



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

ISSN: 2539-472X

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

González, Antonio de Diego

*La sombra de los jmales. Conocimiento esotérico y resistencia
como contribución islámica a la afroepistemología de América Latina*

Revista Colombiana de Antropología, vol. 59, núm. 1, 2023, Enero-Abril, pp. 83-106

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.2411>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105074256004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La sombra de los *imales*. Conocimiento esotérico y resistencia como contribución islámica a la afroepistemología de América Latina

*The imales' shadow. Esoteric knowledge and resistance as
Islamic contribution to Latin America afro-epistemology*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2411>

Recibido: 13/05/2022 • Aprobado: 29/07/22 • Publicado: 01/01/2023



Antonio de Diego González

Universidad de Sevilla, España

adediegog@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-9403-6340>

Resumen

Este artículo contribuye a los estudios sobre la epistemología del islam en la región —y los repiensa— al explorar de qué modo este último transfundió elementos de conocimiento esotérico y de resistencia, simbólica y práctica, a una parte de la comunidad afrodescendiente. Para ello, partiremos de la historia intelectual de las contribuciones de los musulmanes esclavizados provenientes de la actual Nigeria, de etnia hausa y yoruba, durante la etapa final de la era colonial europea. Los *imales*, yorubización de la palabra árabe *‘alim* (sabio), constituyeron una pieza muy compleja y, hoy en día, casi olvidada en la silente resistencia de los afrodescendientes americanos. Para ilustrar este asunto analizaremos dos ejemplos: la pervivencia de la memoria islámica en el oráculo de Ifá y la *revolta dos malês* acaecida en 1835, en la que un grupo de afro-musulmanes inició un *jihād*, exotérico y esotérico, contra sus amos.

Palabras claves: islam, esclavitud, afroepistemología, yoruba, África Occidental.

Abstract

This article contributes to-and rethinks-studies on the epistemology of Islam in the region by exploring how Islam transfused elements of esoteric knowledge and resistance, symbolic and practical, into diverse groups of the Afro-descendant community. To show it, we will start from Intellectual History through the contributions of enslaved Muslims from present-day Nigeria, of Hausa and Yoruba ethnicity, during the final stage of the European colonial era. The *imales*, a yorubization of the Arabic word *‘alim* (wise), were a very complex and, today, almost forgotten part of the silent

resistance of Afro-descendants in the Americas. To illustrate this issue, we will take two examples: the survival of the Islamic memory in the oracle of Ifá, and the *revolta dos males*, that took place in 1835, where a group of Afro-Muslims started a *jihad*, exoteric and esoteric, against their masters.

Keywords: islam, slavery, afro-epistemology, Yoruba, West Africa.

Introducción: el islam y su episteme no es lo que me cuentas

Lahila ilala hu [No hay dios sino Él], esta es la señal de llamada de Otura Meyi porque en el cielo fue quien hizo adivinación para Baba Imole [Padre Islam], antes de que partiera para venir a este mundo. Él cuando fue por adivinación a Otura Meyi, en el cielo se llamaba: Eni baba iaaba. Eni a ba la aba, eeni abaa laaba eni aba la baa lanpe ni baba, difafun imole abewu gereje tijo kosi ibikon tio maakere aye je. Que significa: “La persona con quien uno se encuentra una vez, se la vuelve a encontrar y se encuentra más tarde como un anciano, se llama un viejo [shaykh]”. Aquellos que querían conocer la verdad acerca de Dios siempre vendrían a él por el mensaje.

PRIMERAS LÍNEAS DE LA EXPLICACIÓN
DEL ODU DE OTURA MEJI EN EL IFÁ CUBANO¹

El islam es una realidad bastante compleja de abordar, ya que hoy no solo remite a una religión, sino a menudo a un marco civilizacional (*islamicate*) con su consiguiente episteme en el plano intelectual. La episteme —tal y como nos la muestra en *Las palabras y las cosas* Michael Foucault (1968, 7)— es un marco de orden para el conocimiento, es decir, el contexto donde puede construirse un conocimiento. En el caso de la episteme *islamicate*, esta se ha bifurcado de forma excepcional creando riquísimas subculturas y rigiendo socialmente durante generaciones desde Marruecos hasta Indonesia. Fue a partir del siglo XVI cuando el islam se convirtió en un fenómeno transatlántico, ya fuere a través de los procesos migratorios voluntarios o de los de trata de esclavos (Diouf 1998).

1 Las tildes, la ortografía, las cursivas y las aclaraciones entre corchetes son mías. Igualmente, en este artículo he simplificado las transliteraciones —basadas en el Sistema de Transliteraciones ALA-LC (American Library Association - The Library of Congress)— tanto del yoruba como del hausa y del árabe al español con el objeto de facilitar la lectura.

El gran problema o la ventaja, según se mire, para el islam es su carencia de ortodoxia. El islam, especialmente el premoderno, es más una ortopraxis —un “bien hacer” ritual— incardinada de forma preferencial a un espacio comunitario que una “religión dogmática”, de la manera que se entiende en el mundo moderno. La interpretación depende mucho de un proceso hermenéutico en el que entran en juego infinidad de variables regidas por la tradición, la cultura o el criterio teológico. Su flexibilidad era muy alta y la episteme islámica operaba al mismo tiempo y nivel que otras epistemes locales, siempre que estas no interfirieran con los principios fundamentales de la creencia islámica (De Diego González 2020a, 33-35).

Por ejemplo, el juego entre lo exotérico (*zahir*) y lo esotérico (*batin*) era fundamental. Además de modos de conocimiento, eran un elemento clave que permitía que los musulmanes pensaran y actuaran en diferentes planos de realidad, tanto de su yo espiritual o interno como en el ámbito social (De Diego González 2019). Esta propuesta epistemológica, que se desarrollará con muchos autores posteriores, plantea que existen dos realidades: una evidente (*zahir*) y otra oculta (*batin*), representadas por la *sharí'a* y la *haqiqa*. La primera es la ley exotérica revelada en el Corán y la Sunna, lo que todo musulmán debe hacer en su día a día; mientras que la segunda es la realidad en sí que debe ser desvelada mediante el *kashf*. Este es el notable proceso epistemológico del sufismo, en el que se desvela la realidad (*haqiqa*) a través de la adquisición del conocimiento divino (*ma'rifa*). El sufismo, vivencia espiritual del islam, procura integrar lo esotérico con lo exotérico, lo teofánico con lo divino (De Diego González 2019, 28-36).

Pero, desafortunadamente, para muchos el islam comienza y acaba con lo árabe. Esta es una percepción, muy tópica y extendida, que se aprecia en espacios mayoritariamente latinos (sur de Europa y de América) donde el islam, a pesar de la importante huella que ha dejado en sus culturas, se presenta como la alteridad, como algo extranjero. Sin embargo, esta actitud esconde un gran problema historiográfico que limita el análisis en términos epistémicos y sociales.

Hablar hoy de islam en América Latina significa, rápidamente, asociarlo con el mundo árabe, identificado, por ejemplo, en Argentina con las migraciones de los “turcos” a comienzos del siglo XX (Rajina 2016). También, se relaciona con un fenómeno contemporáneo, minoritario y poco significativo en un espacio geográfico donde las visiones religiosas mayoritarias son las de las Iglesias cristianas, tanto católica como protestantes. Pero esta percepción no es sino fruto de los procesos antes descritos. E, incluso, en ciertos ambientes resulta extraño hablar de un islam anterior a los migrantes de Oriente Medio, de un “islam maduro” que ya se había

asentado en las Américas antes de que sus territorios se convirtieran en Estado nación.

El episodio de la esclavitud africana en las Américas es de sobra conocido académicamente y, a la vez, ha sido maltratado historiográficamente y antropológicamente. Conocemos, desde la historia social, su rudeza y lo terrible de su situación, pero, a menudo, olvidamos sus frutos intelectuales y culturales, que han quedado reducidos al simple folklore. La presión misionera del cristianismo hizo que una buena parte de su legado intelectual, cultural y social cayera en el olvido o, en el mejor de los casos, que se transculturase, como en la santería cubana o el candomblé. Para muchos aún “los negros no saben muy bien lo que dicen, lo sincretizan todo y no dicen nada con claridad”, como me explicaba un informante, sacerdote católico, contrario a estas prácticas, durante el trabajo de campo que realicé sobre religiones afroamericanas en Caracas en enero de 2012.

Quizás a un musulmán practicante —como me ocurrió a mí mismo en mi faceta de musulmán— puede sorprenderle que, nada más llegar al Caribe, un palero (un practicante de palo monte)— lo salude con un: *Nsala maleykum*, que es una corrupción dialectal del saludo árabe: *As-salam alaykum*, que viene a significar “la paz sea sobre vosotros”. O que un santero invoque a *Obatalá* durante una ceremonia, cuando este término remite a una forma yorubizada de *Allah t-‘ala*, que quiere decir “Dios, el Altísimo”, muy habitual en textos y expresiones de un musulmán practicante. O que el hechicero en el mundo del vudú haitiano sea un *bokor*, palabra que en hausa significa “extranjero”. O que un *patúa*, un talismán triangular en el candomblé (Voeks 2010, 107), y un *macuto* de palo congo tengan una gran similitud formal y epistémica con un *tawiz*, un talismán coránico que se puede encontrar en casi cualquier casa del mundo islámico tradicional. Talismanes con los que yo mismo he convivido en África Occidental.

Y es que algunos de los protagonistas de la historia afrodescendiente portaban el islam como modo de vida, de conocimiento y de resistencia cuando llegaron a las Américas. Las prácticas espirituales afroamericanas no solo eran creencias religiosas, sino que formaban una auténtica *Weltanschauung* necesaria para sobrevivir aun en condiciones de esclavitud e infrahumanidad, y llegaban incluso a constituir estrategias de resistencia civil como en el caso de los *malês* de Bahía que veremos más adelante. Este no es un tema ignorado; al contrario, la historia social lo ha abordado con bastante brillantez y ha rescatado numerosa documentación, especialmente en el caso de Brasil y, en particular, de la *revolta dos malês*. Una amplia bibliografía académica, desde estudios clásicos como el de Reichert (1967) a los más contemporáneos como los de Sylvaine Diouf (1998), Paul Lovejoy

(2000) y Nikolay Dobronravin (2004), respalda este último punto, como veremos más adelante.

Sin embargo, en el campo de la historia intelectual y la antropología falta mayor profundización sobre cómo esas historias que recoge la historia social pudieron llevarse simbólicamente a cabo y en qué situación quedaron en los imaginarios americanos. Estos eventos no fueron simples movimientos sociales, sino prácticas con profunda base intelectual, como el *jihad* o la utilización de armas esotéricas, entre ellas talismanes, fórmulas mágicas y tecnología intelectual —en cuanto dispositivo que fortalece las capacidades intelectuales y espirituales de los sujetos— proveniente de África y, por ende, del mundo islámico. Estas afectaron y modelaron las identidades culturales de diversas comunidades y las conectaron con toda una tradición intelectual. Usar el Corán como arma no es baladí, pero tampoco lo es que identifiquen a los musulmanes con gente de prosperidad, poder o paciencia en el ifá² cubano.

A mi juicio, el gran problema es metodológico. Aproximarse a estas realidades exige una ruptura de prejuicios académicos y de esencialismos históricos para intentar reconstruir el itinerario y las aportaciones intelectuales del islam en el mundo afroamericano, y la mirada, quizás, debería ser lanzada desde la afroepistemología. Esta última propone deconstruir el conocimiento a partir de las fuentes africanas (Gyeke 1987, 83), destacando las prácticas propias como tecnologías intelectuales que dan gran valor a lo esotérico, prácticas que la epistemología occidental ha cuestionado por no formar parte de su sistema de valores. El islamólogo senegalés Ousmane Kane, en su trabajo *Non-europhone intellectuals* (2003), también ha propuesto adoptar esta mirada con respecto al islam que proviene de África, espacio en el que podemos enmarcar a los protagonistas de este trabajo. De la misma manera lo ha hecho Oludamini Ogunnaike en su impresionante trabajo de filosofía comparada *Deep knowledge. Ways of knowing in sufism and Ifa, two West African intellectual traditions* (2020), que lanza una crítica sobre la necesidad de pensar lo que llamamos filosofía para superar tópicos y encontrar vías de conocimiento que trasciendan la epistemología moderna.

Como hemos visto, ni África ni el islam son realidades monocordes, ni este último un fenómeno tan reciente en las Américas, dado que estuvo presente —como brillantemente han señalado autores como Diouf (1998)— desde el comienzo de la colonización europea. Sin embargo, la subalternización y subestimación

2 En ocasiones este término se escribe con mayúsculas iniciales, con el fin de distinguir el dispositivo del hecho religioso. [N. del E.]

intelectual de la población africana y afrodescendiente ha ocultado esto. De la misma manera, interpretaciones esencialistas del islam y las tendencias neotradicionalistas de las religiones afroamericanas han llevado a un progresivo olvido de las transculturaciones dadas tanto en África como en las Américas.

Este artículo no es usual ni fácil de plantear metodológicamente. Yo soy un historiador intelectual interesado en la epistemología del África islámica y no un antropólogo al uso; al mismo tiempo, utilizo métodos analíticos propios de la filosofía y, aun siendo extraño en mi disciplina, he tenido que integrar el trabajo de campo como herramienta para enriquecer el estudio. Por eso, este texto se fundamenta en dos trabajos de campo etnográficos que realicé en enero de 2012 y en julio-agosto de 2016.

El primero lo llevé a cabo en Venezuela, donde pude trabajar, en el área de Caracas y el estado Miranda, sobre religiones afroamericanas y su relación con la epistemología. Igualmente me beneficié de los recursos y contactos del Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora del Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores del Gobierno de Venezuela. El segundo lo llevé a cabo en el área de Kaolack, en particular en la comunidad de Medina Baye, en Senegal, sobre el islam y el sufismo en África Occidental. Los resultados de ambas etnografías los he publicado en “Construyendo la verdad yorùbá” (2012), *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (2020a) y “El šayḥ está rodeado de ángeles y genios. Un estudio sobre los seres intermediales en el sufismo pular” (2020c). En las dos últimas publicaciones, al haber sido realizadas en el contexto de mi tesis doctoral, tiene un peso específico el problema del conocimiento esotérico y su transmisión. De hecho, durante estos trabajos de campo pude obtener material calificado como “semisecreto” o “discreto” —cuadernos privados, anotaciones o invocaciones— que ha complementado los documentos de archivo que aparecen en este artículo.

Con respecto a la metodología del primer trabajo de campo, fue a través de entrevistas semiestructuradas con, principalmente, dos informantes *babalawos* (el especialista religioso de Ifá), varios practicantes de santería y un sacerdote católico que obtuve una “contranarrativa” de las prácticas espirituales afroamericanas. Todos mis informantes me pidieron guardar el anonimato. Esta no fue, propiamente, una observación participante, sino un trabajo más orientado a poder sumergirme en códigos teóricos y lógicas epistémicas de las religiones afroamericanas. Lo más valioso fue el material auxiliar que, como ya he dicho, obtuve. Uno de mis informantes, que era cubano, me dio varios archivos con el corpus de Ifá traducido al castellano, así como otros materiales privados, entre ellos

las “libretas” (anotaciones privadas de los practicantes de ifá o de la práctica de santería cubana) de estudio de gran valor. Además, me ofreció explicaciones que fundamentan las argumentaciones de este artículo. Todo el material que expongo en este trabajo es de mi archivo personal y tiene este origen.

En relación con el tema que presento, en las etnografías solo hubo pinceladas, muy interesantes, pero superficiales. Los informantes lo conocían por el ritual, pero no había una conexión intelectual elaborada. Sin embargo, uno de ellos, un practicante de santería colombiano residente en Venezuela, veía con cierta beligerancia el tema y su influencia en este culto afroamericano al estar más influido por una narrativa “afrocentrada” y culpar, anacrónicamente, al islam —sin matizaciones y sin contextualizarlo— de “racista” y “colonialista”. Algo que, como veremos más adelante, no casa con los hechos históricos.

En el segundo trabajo de campo, en Medina Baye, pasó algo similar. Allí sí realicé una observación participante plena, gracias a mi condición de musulmán, que me daba ciertos privilegios, dentro de la *tariqa* Tijaniyya, en varias etapas (2014, 2016 y 2017). Tuve un gran y muy diverso número de informantes, en su mayoría varones, provenientes de casi todos los países de África Occidental. Los más valiosos para este trabajo son aquellos de las etnias hausa —los *imales*, protagonistas de este artículo— y yoruba, estudiantes en esa comunidad religiosa en Medina Baye. La mayor parte de las entrevistas se hicieron en inglés y francés. Me ofrecieron claves muy interesantes y lógicas necesarias para comprender las transposiciones intelectuales y epistemológicas (De Diego González 2020b). Y, sobre todo, me ayudaron a trabajar con los documentos de Bahía. De nuevo, pude acceder a material esotérico, esta vez más “secreto” que “discreto”, como anotaciones, tratados en árabe, y narraciones personales y vivenciales de las etnias hausa, yoruba y pular.

De hecho, algo que me llamó la atención fue la ausencia de memoria colectiva en África de esos *imales* con respecto a América. Este asunto se presenta como residual entre los hausas y los pulares, que lo contemplan como muy lejano. Es más, se sorprendían por la documentación, los textos de Bahía que les mostraba, pues la reconocían como propia e incluso accedían a interpretarla para mí. Una ayuda, en especial la de *malam* Hassane —un *shaykh* de la etnia hausa—, que fue indispensable para interpretar los documentos del apartado titulado “Los *imales* en la práctica: la *revolta dos malês*”. Sin embargo, la memoria de este episodio entre los hausas ha sido completamente sesgada, una situación que cambiaba entre los yorubas, musulmanes practicantes, que pude entrevistar en Medina Baye. Ellos sí tienen mucho más integrado en su memoria lo que describo en este

artículo. Uno de sus maestros, Jamiu Bulala, vivió una “conversión por mandato de Ifá” al islam y llegó a ser uno de los maestros sufís más respetados de la región (De Diego González 2020a, 359-360). Sin embargo, tanto los yorubas musulmanes como los santeros americanos me advirtieron del desafío que supone para la epistemología africana el surgimiento de la teología tradicionalista de Ifá, que implica un cierto esencialismo reduccionista, tal como ocurre con el fundamentalismo islámico o el evangélico en Nigeria.

Por eso, mi reivindicación con este artículo es doble, pues, por una parte, pretendo mostrar la aportación intelectual islámica en el contexto afroepistemológico y destacar el valor que tiene este conocimiento de origen africano, y por otra parte busco analizar cómo esa aportación ha dejado una huella intelectual en la diversidad del islam en las Américas, ya sea en el imaginario colectivo o en la praxis espiritual e intelectual de ciertas comunidades de afrodescendientes.

Los imales

Imale o *imole* —según las fuentes, ya sea de la santería cubana o del *orisa-ifá* nigeriano, y la transcripción elegida— es el término genérico en yoruba para describir a los musulmanes. Es una doble yorubización del término que denomina al sabio o al especialista religioso en árabe y en hausa. De hecho, los hausas eran conocidos en la zona del Sahel por el nivel de sus sabios islámicos, a quienes llamaban *malam*, hausización del término árabe *‘alim* (sabio). Y del hausa *malam* al yoruba *imale*. En los territorios yoruba, especialmente en el reino de Oyo, los musulmanes, por generalización, eran llamados de esta forma.

Los hausas son un grupo étnico-lingüístico proveniente de la familia chádica de las lenguas afroasiáticas. Originalmente se establecieron al oeste del lago Chad (actual norte de Nigeria y sur de Níger), lindando con las tierras de los kanuri. Siglos después, y debido al comercio, se expandieron en toda la región desde lo que actualmente es Ghana hasta Camerún, y lograron convertir su idioma en la lengua franca de la región. Su islamización, en el siglo XI, marcó un hito dentro de la cultura hausa, pues introdujo en ella no solo nuevos elementos religiosos, sino también otros de carácter social, político o epistémico. Entre ellos la escritura con caracteres árabes (*ajami*) que, de hecho, fue un signo distintivo con respecto a otras culturas de la zona que permanecieron ágrafas. Aun así, los hausas siguieron teniendo prácticas espirituales propias de su cultura al margen del islam, como los *bòorí* (cultos de posesión) o el culto a los *iska* (vientos), ambos rituales de trance a

través de espíritus relacionados con la fertilidad, las cosechas y la vida cotidiana (prácticas muy cercanas al culto a los *orisa* realizado por los yorubas).

Los hausas eran grandes comerciantes y habían servido de nexo entre las rutas comerciales del norte dominadas por los tuaregs y los ricos estados del golfo de Nigeria en los que se asentaban los yorubas. Además de mercancías hubo un interesante traspaso de conocimiento, tecnologías epistemológicas y capital simbólico. Así se explica, por ejemplo, que la leyenda fundacional de los estados hausa, la del príncipe Bajayyida y la serpiente, aparezca dentro del corpus de Ifá incorporado a los *patakies* (fábulas) de las aventuras de Otura, al menos en su recensión cubana. En las recensiones africanas que, por ejemplo, recoge Abimbola, este es un *odu* que se asocia con la azalá, la migración y el ayuno (1976; 1977, 128-131). Dentro de este capital simbólico, los *imales* se convirtieron en figuras de frontera, más cercanas, conocidas por sus habilidades comerciales, intelectuales y también por sus tabúes alimenticios, si bien todas las recensiones que he podido consultar hacen hincapié en su rechazo teológico a seguir las prácticas yorubas, pues ven en ello una insubordinación a las reglas de Ifá, pero con un gran conocimiento espiritual derivado de su práctica islámica (Olupona 2016, 177).

Algo significativo cambió cuando ambos grupos se reencontraron, a finales del siglo XVIII, en las Américas. El líder pular Uthman Dan Fodio (1754-1817) lanzó un *jihad* contra los que él creía que eran sus enemigos: los hausas. Sus políticas implicaban una redefinición de lo religioso y de lo político. Al ser una contienda principalmente étnica entre pulares y hausas, muchos hausas fueron vendidos como esclavos y llevados a las Américas. Como el proyecto político de Dan Fodio siguió expandiéndose hacia el sur, sus enfrentamientos finales provocaron una nueva oleada de esclavos yorubas y hausas, a partir del siglo XIX, con la anexión del reino de Oyo al califato de Dan Fodio (De Diego González 2019, 49-56).

En América se reencontraron los yorubas y sus vecinos hausas en otras condiciones; ahora todos eran esclavos de los europeos y sus identidades anteriores estaban reenfocadas desde esa condición. La traumática experiencia de la privación de su humanidad supuso, para culturas sofisticadas como la yoruba y la hausa, un duro golpe. Los hausas, ya identificados como *imales*, se alzaron de forma improvisada como líderes de una resistencia contra lo que ellos denominaban los *kafirun* (opresores de la verdad). Así, a una acción de resistencia física superpusieron la argumentación y justificación jurídica islámica para comenzar una batalla esotérica y exotérica.

El mundo hausa había bebido de la episteme y el discurso intelectual islámico clásico, incluido en la concepción de justicia y de *jihad* (Kane 2003, 5-8). La

justificación final de todo escrito —ya sea poético o descriptivo— se encuentra en la religión islámica, especialmente en el Corán —libro sagrado para los musulmanes— y en la Sunna —acciones del profeta Muhammad—; la sharía (ley islámica) constituye un conocimiento social y exotérico. Pero a la vez, además de este discurso externo que regía la vida comunitaria (legal y social), habría otro más de tipo esotérico, completamente aceptado y legitimado, que serviría para gestionar otro tipo de asuntos.

En este sentido, y según mi propia opinión basado en autores que posteriormente analizaré, el islam que entendían los hausas usaba estas argumentaciones epistemológicas para construir el concepto de *conocimiento incorporizado* (*embodied knowledge*). Este partiría del propio profeta Muhammad —quien recibió, según la tradición islámica, el conocimiento revelado dentro de su cuerpo— y cumpliría una función no solo de ser conscientes del conocimiento, sino de actuar como protección, de interiorización y autoridad. Por eso, la memorización del Corán y, posteriormente, de otros textos juega con esa baza. El cuerpo se convierte en una biblioteca que hace que el conocimiento siempre esté disponible, inmediatamente a disposición de quien lo necesite. Pero, a la vez, la persona es capaz de usar ese conocimiento desde un plano esotérico para curar o conseguir milagros (*karama*). Partiendo de estos antecedentes, y de que el Corán es el texto clave para el pensamiento islámico, encontramos una experiencia con características ontológicas y gnoseológicas que determinan la actitud de cualquier sabio.

Este tema ha sido analizado en profundidad por Rudolf Ware (2014) y por Zachary Wright (2015) en libros que mezclan la historia intelectual con la etnografía y tratan sobre la formulación epistemológica y su desarrollo tecnológico, lo que incluye no solo la posibilidad de memorizar el Corán, sino incluso la de beberlo o comerlo. Es más, como advierte Wright, se ha demostrado que fueron estas propuestas esotéricas islámicas las que nutrieron la ritualidad de la mayoría de las culturas africanas en África y determinaron las estructuras epistemológicas de la diáspora (2015, 50). En el contexto epistemológico islámico, que va desde Marruecos hasta China, es fácil encontrarse con aquel que usa sus conocimientos para hacer talismanes (ar. *ma'dha*; ha. *juju*; wol./ful. *gris-gris*), hechizos (*istirqa'*) o pociones con textos coránicos y tinta de azúcar (ar. *mahw*; wol. *safara*). En el caso de África muchas de estas técnicas epistémicas sobrepasaron las fronteras y acabaron primero en etnias no-musulmanas (yoruba, fon, etc.) y, posteriormente, en América, como demuestran diversos análisis sobre lo oculto en las religiones afroamericanas (Diouf 1998, 128-134). El conocimiento esotérico era, conjuntamente, resistencia y esperanza y, a la vez, una forma de reencontrarse con una

identidad difuminada y oprimida. Lo islámico, diluido en un proceso de supervivencia, funcionó como una amalgama para reivindicar un bloque africano frente al esclavista, desde una posición de *jihad*, entendida esta como lucha defensiva frente a una situación de injusticia, como en el caso de Bahía (Lovejoy 2000). Y, al mismo tiempo, los conocimientos islámicos sobre medicina, astrología o protección esotérica quedaron en las memorias e imaginarios de los afroamericanos más allá de sus etnias, y llegaron hasta nuestros días en la santería cubana y el candomblé brasileño.

De esa forma, la diáspora hausa provocada por las conquistas militares de Dan Fodio llevó, involuntariamente, a las Américas los conocimientos y tecnologías epistémicas que influyeron en el orden identitario y social, pues nuestro trabajo es un análisis de tres documentos hallados tras las revueltas de Bahía, dirigidas por *malês* hausas, en 1835. No es menos significativo que unos años antes los musulmanes hubiesen contribuido a construir las bases intelectuales de la Revolución haitiana (Diouf 1998, 216-202), lo que ayudó a configurar muchos elementos de lo que hoy conocemos como vudú haitiano. Estas aportaciones se convirtieron en parte del patrimonio afroepistemológico de las Américas.

Los *imales* en lo simbólico: el caso del Odu de Otura Meji

Otura Meyí es de los musulmanes y todos aquellos que llevan blusas o sotanas de este tipo nacieron bajo este signo. Simboliza todo lo que es musulmán; se incluyen algunos blancos. Prohíbe comer conejo, jicotea, maíz tostado, ñame, cerdo, calamares, pulpo, jamón de cerdo. Prohíbe fumar tabacos y terminantemente la ingestión de bebidas alcohólicas. Prohíbe usar cuchillos en vainas. Prohíbe teñirse el pelo. El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón.

EXPLICACIÓN DEL ODU DE OTURA MEJI EN EL IFÁ CUBANO

Que sacrifique Orunmila. Él tiene al niño Kanbi, Kalitu y Daudu. Él va a cuidar de ellos, ellos ni morirán ni caerán enfermos. Cuando crezcan dales una bella túnica. Todos ellos han de vestir la ancha agbada [túnica] de sus padres. Que hagan un techado con cuatro palos. Que usen las ropas de su padre y que cubran sus cabezas con el pañuelo de su madre. Ellos, después, entrarán

*en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes y se alzarán
nuevamente. El padre los mirará y ellos lo harán por cinco veces al día. Que
recuerden lo que el babalawo ha dicho y no lo confronte.*

GBADAMOSI (1977, 88-89) SOBRE OTURA MEJI EN EL IFÁ NIGERIANO

Estos dos fragmentos nos muestran dos visiones diferentes, pero, al mismo tiempo, muy parecidas, de los musulmanes dentro del oráculo de ifá. El primer texto corresponde a la versión afroamericana, en concreto a la que se suele recitar en el ifá cubano, mientras que el segundo está inserto en el ifá nigeriano que recoge Gbadamosi. Las dos versiones nos transmiten la posición de los musulmanes, de los *imales*, en el imaginario yoruba.

Ifá es el principal dispositivo epistemológico de los yorubas y sus descendientes, directos o indirectos (De Diego González 2012; Ogunnaike 2020, 159-230). Se trata de un corpus oral y activo que funciona a través de una hermenéutica dinámica de un especialista religioso, el *babalawo*, y una ceremonia ritual. Cada signo deriva hacia una serie de fábulas (*patakíes*), recomendaciones y prácticas que el *babalawo* transmitirá al consultante. De hecho, en los contextos de cultura yoruba la ceremonia de la consulta a Ifá se realiza en todos los momentos importantes de la vida, pues otorga un conocimiento relacionado con esta. Cada una de las enseñanzas y de los principios obtenidos a través de estos signos trascienden el tiempo y contienen además todo aquello que se promete hacer en la tierra. El corpus de Ifá actúa, en la cultura yoruba, como un regulador de la realidad. Indica, sin ser moralmente categórico, lo que hay y lo que no hay, lo que se debe y no se debe hacer bajo la petición del consultante. Por otro lado, esas ofrendas y prohibiciones que cada signo contiene son el generador necesario para desencadenar el flujo de energía que resolverá la situación o el problema del consultante (De Diego González 2012, 116).

Curiosamente, no contamos con una edición crítica de Ifá, ni siquiera con una recensión unificada de su corpus, pues este varía entre los diferentes *babalawos* y, a menudo, se imponen la oralidad y la transformación en torno al contexto de los practicantes. Es así como, en vez de ser abordada plenamente por la antropología, la historia o la filosofía (disciplinas que, posiblemente, podrían sacar otro rendimiento de Ifá como práctica epistemológica y simbólica), se ha generado un vacío importante, al mismo tiempo que una lectura reduccionista de esta práctica.

Que el islam, o la cultura islámica, interactúe con Ifá no es algo extraño ni excepcional. Al ser un dispositivo epistemológico, Ifá está conformado como una poderosa herramienta de control de la sociedad, de las conductas y de la percepción de la realidad inmediata. En el epígrafe anterior se mencionaba cómo habían

encontrado los hausas a los yorubas y en qué circunstancias hicieron juntos el pasaje a las Américas. Sin embargo, no está claro cuándo se adicionó el islam a ifá, si fue antes o después de la esclavización. De hecho, esta es una confrontación teológica que se percibe en los debates teológicos sobre ifá entre cubanos y neotradicionalistas. A menudo, la búsqueda de un “ifá puro” puede distorsionar la riqueza de un corpus vivo y oral que va moldeándose y cambiando con el paso de los siglos (Capone 2008), aunque la mayoría de los especialistas académicos, como Abimbola, Olupona o Gbadamosi, argumentan que existe una clara transculturación con lo islámico —que habría comenzado en tiempos precoloniales—, y que está presente en prácticas contemporáneas como el Ifá cubano.

Más allá de las discusiones netamente “historiográficas”, no cabe duda de que en el ifá cubano aparecen los musulmanes y el islam como actores simbólicos en una práctica significativa de la comunidad afroamericana en las Américas. En concreto, aparecen en el *odu* de *Otura Meji*. Este es el más interesante para acercarnos a los orígenes del islam en el continente americano, pues además de la posición de los *imales* en la comunidad Ifá, nos propone aconsejar la conversión del consultante si aparece este signo a través de recomendaciones (Gbadamosi 1977). El texto dice así:

Ifá dice que él ve buen *iré* [señalamiento de equilibrio] para el hijo de quien pregunta. Él no debería decir que el hijo no lleva sus propios deseos. Todos sus comportamientos no deben hacerle enfadar porque él no adore al dios de su padre. El que pregunta debe sacrificar sus prendas de vestir y el turbante de su mujer. Y el niño será hermoso. Que sacrifique a *Orunmila*. Él tiene al niño Kanbi, Kalitu y Daudu. Él va a cuidar de ellos, ellos ni morirán ni caerán enfermos. Cuando crezcan dales una bella túnica. Todos ellos han de vestir la ancha *agbada* de sus padres. Que hagan un techado con cuatro palos. Que usen las ropas de su padre y que cubran sus cabezas con el pañuelo de su madre. Ellos, después, entrarán en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes y se alzarán nuevamente. El padre los mirará y ellos lo harán por cinco veces al día. Que recuerde lo que el *babalawo* ha dicho y no le confronte. (Gbadamosi 1977, 88-89)

Este fragmento, proveniente de una recensión nigeriana de Ifá, indica esa conversión al islam aconsejada por Ifá a través de una serie de lecturas simbólicas. Lo primero que se tiene que dar para que el niño obtenga el buen *iré* (señalamiento de equilibrio) es la aceptación por parte de la familia, así esa aceptación contradiga los valores del clan. Posteriormente, en esta lectura nigeriana, el *babalawo*

oficiante hace mucho hincapié en la idea del vestido a través del sacrificio de aspectos culturales, simbolizados por las ropas de los padres, para transmutarse en musulmanes. El “techado con cuatro palos” remite a una forma de mezquita típica de África Occidental proveniente de los pueblos nómadas y el fragmento hace mención explícita a la azalá (“entrarán en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes...”) ante la mirada de sus padres. Se hace mucho énfasis en que es en el señalamiento de equilibrio (*iré*) para el niño y que no deben cuestionarse los designios de Ifá.

La conversión a través de Ifá, en el signo de *Otura Mejí*, es un proceso fascinante de transculturación y de aceptación de la multiplicidad, aunque tampoco es muy usual. Hay que advertir que la mayoría de los *babalawos* a quienes he podido entrevistar, en sucesivos trabajos de campo, informan que ifá no es ni un sistema dogmático ni cerrado, sino holístico, y que las referencias a otras culturas y prácticas son muy propias de la cultura yoruba. Para ellos, el islam y sus prácticas forman parte de este universo que interpreta y simboliza el sistema de ifá; por eso, si el *ori* (diseño) de la persona es reconocerse en la práctica como musulmán, es porque ella así obtendrá su *iré* (señalamiento de equilibrio).

En el pasaje a las Américas esta percepción se sedimentó como parte del corpus intelectual y epistémico de los yorubas. Obtener buen *iré* era más importante que nunca cuando todos ellos se convertían en esclavos, dejaban de ser personas. Incluso, el *ori* (el sí-mismo, principio de identidad) de ser musulmán en *Otura Mejí* se resignificaba aún más cuando hausas y yorubas habían sido víctimas del *jihad* de Dan Fodio. En la experiencia de la esclavitud se difuminaron las diferencias simbólicas de unos y otros hasta el punto de que ser musulmán se entiende de esta forma:

Otura Meyí es de los musulmanes y todos aquellos que llevan blusas o sotanas de este tipo nacieron bajo este signo. Simboliza todo lo que es musulmán; se incluyen algunos blancos. Prohíbe comer conejo, jicotea, maíz tostado, ñame, cerdo, calamares, pulpo, jamón de cerdo. Prohíbe fumar tabacos y terminantemente la ingestión de bebidas alcohólicas. Prohíbe usar cuchillos en vainas. Prohíbe teñirse el pelo. El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón. (Explicación del *odu* de *Otura Mejí* en el Ifá cubano en el Tratado de Ifá de Marcelo Madan)

En esta explicación del *odu* de *Otura Mejí*, proveniente del tratado de Marcelo Madan (2010, XX), podemos apreciar otra conceptualización de lo que antes citaba Gbadamosi. No cabe duda de que se importó la interpretación de *Otura Mejí* que citaba Gbadamosi hacia las Américas. Y tampoco es extraño que la definición de

musulmán en este contexto esté relacionada con tabúes y prácticas cotidianas, puesto que estos son los marcadores más inmediatos para definirlo como tal. Allí donde Ifá se posiciona y donde, después, se desarrollará en el Caribe como un conocimiento en los márgenes. El musulmán que apreciamos en el Ifá cubano es, claramente, el de África Occidental redibujado en torno a una serie de tabúes: 1) los alimentarios, 2) la prohibición de teñirse el pelo, 3) los códigos de vestimenta masculina referidos en la sura 4, aleya 30, del Corán.

Por ejemplo, en el Ifá cubano se pierde la azalá que mantiene la versión nigeriana. Algo obvio por el propio olvido de las prácticas rituales en un entorno de conversión forzada, y, sin embargo, se hace mucho hincapié en esa serie de restricciones, incluido el consumo de tabaco, que contempla la escuela de jurisprudencia *maliki* —dominante en África Occidental—, a la que se añaden ciertas prohibiciones de la escuela *hanafi* sobre la ingesta de moluscos y de conejo. Aparece la prohibición de ostentar tiñéndose el pelo, que seguramente remite al porte de oro. También se mantiene la importancia de los códigos de vestimenta que deben cubrir las partes del cuerpo llamadas en árabe *awra*, consideradas íntimas. El Ifá cubano expresa: “El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón”, una práctica que remite a que la camisa cubra el cuerpo en el momento del rezo. Como vemos, el islam que transmite el Ifá cubano es ya una realidad alejada de la doctrina y la práctica islámica, que queda cristalizada en una serie de tópicos.

Por último, en *Otura Mejí*, y muy en especial en las recensiones cubanas, hay varios *patakíes* que mencionan el islam y que, igualmente, han quedado como parte de esa herencia de lo islámico. A pesar de que este tema merecería un texto propio, vamos a enumerar, brevemente, los *patakíes* que yo he podido recopilar:

1) la adivinación para el hombre blanco, 2) cuando estaba ansioso por saber cómo fabricar a un ser humano, 3) cómo Ifá abrió el camino para que la riqueza viniera al mundo, 4) los viejos pierden su autoridad total en la tierra, 5) *Otura-Mejí* viaja a Imodina para ayudar a los inmoles, 6) *Otura-Mejí* viaja a Imeka y mata a un lagarto gigante. (Explicación del *odu* de *Otura Meji* en el ifá cubano)

De entre todos estos, resultan especialmente interesantes a nivel simbólico “*Otura-Mejí* viaja a Imodina para ayudar a los inmoles” y “*Otura-Mejí* viaja a Imeka y mata a un lagarto gigante”. En el primero se enfatiza cómo *Otura Mejí* ayuda a los musulmanes con una serie de conocimientos esotéricos y enseñanzas morales. Y, curiosamente, el último parece una lectura del mito fundacional hausa de *Bajayidda*, en el que un héroe musulmán vence a una gran serpiente y libera al

pueblo, islamizándolo posteriormente (De Diego González 2016); aquí, reconsiderado desde Meca con una enseñanza clara que pone el origen y el énfasis en la cosmogonía yoruba: “Para que vivieran en paz, tal como lo hacían en el Cielo y para aborrecer la violencia y la discordia” (*Otura Mejí*).

Como hemos visto, el uso que hace Ifá de los musulmanes —los *imales* de la tradición yoruba— en el odu de *Otura Mejí* es, claramente, simbólico y se resignifica en las Américas como un camino vital, una forma de poder subsistir en un clima de olvido y de presión social. Convertirse en musulmán es una llamada a adoptar una praxis de resistencia y paciencia, algo que las recensiones cubanas enfatizan mucho más que las africanas (Cabrera 2010). El islam se convierte en una praxis de resistencia por su capacidad espiritual, política y gráfica. La memoria y el olvido juegan en el mismo espacio junto a las tecnologías de lo esotérico y la praxis cotidiana que llevaría a eventos como los de Bahía.

Los *imales* en la práctica: la *revolta dos malês*

La *revolta dos malês* de Bahía (1835) es, posiblemente, el caso mejor estudiado de la manifestación intelectual y política del islam en la América colonial. Apenas hay trabajos serios sobre los musulmanes esclavizados durante la Edad Moderna. Las revueltas de Bahía sorprenden por la gran agitación que generaron en su época, fruto de la islamofobia cultural heredada de los tiempos coloniales y que ha podido ser profundamente explorada por la amplia documentación que quedó del proceso judicial posterior.

Las actas de este último fueron editadas en el boletín del IFAN (Institut Français d’Afrique Noir) de Dakar y traducidas al francés por Reichert en 1967, bajo el título “L’insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l’État de Bahia (Brésil)”. La edición de las fuentes documentales fue realizada y publicada primero en francés por el africanista francés Vicent Monteil, también en el boletín del IFAN, como “Analyse des 25 documents arabes des Malês de Bahia” (1967). Posteriormente, en la década de los setenta del siglo pasado, Rolf Reichert publicó en la revista *Afro-Ásia* los textos completos de forma facsimilar, traducidos al portugués y comentados.

La literatura sobre este tema comenzó con un libro de la investigadora brasileña Nina Rodrigues publicado en 1935 y titulado *Os africanos no Brasil*. Ella tiene otro interesante trabajo, esta vez en francés, *L’Islam noir à Bahia*, editado en 1948. Los estudios han proseguido hasta llegar al brillante *Servants of Allah. African*

Muslims enslaved in the Americas (1998) que, si bien no es un monográfico sobre el tema, es el mejor libro científico sobre los musulmanes en América y aporta sugerentes interpretaciones desde los estudios africanos y la americanística. Anterior, publicado en el año 1986, pero revisado en 2003, *Rebelião escrava no Brasil*, de João José Reis, es una monografía que sin llegar a la altura del trabajo de Diouf ofrece datos y puntos de vista sobre los sucesos de Bahía desde una perspectiva inspirada por el marxismo. El trabajo de Nikolay Dobronravin “Escritos multilíngües em caracteres árabes” (2004), publicado también en *Afro-Ásia*, ofrece una interesante visión filológica de las fuentes y manuscritos relacionados con la presencia islámica, y en especial hausa, en el Brasil del siglo XIX. De modo sui géneris se introducen en ese artículo reflexiones sobre el tema del posible *jihad*. Y, por último, el trabajo de Luciana Cruz Brito, *A legalidade como estratégia: africanos que questionaram a repressão das leis baianas na primeira metade do século XIX* (2009), en el que se intenta mostrar la cuestión desde un enfoque de historia social.

He elegido para ilustrar este artículo dos documentos del Archivo del Estado de Bahía, en concreto los números 18 y 19 del corpus documental de la causa contra los *malês* editado por Reichert (1970, 127-160). Este corpus lo conforman veinticinco documentos manuscritos que fueron incautados a los acusados en el proceso. La mayoría, siguiendo la clasificación de Reichert, son textos coránicos (con un valor de protección y con un uso posterior en la elaboración de *maḥw*, *safara* o bebidas, añadimos nosotros), plegarias islámicas (*du’a*) y talismanes (*ma’dha*, *juju* o *gris-gris*), que es lo más conocido. Son ejemplos de este último género, porque, en mi opinión, dan mucho más juego para entender la preeminencia de lo esotérico, como estrategia intelectual, en la *revolta*.

Hay que advertir, desde un punto de vista metodológico, que no podemos realizar un análisis hermenéutico profundo de estas fuentes, puesto que al ser secretos (*sirr*) esotéricos, solo cabe comentar su parte externa. Sin embargo, es posible comparar con modelos clásicos del ocultismo musulmán, como el ya clásico *al-shams al-ma’rifa kubra*, del egipcio al-Buni, considerado como la quinta esencia del esoterismo musulmán, o el famoso *Picatrix* (*Ghayat al-Hakim*), escrito por el andalusí al-Madrijti. El gran valor de estos textos está, principalmente, en ver cómo funcionaban, desde la forma y el fondo, como dispositivos de combate social en la propia rebelión de los *malês*.

El primer documento, número 18 en el orden de Reichert, es un talismán circular típico de la producción hausa, a modo de sello (*khatm*). Yo, personalmente, he visto antes este tipo de amuletos durante trabajos de campo en África Occidental. Por sus características externas, este talismán parece enfocado en la protección,

ya que presenta un círculo en el que hay atributos interiores y es rematado por letras simbólicas con valor de gematría que sellan el mensaje. Es de contenido simbólico y apela a formas clásicas de protección. Contiene en su interior una frase —que no ha sido traducida por Reichert, según él por falta de sentido—: *ahm saq³ad jala'a⁴ ya-şad*. Según nos explicaba un informante hausa, este es un nombre de poder (*ism jalal*) que se usa en el sufismo para sintetizar diversos significados en una frase a través de procesos numerológicos. En concreto, esta representa la *fatiha* o apertura del Corán.

A continuación, el círculo se sella con letras que, seguramente, tendrán un valor en gematría y se remata con las iniciales (k-n || f-k [al revés, porque el talismán puede ser cambiado de orientación]) de la frase árabe *kunn faykunn* (sea, pues exista), que aparece, precisamente, en la sura *ya sin* (Corán 36:77-83) y que representa el mandato y el poder de Allah. Ya fuera del círculo está la frase árabe “la haula wala qwata ila billah al-‘ala al-‘azim” (“no hay poder ni fuerza excepto los de Allah, el excelso, el todopoderoso”), que representa esa idea islámica de que no hay poderes que protegen, excepto Allah; por eso está fuera de la protección que representa el estado que quiere el ser humano. Como vemos, este talismán juega con la idea de la protección dentro de un espacio en el que rige la sura *fatiha* (encriptada) que representa la entrada al mundo del Corán⁵.

El segundo documento, el número 19 para Reichert, es un talismán complejo que se fundamenta en un acróstico sobre el texto de una aleya coránica, la 5:67. Esta es una sura revelada que alude al Profeta y a la protección contra los infieles (*kuffar*). Como señala Reichert en su comentario, el texto está mutilado y hay fallos ortográficos (1970, 128). Esto se puede deber a que, al ser una transmisión oral de personas que no son araboparlantes, sino que usan el árabe como segunda lengua, hay errores en la escritura. Además, está pensado y preparado para el ritual de protección. El texto coránico dice: “¡Oh, Mensajero! Cuenta lo que sobre ti ha descendido por tu Señor, pues si no lo haces no transmites Su mensaje. Y Allah te protege de la humanidad. Y Allah no guía a un pueblo de cafres” (Corán 5:67). Y, después, en el texto del talismán dice:

En el nombre de Allah, al-Rahman, al-Rahim
Allah protege de los hombres

3 Es *qaf* y no *ayn*.

4 Error de transcripción de Reichert: es una *jīm* y no una *ḥa*.

5 Este comentario está elaborado con las explicaciones de *malam* Hassane.

Allah no guía a los que se olvidan de Allah
 protégete de los hombres, Allah no guía
 a los que se olvidan de Allah, protégete de
 los hombres que se olvidan de Allah
Insha'allah [si Allah quiere] el excelso, de Allah son los éxitos.

Como vemos, se usan las dos últimas frases para construir la protección. A la vez, el talismán se complementa con círculos que guardan palabras usadas, seguramente, como invocaciones contra lo maligno: *Sidi* (señor) seguido de *fard* (único) y *shar* (mal), selladas con el término *futan* (cautivado, seducido, embrujado).

Claramente vemos cómo este talismán intenta alejar lo malo, tanto por los que se han olvidado (*ghafirin*) como por el mal en sí, a través de las invocaciones selladas en los círculos. No nos podemos olvidar de que, en África Occidental, y en el mundo hausa en particular, hubo un sonado movimiento milenarista que relacionaba a los infieles con el fin de los tiempos y lo diabólico, el *Dajjal* (un anticristo que protagonizará el fin de los tiempos en el islam) y el *Mahdi* (literalmente, el guiado, que aniquilará al anterior)⁶. Este talismán debió estar dirigido a protegerse de los esclavistas y de las autoridades brasileñas, poco antes de la revolución de los *malês*.

Los documentos propuestos recogen la importancia del plano esotérico en el marco de las revoluciones de Bahía. Son documentos de un gran valor porque nos dan información de primera mano del panorama intelectual —el afianzamiento del *living knowledge* del que habla el islamólogo norteamericano Zachary Wright (2015) y que ha sido mi principal enfoque a la hora de analizar los textos— entre los esclavos hausas y yorubas en la zona de Salvador de Bahía, así como sobre cuáles fueron sus dispositivos de resistencia. También nos dan una interesante imagen de los musulmanes y de la integración de su pensamiento en el día a día de la esclavitud.

El Corán, como texto autoritativo, es incorporeizado y adaptado para ser usado según la situación lo exija. Los talismanes son adecuados recogiendo toda una episteme propia. La exportación del concepto de *jihad*, tanto en su versión espiritual o *akbar* como en su versión armada o *asghar*, nos muestra toda una forma de conceptualizar el entorno al denominar al esclavista como *kufr* (infiel). Esto que podemos deducir de los textos, especialmente del segundo, es algo muy

6 Para una visión más amplia de este contexto milenarista, véase la obra de Uthman Dan Fodio Siraj *al-ikhwan*, donde se exponen todas estas cuestiones relativas a la protección ante lo demoníaco y al fin de los tiempos (Hunwick 1995, 71).

importante. Las rebeliones no fueron simples motines, sino que se articularían en torno a los principios del *jihad* (Lovejoy 2000), es decir, tener una legitimidad —dada por un sueño, una visión o una percepción esotérica— y estar investidas de autoridad para iniciar la revuelta.

Como indica Sylvane Diouf, los musulmanes a menudo daban amuletos, baños y bebidas (*mahw*) a los no-musulmanes buscando la complicidad o el empoderamiento de estos (1998, 130-131). Esto es algo que, sin duda, realizará el papel de los *malês* y los *alfa* (ar. *alfaqī*, “jurista”) hausas y pulares frente al resto de los esclavos, como dirigentes de estos. Lo que demuestra una fuerte solidaridad entre ellos, algo que podemos apreciar en estos discursos, en los que el concepto extendido de salvación es fundamental, y que, posteriormente, se percibe en la profesionalización del oficio del *imale* o del *marabout* en el marco de una sociedad colonial y poscolonial (Diouf 1998, 120-121). Finalmente, son figuras que acabarán consolidadas como autoridades religiosas (*hougan*, *bokor*, *babalawo*, *iyalocho*, *mambo* o *tata nganga*) de las nuevas religiones afroamericanas: el vudú, la sante-ría cubana o el candomblé brasileño.

Epílogo: el islam, las Américas y los mitos de la modernidad

El islam ha sufrido mucho con la imposición de la episteme moderna. Sus mecanismos y dispositivos —como los describía Michel Foucault— han mermado la capacidad simbólica de muchas culturas tradicionales, entre ellas el islam. En el caso de lo que hemos visto en este artículo, lo simbólico y su práctica se convirtieron en un doble mecanismo de resistencia frente al deseo moderno de “mecanizar” a las personas convirtiéndolas en esclavos y transformar su imaginario en “lo que se debe creer”. Lo islámico en las Américas nunca dejó de ser marginal, pero en su marginalidad se transformó en un importante repositorio de conocimientos y prácticas para mantener identidades. En otras palabras, el *imale* se hizo garante de unas memorias y una resistencia que operaba para otros en la sombra. Y esto es lo que vemos cuando nos acercamos a las memorias locales, a los espacios simbólicos como ifá o a los talismanes de resistencia.

Es curioso que estos episodios, tan importantes, pasen desapercibidos para muchos de los que trabajan el islam en las Américas. Como el episodio de los moriscos que migraron desde España, ya fuera en calidad de “esclavos blancos” o huyendo de la represión, estas identidades subalternizadas despiertan poco

interés porque no suponen un discurso dominante ni homogéneo. Su estudio presenta problemas metodológicos, como el de la heterodoxia de las prácticas frente a la normatividad o, incluso, el de la necesidad de usar diferentes disciplinas e integrar distintas epistemes. Nos exige una interdisciplinariedad que, a veces, no es bien vista desde la ortodoxia académica, pero que se hace más necesaria que nunca para estudiar las subalternidades.

Sin embargo, este artículo ha intentado introducir esta temática a partir de fuentes primarias —limitadas por el espacio— y a través de un análisis en el que priman lo simbólico y lo antropológico. Una de las primeras conclusiones, derivada igualmente de mis trabajos previos, es que lo islámico en América no puede reducirse a las visiones provenientes de Oriente Medio ni tampoco a lo que entendemos por ese supuesto islam normativo. Un islam normativo u ortodoxo que autores como Rüdiger Seesemann (2011) han cuestionado, precisamente desde la perspectiva de la historia de África Occidental. Por otra parte, tampoco podemos obviar el impacto que el islam tuvo en otros grupos étnico-culturales como los yorubas y en narrativas que, como en el oráculo de Ifá, tienen muchas claves de intercambios epistémicos y culturales. Lo islámico es reconocido por el “otro” como algo especial, como una opción de vida que trasciende la práctica y que debe ser aceptada porque conlleva un conocimiento profundo. Para la cosmovisión yoruba —o al menos así lo describe el sistema de ifá—, ser designado para seguir el odu de *Otura Mejí* es un camino hacia el buen *iré* (señalamiento de equilibrio) de la persona, una conversión al islam para vivir en plenitud, porque al final todas las epistemologías están enfocadas en que la persona tenga un buen vivir.

El islam en las Américas, especialmente antes de las migraciones, exige una nueva historiografía crítica que pueda hacer frente a los mitos y fantasmas de la modernidad occidental. En especial ante esas historiografías, producidas a partir del siglo XIX, que restan valor a las epistemes tradicionales, a la oralidad o simplemente a la falta de una lógica occidental. En primer lugar, el salafismo que desprecia lo que no sea su “islam normativo” y esencialista, y que deja fuera de juego, por ejemplo, todo lo que hemos visto en este artículo. Además, estos problemas son los mismos que se introducen en las propias prácticas espirituales afroamericanas y reproducen modelos teológicos esencialistas, como la teología tradicionalista del Ifá nigeriano (Rabaza Torres 2019). Nacido en Nigeria e importado al Caribe, este movimiento aboga por una lectura historicista de esta práctica espiritual que intenta esencializar una única lectura, cubriéndola con un barniz de modernidad (uso de la ciencia moderna, afrocentrismo, etc.), frente a la oralidad y a la enorme transculturación de las prácticas tradicionales. Esta tendencia ha

mostrado a menudo su renuencia a aceptar interpretaciones como las de *Otura Mejí*, en cuanto un “*odu* amañado” y “adicionado” según su interés. Pero nada más lejos de la realidad, pues tanto el Ifá como el islam son modelos culturales vivos y dinámicos que interactúan con las personas y se transforman progresivamente. Sin duda, esta interpretación necesita una investigación en profundidad que espero realizar en los próximos años.

No deberíamos aspirar a hacer una historia museística, sino una historia viva con capacidad crítica y simbólica. Los historiadores también debemos integrar el conocimiento vivo y las técnicas etnográficas, sin dejarnos llevar por hermenéuticas esencialistas que restrinjan realidades epistémicas. Por ello, propongo este artículo como una puerta abierta para cuestionar la manera en que percibimos el islam en las Américas y su impacto en la episteme de poblaciones como la afroamericana. Solo así podremos hacer justicia a su memoria y que deje de ser una sombra historiográfica y antropológica, para situarlo como un episodio fascinante de la historia de las Américas y la construcción de su identidad cultural.

Referencias

- Abimbola, Wande.** 1976. *Ifa: an exposition of Ifa literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press.
- . 1977. *Ifa divination poetry*. Nueva York: Nok Publishers.
- Cabrera, Frank.** 2010. *Ile Tuntun: la nueva tierra sagrada*. Barcelona: Humanitas.
- Capone, Stefania.** 2008. “De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión ‘neoafricana’”. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, editado por Kali Argyriadis, 129-155. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.274>
- De Diego, Antonio.** 2012. “Construyendo ‘la verdad yorùbá’. Una lectura afroepistemológica del sistema de Ifá”. *Humania del Sur* 7 (12): 107-122.
- . 2016. “El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos”. En *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, editado por Juan J. Padial Benticuaga y Francisco P. Rodríguez Valls, 201-216. Sevilla: Thémata Editorial.
- . 2019. *Sufismo negro. Breve historia del sufismo en África Occidental*. Córdoba: Almuzara.
- . 2020a. *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tijaniyya*. Granada: Universidad de Granada.

- . 2020b. *Populismo islámico: cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*. Córdoba: Almuzara.
- . 2020c. “El *šayḥ* está rodeado de ángeles y genios. Un estudio sobre los seres intermediales en el sufismo pular”. *El Azufre Rojo* 8. <https://doi.org/10.6018/azufre.463451>
- Diouf, Sylvaine**. 1998. *Servants of Allah. African Muslims enslaved in the Americas*. Nueva York: New York University Press.
- Dobronravin, Nikolay**. 2004. “Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX”. *Afro-Ásia* 31: 297-326. <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21078>
- Foucault, Michael**. 1968. *Las palabras y las cosas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gbadamosi, Gbadebo**. 1977. “Odu Umale: Islam in Ifá divination and the case of predestined Muslims”. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 8 (4): 77-93. <https://www.jstor.org/stable/44734373>
- Gyeke, Kwame**. 1987. *An essay on African philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunwick, John, ed.** 1995. *The Arabic literature of Africa*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Kane, Ousmane**. *Non-europhone intellectuals*. Dakar: Codesria. Consultado el 26 de julio de 2022. <https://publication.codesria.org/index.php/pub/catalog/book/84>
- Lovejoy, Paul E.** 2000. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. *Topoi* 1 (1): 11-44. <https://doi.org/10.1590/2237-101X001001001>
- Madan, Marcelo**. 2010. *Tratado de los Odus de Ifá*. Caracas: Orunmila.
- Ogunnaike, Oludamini**. 2020. *Deep knowledge. Ways of knowing in sufism and Ifa, two West African intellectual traditions*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Olupona, Jacob K.** 2016. “Odù Imole: Islamic tradition in Ifá and the Yorùbá religious imagination”. En *Ifá divination, knowledge, power, and performance*, editado por Jacob K. Olupona y Rowland O. Abiodun, 168-178. Bloomington: Indiana University Press.
- Rabaza Torres, Manuel de Jesús**. 2019. “¿Es el Ifá tradicional nigeriano un nuevo movimiento religioso o una nueva tendencia teológica en Cuba?”. *Universidad de La Habana* 288: 42-64. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0253-92762019000200042#:~:text=En%20realidad%20es%20una%20tendencia,m%C3%BAltiples%20formas%20exteriores%20de%20expresi%C3%B3n
- Rajina, Fatima**. 2016. “Islam in Argentina: deconstructing the biases”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 36 (3): 399-412. <https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1212495>
- Reichert, Rolf**. 1967. “L’insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l’État de Bahia (Brésil)”. *Bulletin de IFAN* 29 (1-2): 99-104.

- . 1970. *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia. Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert*. Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- Seesemann, Rüdiger**. 2011. *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the roots of a twentieth-century Sufi revival*. Oxford: Oxford University Press.
- Voeks, Robert**. 2010. *Sacred leaves of Candomblé: African magic, medicine, and religion in Brazil*. Austin: University of Texas.
- Ware III, Rudolph**. 2014. *The walking Qur'an: Islamic education, embodied knowledge, and history in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469614311.001.0001>
- Wright, Zachary**. 2015. *Living knowledge in West African Islam: the Sufi community of Ibrahim Niasse*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004289468>