans menors al seu càrrec: *“Si veus els altres nois que han tingut èxit, prendràs el mateix camí. (...) És la única manera de tenir alguna cosa. No pots veure patir la teva família, és fins i tot humiliant, tens fins i tot vergonya. Prefereixes morir al mar, morir al reixat [de la frontera espanyola a Ceuta o Melilla], però cal que facis alguna cosa per la teva família (...) Si hi penses et tornes boig, prefereixes morir.”*²⁶¹

Una forma clara de fracàs és el repatriament forçat per part de les autoritats europees o de països africans intermediaris com el Marroc. Entre aquells que fan el camí per etapes, alguns retornen perquè se'ls acaben els diners amb què varen marxar i decideixen tornar. A la regió de Kolda abunden també els casos de repatriacions forçades. El 2006 l'estat espanyol va signar acords de repatriament amb el president senegalès i des del 30 de maig de 2006 diversos vols procedents de l'estat espanyol han repatriat milers de persones rumb a Dakar. L'any 2006 va marcar també un punt d'inflexió en l'emigració irregular amb l'inici el mes de setembre de la vigilància de les costes africanes a través de l'agència europea FRONTEX.²⁶² Les operacions Hera, en què van col·laborar diversos estats membres de la UE, entre ells Espanya, varen suposar l'augment de la vigilància de les costes de Senegal, Mauritània, Marroc i Cap Verd, així com de les illes Canàries. Senegal i Mauritània també hi van col·laborar signant polèmics acords amb Espanya que incloïen, com a contrapartida, una partida pressupostària per a cooperació al desenvolupament i l'admissió de treballadors temporals senegalesos contractats en origen. Això va suposar igualment l'augment de les repatriacions dels migrants irregulars interceptats. La mateixa agència FRONTEX xifra en tres mil cinc-centes el nombre de persones interceptades tractant d'arribar de forma irregular a les illes Canàries durant aquestes operacions.²⁶³

²⁶¹ 33.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

²⁶² Vegeu: <http://frontex.europa.eu/>

²⁶³ Dades procedents de: <http://frontex.europa.eu/news/longest-frontex-coordinated-operation-hera-the-canary-islands-WpQlsc>. Consulta: 07.02.2015.

En aquests casos, es perd la inversió realitzada per l'emigració, sovint de recursos vitals per a la família. Tal i com expressen els informants, la família es mostrarà més o menys comprensiva amb el fracassat. Segons relaten la majoria, la família s'alegrarà que el repatriat segueixi viu, especialment quan s'ha sospitat la seva mort: per estar molts dies sense tenir-ne notícies, perquè ha arribat la notícia d'alguna tragèdia, etc. Així, aquest home explicava: *“Jo personalment... la meva família em va acollir bé. Perquè sabien que si jo marxava cap allà [cap a Espanya] era per l'interès de tothom. Al marxar, com jo no tenia diners, la meva germana gran va vendre una vaca, el meu germà gran en va vendre dues, tots em van ajudar, el meu nebot també va vendre. Si jo marxava, tota aquesta gent els hagués mantingut.”*²⁶⁴ Per molts, però, la decepció és gran, com en el cas d'aquest repatriat que explica que la seva mare *“estava irritada perquè pensava que jo passaria. (...) Tothom estava desesperat, tothom em pressionava perquè tornès a marxar.”*²⁶⁵ Tanmateix, sovint la família empenyerà al repatriat a intentar un cop més arribar a Europa. Molts ho tornaran a intentar i no són pocs els casos de persones que han pres la piragua dos o tres cops o han intentat entrar a Europa en més d'una ocasió pels més diversos mitjans.

Molts repatriats relaten com, molt sovint, comunicar el repatriament als familiars no resulta fàcil. Així, per exemple, un jove relata com va fer patir molt a la família. Va ser repatriat a Dakar en avió des del Marroc. No va telefonar a la família ni des del Marroc ni en els dotze dies que va ser a Dakar. Va emprendre el camí cap al seu petit poble d'origen i va sorprendre a tota la seva família presentant-se sense avisar. La seva mare va explicar com lamentava que les reiterades temptatives del seu fill per arribar a Europa s'haguessin vist frustrades però va expressar resignació que *“era Déu que ho havia volgut així.”*²⁶⁶

Els repatriats de la regió de Kolda s'han organitzat en la *Association de Rapatriés de l'Espagne et du Maroc de la Région de Kolda* (ARMEK). Es tracta d'agrupacions a nivell de cada comunitat rural i federades a nivell de la regió. Formen l'associació persones que han iniciat el camí de l'emigració i s'han vist obligats a tornar per la frustració d'aquest projecte. La majoria han arribat al Marroc o a Espanya i han estat

²⁶⁴ 26.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

²⁶⁵ 23.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

²⁶⁶ 22.K.D.02.10. Dona, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

repatriats des d'allà. El seu objectiu és, d'una banda, sensibilitzar la població dels riscos de l'emigració il·legal amb la seva experiència com a exemple. Així ho explica el seu president Hammidou Diallo: “*En primer lloc sensibilitzar els nostres germans que són aquí, perquè el viatge és difícil. S’han perdut diners, vides. Molts han mort allà: al desert, a l’aigua, la gent moren a munts. Sensibilitzar la gent per dir-los: cal marxar, d’acord, però no de qualsevol manera.*”²⁶⁷ D'altra banda, l'organització pretén actuar com a contrapart de projectes de cooperació que se centrin a les localitats més fustigades per les conseqüències dels fracassos migratoris i realitzen activitats de sensibilització sobre els perills de l'emigració.

Un dels seus dirigents, que ha estat de gran ajuda per a la realització d'aquesta recerca, és ell mateix un repatriat. Originari de la comunitat rural de Mampatim, a la regió de Kolda, vivia a Dakar on el seu sou de guarda de seguretat no li arribava per cobrir les despeses de la família. Així, va decidir emprendre el llarg camí de l'emigració. Passant per diversos estats africans, va ser finalment capturat al tractar de forçar la tanca que protegeix la frontera de Melilla. L'octubre de 2005 va ser abandonat al desert del Sàhara per les autoritats marroquines amb altres compatriotes, un episodi que va tenir ressò mediàtic internacional. Segons explica, van ser els mateixos repatriats els que van denunciar la seva situació a la premsa a través de trucades telefòniques forçant una reacció de les autoritats. Finalment, el govern senegalès va fer-se càrrec del seu repatriament fins a Dakar. Un cop retornat va ser un dels fundadors de l'ARMEK. Fins i tot, participa en un grup de teatre aficionat format per habitants del seu poble en què representen, entre altres peces de sensibilització i de denúncia social, una obra per advertir dels perills de la emigració irregular.

Com afirmen Jørgen Carling i María Hernández Carretero (2008), però, el desconeixement dels riscos intrínsecs a l'emigració il·legal no és l'únic factor que explica que aquesta resulti una opció atractiva per moltes persones. La consciència d'aquest risc es fa palesa en la famosa frase *Barça o barzakh*, que resumeix per a molts senegalesos l'intent d'arribar a Europa. *Barça*, contracció del nom del Futbol Club Barcelona que simbolitza l'èxit a Europa; *barzakh*, el terme wòlof d'origen àrab (*barzah*) que designa l'estat de l'ànima després de la mort i a l'espera del judici, per

²⁶⁷ 26.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

referir-se a la possible mort al camí.²⁶⁸ Podem afirmar que l'emigració ha esdevingut un model d'èxit, un comportament socialment acceptat com una forma d'obtenir recursos econòmics i millorar l'estatus social de les famílies.

Els informants, repatriats i familiars, solen impregnar el seu discurs d'un sentit de la fatalitat amb què acceptar amb resignació els més dolorosos fracassos, com recullen també altres estudis (Adjamah, 2012; Carling i Hernández Carretero, 2008).²⁶⁹ Així, per exemple, el germà d'un repatriat parlava del fracàs d'aquest: *“Diu que per alguns, com és el cas del seu germà, es venen vaques i se'ls envia els diners però no arriben a passar. No és perquè no es tinguin els mitjans per tal que passi o perquè no és valent, també hi ha la sort. No podem penedir-nos d'haver gastat els diners perquè això està lligat al destí.”*²⁷⁰ També a l'hora d' aconsellar aquells que desitgen emigrar, sovint apareix la idea que l'èxit o el fracàs i, per tant, el risc que corren els emigrants, estan lligats al destí de la persona i als dissenys que Déu té preparats per ell. Un jove parlava així de la seva repatriació: *“Diuen què és la vida de l'home, cadascú té el seu destí (...) i jo no diré mai a ningú marxa o queda't, no? Jo sóc un bon creient. Crec en Déu. Tot el que passa, havia de passar. No estic enfadat amb els espanyols, no estic enfadat amb els marroquins... havia de passar.”*²⁷¹

Els emigrats que són a Europa, com s'ha vist, solen rebre nombrosos requeriments econòmics per part dels seus familiars que no sempre són capaços de satisfer. Els casos d'atur i fracàs a Europa han augmentat degut a la crisi econòmica que viu Europa els darrers anys. De fet, molts dels informants que declaraven estar de vacances a Senegal en un primer moment, confessaren que en realitat estan a l'atur, situació que amaguen a part dels familiars i coneguts. Es troben en situació regular a Espanya, cosa que els permet tornar a entrar al país, i prefereixen passar el temps mentre no troben feina a Senegal, on amb prou feines tenen despeses, que no pas fer-ho a Catalunya. Un exemple n'és el cas d'un noi, que viu a una localitat de la costa catalana i espera que s'iniciï de

²⁶⁸ Sobre el concepte *barzakh/barzah* vegeu l'apartat 2.2.1.

²⁶⁹ Alguns autors recullen crítiques des del punt de vista religiós a l'emigració clandestina per equiparar-la suïcidi, condemnat per l'islam, a causa dels elevats riscos que suposa. Tot i així, aquest no ha estat un argument present en el discurs dels meus informants. Vegeu: Adjamah (2012); Carling & Hernández Carretero (2008).

²⁷⁰ 45.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

²⁷¹ 33.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

nou la temporada d'estiu per tornar i treballar al sector hotel·ler.²⁷² És habitual, doncs, que les persones que tornen periòdicament al Fuladú en temporades que no treballen o en vacances tractin de mostrar l'èxit de la vida a Europa que es manifesta en la roba nova o la possessió d'alguns objectes tecnològics com ara telèfons mòbils d'última generació.

Habitualment, quan els emigrats es troben a l'atur o en una situació difícil que no els permet d'acomplir amb els requeriments econòmics que els fan els parents, la vergonya que suposa aquest fracàs fa que deixin de mantenir el contacte amb els seus familiars en origen o el mantinguin només per telèfon sense gosar tornar. Un home ho deia així: *"Saps? Culturalment, no tornaran perquè és una vergonya per ells. (...) Serà insuportable."*²⁷³ Per exemple, el pare d'un emigrat m'explicava que el seu fill fa un any que no els truca. Sembla que el noi enviava diners al poc temps d'arribar a Catalunya i va comprar un terreny a la localitat de Diaobe per a la família, però des de fa un any no hi té contacte. Un altre repatriat explica el cas d'un amic que és a Guinea Bissau. Va tornar un cop i la mare el va empènyer a marxar de nou. Ara es troba a Guinea Bissau i no pot tornar perquè la família ho han venut tot per pagar el viatge: *"La seva mare... veu que quan tornarà això la frustrarà. És la mateixa mare que li diu que no torni. Que intenti encara entrar a Europa. (...) No està bé amb la seva família, i la família li retreu... van vendre, ha pres tota l'economia de la família per enviar-lo [a Europa], això no ha sortit bé, i tornar és un problema, doncs. Hi ha molts casos com aquest."*²⁷⁴ Així mateix, com també recullen Jørgen Carling i María Hernández Carretero (2008), els patiments, les condicions de vida dures o denigrants que molts pateixen a Europa s'enten que són menys causants de vergonya perquè es produeixen lluny del testimoni dels parents i dels iguals.

De fet, la majoria dels emigrats de la regió de Kolda declaren que el seu projecte no és quedar-se permanentment a Europa. En general, afirmen que desitgen tornar a retirar-se al Senegal un cop hagin aconseguit estalviar i construir una casa per ells i la seva família. És a dir, l'emigració sol ser percebuda com un projecte temporal més o menys llarg. Generalment, el projecte és restar a Europa els anys de vida activa o fer-ho fins

²⁷² 19.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

²⁷³ 47.K.G.07.12. Home, Kolda, 2012.

²⁷⁴ 26.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista originalment en francès.

que alguns objectius hagin estat aconseguits. Tot i així, els projectes personals de les persones immigrades sovint es balancegen entre les situacions canviant al país d'origen i al d'instal·lació. Els retorns, de fet, no són habituals, per aquells que han aconseguit arribar a Europa, i pràctiques com els retorns periòdics (*dèem-dikk* en wòlof) no són tant freqüents com entre els wòlof.

Un important motiu per desitjar retornar és reunir-se amb la família. Molts emigrats, de fet, deixen a la seva localitat d'origen esposa i fills. Un hipotètic reagrupament a Europa, però, no sempre és fàcil, d'una banda pels requeriments burocràtics i, de l'altra, pels costos econòmics de mantenir els familiars. A més a més, alguns declaren que les dones joves són necessàries al Fuladú per treballar en les tasques domèstiques i l'agricultura i, per tant, solen romandre amb els seus sogres.

El retorn, sempre i quan es faci havent acumulat capital econòmic i social és, doncs, el final més desitjat per l'aventura migratòria entre els fulbe. L'emigració és entesa com una oportunitat d'acumular prestigi permetent sortir de situacions de pobresa o d'estigmatització social, per exemple, per al cas dels *jiyaabe*, com recull també Ngaïde (2003).

No hi ha dubte que l'emigració tergiversa certes formes tradicionals d'obtenció de recursos econòmics i de prestigi o honorabilitat i, per tant, genera conflictes. A més a més, els retornats atribueixen sovint a l'enveja el fet que els joves candidats a l'emigració no vulguin escoltar les seves males experiències amb l'emigració. Opinen que la gent pensa que aconsellar als altres no seguir el seu camí és una forma d'evitar que aconseguixin el mateix èxit que ells. Així ho expressava un emigrat a Catalunya que es trobava de vacances a la regió de Kolda: “*Por ejemplo, yo regreso hace un mes y voy por allá y preguntan muchas veces por estas cosas [assenyala la casa], son envidiosas, estas cosas cuestan dinero, y me preguntan como va por allá [a Catalunya] y les dices ahí más duro y no te creen. Pero cuando ya están allí en el terreno ya saben.*”²⁷⁵ L'home parlava així dels projectes de co-desenvolupament en què participa l'associació a la que ell pertany a Catalunya: “*La idea es ayudar a la gente de aquí pero nosotros venimos aquí y ellos piensan que ya lo tenemos todo. Y no tenemos nada. Es*

²⁷⁵ 21.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010.

muy difícil cambiar la idea que tiene aquí. Yo no puedo pero lo intento.” [Quan expliquen les dificultats que es troben a Espanya] “¿sabes lo que nos contestan? ¿Por qué no volvéis? Si estas tan mal ¿por qué no vuelves?”²⁷⁶

Molts informants citen l'enveja, com un comportament habitual al Fuladú i s'expressen sovint en l'afirmació que algú ha emprat el poder d'un morabit per fer fracassar l'aventura migratòria d'una altra persona. És important destacar com al Fuladú abunda la creença que certs *ceerno* tenen el poder d'utilitzar els seus dons de forma destructora sobre una persona amb el poder de la seva paraula a través de pregàries i malediccions, recomanant almoines o libacions, o bé preparant components que han de ser barrejats amb el menjar, la beguda o l'aigua del bany, etc. Alhora, s'acudeix al *ceerno* per aconseguir l'èxit d'una empresa, com hem vist. Com recull també Armonia Perez Crosas (2011), es poden realitzar pràctiques per aconseguir que algú abandoni el territori, desmotivar els fills de les coesposes, evitar l'èxit i disminuir els ingressos d'algú, així com boicotejar els partits polítics.²⁷⁷

S'entén també que els *ceerno* posseeixen el poder de guarir mals físics, però també socials o morals. Així, els poders terapèutics formen part de la panòpia dels grans morabits taumaturgs amb poder per obrar miracles gràcies a la *baraka'*.²⁷⁸ Aquesta capacitat es basa també en el coneixement profund de l'Alcorà. Al costat del seu significat literal s'atribueix al text de l'Alcorà un poder ocult, el coneixement del qual és un aprofundiment del coneixement del text. És tracta d'un saber secret, místic i màgic que generalment s'aprèn al costat d'un mestre, és diferent per cada morabit i és independent del saber religiós. A partir d'aquest coneixement, els morabits elaboren amulets (*gri-gri*) per portar a sobre o aigua amb què rentar-se per atreure la sort o allunyar perills. La forma escrita en si mateixa esdevé un suport màgic. Per exemple, realitzant l'escriptura sobre un paper que es posa dins un saquet de cuir com a amulet, o en una tauleta que després es renta i l'aigua així recollida (*saafara*) serveix per fer ablucions o per beure. Les paraules sagrades poden ser pronunciades sobre una planta, una arrel, etc. per augmentar-ne el poder. O bé es poden dir només com invocació a Déu, sense suport material, una forma sovint entesa com més ortodoxa.

²⁷⁶ 21.K.H.02.10. Home, Kolda, 2010

²⁷⁷ Sobre la relació entre “bruixeria” i política vegeu: Geschiere (1995).

²⁷⁸ Per una definició d'aquest concepte vegeu pàgina 53.

Als morabits se'ls atribueixen també poders d'endevinació. Aquesta es realitza a través de diverses formes. Una d'elles és el *listixaar*, alhora meditació i visió. Després de purificar-se, el *ceerno* s'estira sobre el costat dret i amb el rosari pronuncia un verset. També pot realitzar un dejuni previ o repetir diverses pregàries durant la nit. Les visions se li apareixen com un somni (Fassin, 1992: 199-204; Le Pichon i Baldé, 1990: 55). Existeixen també altres formes d'endevinació menys lligades al saber alcorànic i més pròpies dels terapeutes tradicionals (*ñawndoowo baleejo*).²⁷⁹ Aquests són persones a qui s'atribueix la capacitat de veure coses que resten ocultes per a la resta de la gent. Entre les tècniques d'endevinació usades se citen les figures que formen els cauris (*ceere en ful*)²⁸⁰ llençats a terra, les formes que prenen petits branquillons que suren a l'aigua dins una carabassa o els dibuixos sobre la sorra de terra. Com explicava el cap d'una associació de terapeutes tradicionals a Vélingara, "*hi ha diverses formes d'investigació, hi ha els cauris, altres utilitzen aigua, altres pols, altres fils que lliguen (...) Això els pot dir moltes coses.*"²⁸¹

Val a dir que la distinció entre aquestes figures del morabit i el sanador tradicional s'ha d'entendre també com una relació de poder resultat del procés històric d'expansió de l'islam a la regió i que confereix al morabit format en l'Alcorà un major prestigi. La condemna per part dels morabits de les tradicions pre-islàmiques o la bruixeria s'ha de veure també com una relació de poder, no només com una defensa de l'ortodòxia islàmica. Certament, de cap manera s'entén a la regió de Kolda que tot saber tradicional és un saber negatiu i que sempre s'usa per fer mal però s'hi associa la capacitat d'invocar forces malèfiques contra les que els morabits no poden lluitar. Sovint, s'entén que aquestes capacitats estan més desenvolupades entre les ètnies no islamitzades o cristianitzades com els joola o manjak, per exemple. El temor a ser víctima dels atacs de diferents forces ocultes és molt habitual al Fuladú, així com la pràctica de diferents rituals de protecció, com ara l'ús d'amulets (*gri-gri*), especialment entre els nounats.

²⁷⁹ Sobre la distinció entre les figures del morabit i el terapeuta tradicional vegeu pàg. 253.

²⁸⁰ Els *cauris* són petites closques d'un mol·lusc (*cypraea moneta*) que habita l'oceà Pacífic i l'Índic usats històricament com a moneda a diversos estats de l'Àfrica occidental.

²⁸¹ MT-Vélingara2. Home, Kolda, 2013. Entrevista en ful a través d'un traductor.

Que aquesta mena d'acusacions de *maraboutage* (*ligeey*, en ful) són una forma d'expressar tensions socials és un argument ben acceptat per l'antropologia. La bruixeria, com a teoria explicativa de les desgràcies, esdevé una forma també d'expressar judicis morals sobre les relacions socials (Gluckman, Douglas, i Horton, 1976). S'entén al Fuladú que el principal motiu que porta algú a buscar el poder d'un *ceerno* per fer mal a algú altre és l'enveja (*haasidaaku*). Es tracta, com apunta Emanuelle Kadya Tall (1985) en un estudi sobre la bruixeria entre els fulbe, d'una forma especialment emprada per expressar les tensions entre aquells considerats socialment iguals. Una igualtat que l'emigració tergiversa. L'acció oculta actua, doncs, com una forma de control social exercit sobre l'emigrant.²⁸²

Peter Geschiere (2012), en un treball centrat al Camerun, analitza el paper de la bruixeria en les relacions entre els emigrats a les ciutats i els familiars i veïns que romanen als seus pobles d'origen. Les seves argumentacions, però, bé poden valdre'ns també per l'objecte d'estudi d'aquesta tesi. Assenyala que és crucial entendre que les riqueses acumulades en un entorn d'emigració (a les ciutats o a l'estranger) no sempre són enteses com legítimes en un àmbit rural. Les noves desigualtats que apareixen amb el ràpid enriquiment d'algunes famílies a causa de l'emigració provoquen tensions no resoltes que molts emigrants temen què es tradueixin en l'ús de forces ocultes contra ells. L'ambigüïtat d'aquestes relacions, diu Geschiere, sol expressar-se en termes de bruixeria i ús de forces ocultes que prosperen en entorns d'intimitat i desigualtat (Geschiere, 2012: 17-23).

Com s'ha vist, doncs, el retorn exitós dels emigrants implica una forma d'obtenir honor o prestigi per als propis migrants, que sovint segueixen mantenint lligams amb el seu lloc d'origen, i per les seves famílies. Una riquesa que desperta, però, sospites i enveges. L'honor i la riquesa s'obtenen d'una forma nova, que tergiversa les formes tradicionals d'entendre les diferències socials i que augmenta sobtadament les desigualtats econòmiques entre famílies a un mateix poble. Aquests factors jugaran també el seu paper en el cas del retorn dels malalts i dels cossos difunts.

²⁸² A conclusions similars arriba Bouly de Lesdain (1994) que ha estudiat el recurs als morabits en relació a les vicissituds de l'emigració per al cas camerunès.

8.2. Malaltia i retorn

Com s'ha vist, el retorn al Fuladú de persones malaltes és també una pràctica habitual. És el cas d'aquelles persones a qui es diagnostica una malaltia terminal. Com en el cas de Koly, les recollides de diners per la repatriació poden començar abans de la mort d'una persona, des del moment en què es disposa d'un diagnòstic de malaltia terminal.²⁸³ Segons una medidora cultural a Catalunya: *“Ya adelantamos las cosas, una vez que hagan el diagnóstico que esta persona va a morir pronto, adelantamos las cosas porque es algo difícil de controlar. Hay que llamar a la familia primero y hablar poco a poco con la familia para ponerlos en el asunto para que no tengan... sorpresa.”*²⁸⁴

Els problemes econòmics s'agreugen en cas de malaltia. Khadi, a qui hem conegut al cas d'Ibrahima²⁸⁵, posa l'exemple d'un malalt de càncer: *“con todo lo que hay de tratamiento, de quimio, de radioterapia...no puede trabajar meses y meses, y todos sus ahorros los gasta para mantenerse. Lo que hacemos es pedir que les recolecten dinero con antelación...por si acaso sucede algo. Es una opción. La segunda opción es que si decide volver a su país podemos también ayudar...hablando con los médicos... trabajamos en equipo....”*²⁸⁶ Ibrahima ens proporciona també un bon exemple d'aquesta situació. Hem vist com tant ell com el seu tiet es trobaven en una difícil situació econòmica, agreujada pel fet que havien deixat la feina. A més a més, tot i que finalment no va viatjar fins a Senegal més que un cop mort, el retorn va plantejar-se en primer lloc per a que es fes en vida. És a dir, des del moment que va quedar clar que Ibrahima moriria en un temps més o menys breu de la malaltia que patia, ja va iniciar-se la recollida de diners per fer front al seu trasllat. Igualment, tenim l'exemple de Koly que, com s'ha vist, no podia treballar a causa de la malaltia que patia. En el seu cas, va poder viatjar al Fuladú estant malalt gràcies a la solidaritat dels seus parents i de la comunitat senegalesa.

²⁸³ Vegeu l'apartat 3.2.

²⁸⁴ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

²⁸⁵ Vegeu l'apartat 3.1.

²⁸⁶ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

Molts professionals de l'àmbit sanitari m'han parlat del retorn *in extremis* com una pràctica habitual, tot i que no resulti tan visible com les repatriacions de cadàvers. Com s'ha vist en els casos d'Ibrahima i Koly, aquesta opció genera rebuig i debat entre els professionals sanitaris.²⁸⁷ Molts solen mostrar-se contraris al trasllat, amb arguments que tenen a veure amb la millor qualitat de la medicina occidental i amb la qualitat de vida del malalt, especialment en els casos en què la malaltia comporta un patiment físic. També alguns informants senegalesos i el mateix Ibrahima van plantejar-me aquesta qüestió. La sensibilitat personal dels professionals és crucial a l'hora de considerar altres arguments que tenen a veure amb el benestar emocional i esforçar-se per realitzar aquest trasllat en les millors condicions per al malalt. Així, l'equip PADES que va dur el cas Ibrahima va donar suport a la voluntat de trasllat que va expressar el seu tiet tot i que finalment aquest no pogué realitzar-se. Igualment, en el cas de Koly, l'equip PADES va encarregar-se de facilitar el seu retorn a Senegal i de procurar que el pacient pogués marxar amb medicació per al dolor per diverses setmanes.

La principal raó esgrimida pels informants senegalesos per fer el trasllat en vida és l'econòmica: *“Mejor que se muera en su país que aquí porque luego hay que recolectar 6000 euros o 7000 euros y... la verdad... la gente no lo tiene”*.²⁸⁸ Però no és l'única: *“Es lo más fácil. Porque lo que tienen que hacer cuando sepan que esta persona va a morir, que avisen más pronto a los familiares y los familiares que lo trasladen. Antes de pagar 6000, pagaran 1000, 2000... lo que vale el avión y poco más. Para que vea a la familia y puedan decir adiós y ya está. Pero dejar hasta que se muera... es penoso, es penoso.”*²⁸⁹

D'altra banda, com hem vist en el cas de Sira²⁹⁰, alguns informants assenyalen què un motiu pel retorn en cas de malaltia és l'esperança de trobar remei en la medicina tradicional o en el poder d'un morabit: *“...entre africanos, tú sabes, cuando estamos enfermos vamos también al curandero, enseguida. En Senegal, cuando uno está hospitalizado, ingresado en el hospital, la familia va al curandero para ver si se muere,*

²⁸⁷ Vegeu els apartats 3.1. i 3.2.

²⁸⁸ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

²⁸⁹ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

²⁹⁰ Vegeu l'apartat 3.4.

que le pasa, para ver si se va a curar o no. Pues inténtalo. Y hay gente se marcha de aquí y después muere en su país de origen y es mejor.”²⁹¹

La medicina tradicional²⁹² a Senegal implica una forma pròpia d’entendre les causes de les malalties en què l’univers etiològic dels terapeutes tradicionals i l’alcorànic es barregen. D’una banda, les malalties poden ser enteses com tenint causes físiques, naturals. Alhora, però, poden ser causades per agents sobrenaturals o, millor dit, en els termes propis, forces ocultes, que no són perceptibles per la major part de la població. Igualment, es busca sovint la intervenció d’aquestes forces en morts inesperades, violentes o accidentals, com recull també Lamine Ndiaye per als wòlof (L. Ndiaye, 2009: 77-109).

Com s’ha dit, aquestes forces ocultes poden causar tota mena d’infortunis i són diverses. Al Fuladú els informants distingeixen entre, en primer lloc, el que en la literatura antropològica se sol anomenar “bruixeria”, coneguda a gran part de societats africanes i lligada al concepte d’antropofàgia. Com relata un informant, es tracta d’aquell que “menja místicament” o xucla la sang de l’individu.²⁹³ És associada particularment a les ètnies no musulmanes. El bruixot s’anomena *sukuuña*. Des de l’islam, és sovint reinterpretada en termes alcorànics com *jinnns*, *seytaane* i *ligeey* (Fassin, 1992: 139-144).

Evans-Pritchard (1972), en el seu clàssic estudi sobre la bruixeria, la màgia i l’endevinació entre els azande va establir una diferència entre el que ell va anomenar amb les paraules angleses *sorcery* i *witchcraft*. Una distinció que encara pot aplicar-se en gran mesura a la manera com al Fuladú s’entén l’acció d’aquestes forces ocultes.

²⁹¹ 4.C.D.01.08. Dona, Catalunya, 2008.

²⁹² “Medicina tradicional” africana és un terme àmpliament usat a la literatura acadèmica i a les institucions internacionals. Malgrat tot, pot resultar enganyós en la mesura que dona la idea que es tracta d’una medicina que no es transforma. Ben al contrari, la medicina tradicional igual que la biomedicina és un sistema contemporani. Tots dos són sistemes que interactuen en el present i estan en constant transformació (per exemple, no és estrany veure com alguns terapeutes tradicionals adopten tècniques de la biomedicina. Un cas habitual és la mesura de la pressió arterial en relació, probablement, amb l’alt valor simbòlic de la sang dins la medicina humoral). Alhora, com adverteix Didier Fassin, l’expressió “terapeuta tradicional” o *tradipraticien* -mot francès àmpliament emprat al Senegal- és una expressió tramposa també perquè la pràctica de la medicina no és la única activitat d’aquesta “gent de saber” (Fassin, 1992: 65). Així, un mateix personatge pot ser consultat per un malestar físic, un suposat atac de bruixeria, una pèrdua de diners etc. Fets aquests advertiments, però, usaré el terme “medicina tradicional” per fer referència a aquelles formes terapèutiques que es practiquen actualment a la regió de Kolda, que no fan referència a un corpus de coneixement coherent i compartit i que es basen en un coneixement transmès tradicionalment de forma oral i a través de l’observació d’un mestre.

²⁹³ 54.K.H.11.12. Home, Kolda, 2011. Entrevista originalment en francès.

Sorcery seria l'acció d'un *sukuuña*, aquell que té una condició física que el dota d'aquest poder ocult. En segon lloc, trobem la màgia interpersonal amb la voluntat de fer mal que Evans-Pritchard anomena *witchcraft*. Al Fuladú, generalment és exercida per un morabit amb formació alcorànica o un *ceerno* tradicional amb la capacitat de causar un mal a una persona a petició d'un altre que no disposa dels poders necessaris. Com s'ha vist en l'apartat anterior, aquest acte s'anomena *ligeey* (literalment, "treball") en ful o *maraboutage* en francès. Al Fuladú s'anomena *dabbari* a una alteració de la salut causada per persones malintencionades i que pot provocar diverses malalties.

En tercer lloc, s'esmenten com a causa de certs mals diversos éssers que habiten el món ocult. En primer lloc, els *jinnns*, criatures espirituals mencionades a l'Alcorà i a altres textos islàmics i que s'entèn que poden ser malintencionats. En segon lloc el *Seytaane*, un mot derivat de l'àrab que s'usa en llengua ful per designar la figura alcorànica del diable però també qualsevol altre esperit malèfic. Al seu costat, es parla de genis pre-islàmics²⁹⁴, sovint desdibuixats amb els anteriors.

En quart i darrer lloc, podem citar la transgressió de tabús alimentaris, sexuals, etc. Particularment, hi ha arbres, plantes o animals que es consideren tabú per a determinades famílies.²⁹⁵ Com deia un home: "*Cada família, tens el bosc sagrat. Tu creus en aquest bosc sagrat (...). Hi ha animals, ocells i altres, carn que no has de menjar. Depèn de cada família. Per exemple, nosaltres els fulbe, els Baldé, la pintada (...) no l'has de menjar. Si tu en menges, de seguida et surten grans per tot el voltant de la boca. (...) El seu bosc sagrat no ho permetia. Ara, si vas als Mbalo, ells, sí que mengen pintada però no prenen perdiu. (...) Són realitats que estaven aquí (...) Coses que existien.*"²⁹⁶

Així, sovint la recerca d'un recurs terapèutic és un més dels motius per als quals es consulta un *ceerno*. Els terapeutes tradicionals més reputats són savis a qui es consulta en cas de conflictes o decisions importants en les comunitats i que participen en cerimònies com la iniciació dels joves. Se'ls atribueixen poders endevinatoris i se'ls consulta també individualment per qualsevol infortuni o abans de prendre resolucions

²⁹⁴ En l'univers wòlof seria el cas dels *rab*. Vegeu: L. Ndiaye (2009: 271-274).

²⁹⁵ Sobre els cognoms i els diferents clans i llinatges entre els fulbe vegeu: S. Sow (2001).

²⁹⁶ 48.K.H.07.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

importants. Per exemple, com s'ha vist, a la regió de Kolda és habitual acudir a una sessió d'endevinació abans d'emprendre una aventura migratòria.



**Imatge 27. Representació teatral per sensibilitzar sobre els perills de l'emigració (Associació ARMEK) en què s'escenifica un candidat a l'emigració en una sessió d'endevinació amb *ceere*.
Foto: Ariadna Solé**

Com indica també Didier Fassin, la distinció essencial per als senegalesos és la que oposa el saber alcorànic amb el tradicional, al morabit i al sanador (Fassin, 1992: 66). Aquesta distinció és clau per entendre la classificació dels terapeutes tradicionals al Fuladú. En la mateixa línia, Berta Mendiguren i Vie de Dieu Ngoko-Zenguet distingeixen entre, d'una banda, els especialistes, estructures i terapèutiques específicament africanes, els sistemes populars lligats a les religions tradicionals, i de l'altra i els sistemes de tradició àrab-musulmana (Mendiguren i Ngoko-Zenguet, 2011: 193).²⁹⁷

²⁹⁷ La medicina de tradició àrab-musulmana neix a Orient Mitjà, s'ha transmès tant per via oral com escrita a través d'universitats, escoles alcoràniques i madrasses i arriba a Senegal amb l'expansió de l'islam. Tanmateix, és important distingir la medicina àrab clàssica de la medicina profètica. D'una banda, l'època clàssica de la medicina àrab se situa entre els segles IX i XV amb figures destacades com Ibn Sina (980-1037) i la seva gran influència sobre la medicina europea fins ben entrat el segle XVII és incontestable. El model d'aquesta medicina fou la tradició greco-romana, essent la teoria dels humors d'Hipòcrates (aprox. 460 aC - aprox. 370 aC) i Galè (129 - aprox. 200 o 216) la seva base explicativa (Mateo, 2010: 176-183). La teoria humoral es basa en una idea holística que pensa el cos humà com tenint la mateixa estructura que el cosmos, de la mateixa manera que minerals, plantes i animals. Tots ells es componen de quatre elements (aigua, foc, terra i aire) que combinen les característiques de fred, calent, sec i humit. Aquests elements es corresponen amb les substàncies corporals anomenades humors. Si

El saber islàmic es transmet a través de l'aprenentatge escrit de l'Alcorà, a diferència dels sabers tradicionals que es transmeten per via oral. Tot i així, com diu Fassin, aquesta aparent immutabilitat de la lletra de l'Alcorà es veu alterada per la riquesa semàntica de la llengua àrab, les abundants exegesis i la transmissió oral dels secrets "dissimulats en els escrits" (Fassin, 1992: 224). Aquests morabits que coneixen els secrets de l'Alcorà, tracten a través dels noms de Déu²⁹⁸ o dels versets de l'Alcorà que s'entén que contenen en si mateixos un poder màgic, com s'ha vist. Les formes de tractar són a través l'escriptura, l'enunciació, el càlcul (per exemple, donant un valor numèric a cada lletra i sumar les xifres del nom de Déu, etc.), els amulets amb fragments escrits de l'Alcorà o tinta amb que s'han escrit (*saafara*) que serveix per fer ablucions o per beure. Aquesta aigua també pot mullar-se en un cotó que un cop sec pot enviar-se per correu i no és estrany que es confeccionin aquests materials per enviar-los als parents emigrats a Catalunya. El text alcorànic, com s'ha dit, s'usa també per l'endevinació, com en el *listixaar*.

Els terapeutes tradicionals són encara més heterogenis que els morabits. Sovint, a més a més, als coneixements ancestrals transmesos oralment s'hi barregen préstecs alcorànics. Cal entendre que no hi ha un corpus coherent de coneixements terapèutics tradicionals i les diferències ètniques i locals són moltes (Fassin, 1992: 189, 194). Com s'ha dit, el saber d'un terapeuta tradicional és considerat secret i es transmet dins la família o de

aquests elements estan equilibrats el cos està sà i la malaltia sobrevé pel seu desequilibri (Schipperges, 1972). Aquesta tradició és encara ben present a la medicina local a diferents contextos com Marroc (Mateo, 2010) o Mauritània (Alonso, 2010). D'altra banda, la medicina profètica és una tradició de diagnòstic i intervenció vinculada a la ciència dels hadits. Alguns autors consideren que aquesta medicina es va desenvolupar al llarg del segle IX com una reacció de l'ortodòxia religiosa a l'expansió d'una medicina humoral secular, tot i que la separació entre ambdues no sempre és estricta. La medicina profètica no es refereix només a la curació de malalties sinó que inclou recomanacions que regulen aspectes de la vida com la dieta, la higiene, però també la moral i l'acompliment de la pràctica ritual. No constitueix, però, un sistema explícit ni coherent de curació (Mateo, 2010: 183-186). És sobretot aquesta medicina profètica, més que no pas la medicina humoral, que trobarem a Senegal i de la qual els especialistes en són els líders religiosos, els morabits. La terapèutica es basa principalment en l'Alcorà i altres textos del profeta però no en són exclusos ni l'ús de la fitoteràpia ni el recurs a entitats sobrenaturals com els genis (*jinn*) o l'ús de pràctiques màgiques com els amulets, que no es circumscriuen al context africà. Sobre l'evolució històrica dels debats teològics en aquesta matèria vegeu: Hamès (2008). Així, els poders terapèutics formen part de la panòplia dels grans morabits taumatúrgics amb poder per obrar miracles gràcies a la *baraka'*. En la imposició de mans o la saliva, la benedicció, és la *baraka'* que actua. L'ús de pràctiques màgiques, en canvi, és un coneixement esotèric que els ha estat transmès d'un altre morabit.

²⁹⁸ Els noranta-nou noms de Déu són les diferents formes de referir-se a Déu en l'islam (l'Únic, el més misericordiós, el més compassiu etc.).

mestre a deixeble.²⁹⁹ En la mesura en què es transmet per herència, això li confereix una legitimitat tradicional, ja sigui en els llinatges de guaridors o descendents de morabits (Kadya Tall, 1985). Entre els terapeutes alguns tracten una pluralitat de malalties i altres s'especialitzen.

Així doncs, la frontera entre terapeutes i tradicions és molt difícil d'establir. Potser seria més útil, com de forma similar suggereix Emanuelle Kadya Tall, parlar d'un pol alcorànic i un pol tradicional entre els quals podem classificar els terapeutes tradicionals de la regió de Kolda basculant més cap a un o altre pol (Kadya Tall, 1985: 135). És a dir, per aquelles amb més formació i poder politico-religiós l'activitat terapèutica passarà més per l'escriptura, la pregària i la transcendència; com més feble, més tindrà el suport de l'ús de l'oralitat (paraules en ful considerades màgiques i secretes), de la màgia i la fitoteràpia.

Al Fuladú, algunes malalties són considerades com "tradicionals", és a dir, que només poden ser tractades pels terapeutes tradicionals. Sovint, però, simplement són considerades malalties tradicionals aquelles que són tractades pels terapeutes tradicionals. Són definides a partir de cosmovisions locals en una terminologia compartida entre pacients i terapeutes tradicionals i sense equivalents en francès o en la terminologia de la biomedicina. Diversos treballs mostren com, al marge de quin sigui el primer recurs, la major part de la població del Fuladú acudeix tant al sistema sanitari com als terapeutes tradicionals. Particularment són considerades malalties "tradicionals" aquelles relacionades amb els atacs de forces ocultes. Per tant, el temor a estar patint un d'aquests atacs i poder tractar-se amb un terapeuta tradicional és un altre dels motius que alguns emigrants citen com la raó del seu retorn al Fuladú. Era la intenció, com hem vist, també dels pares de Sira.³⁰⁰

De la mateixa manera, no és estrany que els emigrats facin recurs als terapeutes tradicionals en cas de trobar-se malalts o amb un problema quan són a Catalunya. Les consultes d'endevinació o la demanda de pregàries a distància no són rares. Per exemple, un terapeuta tradicional que havia viscut deu anys a Catalunya entrevistat a

²⁹⁹ Sobre el poder i el coneixement a l'Àfrica, vegeu: Brenner (2001).

³⁰⁰ Vegeu l'apartat 3.4.

Vélingara, afirma fer encara nombroses sessions d'endevinació i diagnòstic a través del telèfon amb persones que es troben a Catalunya.³⁰¹ A més a més, medicaments tradicionals fabricats al Fuladú són enviats sovint a Catalunya a través de xarxes informals.³⁰² De la mateixa manera, medicaments comprats a Catalunya són enviats també sovint a familiars al Fuladú perquè allí no es possible trobar-los o pel seu cost.

Si bé a Catalunya s'hi troben també alguns morabits i terapeutes als quals els fulbe poden acudir, sovint davant la manca de solucions a un problema de salut la persona decideix desplaçar-se de nou al Fuladú per ser tractat per un morabit o sanador de més prestigi en el que Kristine Krause (2008) anomena “xarxes terapèutiques transnacionals”. Com assenyala la mateixa Krause, la tria del recurs terapèutic és responsabilitat sovint, doncs, no només de la persona malalta sinó que les relacions familiars i la pressió social hi tindran un pes important constituint un “grup gestor de la teràpia” que s'articula en forma de xarxa a través de la qual es negocien les decisions (Krause, 2008: 245). Un procés similar, doncs, al que es genera en la presa de decisions sobre la repatriació d'un cadàver i en què es podria parlar també d'una “reapropiació” del malalt. Això és especialment així en els casos de malaltia terminal en què, sovint, com s'ha vist, es decideix traslladar el malalt al Fuladú per tal de buscar un remei alternatiu en la medicina tradicional, evitar que mori lluny dels seus parents i sense acomiadar-se'n i evitar els costos de la seva repatriació.

8.3. El retorn reclamat. Presents i absents

Com recull també Lamine Ndiaye per als wòlof, la mort lluny del lloc d'origen i dels familiars és considerada al Fuladú, un esdeveniment especialment desgraciat (L. Ndiaye, 2009: 71-72).

Una circumstància relacionada amb l'emigració és la mort en el curs del trajecte migratori. Molts emigrats moren durant el viatge, especialment en accidents relacionats

³⁰¹ MT-Vélingara2. Home, Kolda, 2013.

³⁰² Generalment transportats per amics, familiars o coneguts. Jo mateixa n'he dut sovint en els viatges entre el Fuladú i Catalunya.

amb els trajectes en piragua (*patera* o *cayuco*). Els riscos d'aquests viatges estan lligats, d'una banda, a les dificultats en la navegació, les males condicions sanitàries i els conflictes a bord. S'hi inclouen els riscos psicològics per la duresa del viatge, i són diversos els informants que relaten casos de persones que han “*embogit*” a bord de les piragües i han acabat saltant per la borda. Els relats dels informants sobre les defuncions en aquests viatges són colpidors.³⁰³

En aquestes circumstàncies, generalment, no es recupera el cos. Molts d'aquests difunts acaben sent enterrats en cementiris espanyols com el d'Algeciras, on abunden les làpides anònimes de cadàvers d'identitat desconeguda. Sovint, en els casos dels difunts al trajecte, la incertesa sobre la mort del seu parent és molt gran per la família de l'emigrat. Solen ser companys de trajecte, amics o coneguts de l'emigrant que truquen a la seva família per comunicar-los la defunció del seu parent.

Per exemple, la família d'un jove explica que van saber de la mort del seu parent a través dels companys amb qui es trobava a Mauritània, però que van viatjar en una piragua diferent a la d'ell. A través d'aquests, van saber que la piragua s'havia enfonsat i no hi havia notícies de ningú de l'embarcació. Així, els companys van deduir que el noi era mort i van trucar la família per comunicar-los-ho.³⁰⁴ De manera similar, una dona explica com va assabentar-se de la mort del seu fill: mentre aquest era a Mauritània esperant per prendre la piragua cap a Espanya, el noi va trobar allà un parent llunyà. Es van intercanviar el telèfon i les referències. Va ser aquest que va trucar a la família per informar que el seu fill havia mort.³⁰⁵ En un altre cas, van ser els parents que l'havien d'acollir a Espanya que van deduir la mort d'aquest. Van saber que el jove havia marxat des de Nouadhibou (Mauritània) i mentre n'esperaven notícies varen veure a la televisió espanyola el cas de diverses piragües que s'havien enfonsat i els passatgers de les quals havien mort, deduint així que el seu parent anava a bord d'una d'aquestes embarcacions.³⁰⁶

³⁰³ Per detalls sobre les circumstàncies i condicions d'aquests viatges vegeu: Carling i Hernández Carretero (2008); Naranjo (2009); Tomàs i Lambal (2012).

³⁰⁴ 35.K.G.02.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

³⁰⁵ 24.K.D.02.10. Dona, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

³⁰⁶ 46.K.H.02.10 Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

La incertesa plana també sobre el destí del cos. Per exemple, una dona explica com el parent que li va comunicar la mort del seu fill li va dir que un cop mort van seguir portant el cos a bord i el van enterrar. Tot i així, ella sospita que el noi va dir-los-ho per no disgustar-los més, malgrat que en realitat el cos va ser llançat a l'aigua.³⁰⁷

Quan es rep la notícia de la mort d'un familiar i no se'n pot recuperar el cadàver també se celebra un funeral en absència del cos. De la mateixa manera, si el difunt estava casat, la seva vídua durà també el dol. Tot i que segons algunes opinions l'ortodòxia islàmica ho permetria, al Fuladú els informants declaren que no se sol realitzar la pregària pel difunt en absència del cos. La resta del funeral se celebra de manera similar amb invocacions a Déu (*du'ā'*) per l'ànima del difunt, les condolences i el repartiment de la *sadaka*.

Per contra, la visió del cos al seu lloc d'origen implica una forma socialment reconeguda de retornar a la comunitat aquell que ha emigrat per tal de poder realitzar els ritus necessaris per que aquesta comunitat es restableixi després de la seva mort. Així, el retorn dels difunts i dels malalts és una forma d'evitar la transgressió que suposa una mort llunyana.

Així ho expressava una dona: *“Es diu que si són allà, si l'enterren allà (...) és com si no tingués parents. Aquest és el problema. Sempre sorgeix això a les idees dels seus parents: l'hem deixat allà, l'hem llançat allà, no sabem com l'han enterrat, on és, si han fet les pregàries abans d'enterrar-lo. Tot això genera preguntes (...) Si han fet tot el que calia fer.”*³⁰⁸

La presència del cos, doncs, es considera necessària per la realització completa del ritual funerari. Particularment, és imprescindible per la realització de la pregària sobre el difunt. Les sessions de *du'ā'* es fan igualment. A més a més, una de les parts essencials del ritual, potser no tant des del punt de vista doctrinal però sí social, l'intercanvi de dons (*sadaka*), es realitza igualment en tenir la notícia de la mort.

³⁰⁷ 24.K.D.02.10. Dona, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d'un traductor.

³⁰⁸ 47.K.G.07.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

Existeixen també pràctiques que podem anomenar compensatòries. A la regió de Kolda, la pràctica de retornar l'equipatge amb el qual va marxar el difunt en lloc del seu cos, s'anomena en llengua ful "portar la carabassa" (*artigool hoorde*). Es tracta d'una pràctica similar a la descrita per Agathe Petit (2002c, 2005) sobre els manjak instal·lats a França i el seu costum de tornar al país d'origen una maleta contenint roba i objectes personals del difunt. Una dona ho descrivia així: "*Si una persona va de viatge, a Dakar o Ziguinchor, i mor allà... reunir les coses amb les que va marxar se'n deia «artude o artugol horde»³⁰⁹ (...) portar la carabassa. Se li diu carabassa tot i que no és una carabassa físicament. Si no portem això és com si no tingués parents.*"³¹⁰ Com narrava un home, la "carabassa" permet realitzar el ritual funerari en absència del difunt: "*El que mor en algun lloc, cal que reunim el que portava, és això que anomenem portar la carabassa: pot ser roba, un raspall de dents... Però si no hi ha ningú al seu costat, si no es coneixen... de fet, no hi ha carabassa, si mor a la mar... El dia que la carabassa arriba, és com si fos aquell dia que és mort (...) La gent plora, hi ha sacrificis (...) Hi ha pregàries.*"³¹¹ La cerimònia que es realitza quan arriben els objectes del difunt, doncs, és similar a la que es fa quan no arriba el cos. Es realitzen demandes a Déu (*du'ā'*) i es reparteix quelcom com *sadaka*.

Reiteradament apareix també en l'argumentació que justifica el repatriament la necessitat i el reclam per part de la família, en especial dels pares de difunt, de veure per darrer cop a aquella persona que han perdut o han de perdre. Com sosté també Petit, la mort llunyana, si la família no veu el cos del difunt, genera dubte sobre la defunció, la qual cosa, al mateix temps dificulta el treball psicològic de dol i la realització del ritual funerari (Petit, 2002c: 138-140). Veure el cos atenua el patiment de les persones que han perdut un familiar en una terra estranya, com menciona també Khadiyatoullah Fall (2011a: 132).

Així ho argumentava un home originari de la regió de Kolda i resident a Catalunya: "*Porque como la mayoría somos jóvenes... cuando se muere, es llevárselo a sus padres para que lo vean y sepan donde está. Porque aquí cuando le enterramos los padres no sabrán... porque no tienen imaginación de cómo está el país, donde está esto. Pues este*

³⁰⁹ Depenent dels dialectes del ful els infinitius dels verbs acaben en *-de* o *-gol*.

³¹⁰ 47.K.G.07.12. Dona, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

³¹¹ 47.K.G.07.12. Home, Kolda, 2012. Entrevista originalment en francès.

dolor que van a sentir, intentamos taparlo. Por eso estamos obligados a dar dinero, a gastar bastante dinero para llevárselo. Otros decían: «¿porqué no llevar el dinero a los padres para ayudarlos?» ... Sí, buena idea, pero, lo más importante es ver a tu hijo, saber donde está, porque ellos nunca vendrán. Nunca vendrán a visitar su tumba, no sabrán donde está el cementerio... ni imaginación. Como si se hubiera perdido. Pues, mientras puedan tener oportunidad de ver donde reposa su hijo, o su nieto o lo que sea es preferible el cuerpo que el dinero. Son estas lógicas, ¿no? (...) [És molt dur] perder a un hijo pudiendo recuperarlo. No es lo mismo perderlo al agua, dentro del océano atlántico que morir sabiendo que está muerto en la misma sociedad.»³¹²

A més a més, la visió del difunt es presenta com a dissipadora del dubte sobre la defunció. Amb aquest objectiu, quan es repatria un cos sol fer-se amb un fèretre que disposi d'un vidre a través del qual observar el rostre del difunt. Com s'ha dit, la legislació que regula el trasllat internacional de cadàvers especifica clarament les característiques que han de tenir els fèretres que són de fusta i han de contenir al seu interior un altre fèretre de zinc o un altre material segellat hermèticament que conté el cadàver. Aquest darrer pot escollir-se amb una finestreta de vidre a la part superior i sembla que és una pràctica molt habitual. A més a més, quan s'amortalla el cos a Catalunya, sol deixar-se visible el rostre. Així ho explicava el president d'una associació a Catalunya, originari del Fuladú: *“Con esta caja nos dicen que no hay que abrir la caja. Entonces ¿qué hacemos? Pues con un vidrio en la parte de la cara para que no... para que lo vean los familiares. Porque si lo tapas todo se pensarán: «¿Qué nos ha traído? ¿La ropa sólo? Nos están engañando». Porque hay gente que no se fía.»*³¹³ Igualment ho explicava l'imam d'una localitat de la regió de Kolda: *“Quan es porta el cos en una caixa, allí on hi ha el cap, hi ha un vidre. Es permet a la gent venir a veure per a constatar, per assegurar-se que es tracta realment del seu parent. Si no veiem això, agafem només la caixa per anar a posar-la allí [al cementiri], la gent no n'estaran segurs, és necessari que vegin, que verifiquin realment, que vegin amb els seus ulls que és el seu parent. (...) Si, per exemple, algú mor a Europa i és enterrat allí, se us diu que el vostre parent està enterrat allí però, a vegades, segueixes amb el dubte de si és*

³¹² 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

³¹³ 12.C.H.04.08. Home, Catalunya, 2008.

realment ell. Al contrari, si mor allí però porten el cos, tens una certesa (...) està enterrat, estàs en pau. No hi ha preocupació en el teu esperit.”³¹⁴

Observar el cos va ser un moment clau en el funeral de Demba.³¹⁵ La família havia disposat un tancat de fulles seques trenades (*krinting*) a la part del darrere de la casa. Allí van situar-hi el fèretre amb el cos del noi difunt. Quan jo vaig arribar-hi, juntament amb la mare del difunt, el taüt es trobava encara cobert amb una lona. Després d’algunes dificultats per obrir-la, el fèretre va quedar exposat i el rostre del difunt es podia veure a través d’una finestreta situada a l’altura de la cara. La mare fou la primera a apropar-s’hi per comprovar la identitat del seu fill i veure’l per darrer cop. Jo, com altres assistents posteriorment, també vaig ser convidada a apropar-m’hi per tal d’observar-lo.

Podem afirmar que, en certa manera, l’emigració és una mort social. Aquell que ha emigrat no està present en la vida de la comunitat, que sovint passa mesos o anys sense tenir notícies del seu parent, especialment en les àrees rurals. No és estrany que una família a la regió de Kolda ignori gran part dels detalls de la vida de l’emigrat a Catalunya, com la localitat on es troba o la seva situació laboral. Les desigualtats econòmiques mundials i les restriccions legals a la circulació de persones constitueixen barreres que contribueixen a la llunyania i estranyesa amb què les famílies de la regió de Kolda - i de moltes regions emissores d’emigració a tot el món- perceben el lloc on han perdut un familiar. Una Europa viscuda com un lloc remot, sense continuïtat amb el lloc on es viu (Sarró, 2007). D’aquesta manera, perdre un familiar a l’emigració equival gairebé a una desaparició, a una pèrdua de tot contacte concret amb aquella persona o els seus vestigis que només pot suplir el retorn i la visió del seu cos i la confirmació fefaent de la identitat del difunt.

³¹⁴ 42.K.H.03.10. Home, Kolda, 2010. Entrevista en ful a través d’un traductor.

³¹⁵ Vegeu l’apartat 3.3.

8.4. Conclusions

L'emigració s'entén al Fuladú com una situació provisional. El retorn, sempre i quan es faci havent acumulat capital econòmic i social és, doncs, el final més buscat de l'aventura migratòria. L'emigració és entesa i acceptada socialment com un model d'èxit, una oportunitat d'acumular prestigi permetent sortir de situacions de pobresa o d'estigmatització social. El desig d'emigrar a Europa està sovint esperonat per superar situacions de pobresa material però sobretot de pobresa relativa, en comparació amb altres famílies que s'han enriquit gràcies a l'emigració. Aquesta nova riquesa genera, doncs, noves desigualtats que també són font de conflicte. Unes tensions socials que són sovint expressades en acusacions de *maraboutage* empeses per l'enveja (*haasidaaku*).

S'ha destacat com l'evitació de la vergonya (*kersa*) és una característica essencial en els valors socio-morals (*pulaaku*) de les societats fulbe. La vida de l'emigrant, s'ha vist, pot suposar nombrosos patiments que són entesos, però, com menys vergonyants que al Fuladú ja que es produeixen lluny de l'escrutini dels parents propers i són temporals. Per contra, són entesos sovint com una lluita per poder superar situacions de pobresa o desprestigi al Fuladú, per als emigrats i les seves famílies. Lligats especialment als rols o obligacions socials atribuïts al gènere masculí com a proveïdor del grup familiar (*galle*).

Malgrat els enviaments de diners, les trucades o alguns retorns periòdics, doncs, la vida de les persones migrades a Catalunya i dels seus parents al Fuladú es troben en gran mesura desconnectades entre si. Aquesta manca de comunicació es produeix especialment si l'emigrat es troba amb dificultats que no vol compartir amb els seus familiars al Fuladú. El retorn definitiu i sobretot el dels malalts o dels difunts, però, suposen una manera de "reapropiar" aquelles persones dins de les relacions familiars i socials al Fuladú. La visió del cos al seu lloc d'origen, s'ha dit, implica una forma socialment reconeguda de retornar a la comunitat aquell que ha emigrat per tal de poder realitzar els ritus necessaris per a que aquesta comunitat es restableixi després de la seva mort. Aquest retorn, doncs, no implica necessàriament un fracàs de l'aventura migratòria –com seria el cas de la repatriació forçada– sempre i quan es pugui produir aquesta "reapropiació". El ritual funerari o la presència de la seva tomba al Fuladú en són les formes més manifestes.

CONCLUSIONS

“Si l’enterren allà (...) és com si no tingués parents.”

Dona, Kolda, juliol de 2012

*“Ainsi, l’acte d’institution est un acte
de communication mais d’une espèce particulière:
il signifie à quelqu’un son identité,
mais au sens à la fois où il la lui exprime
et la lui impose en l’exprimant à la face de tous.”*

Pierre BOURDIEU

Les rites comme actes d’institution

Iniciava aquesta tesi plantejant que la idea de **rituals funeraris islàmics transnacionals** és útil per l’anàlisi de les pràctiques funeràries (rituals i de gestió de la mort) dels fulbe a Catalunya i per entendre la seva preferència per la repatriació com a resposta a la mort en context migratori. És el moment de preguntar-se per la pertinència d’aquesta idea. Podem entendre que la repatriació és, en si mateixa, un ritu que forma part d’aquest ritual funerari transnacional?

Com expliquen Katy Gardner i Ralph Grillo (2002), les teories sobre la “transmigració” posen el focus en els lligams que els migrants mantenen amb els seus països d’origen. Relacions transnacionals en la mesura en què es produeixen entre o per sobre dels estats nació. En el cas del ritual transnacional, s’ha assenyalat, que seria aquell en què l’espai ritual es divideix entre aquests països d’instal·lació i origen (Salih, 2002). En el cas que ens ocupa, un ritual que es du terme en part a Catalunya (bany, pregàries, mobilització comunitària per la repatriació) i en part a Kolda (pregària sobre el cadàver, repartiment de la *sadaka*, enterrament). Però podem entendre la repatriació mateixa com a part del ritual?

Si prenem com a referència Catherine Bell i les característiques que segons l'autora tenen les accions ritualitzades, podem entendre com, en gran mesura, repatriar els cossos al Fuladú és una acció ritualitzada (Bell, 1997: 138, 159-160). En primer lloc, la mobilització comunitària per la repatriació és formal i està governada per regles. Per altra part, es justifica apel·lant a la tradició –especialment el respecte degut als parents- i a referents simbòlics de caràcter sagrat –l'islam. Té també una dimensió performativa, especialment en el moment en què el cos repatriat és mostrat al Fuladú. Finalment, participar en la mobilització solidària per a la repatriació s'entén, a més a més, en gran part com una obligació per complir amb les regles de la reciprocitat (Schmidt di Friedberg, 1994: 86-89).

D'altra banda, si prenem com a referència les teories clàssiques sobre el ritual funerari, aquests s'han interpretat com una forma de construir i reconstruir els vincles comunitaris estripats per la defunció d'un dels seus membres, afirmant la continuïtat del grup malgrat -o gràcies a- la desaparició d'un dels seus. Es tracta d'un marc analític que, amb matisos, continua sent una referència vàlida per a l'estudi dels ritus funeraris. Però, de quin grup parlem quan ens trobem davant d'un ritual transnacional? Un ritual transnacional seria, així, aquell que contribueix a formar una “comunitat transnacional”.

La construcció de rituals que es produeixen a la vegada al país d'instal·lació i en el d'origen ens parla de la generació d'identitats de caràcter transnacional, de manera que els trasllats de cadàvers produeixen nous llocs, nous escenaris de pertinença. Al seu torn, produeixen i mantenen vincles entre les comunitats emigrades contribuint a la seva definició i reestructuració sobre la base de la identitat religiosa i el vincle amb l'origen. A través d'aquest ritual el col·lectiu es representa a si mateix com una única comunitat, lligada i fosa amb una altra que es representa com existint en el país d'origen. Expressen, com argumenta Katy Gardner, una unió simbòlica amb el país d'origen que contrasta amb una estricta separació física ja que només alguns privilegiats (amb la residència legal a Europa i amb prou recursos per finançar els viatges) poden moure's regularment entre Fuladú a Catalunya (Gardner, 2002: 199).

Com s'ha vist al llarg d'aquesta tesi, els vincles transnacionals entre Catalunya i Kolda es nodreixen de molts elements: els fluxos migratoris, les xarxes socials, les remeses o

els projectes de cooperació al desenvolupament. La pràctica religiosa i ritual és un més d'aquests elements.

La identitat religiosa és, també, un dels elements vertebrador d'una identitat grupal o comunitària que el ritual activa. En primer lloc, les *dauā'ir* vinculades a la Tijaniyya tenen el seu paper en la mobilització comunitària per a la repatriació. A més a més, la identitat musulmana és un dels denominadors comuns que uneixen les persones procedents del Fuladú, també comuna amb molts altres senegalesos. No obstant això, el col·lectiu que es mobilitza per a la repatriació no és una comunitat ben delimitada per la identitat ni "confrèrica", ni religiosa. Per contra, parlem d'una xarxa informe que es teixeix i desteixeix per a cada cas personal i pot transcendir aquests límits així com els ètnics, nacionals, etc. En aquest sentit, ens són molt útils les citades reflexions de Karen Fog Olwig (2009). Olwig, que ha treballat sobre la immigració caribenya al Regne Unit, ha preferit treballar des del punt de vista de les relacions individuals i familiars i no des de la idea de "comunitat ètnica". En un article sobre els rituals funeraris analitza, però, com aquestes xarxes individuals i familiars es vinculen a una autopercepció de comunitat a través del ritual. Aquest genera un sentit de comunitat, proporciona "un context per reflexionar sobre el sentit de pertinença associat amb experiències i relacions que estan connectades amb un lloc d'origen" (Olwig, 2009: 521). La "comunitat" que sorgeix del ritual és, però, segons Olwig, una comunitat polifacètica i dèbilment estructurada, sense límits clarament definits. Una comunitat parcial centrada específicament en el ritual i que implica diferents nivells d'inclusió i exclusió. Així, defineix el ritual funerari com un "context de construcció comunitària" (Olwig, 2009: 529). Una definició que bé pot aplicar-se, també, al cas que ens ocupa. La mobilització per al trasllat d'un cadàver contribueix a crear un auto-percebut sentit de comunitat, una comunitat que es construeix en la pràctica del ritual i, en part, gràcies a ell, que existeix si més no quan es mobilitza.

S'ha vist com el col·lectiu que es mobilitza per organitzar i finançar una repatriació depèn de cada cas concret. Tot i que les afiliacions nacionals, ètniques, religioses o confrèriques són significatives per la pertinença a determinades associacions, caixes de solidaritat o *dauā'ir*, les col·lectes poden transcendir-les apel·lant a solidaritats més amplies: veïnals, personals, basades en l'islam com a religió comuna, a la identitat senegalesa o africana, etc. Això no obstant, en els anys transcorreguts en l'elaboració

d'aquesta tesi, s'observa un canvi destacat. A l'inici d'aquesta recerca els fulbe del Fuladú a Catalunya eren un col·lectiu jove, tant demogràficament com en el sentit del temps que portaven a Catalunya. Sembla, però, que s'observa un pes creixent de les organitzacions religioses, les *dauā'ir*, a mesura que la comunitat s'ha anat estructurant amb el pas del temps, així com una voluntat de consolidar la pràctica de l'islam a Catalunya. Potser també en el futur amb una voluntat de practicar el ritual funerari a Catalunya, un destí entès cada cop més com definitiu.

La pràctica sistemàtica de la repatriació dels cossos i el trasllat d'una part de la ritualitat funerària al país d'origen, doncs, té a veure amb com les comunitats migrades es pensen i es representen a si mateixes. Ens parla, si més no de moment, de comunitats que es construeixen sobre la idea de provisionalitat, amb el retorn exitós com l'horitzó ideal que ha de culminar el projecte migratori. Els cadàvers es traslladen al país d'origen perquè és allà on haurien de morir.

Que el repatriament es mantingui com a tendència principal és, doncs, resultat de l'assumpció de la responsabilitat comunitària per a mantenir vius els vincles amb l'origen. Per a la comunitat migrada, que adquireix una responsabilitat grupal davant la mort o la malaltia greu d'un dels seus membres, traslladar el difunt és respondre al que s'entén com una "bona mort". Des d'una tradició durkhemiana que arrenca de Robert Hertz són molts els autors que veuen en els rituals funeraris una forma de representar el retorn d'un ordre social perfecte que la mort -vista com quelcom aleatori, accidental o contingent- pertorba. Encara més, la mort en migració que podríem dir que és per definició una mort fora de lloc. La mort de l'emigrant pot provocar una "mala mort", o mort anòmica. Així, la solidaritat que s'activa per a la cura d'un cadàver esdevé un mecanisme de protecció i defensa davant el seu efecte disgregador i pertorbador sobre el funcionament del col·lectiu però a més a més, i sobretot, constitueix un element de gran poder estructurant en la seva configuració comunitària. Traslladar el cadàver al país d'origen permet usar precisament aquest origen comú com a element vertebrador d'una identitat col·lectiva de caràcter transnacional.

Com s'ha vist, i tal i com sostenen els defensors de la perspectiva transnacional en l'estudi de les migracions, els fenòmens que afecten els col·lectius migrants es produeixen també en els països d'origen. Així, el reclam per part de les famílies i

col·lectius en origen és un altre dels factors que s'han de tenir en compte en analitzar la repatriació. Com afirma Petit, la mort llunyana indueix un “sentit de desposseïció” quan la família no veu el cos del difunt, la qual cosa, al seu torn, dificulta el treball de dol i la realització del ritual funerari (Petit, 2002c: 138-140). Segons Katy Gardner (2002), aquesta és també la justificació més habitual que esgrimeixen les famílies bengalís per a la repatriació, veure el cos del difunt almenys una vegada, poder visitar la seva tomba i resar per la seva ànima. Interpretacions similars ofereixen Clara Saraiva i José Mapril (2012) en un article sobre els guineans i bengalís a Portugal. Aquesta visió es presenta com un bàlsam per al dolor d'aquelles persones que han perdut un familiar en una terra llunyana. A més a més, la visió del difunt permet certificar la identitat del difunt i acreditar la defunció. El retorn dels difunts és, podem dir, una forma socialment reconeguda de posar fi a l'estat transitori que suposa la migració facilitant la realització del ritual funerari. En paraules de Françoise Lestage (2008), les famílies necessiten “reapropiar” al difunt i, donada la dificultat dels desplaçaments físics entre tots dos països, això passa gairebé necessàriament pel retorn del cadàver (o del malalt). Mitjançant el retorn del cos i la realització del ritual funerari s'inscriu de nou a l'absent dins del nucli familiar i social (Sayad, 1999). No només els grups familiars “reapropien” els difunts sinó també els estats, per exemple, posant facilitats per al trasllat dels difunts.

Com argumenta Ousmane Oumar Kane, el transnacionalisme és la forma dominant d'adaptació dels senegalesos en l'emigració de la qual la pràctica religiosa i ritual és una part més (Kane, 2011: 9). Kane fa servir com a síntesi d'aquesta idea l'expressió wòlof *lamb jaa nga Senegal*, que podríem traduir al català per *jo jugo a Senegal* o *Senegal és el meu terreny de joc*.³¹⁶ Segons Kane, moltes de les pràctiques de la major part d'individus i col·lectius als EUA -i una cosa molt semblant es podria dir per a Europa- adquireixen el seu sentit en la mesura que permeten aportar capital simbòlic, estatus o prestigi, al Senegal, no als EUA o Europa. Ruba Salih també fa notar els rituals transnacionals són emprats per distribuir recursos simbòlics i econòmics entre el país de residència i el d'origen ambdós crucials, diu, en la “economia cultural i política dels migrants” (Salih, 2002: 222). Un fet que, sens dubte, té a veure amb el diferencial econòmic així com amb les dificultats per als desplaçaments físics entre tots dos països.

³¹⁶ Per una explicació més detallada d'aquesta expressió vegeu l'apartat 2.3.2.

El trasllat del cadàver i la realització del ritual funerari, doncs, permet als parents en el país d'origen adquirir un cert capital simbòlic o, en tot cas, no perdre'l patint la vergonya (*kersa*) de no complir amb les seves obligacions vers el difunt i els familiars. Tot i que, podem dir, la font d'aquest prestigi s'esgoti amb la seva mort, la celebració del ritual funerari permet exhibir-lo almenys un darrer cop, com també argumenta Katy Gardner per als bengalís residents a Londres (Gardner, 2002: 198). Alhora, permeten també adquirir aquest honor o evitar aquesta vergonya també als parents i a la comunitat migrada en front aquells que han romàs al Fuladú. Com s'ha dit, l'intercanvi de dons (*sadaka*) és una forma de manteniment de les relacions familiars molt important per als fulbe. Especialment aquells que viuen allunyats uns dels altres. I un dels moments on aquest intercanvi és més important és en els ritus funeraris. El do més important que fan als seus parents els emigrats és, doncs, traslladar aquest per a que pugui ser el centre de la cerimònia.

Per aquest motiu, entenc que la mobilització comunitària per tenir cura del difunt i finançar un repatriament, en forma de reunions de les associacions, col·lectes, acompanyants, etc. és un ritu en si mateix o una part integrant del ritual. Un ritu que genera controvèrsia des del punt de vista doctrinal islàmic, basada en el debat de si preval el principi d'enterrar el difunt de forma ràpida i senzilla on ha mort o de fer-ho a terra i de cara a l'alquibla. Però que, tot i així, adquireix una important capacitat d'estructuració social. En aquest sentit, doncs, el concepte de rituals funeraris transnacionals és útil, com es plantejava a l'inici de la tesi, per reflexionar sobre la repatriació com a resposta a la mort en migració per a qualsevol col·lectiu?

Sense dubte, l'islam és clau per entendre els ritus funeraris transnacionals del fulbe i, tanmateix, no crec que sigui l'element decisiu que explica la preferència per al repatriació. L'islam aporta a aquests ritus funeraris elements claus que el configuren o li donen forma (com és tractat el cos, on s'enterra i de quina manera, etc.), així com una vinculació amb elements dotats de sacralitat i claus en la construcció d'una identitat compartida. Com s'ha dit, però, la forma que adopten els rituals a la pràctica no és la mera traducció en fets de la norma que emana dels textos doctrinals islàmics. Si en ocasions s'ha entès aquesta pràctica com una desviació de formes ideals (López Bargados, 2010) cal entendre, per contra, que el ritual sempre es produeix, es reproduïx i es transforma en un context concret i és així que cal observar-lo. Entendre

això, però no vol dir que aquest ritual sigui menys islàmic, per molt doctrinalment controvertit que sigui, ho és en la mesura que els seus practicants li consideren. Vol dir simplement, que no trobarem les causes de la repatriació únicament en la doctrina islàmica. Analitzar aquests rituals des del punt de vista de la seva pràctica (Bell, 1997; Bourdieu, 2007), doncs, ens permet veure com gran part de la seva eficàcia pot raure en elements del ritual que no deriven directament de la doctrina islàmica o que són doctrinalment controvertits com la repatriació.

La repatriació és comuna entre molts col·lectius migrants. En aquest sentit, el cas dels musulmans és, potser, un exemple paradigmàtic, però són abundants els exemples empírics que ens parlen de la preferència per la repatriació entre molt diferents col·lectius migrants als que no es pot aplicar l'argument religiós. Per exemple, l'estudi de Dolorès Pourette (2002) sobre els residents a França procedents de l'illa de Guadalupe que, malgrat ser en la major part catòlics, decideixen majoritàriament traslladar els seus difunts al país d'origen per ser inhumats en ell. O el de Marc A. Bérthod (2006) sobre els porto-riquenys emigrats a Nova York, que situa entre els motius que impulsen la repatriació arguments identitaris -resoldre l'ambigüitat identitària d'aquests migrants per la construcció de la qual el territori adquireix un gran pes- i de construcció de la memòria familiar. D'altra banda, Nathal Dessing (2001) mostra com als Països Baixos no tots els musulmans volen ser repatriats al seu país d'origen: mentre que els musulmans d'origen marroquí i turc prefereixen ser enterrats en els països d'origen, els surinameses d'origen javanès i indostànic opten majoritàriament per enterrar-se a Europa. Dessing atribueix aquesta diferència al major lligam amb el país d'origen de marroquins i turcs i al fet que aquests és més habitual que tinguin bona part dels seus familiars al país d'origen. Per contra, els surinamesos solen establir-se als Països Baixos en grups familiars (Dessing, 2001: 161). Un altre exemple destacat ens el proporciona l'obra de Françoise Lestage (2008), que ha estudiat el cas de les repatriacions entre els Estats Units i Mèxic, observant els rols que juguen jugats diferents agents que intervenen en aquest procés: des de la família directa, les amistats, les comunitats, empreses privades o les administracions públiques. L'autora destaca com el fenomen de la repatriació és un component més de les relacions transfrontereres entre les dues nacions.

Proposo, doncs, que a l'hora de buscar les causes de la preferència per la repatriació cal anar més enllà dels debats sobre diversitat religiosa a Occident i situar la reflexió al voltant de la pràctica ritual, el concepte de ritual funerari segons les seves interpretacions clàssiques i els desafiaments que per a aquestes suposen la construcció de nous ritus funeraris transnacionals. Proposo entendre que la repatriació té a veure fonamentalment amb les relacions que les comunitats migrants mantenen amb el país d'origen i el paper que aquest juga entre els referents sobre els quals construeixen la seva identitat. L'elecció del lloc de sepultura en un context de migració és una forma de **vincular-se** i de **ser vinculat** a un **grup de referència** i amb un **espai de referència**. D'una banda, un grup de referència constituït per la comunitat immigrada que es mobilitza i activa per organitzar la repatriació. De l'altra, un grup i un espai de referència que es troba al país d'origen.

Així doncs, aquesta vinculació a un grup de referència no és sempre una decisió individual d'expressió identitària; no va només de l'individu al grup, sinó també del grup a l'individu. Com diu Pierre Bourdieu (1982) en la cita que precedeix aquest capítol, el ritual atribueix a l'individu una identitat socialment reconeguda, l'expressa i la imposa.

Si seguim usant el concepte de Lestage (2008) de "reapropiació", traslladant el cadàver al lloc d'origen la reapropiació es produeix **allà** (a Kolda), **entre** un lloc i l'altre, i també **aquí** (a Catalunya). L'assumpció col·lectiva de la repatriació d'un cadàver és, doncs, al mateix temps un element de construcció comunitària per als col·lectius migrants que ha de ser entès en si mateix com una part integrant d'un ritual funerari transnacional en transformació.

LLISTAT D'IMATGES

Imatge 1. Notícia apareguda a l'edició digital del diari El9Nou 7/07/12. El nom del difunt ha estat esborrat per preservar la intimitat de la família	117
Imatge 2. Notícia apareguda al l'edició digital del diari El9Nou 13/07/12.El nom del difunt ha estat esborrat per preservar la intimitat de la família	117
Imatge 3. Sala de tanatopràxia en un tanatori català.	136
Imatge 4. Tanatori islàmic al cementiri de Montjuïc (Barcelona).	138
Imatge 5. Cementiri islàmic de Collserola Fotos: Jordi Moreras (Moreras i Solé Arraràs, 2011: 77).	149
Imatge 6. Parcel.la reservada al cementiri de Manresa. Foto: Ariadna Solé.....	150
Imatge 7. Fossa comuna en ús al cementiri municipal de Lleida (2008). Foto: Ariadna Solé .	154
Imatge 8. Nínxol de beneficència al cementiri municipal de Lleida (la imatge ha estat retocada per mantenir la intimitat de la persona enterrada). Foto: Ariadna Solé.....	154
Imatge 9. Fulletons informatius d'assegurances de repatriament.	167
Imatge 10. Reunió d'una <i>tege</i> de dones a la ciutat de Kolda organitzada per la beneficiada d'aquell torn, en què se celebra aquest fet. Fotos: Ariadna Solé.....	170
Imatge 11. Exemples de cases tradicionals a petites localitats del Fuladú. Fotos: Ariadna Solé	212
Imatge 12. Casa en construcció finançada per un emigrat a una petita localitat del Fuladú....	212
Imatge 13. Dona preparant el <i>cobbal</i> . Foto: Ariadna Solé.....	230
Imatge 14. Galetes ofertes com a <i>sadaka</i> en un funeral. Foto: Ariadna Solé.....	230
Imatge 15. Home repartint el <i>cobbal</i> . Foto: Ariadna Solé	230
Imatge 16. <i>Cobbal</i> i nous de cola oferts com a <i>sadaka</i> en una cerimònia d'imposició del nom. Foto: Ariadna Solé	230
Imatge 17. Espai destinat a les pregàries pel difunt a la Gran Mesquita de Medina Gounass.	235
Imatge 18. Sala per a la neteja dels cossos a l'Hospital Regional de Kolda. Foto: Ariadna Solé	239
Imatge 19. Homes reunits per una cerimònia en un poble <i>fulakunda</i> de la regió de Kolda....	242
Imatge 20. Dones vestides per assistir a una cerimònia religiosa. Foto: Ariadna Solé.....	243
Imatge 21. Dona vídua d'un repatriat amb els seus fills. Foto : Ariadna Solé	245
Imatge 22. Tomba d'un ceerno al costat de la mesquita fundada per ell en una petita localitat propera a la ciutat de Kolda. Foto: Ariadna Solé.....	247
Imatge 23. Croquis realitzat per un informant per il·lustrar la forma de la tomba d'un gran <i>ceerno</i> . Foto: Ariadna Solé.....	247
Imatge 24. Diferents tipus de tombes a cementiris de la ciutat de Kolda. Fotos: Ariadna Solé	250
Imatge 25. Cementiri d'una petita localitat. Foto: Ariadna Solé.....	250
Imatge 26. Dones visitant tombes al cementiri del barri de Doumassou (Kolda). Foto: Ariadna Solé	251
Imatge 27. Representació teatral per sensibilitzar sobre els perills de l'emigració (Associació ARMEK) en què s'escenifica un candidat a l'emigració en una sessió d'endevinació amb <i>ceere</i> . Foto: Ariadna Solé	269

LLISTAT DE MAPES

Mapa 1. L'imperi d'al-Hajji Umaar Taall el 1864. Font: T L Miles (Own work) [CC BY-SA 3.0 (http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0) via Wikimedia Commons	65
Mapa 2. Cementiris i parcel·les islàmiques a Espanya fins a 2011. Font: (Moreras i Tarrés, 2013b)	146
Mapa 3. Situació de la regió de Kolda. Font: govern del Senegal (http://www.gouv.sn/Cartes.html)	187
Mapa 4. El Senegal pre-colonial. Font: (L. Ndiaye, 2009: 14)	190
Mapa 5. Grups ètnics a Senegal. Font: (Jabardo, 2006)	191
Mapa 6. Divisió administrativa de la regió de Kolda. Font: Govern de Senegal: http://www.gouv.sn/Cartes.html	194
Mapa 7. El Fuladú el 1880. Font: Abderahmane Ngaïde (Botte, Boutrais i Schmitz, 1999: 148)	196

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Sahlieh, S. A. A. (2002). *Cimetière musulman en Occident. Normes juives, chrétiennes et musulmanes*. Paris: L'Harmattan.
- Acebillo Baqué, M., & Østergaard-Nielsen, E. (2011). *Local dynamics of codevelopment and migrant incorporation in three Catalan cities*. International RC21 conference 2011-06-17, Amsterdam.
- Adelkhan, F. (2003). Islam and the Common Mortal. In J. L. Esposito & F. Burgat (Eds.), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (pp. 103–125). London: Hurst & Co.
- Adjamah, U. (2012). Les motivations socioculturelles des départs en pirogue artisanale du Sénégal vers les îles Canaries (Espagne). In P. D. Fall & J. Garreta (Eds.), *Les migrations africaines vers l'Europe*. Dakar: REMIGRAF-IFAN/GR-ASE Lleida.
- Aggoun, A. (2003). La mort immigrée ou l'âge mûr de l'immigration. *Actes de L'histoire de L'immigration, 2003*. Retrieved from <http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html>
- Aggoun, A. (2006). *Les musulmans face à la mort en France*. Paris: Vuibert.
- Aggoun, A. (2011). Les carrés musulmans en France: espaces religieux, espaces d'intégration. In K. Fall & M. Ndongo Dimé (Eds.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire* (pp. 177–199). Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Al-Albâni. (2008). *Pratiques funéraires, 40 fatwas des savants, 241 innovations énumérées par le Shaykh Al-Albâni*. Brusel·les: Almadina.
- Allué Martinez, M. (1992). La antropologia social de la muerte. *Quaderns d'Antropologies*, (especial maig 1992).
- Alonso Cabré, M. (n.d.). "Ayuda a los tuyos, tengan o no tengan razón". *La diya en Mauritania*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral en elaboració.
- Alonso Cabré, M. (2015). *Impacto social de la rehabilitación de la RN6 y análisis del transporte en común entre Ziguinchor, Kolda y Dakar (Casamance, Senegal)*. No publicat.
- Alonso, M. (2010). *Estudio de la Medicina Tradicional en Jidrel Mohguen (Mauritania). Proyecto Refuerzo de la Atención Primaria de Salud en una comunidad rural de Jidrel Mohguen*. Médicos del Mundo. Retrieved from <http://www.redxlasalud.org/index.php/mod.documentos/mem.descargar/fichero.DOC-212#2E#pdf>
- Alonso, M., Ghali, K., López Bargados, A., & Solé Arraràs, A. (2010). Rituals islámics en diáspora. Les comunitats musulmanes a Catalunya. *Etnologia. Revista D'etnologia de Catalunya*, 36, 171–176.
- Amit, V. (2001). Part I. An anthropology without community? In V. Amit & N. Rapport (Eds.), *The Trouble With Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity* (pp. 13–70). London [etc.]: Pluto Press.

- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ansari, H. (2007). Burying the dead : making Muslim Space in Britanin. *Historical Research*, 80(211), 545–566.
- Anthias, F. (1998). Evaluating “Diaspora”: Beyond Ethnicity? *Sociology*, 32(3), 557–580. doi:10.1017/S0038038598000091
- Appadurai, A. (1986). *The Social Life Of Things*. (A. Appadurai, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*. London: University of Minnesota Press,.
- Ariès, P. (1982). *La Muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Arnal, W. E. (2000). Definition. In W. Braun & R. T. McCutcheon (Eds.), *Guide to the study of religion*. London / New York: Cassell.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Abridged: The Johns Hopkins University Press.
- Attias-Donfut, C., & Wolff, F.-C. (2005). Le lieu d’enterrement des personnes nées hors de France. *Populations*, 5-6(60), 699–720.
- Bâ, A. H. (1991). *Amkul-lel, el nen ful*. Andorra: Limits.
- Bâ, A. H., & Dieterlen, G. (1961). *Koumen : Texte initiatique des Pasteurs Peul*. Paris: Éditions de l’EHESS.
- Bâ, A. H., & Guisado, F. (2002). *Kaidara : cuento iniciático peule*. Barcelona : Kairós.
- Bâ, M. (2005). *Une si longue lettre*. Monaco: Le Rocher.
- Barley, N. (2000). *Bailando sobre la tumba : encuentros con la muerte*. Barcelona: Anagrama.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bava, S. (2003a). De la baraka aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 19(2), 69–84.
- Bava, S. (2003b). Les Cheikh-s mourides itinérants et l’espace de la ziyâra à Marseille. *Anthropologie et Société*, 27(1).
- Bearman, P. J., Bianquis, T., Bosworth, C. E., van Donzel, E., & Heinrichs, W. P. (2002). Tasawwuf. In *Encyclopédie de l’Islam*. Leiden : E.J. Brill.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.

- Bell, C. (1997). *Ritual perspectives and dimensions*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Benkheira, M. (1997). *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris: PUF.
- Berthod, M. A. (2006). Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale: les défunts portoricains rapatriés de New York. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 31(61), 145–168. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41800295>
- Bloch, M. (1993). La mort et la conception de la personne. *Terrain*, 20, 7–20.
- Bloch, M., & Parry, J. P. (Eds.). (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Boesen, E. (1999). Pulaaku. Sur la foulanité. In R. Botte, J. Boutrais, & J. Schmitz (Eds.), *Figures peuls*. Paris: Karthala.
- Botte, R., Boutrais, J., & Schmitz, J. (1999). *Figures peules*. (R. Botte, J. Boutrais, & J. Schmitz, Eds.). Paris: Karthala.
- Botte, R., & Schmitz, J. (1994). Paradoxes identitaires. *Cahiers D'études Africaines*, 34(133-135), 7–22.
- Bouly de Lesdain, S. (1994). Migration camerounaise et sorcellerie en France. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 10(3), 153–173.
- Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 43, 58–63.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Boutrais, J. (1994). Pour une nouvelle cartographie des Peuls. *Cahiers D'études Africaines*, 34(133), 137–146.
- Bowen, J. R. (2004). Beyond Migration : Islam as a Transnational Public Space, 30(5).
- Bowen, J. R. (2012). *A new anthropology of Islam*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Brahami, M. (2005). *Les rites funéraires en islam*. Brusel-les: Tawhid.
- Brahami, M. (2011). Les rites funéraires musulmans. Entre Textes et contextes. In K. Fall & M. Ndongo Dimé (Eds.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Breedveld, A., & De Bruijn, M. (1996). L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de pulaaku. *Cahiers D'études Africaines*, 36(144), 791–821.
- Brenner, L. (2001). *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Briones, R. (Ed.). (2010). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria.

- Brisebarre, A.-M., & Kuczynski, L. (2009). *La Tabaski au Sénégal Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris: Karthala.
- Budani, D. (2007). Facilitating Organ Transplants in Egypt: An Analysis of Doctors' Discourse. *Body and Society*, 13, 125–149.
- Burkhalter, S. (1998). La question du cimetière islamique en Suisse : quels enjeux pour la communauté musulmane? *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 14(3), 61–75.
- Burkhalter, S. (2001). Négotiations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 133, 133–148.
- Cantwell Smith, W. (1977). *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.
- Carling, J., & Hernández Carretero, M. (2008). *Kamikaze migrants ? Understanding and tackling high-risk migration from Africa. Narratives of Migration Management and Cooperation with Countries of Origin and Transit*. Sussex Centre for Migration Research, University of Sussex
- Carter, D. M. (1997). *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*. Minneapolis: University of Minnesota Press,.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- Cátedra, M. (1988). *La muerte y los otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de Alzada*. Barcelona: Júcar.
- Chaïb, Y. (2000). *L'émigre et la Mort*. Marsella: CIDIM / Edisud.
- Clavandier, G. (2009). *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302–338.
- Cohen, R. (2008). *Global diasporas : an introduction*. New York: Routledge.
- Copans, J. (1980). *Les Marabouts de l'Arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: Le Sycomore.
- Costa Dias, E. (2009). Cofradías musulmanas y movimiento de Da'wa : dos concepciones del islam en África Occidental. In F. Iniesta (Ed.), *El Islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra.
- Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: A. Pedone.
- Coulon, C. (2011). Las dinámicas del islam en el África Negra: entre lo local y lo global. *Oráfrica, Revista de Oralidad Africana*, 117–129.
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha : a study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

- Crespo, R. (2006). Participación y asociacionismo senegalés de la visibilidad a la conexión transcontinental. In M. Jabardo (Ed.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Crespo, R. (2007). Redes migratorias entre África y Cataluña. In F. Iniesta (Ed.), *África en diáspora. Movimientos poblacionales y políticas estatales*. Barcelona: Bellaterra / Fundació CIDOB.
- Cruise O'Brien, D. (1971). *Mourides of Senegal: Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.
- Cruise O'Brien, D. (1998). The shadow-politics Wolofisation, *The Journal of Modern African Studies*, 36(1), 25–46.
- Cruise O'Brien, D. (2008). *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Cruise O'Brien, D., & Coulon, C. (1989). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Dartiguenave, J., & Dziedziczak, P. (2012). Familles et rites funéraires : vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle. *Union Nationale Des Associations Familiales / Recherches Familiales*, 1(9), 93–102.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dessing, N. M. (2001). *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and death among muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters.
- Di Nola, A. M. (2006). *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Barcelona: Belacqva.
- Diallo, B. (2004). *De la naissance au mariage chez les peuls de Mauritanie*. Paris: Karthala.
- Dieng, S. (2001). L'épopée d'El-Hadj Omar. In *Bicentenaire de la naissance du Cheikh El Hadj Oumar Al-Futi Tall 1997-1998*. Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines.
- Dif, M. (2003). *La Maladie et la Mort en Islam. Rites et comportement*. Lyon: Tawhid.
- Diop, A.-B. (1981). *La société wolof. Tradition et changement*. Paris: Karthala.
- Diop, A.-B. (1996). Croyances religieuses traditionnelles et Islam chez les Wolof. In *Peuples du Sénégal*. Saint-Maur: Sepia.
- Diouf, M. (1998). *Sénégal. Les ethnies et la nation*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.
- Diouf, S. A. (2002). Invisible Muslims: the Sahelians in France. In Y. Y. Haddad & J. I. Smith (Eds.), *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*. Walnut Creek: Altamira Press.

- Douglass, W. (1973). *Muerte en Murelaga. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barcelona: Barral.
- Dupire, M. (1970). *Organisation sociale des peul: étude d'ethnographie comparée*. Paris: Librairie Plon.
- Durkheim, É. (1999). *Le Suicide : étude de sociologie*. Paris: PUF.
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eickelman, D. F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra.
- Epalza, M. de, Forcadell, J., & Perujo Melgar, J. M. (2001). *L'Alcorà*. Barcelona : Proa.
- Evans-Pritchard, E. E. (1972). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fall, K., & Ndongo Dimé, M. (2011a). La mort chez les néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest. In K. Fall & M. Ndongo Dimé (Eds.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire* (pp. 117–139). Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Fall, K., & Ndongo Dimé, M. (2011b). *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Fall, P. D., & Garreta, J. (2012). *Les migrations africaines vers l'Europe. Entre mutations et adaptation des acteurs sénégalais*. Dakar: REMIGRAF-IFAN/GR-ASE Lleida.
- Fanchette, S. (1999). Migrations, intégration spatiale et formation d'une société peule dans le Fouladou. In R. Botte, J. Schmitz, & J. Boutrais (Eds.), *Figures peuls* (pp. 165–192). Paris: Karthala.
- Fanchette, S. (2011). *Au pays dels Peuls en Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*. Paris: Karthala.
- Fassin, D. (1992). *Pouvoir et maladie en Afrique : anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Favole, A. (2003). *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma: Laterza.
- Faye, L. D. (1983). *Mort et naissance: Le monde sereer*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines.
- Fierro, M. (2000). El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios. In P. Cressier, M. Fierro, & J. P. Van Staëvel (Eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques* (pp. 153–189). Madrid: Casa de Velázquez - CSIC.
- Fortier, C. (2006). La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite). *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerrané*, 113-114, 229–245.
- Fraser, N. (2007). Transnational Public Sphere: Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 7–30.

- Frazer, J. G. (1933). *The fear of the dead in primitive religion*. London: Macmillan and co.
- Frazer, J. G. (1998) *The Golden bough : a study in magic and religion*. Oxford [etc.] : Oxford University Press,.
- Frégosi, F. (Ed.). (2004). *L'exercice du culte musulman en France. Lieux de prière et d'inhumation*. Paris: FASILD.
- Gaborieau, M. (1997). Tariqa y ortodoxia. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Las Sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp. 243–251). Barcelona: Bellaterra.
- García Romeral, G. (2011). *L'acomodació de la pràctica religiosa islàmica Un estudi a través de les pràctiques funeràries a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- García Romeral, G., & Martínez-Ariño, J. (2012). L'acomodació de la pràctica funerària a Barcelona: diferències entre comunitats islàmiques i jueves. *Revista Catalana de Sociologia*, 28, 89–100.
- Gardner, K. (1998). Death, Burial and Bereavement among Bengali Muslims in Tower Hamlets, East London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24(3), 507–521.
- Gardner, K. (2002). Death of a migrant: transnational death ritual and gender among British Sylhetis. *Global Networks*, 2(3), 191–205.
- Gardner, K., & Grillo, R. (2002). Transnational households and ritual: an overview. *Global Networks*, 2(3), 179–190.
- Garreta Bochaca, J., & Llevot Calvet, N. (2013). Las asociaciones de inmigrantes africanos. Organización, proyección y actuaciones. *Revista Internacional de Sociología*, 71(Extra_1), 15–38.
- Geertz, C. (1994). *Observando el Islam : el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia / Clifford Geertz ; traducción de Alberto López Bargados ; revisión de Alberto Cardín*. Barcelona [etc.]: Paidós.
- Gellner, E. (1969). *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson,.
- Geschiere, P. (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala.
- Geschiere, P. (2012). *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Getino Canseco, M. (2012). *La Espera : construcción social de la muerte en el mundo de los cuidados paliativos*. Barcelona: Laertes.
- Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc Szanton, C. (Eds.). (1992). *Towards a transnational perspective on migration. Race, class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Gluckman, M., Douglas, M., & Horton, R. (1976). *Ciencia y brujería*. Barcelona: Anagrama.

- González Pérez, V. (Ed.). (1995). *Inmigrantes marroquíes y senegaleses en la España mediterránea*. València: Generalitat Valenciana, Conselleria de Treball i Afers Socials.
- Gorer, G. (1965). *Death grief and mourning in contemporary Britain*. London: The Cresset.
- Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 861–878.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guèye, C. (2002). *Touba: la capitale des mourides*. Paris: Karthala.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond “ Culture ”: Space , Identity , and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gutiérrez Pastor, S. (2014). *Los microcréditos como herramienta de empoderamiento de la mujer Estudio del caso de Senegal*. Universidad de Almería.
- Haja, F. (2006). *La mort le jugement dernier et la vie future*. Paris: Editions Universel.
- Halevi, L. (2006). *Muhammad's grave. Death rites and the Making of Islamic Society*. New York: Columbia University Press.
- Hamès, C. (2008). Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines. *Cahiers D'études Africaines*, 190. Retrieved from etudesafricaines.revues.org/9842
- Handelman, D. (2005). Introduction. Why Ritual in Its Own Right? How so? In D. Handelman & G. Lindquist (Eds.), *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation* (pp. 1–32). Oxford [etc.]: Berghahn Books.
- Harris, M. (1985). Emic, etic y la nueva etnografía. In *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia las teorías de la cultura* (pp. 491–523). Madrid: Siglo XXI.
- Hertz, R. (1990). Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte. In *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Huntington, R., & Metcalf, P. (1979). *Celebrations of death : the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: University Press,.
- Iiffe, J. (2004). *Honour in African History*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Iniesta, F. (Ed.). (2009). *El Islam del África Negra*. Barcelona: Bellaterra.
- Jabardo, M. (2006). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- James, W. (2003). Ritual, Memory, and Religion. In *The Cerimonial Animal: A New Portrait of Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamous, R. (1981). *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.

- Jaulin, R. (1985). *La Muerte en los Sara*. Barcelona : Mitre.
- Jàvega Bernad, N. (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, 77–93.
- Jiménez Lozano, J. (1978). *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Madrid: Taurus.
- Jindra, M., & Noret, J. (2011). *Funerals in Africa*. Oxford [etc.]: Berghahn Books.
- Jonker, G. (1998). The many facets of Islam. Death, dying and disposal between orthodox rule and historical convention. In C. Murray Parkes, P. Laungani, & W. Young (Eds.), *Death and bereavement across cultures*. London: Routledge.
- Kadya Tall, E. (1985). Le contre-sorcier Haalpulaar, un justicier hors-la-loi. Étude de la dynamique du système thérapeutique des Haalpulaaren (Sénégal). *Sciences Sociales et Santé*, 3(3-4), 129–150.
- Kane, O. O. (2011). *The Homeland Is the Arena: Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Kanmaz, M., & Zemni, S. (2005). Religious discriminations and public policies: “Muslim burial areas” in Ghent. *Migration Letters*, 2(3), 265–279.
- Kaplan, A. (1998). *De Senegambia a Cataluña: procesos de aculturación e integración social*. Barcelona: Fundació “La Caixa.”
- Kaplan, A. (2007). Las migraciones senegambianas en España: una mirada. In F. Iniesta (Ed.), *África en diáspora. Movimientos poblacionales y políticas estatales*. Barcelona: Bellaterra / Fundació CIDOB.
- Kerrou, M. (2000). La muerte en femenino. Género y muerte en la sociedad tunecina. In M. Á. Roque (Ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas. Viejas culturas, nuevas visiones* (pp. 125–148). Barcelona: Icaria.
- Krause, K. (2008). Transnational Therapy Networks among Ghanaians in London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(2), 235–251.
- Lacomba Vázquez, J. (2001). Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías. *Revista internacional de sociología*, (29), 163–187.
- Le Goff, J. (1985). *El Nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Le Pichon, A., & Baldé, S. (1990). *Le troupeau des songes. Le sacrifice du fils et l'enfant prophète dans les traditions dels Peuls du Fouladou*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme Paris.
- Leach, E. R. (1961). Two essays concerning the symbolic representation of time. In *Rethinking anthropology*. London: Athlon Press.
- Lestage, F. (2008). Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, 4(4), 209–220.

- Lestage, F. (2012). Éditorial: La mort en migration. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 7–21.
- Levtzion, N. (1968). *Muslims and chiefs in West Africa: a study of Islam in the Middle Volta Basin in the pre-colonial period*. New York: Clarendon Press.
- Levtzion, N. (1994). *Islam in West Africa*. Aldershot/Brookfield: VARIORUM.
- Lewis, P. (1994). *Islamic Britain. Religion, politics and identity among British Muslims*. London: I.B. Tauris.
- Lienhardt, G. (1978). Burial Alive. In *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- López Bargados, A. (2010). Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos. *Etnografica*, 14(2), 213–242.
- López Bargados, A., Mapril, J., & Sánchez Garcia, J. (2014). Presentación Vivir el islam en el sur de Europa : la construcción de la transnacionalidad desde una perspectiva religiosa. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16.
- Lutz, C., & White, G. M. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405–436.
- Madariaga, M. R. (2002). *Los moros que trajo Franco. La intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Magassouba, M. (1985). *L'Islam au Sénégal: demain les Mollahs? : la "question" musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*. Paris: Karthala.
- Malinowski, B. (1982). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel. Retrieved from
- Marcus, G. E. (1998). *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marí, A. (2012). *Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad*. Universidad de Granada. Tesis doctoral.
- Mateo, J. L. (2010). *Salud y ritual en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.
- Mendiguren, B., & Ngoko-Zenguét, V. de D. (2011). Salud, enfermedad y sistemas sanitarios y de protección social en África. In F. Ideas (Ed.), *Ideas sobre África*. Madrid: Fundación Ideas.
- Mitford, J. (2008). *Muerte a la americana*. Barcelona: Global Rhythm.
- Monteil, V. (1980) *L'Islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Moreno Maestro, S. (2006). *Aquí y allí, viviendo en los dos lados*. Sevilla: Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía.

- Moreras, J. (2004). Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio. In B. López García & M. Berriane (Eds.), *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004* (pp. 427–429). Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones.
- Moreras, J., & Solé Arraràs, A. (2011). La mort genealògica. Ritualitzar la mort en context migratori. *Revista D'etnologia de Catalunya*, 38. Retrieved from <http://issuu.com/catalanarts/docs/etnologia38#>
- Moreras, J., & Solé Arraràs, A. (2014). *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de cultura. Retrieved from http://www20.gencat.cat/docs/CulturaDepartament/CULTURA_POPULAR_nova_web/07_Publicacions_nou/ESTATICS_I_DOCUMENTS/SD_Espais_de_mort.pdf
- Moreras, J., & Tarrés, S. (2012). Les cimetièrès musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 13–26. Retrieved from <http://remi.revues.org/5993>
- Moreras, J., & Tarrés, S. (2013a). *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios*. Observatorio del pluralismo religioso en España
- Moreras, J., & Tarrés, S. (2013b). Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (siglos XX-XXI). In J. J. Caerols (Ed.), *Religio in labyrintho*. Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.
- Morin, E. (1999). *El Hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Naranjo, J. (2009). *Los invisibles de Kolda*. Barcelona: Península.
- Nasr, S. H. (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*. Barcelona: Herder.
- Ndiaye, L. (2009). *Parenté et Mort chez les Wolof: Traditions et modernité au Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Ndiaye, L., & Diop, A.-B. (2012). *Mort et thérapie en Afrique: Enjeux, représentations et symboles*. Paris: L'Harmattan.
- Ndiaye, R. (1986). *La place de la femme dans les rites au Senegal*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines.
- Ngaïde, A. (2003). Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar. Classer, stigmatiser et toiser. *Cahiers D'études Africaines*, 172. Retrieved from etudesafricaines.revues.org/1463
- Ngaïdé, A. (1998). *Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936. L'esclave, le colon et le marabut*. Université Cheikh Anta Diop. Tesi doctoral.
- Ngaïdé, A. (1999). Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens maccube du Fuladu. In R. Botte, J. Schmitz, & J. Boutrais (Eds.), *Figures peuls* (pp. 141–164). Paris: Karthala.

- Ngaidé, A. (2002). Les marabouts face à la «modernité». Le dental de Madina Gounass à l'épreuve. In M. C. Diop (Ed.), *Le Sénégal contemporain*. Paris: Karthala.
- Ngaidé, A. (2012). *L'esclave, le colon et le marabout. Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936*. Paris: L'Harmattan.
- Ngom, F. (1999). A sociolinguistic profile of the senegalese speech community. *Studies in the Linguistic Sciences*, 29(1).
- Ngom, F. (2006). Loanwords in the Senegalese Speech Community : Their Linguistics Features and Sociolinguistic Significance. In P. Nowak & P. Nowakowski (Eds.), *Language, Communication, Information* (pp. 103–113).
- Ngom, F. (2010). Ajami scripts in the senegalese speech community. *Journal of Islamic and Arabic Studies*, 10(1).
- Olwig, K. F. (2009). A proper funeral : contextualizing community among Caribbean migrants. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 520–537.
- Otayek, R. (1993). *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Talence : MSHA.
- Ould-Bah, M. F. (2011). *Les systèmes financiers islamiques ; approche anthropologique et historique*. Paris: Karthala.
- Pérez Crosas, A. (2011). *Nosaltres els peul som musulmans*. No publicat.
- Petit, A. (2002a). Dying a Senegalese Muslim in Migration. *Isim*, 11, 13.
- Petit, A. (2002b). L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal : Retours d'en France. *Hommes et Migrations*, 1236, 44–52.
- Petit, A. (2002c). *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Petit, A. (2005). Des funérailles de l'entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 131, 87–99.
- Phillifert, P. (1996). Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc. Traditions, adaptations, contestations. *Les Annales de La Recherche Urbaine*, 96, 35–43.
- Popovic, A., & Veinstein, G. (Eds.). (1997). *Las Sendas de Allah : las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Portes, A., Guarnizo, L. E., & Landolt, P. (1999). The study of transnationalism : pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217–237.
- Potash, B. (1986). *Widows in African societies : choices and constraints*. Stanford: Stanford University Press.
- Pourette, D. (2002). Pourquoi les migrants guadaloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île? *Hommes et Migrations*, 1237.

- Radcliffe-Brown, A. R. (1964). *The Andaman islanders*. New York: The Free Press.
- Ramadan, T. (2002). *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra.
- Ramírez Navalón, R. (1994). Los lugares de culto y los cementerios. In J. Bonet (Ed.), *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Reimers, E. (1999). Death and identity: Graves and funerals as cultural communication. *Mortality*, 4(2), 147–166.
- Remotti, F. (Ed.). (2006). *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*. Milano: Bruno Mondadori.
- Riccio, B. (2004). Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 929–944.
- Riccio, B. (2008). From “ethnic group” to “transnational community”? Senegalese migrants’ ambivalent experiences and multiple trajectories. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 583–599.
- Robben, A. G. C. M. (2004). Death and Anthropology: An Introduction. In *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Robinson, D. (1988). *La guerre sainte d’al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*. Paris: Karthala.
- Robinson, D. (2001). Between Hashimi and Agibu: The Umarian Tijaniyya in the Early Colonial Period. In *Bicentenaire de la naissance du Cheikh El Hadj Oumar Al-Futi Tall 1997-1998*. Rabat: Publications de l’Institut des Etudes Africaines.
- Roche, C. (1985). *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*. Paris: Karthala.
- Rodrigues, I. (2014). “Fallen leaves return to their roots”: Chinese migration burial politics and the idea of “Home.” Lisboa. Conference Death on the Move: Managing narratives and constraints in transnational settings, Universidade de Lisboa
- Rodriguez Blanco, M. (2000). *Libertad religiosa y confesiones. El régimen jurídico de los lugares de culto*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, R. (1993). Grief and a Headhunter’s Rage. In *Culture & truth: the remaking of social analysis* (pp. 1–21). Boston: Beacon Press.
- Rosenblatt, P. C., Walsh, P. R., & Jackson, D. A. (1976). *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*. Human Relations Area Files.
- Roy, O. (2003). *El Islam mundializado : los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra.

- Salih, R. (2002). Reformulating Tradition and Modernity: Moroccan Migrant Women and the Transnational Division of Ritual Space. *Global Networks*, 2(3). Retrieved from <http://eprints.soas.ac.uk/12388/>
- Samaoli, O. (2007). *Retraite et vieillesse des immigrés en France*. Paris: L'Harmattan.
- Sanson, F. (2005). *Les Marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique au Sénégal*. Paris: Karthala.
- Saraiva, C. (2008). Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(2), 253–269. Retrieved from <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13691830701823921>
- Saraiva, C., & Mapril, J. (2012). Le lieu de la “bonne mort” pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 51–70.
- Sarró, R. (2007). *La aventura como categoría cultural. Apuntes simelianos sobre la emigración subsahariana*. Working paper. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'emigré aux souffrances de l'inmigré*. Paris: Editions du Seuil.
- Sayad, A. (2000). Préface. In *L'émigré et la mort* (pp. 5–16). Marsella: CIDIM / Edisud.
- Schéma Régional d'Aménagement du Territoire Kolda 2012-2037*. (2012). Kolda.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La Muerte sin llanto : violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Schmidt di Friedberg, O. (1994). *Islam, solidarietà e lavoro : i muridi senegalesi in Italia*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Silveira Gorski, H. C. (2012). The Senegalese immigrant and Spanish immigration legislation. Between integration and deportation. In P. D. Fall & J. Garreta (Eds.), *Les migrations africaines vers l'Europe*. Dakar: REMIGRAF-IFAN/GR-ASE Lleida.
- Smith, G. G. (2008). *Medina Gounass: Challenges to Village Sufism in Senegal*. Copenhagen: Books on Demand GmbH.
- Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The islamic understanding of death and resurrection*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Smith, M. P., Guarnizo, L. E., Abu-lughod, J., Bender, T., Deutsch, R., & Friedmann, J. (1998). *Transnationalism From Below*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Soares, B. F. (2004). An African Muslim Saint and his Followers in France. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 913–927. doi:10.1080/1369183042000245615
- Solé Arraràs, A. (2009). Espacios de muerte y diversidad religiosa: La presencia del islam en los cementerios y tanatorios de dos ciudades catalanas. In *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 Interulturales*. Barcelona: CIDOB Edicions.

- Solé Arraràs, A. (2010). La visión del cuerpo. Importancia de la repatriación del cadáver para los emigrantes senegaleses en Catalunya. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 14, 71–80.
- Solé Arraràs, A. (2012). Rituals funeraris transnacionals entre Catalunya i el Senegal. *Revista Catalana de Sociologia*, 28, 61–69.
- Solé Arraràs, A. (2014a). *Gent que veu coses. Medicina tradicional i salut ocular a la regió de Kolda (Senegal)*. Lleida: Fundació Ferreruela Sanfeliu.
- Solé Arraràs, A. (2014b). Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal). La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual . *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16, 1–16.
- Solé Arraràs, A., & Pérez Crosas, A. (2013). *La cara oculta del transnacionalismo. Migraciones, desarrollo y relaciones de género entre Kolda (Senegal) y Cataluña*. Castelló.
- Sow, F. (1996). Famille et loi au Sénégal: permanences et changements. In H. Hoodfar (Ed.), *Dossier spécial. Les frontières mouvantes du mariage et du divorce dans les communautés musulmanes*. Montpellier: Women Living Under Muslim Laws. Retrieved from <http://www.wluml.org/node/384>
- Sow, I. (2008). *La symbolique de l'imaginaire. Dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et gaaf*. Dakar: La Sénégalaise de l'Imprimerie.
- Sow, I., & Hado Zidouemba, D. (2006). Actes de la table ronde sur la mort. In *La mort. Rites, formes, représentations, symboles, mythes*. Dakar: La Sénégalaise de l'Imprimerie.
- Sow, M. M. (2011). *Mutations politiques et sociales au Fuladu : la chefferie locale à l'épreuve du pouvoir colonial, 1867-1958*. UCAD.
- Sow, P. (2003). *Sénégalais et gambiens en Catalogne (Espagne). Analyse géo-sociologique de leurs réseaux spatiaux et sociaux*. Universitat Autònoma de Barcelona / Université Paris VII-Denis Diderot.
- Sow, P. (2006). Aproximación a la inmigración senegalesa en Catalunya. In M. Jabardo (Ed.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Sow, P., & Mercader, N. (2005). *Migracions senegaleses a Catalunya. Relacions amb les comunitats d'origen*. Barcelona: Fons Català de Cooperació al Desenvolupament.
- Sow, P., & Tété, K. (2007). *Estalvis populars africans a Catalunya*. No publicat.
- Sow, S. (2001). Les noms sociaux en fulfulde. Essai de description de la construction des noms sociaux chez les Peuls. *Cahiers D'études Africaines*, 163164. Retrieved from <http://etudesafricaines.revues.org/109>
- Stewart, P. J., & Strathern, A. (2005). *Contesting Rituals: Islam and Practices of Identity-making*. Durham: Carolina Academic Press.

- Suárez, L. (1996). Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional. In *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Simposio del VII Congreso de Antropología*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología / FAAEE.
- Surrallés i Calonge, A. (1998). La antropología frente a las emociones. *Anthropologica (Lima)*, 16.
- Tarrés, S. (2006). Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla. *Zainak*, 28, 429–446.
- Tarrius, A. (2002). *La mundialización por abajo. El capitalismo nomada en el arco mediterráneo*. Barcelona: Hacer.
- Ternissien, X. (2002). *La France des mosquées*. Paris: Albin Michel.
- Thomas, L.-V. (1982). *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot.
- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, L.-V. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Tober, D. M. (2007). Kidneys and Controversies in the Islamic Republic of Iran: The Case of Organ Sale. *Body and Society*, 13, 151–170.
- Tomàs, J. (2005). *La identitat ètnica entre les joia d'Oussouye*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral.
- Tomàs, J., & Lambal, P. (2012). *El pescador que volia anar al país dels blancs*. Barcelona: Pòrtic.
- Triaud, J.-L. (1997). África occidental y central. In G. Veinstein & A. Popovic (Eds.), *Las Sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Triaud, J.-L., & Robinson, D. (2000). *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.
- URD. (2005). *Codesenvolupament Catalunya - Senegal: lliçons de 10 anys d'experiència. Avaluació del projecte MIDEL*. Barcelona.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Van Hoven, E. (2000). The Nation Turbaned ? The Construction of Nationalist Muslim Identities in Senegal. *Journal of Religion in Africa*, 30(2), 225–248. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1581802>

- Villalón, L. A. (1995). *Islamic society and state power in Senegal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villalón, L. A. (2000). The moustarchidine of Senegal. The Familiy Politics of a Contemporary Tijan Movement. In J.-L. Triaud & D. Robinson (Eds.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- VV.AA. (2001). *Bicentenaire de la naissance du Cheikh El Hadj Oumar Al-Futi Tall 1797-1998*. Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines.
- VV.AA. (2004). *Al voltant de l'islam. Quaderns del Centre d'Informació i Documentació per al Desenvolupament*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- Waldinger, R., & Fitzgerald, D. (2004). Transnationalism in Question. *American Journal of Sociology*, 109(5), 1177–1195.
- Wane, Y. (1974). Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou Le soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal). *Cahiers D'études Africaines*, 14(56), 671–698.
- Westermarck, E. (1927). *Ritual and Belief in Morocco. Volume I* (Vol. 120). Routledge.
doi:10.1038/120867a0
- Wittgenstein, L. (1997). *Comentarios sobre La Rama Dorada*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wolfe, M. M. (2000). *Muslim death in England and the constraints encountered*. Third postgraduate conference of the Association of University Departments of Theology and Religious Studies