

UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DPTO. DE ESTUDIOS SEMÍTICOS

**EVOLUCIÓN DEL ISLAM POLÍTICO EN SUDÁN:
DE LOS HERMANOS MUSULMANES AL CONGRESO NACIONAL**

Por

RAFAEL ORTEGA RODRIGO

Tesis doctoral realizada bajo la dirección de la
Profª. Dra. D^a CARIDAD RUIZ DE ALMODÓVAR Y SEL

GRANADA, NOVIEMBRE DE 2005.

SUMARIO

Presentación	5
1. Introducción: elementos previos al surgimiento del islam político.....	13
1.1. Arabización e islamización	15
1.2. La presencia sufi	19
1.3. La Mahdiyya (1881-1898).....	22
1.4. El “Condominio” anglo-egipcio y la cuestión del sur.....	28
2. Del islam al islam político: los comienzos.....	36
2.1. Las primeras células de los Hermanos Musulmanes: entre lo egipcio y lo sudanés	37
2.2. El Movimiento de Liberación Islámica: Las sudanización del islam político	42
2.3. Los Hermanos Musulmanes de Sudán: el reconocimiento de la especificidad sudanesa.....	46
2.4. El Frente Islámico de la Constitución: el debate sobre la Constitución Islámica	54
2.5. El primer movimiento de recesión: la represión del General ‘Abbūd.....	59
2.6. El Frente de la Carta Islámica: el primer intento de transformación	64
2.6.1. El enemigo en casa: Luchas de influencia entre el Movimiento Islamista y la corriente Comunista.....	70
2.6.2. La Constitución imposible.....	74
2.6.3. El Movimiento Islamista y la cuestión del sur: la Mesa Redonda.....	79
2.6.4. La prensa como arma: <i>Āarīdat al-Mītāq al-Islāmī</i>	84
2.6.5. Las organizaciones subsidiarias: juventudes, mujer, universidad y sindicatos	
2.6.6. Más allá de las fronteras sudanesas	92
2.6.7 Las escisiones como forma de evolución	101
3. Entre la represión y el poder: el movimiento islamista bajo el régimen de Numeyri (1969-1985)	104
3.1. El movimiento de los Oficiales Libres.....	105
3.2. La primera reacción: la Isla de Abā. Entre la participación individual y colectiva	109
3.3. La oposición interna y externa: golpes militares e intifadas	114
3.4. La reconciliación nacional: el estrecho contacto del islamismo con la sociedad y con el poder	132

3.5. El acceso a los puestos de poder	135
3.5.1. La islamización de la legislación: <i>šarī‘a</i> o leyes represivas	136
3.5.2. Hacia un modelo económico islámico: la banca islámica	142
3.5.3. La “liberación islámica” de la mujer y su incorporación al proyecto de islamización	146
3.5.4. La progresiva penetración del islam político en el sur	150
3.5.5. La islamización del movimiento asociativo	155
3.6. Repercusiones de la “reconciliación nacional” en el movimiento islamista	157
3.6.1. Los cambios internos	159
3.7. Más allá de las fronteras	163
3.8. Otra interpretación del islam político: Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā	170
3.8.1. Las tesis de Ṭāhā	181
3.9. El conflicto con el régimen: de la reconciliación a los Hermanos Diabólicos	185
3.10. La descomposición del régimen	192
4. La época de la madurez	197
4.1. La transición hacia la democracia	198
4.2. La creación del Frente Islámico Nacional	200
4.3. El activismo del Frente Islámico Nacional en la oposición	209
4.4. Las elecciones de abril de 1986: La gran sorpresa	215
4.5. Labor de oposición y participación en el poder: 1986-1989	220
4.6. La opción del golpe de Estado	232
5. La salvación nacional: Dimensión interna de la experiencia islamista (1989-1996)	237
5.1. El nuevo régimen y el dilema de la naturaleza del golpe	238
5.2. El Congreso Nacional: de sistema a partido único	242
5.3. Islamización de la legislación y de las instituciones	249
6. La islamización de la guerra	262
6.1. Las fuerzas de defensa popular	266
6.2. Los llamamientos al <i>yihād</i>	268
6.3. La ambigüedad del régimen	270
7. Un nuevo islamismo internacional	273
7.1. La experiencias internacionales previas	277
7.2. La crisis del Golfo: el punto de inflexión	282
7.3. La Conferencia Popular Árabe e Islámica	284
7.3.1. El Congreso fundacional	285
7.3.2. El Segundo Congreso	293
7.3.3. El Tercer Congreso	302
7.3.4. El Cuarto Congreso	309

8. La crisis de la bicefalia (1996-2000).....	314
9. ¿Fracaso o adaptación? Las concesiones para la paz	330
Conclusiones	347
Cronología.....	356
Mapas	369
Bibliografía	374

PRESENTACIÓN

En julio de 1989 me encontraba en El Cairo estudiando y trabajando. Por esa época, la televisión egipcia mostraba las imágenes de un militar de piel oscura con gorra y gafas de sol que descendía la escalerilla de un avión y abrazaba efusivamente al presidente egipcio. Era el Jefe del Estado sudanés que había llegado al poder semanas antes a través de un golpe de Estado. Un golpe que en esos momentos a mí tan sólo me parecía uno más en la larga lista de asonadas militares que tenían lugar en África. Pocos meses después la actitud de Egipto cambió y al año siguiente el régimen sudanés se había convertido, según las autoridades egipcias, en una amenaza. ¿Qué había pasado? La naturaleza del golpe de Estado se había desvelado y había significado la llegada al poder de un proyecto islamista en un momento en el que el régimen egipcio se enfrentaba a una oposición del mismo signo cada vez más activa, y más demonizada también.

Entre 1992 y 1995, todavía residiendo en El Cairo, me desplazé en repetidas ocasiones a Jartum en calidad de intérprete. Entonces tuve la posibilidad de conocer de cerca no sólo a algunos de los protagonistas de ese proyecto islamista, entre otros a su ideólogo el doctor Ḥasan al-Turābī –polémico, contradictorio, carismático y mediático–, sino también de percibir cómo ese proyecto que se presentaba a sí mismo como “proyecto de civilización” y de “salvación”, comenzaba a afianzarse en el país e iba tomando cuerpo en la sociedad sudanesa. Cómo se manifestaba en carteles que inundaban las calles de Jartum y la entrada de la Universidad, con consignas sobre lo que debía ser la nueva moral pública en un país sujeto a la Ley de Excepción y al toque de queda, cómo era el centro alrededor del cual giraban las conversaciones con sudaneses, y cómo, al cabo de pocos años, Sudán ya no sólo era una amenaza para su vecino del norte, sino que se había convertido, por arte de la administración norteamericana, en uno de los países que daban cobertura al “terrorismo”, igual que Cuba o Irán, en un régimen díscolo, y el ideólogo del “proyecto de civilización”, por arte de los medios de comunicación, en el máximo dirigente del islamismo sunní más radical, en el “Papa” del islam político, aunque al mismo tiempo fuese recibido por el

Congreso norteamericano y su pensamiento fuera estudiado por brillantes académicos, elogiado por algunos dirigentes islamistas y desacreditado por otros.

Ese conocimiento y esa curiosidad, que se iba satisfaciendo con lecturas parciales, y esas contradicciones quedaron en algún rincón de mi cabeza.

Al regresar a España y debido a mi nuevo trabajo como traductor en el Servicio Árabe de la Agencia EFE, leía diariamente noticias procedentes de Sudán. Nunca eran noticias culturales o sociales, no, eran noticias siempre relacionadas con los “islamistas barbudos”, con el terrorismo internacional, con la guerra civil, que no parecía tal sino una guerra de religión, sobre hambrunas y sequías. Mi experiencia de Sudán me decía que algo no cuadraba.

Al iniciar los estudios de Tercer Ciclo en el Departamento de Estudios Árabes de la Universidad de Granada, sabía que quería poner cierto orden en mi memoria y la mejor manera de hacerlo era poner por escrito algunas reflexiones parciales sobre la experiencia sudanesa. Así surgió un primer trabajo de investigación presentado en 2001 con el título *El islam político en Sudán: el Šayj Ḥasan al-Turābī y la Conferencia Popular Árabe e Islámica*. Era un análisis y una reflexión sobre una de las iniciativas del pensador sudanés que más habían llamado mi atención: crear, nada menos que desde un Jartum prácticamente aislado, un foro internacional de debate, un lugar de encuentro de musulmanes de la *sunna* y de la *šī‘a*, islamistas, nacionalistas, laicos, católicos, delegaciones gubernamentales, de la oposición, populares, de todos los rincones del mundo. Ese foro, que siempre defendió el diálogo y la mediación, se convirtió, de nuevo por la intervención de los medios de comunicación, en “foro del terrorismo mundial”, y su artífice en “cabecilla de la barbarie”. El hecho de haber seguido de cerca el desarrollo de la Conferencia Popular y de contar con documentación inédita generada desde dentro me había decidido a abordar ese aspecto del islam político sudanés y del islamismo internacional.

Pero el análisis de ese aspecto parcial requirió hacer un esfuerzo por comprender la evolución del movimiento islamista sudanés. Esa evolución, solamente esbozada en el trabajo de investigación, pero que realmente explica cómo se podía haber hecho realidad por primera vez en el mundo árabe una experiencia islamista y cómo había surgido esa proyección internacional, necesitaba de un análisis más profundo y detallado. Ese es el objetivo de esta tesis doctoral.

La estructura interna del movimiento islamista, sus estrategias, sus dirigentes y su literatura, su imbricación en la sociedad y su relación con el poder, son las claves, junto con otros factores que dibujan la dinámica del país, de la periodización escogida para presentar su evolución. Así, la tesis abarca desde la creación de las primeras células islamistas en los años cuarenta del pasado siglo hasta la valoración de la experiencia islamista después de quince años de monopolización del poder en los inicios del presente siglo. Si acotar el trabajo por el principio era algo evidente, no lo era tanto por el final, especialmente porque el movimiento islamista sudanés es muy dinámico y está en continua transformación, bien en su estructura interna, bien en su estrategia, pero también en sus líderes. Por ello, en parte, es un estudio “inconcluso”, pero que debía tener un fin. A finales de 1999 el movimiento sufrió una crisis interna que supuso el inicio del arrinconamiento del que había sido su figura emblemática desde los años sesenta, el *šayj* Ḥasan al-Turābī, con la consiguiente aparición de otro movimiento por él dirigido y en la oposición, y que por lo tanto suponía una transformación en la jefatura y en su funcionamiento interno. Esta crisis interna, por otro lado, ponía fin a la bicefalia en la jefatura del país, representada por el pensador sudanés por un lado y por el presidente de la República, el ejecutor del golpe de Estado de 1989, el general ‘Umar Ḥasan al-Bašīr, y también suponía el inicio de una nueva etapa en la política exterior sudanesa.

Pero el inicio de un proceso de paz con la guerrilla del sur en 2002 y la firma de la paz definitiva en 2005, tras veinte años de guerra civil, suponen para el régimen y para el movimiento sudanés una transformación importante. En primer lugar porque es su “gran logro” y la mejor manera de legitimar su permanencia en el poder ante la sociedad sudanesa y la sociedad internacional, y en segundo lugar porque el compromiso con la paz lleva implícitas una serie de concesiones políticas, económicas, jurídicas, culturales y morales que exigen una adecuación del ideario del movimiento a la nueva realidad y al nuevo Sudán derivado del proceso de paz. De ahí que esbozar esas transformaciones, de consecuencias todavía impredecibles, suponga el punto final de la tesis doctoral.

Esos casi sesenta años de evolución del movimiento islamista sudanés son presentados a través de grandes períodos caracterizados por la definición del movimiento, su estructura, su estrategia y su participación en la vida pública sudanesa. Periodos que sin embargo no son compartimentos estanco, sino que unos se prolongan

en otros y a veces se vuelve la vista atrás, se retoma una vieja estrategia o se reintroduce una reivindicación olvidada.

El primer período es el de la creación, la búsqueda de una definición, de una identidad y de un espacio en la sociedad y en la vida política sudanesas y se extiende desde mediados de la década de los 40 hasta mediados de los 60, coincidiendo con el surgimiento de la gran figura carismática del movimiento, al-Turābī, y el inicio apuntado de la evolución del movimiento desde un grupo de presión, el Movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán, hacia un movimiento popular, el Frente de la Carta Islámica.

El segundo periodo viene muy determinado por la llegada al poder en 1969, a través de un golpe de Estado, del coronel Ŷa‘far Numayrī (Numeyri), y por la orientación de su régimen, desde posturas nacionalistas y socialistas hacia una islamización del Estado. Esta doble orientación marcará la evolución del movimiento, desde la oposición armada en la primera mitad de los setenta a la participación en las estructuras del Estado a partir de la reconciliación nacional de 1977. Este periodo supone para el movimiento islamista un doble acervo, la experiencia de la lucha armada y de la lucha política, y los grandes beneficios derivados de la participación en el poder, ampliarán su presencia social y sus ámbitos de influencia, de los que sacará partido tras el levantamiento popular de abril de 1985 que pone fin a la época de Numeyri.

El tercer período es el de la participación política total del movimiento islamista, transformado en un frente amplio, el Frente Islámico Nacional, de una estructura muy diferente a la que tenía en sus inicios. Participación política como socio de gobierno y participación política como primer partido de la oposición. Esta fase coincide con el tercer período parlamentario de la historia política de Sudán que se extiende desde abril de 1986 y concluye, de forma abrupta, con el golpe de Estado de junio de 1989 que da paso al “proyecto de civilización”, el cuarto periodo.

Cuarenta años después de dar los primeros pasos, el movimiento islamista civil y militar, ahora con una nueva estructura, el Congreso Nacional, está en disposición de hacer realidad su visión de la sociedad ideal. Por primera vez en el mundo árabe un movimiento islamista controla los resortes del Estado e inicia un proceso de reislamización que quiere llegar a todos los sectores y a todos los rincones del país. Pero el precio a pagar es muy caro: represión de cualquier disidencia política, tensiones con los países limítrofes –nada menos que nueve y prácticamente todos ellos en perpetua convulsión– y el aislamiento por parte de la comunidad internacional, o mejor dicho de

la occidental. El proyecto se deforma al pasar a la realidad, la imagen del islamismo sudanés, asociada a la de su ideólogo, se distorsiona en la esfera internacional y la normalización buscada por el régimen requerirá un cabeza de turco, lo que significará el final de la bicefalia y el nacimiento de otra formación, el Congreso Popular, dirigida por al-Turābī y en la oposición.

El proceso de paz, o mejor dicho sus consecuencias para el régimen y para el movimiento islamista, constituyen el último estadio en su evolución. Consecuencias ya anunciadas con la firma del Protocolo de Machakos en 2002, hoja de ruta de las negociaciones de paz, y a las que se tiene que enfrentar el régimen a partir de enero de 2005, fecha de la firma del acuerdo de paz definitivo. La época del monopolio de la riqueza, de la moral pública y del poder se da por concluida, a partir de septiembre de ese año el nuevo gobierno está formado a partes iguales por el Congreso Nacional y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, el brazo político de la guerrilla del sur, laico y con vagas reminiscencias socialistas; y al mismo tiempo están en marcha las conversaciones con la oposición política del norte para que reanude su actividad en un marco democrático. Los acuerdos de paz han dibujado sobre el papel lo que debe ser el nuevo Sudán, integrador y no excluyente, pero ese es un proceso que se inicia ahora y cuyo éxito sólo pueden garantizar el compromiso de las partes y el apoyo de la comunidad internacional.

En todas las etapas señaladas nos centramos en la evolución interna del movimiento, en su participación en la vida política del país, en su contribución al islamismo, en su proyección teórica, especialmente a partir de los sesenta de la mano de la mano de al-Turābī, en su dimensión exterior –que llegará a su máxima expresión en los noventa a través de la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica–; en su relación con las estructuras de poder, en su relación con el otro, musulmán, no musulmán o islamista, ya que la pluralidad de discursos está siempre presente y de forma muy significativa en los setenta con los Hermanos Republicanos, creación de otro gran pensador sudanés, Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā.

El análisis integra la evolución del islam político sudanés en el marco de la historia contemporánea de Sudán, ambos condicionantes y condicionados por el otro; integra la evolución del pensamiento de al-Turābī en la del propio movimiento islamista de Sudán y de más allá de sus fronteras, porque cuestiones como la incorporación de la mujer al movimiento, la búsqueda de un lenguaje político del islam, la superación de la etnicidad, de las divisiones entre *sunna* y *šī'a* o la dimensión internacional del islam,

aspecto tocados en este estudio, son una aportación intelectual y práctica al islam político en general.

Como paso previo hemos creído necesario presentar el panorama en el que surgirá el movimiento islamista sudanés, en un país en efervescencia ante la presencia de la potencia colonial y en el que se intuye ya la independencia. Un país caracterizado, entre otras cosas, por una presencia sufí importante y determinante en la formación de los grandes partidos, por un precedente revolucionario en el siglo XIX, la revolución de al-Mahdī revestida de un lenguaje religioso, por la arabización e islamización de las provincias septentrionales y por la existencia de unas provincias meridionales de población mayoritariamente animista, cristiana y de fuerte componente tribal, que ha permanecido marginada desde la propia independencia.

Para analizar la evolución del movimiento islamista sudanés he recurrido a diferentes tipos de documentación. En primer lugar, una bibliografía, abundante en inglés y en árabe, que aborda el islam político sudanés, especialmente desde finales de los setenta. Sin embargo, sobre la época de formación el número de estudios es muy reducido, debido en gran parte a la escasez de documentación disponible. No obstante, hay que destacar la obra del académico islamista sudanés Ḥasan Makkī, *Ḥarakat al-Ijwān al-Muslimīn fī l-Sūdān 1944-1969*, como una referencia importante que, aunque un tanto caótica en su exposición de la historia del movimiento en las primeras décadas, pone en manos del investigador unas fuentes muy interesantes.

La documentación generada por el movimiento islamista es fundamental para analizar su evolución interna, sus debates, sus cambios de estrategia, si bien en ocasiones es de difícil acceso. En esta tesis recurrimos tanto a la documentación publicada como a alguna inédita.

Los medios de comunicación, tanto árabes como occidentales, son una fuente importante para seguir el desarrollo del movimiento islamista sudanés, y también para observar cómo el análisis, la información y la desinformación se dan la mano. Ahora bien, el islamismo sudanés, único en muchos aspectos, no ha dejado a nadie indiferente. Ha recibido alabanzas, soportado críticas y sufrido campañas internacionales, en ocasiones auténticas guerras mediáticas, especialmente desde la descomposición de la Unión Soviética y el surgimiento del nuevo orden mundial que convierte al islam político en el “peligro verde”. Tales elementos hay que tenerlos presentes cuando se recurre a la bibliografía y también a los medios de comunicación como fuentes de estudio.

La literatura islamista, donde destaca fundamentalmente la obra de Ḥasan al-Turābī, pero también la de Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, que requieren análisis pormenorizados, es básica para calibrar las contribuciones de estos y otros pensadores al islam y al islamismo, al derecho islámico o a la relación entre gobernante y gobernado. Por suerte al-Turābī, a pesar de su faceta de político y hombre de Estado, es un autor prolífico.

Hemos creído necesario incluir varios mapas que faciliten la comprensión del marco geográfico y una cronología que desde la creación de las primeras células islamistas hasta las últimas transformaciones ocurridas sirva para enmarcar la evolución del islam político sudanés.

Una última aclaración sobre la escritura de los topónimos sudaneses. Dada la convivencia de numerosas lenguas y dialectos en el país, aunque el árabe sea la lengua oficial, hay muchos nombres geográficos no árabes. Por ello hemos optado por escribir tanto los topónimos árabes como los no árabes con la grafía con la que aparecen en los mapas de Sudán más al uso en lenguas occidentales. Así, escribimos el nombre de la ciudad más importante del sur del país, Juba, y no Ŷūbā, o el de la región Bahr El Ghazal, y no Baḥr al-Gazāl. Salvo cuando se trate de alguna pequeña localidad que no suele aparecer en los mapas más al uso, en cuyo caso haremos su transcripción del árabe, como, por ejemplo, la localidad de Abū Qurūn.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una manera u otra, con sugerencias, ideas y observaciones, han hecho posible este estudio, especialmente a mi directora de tesis, Caridad Ruiz de Almodóvar, por su interés, sus indicaciones y sus referencias que han encauzado todo el proceso de investigación y redacción de esta tesis.

**1. INTRODUCCIÓN: ELEMENTOS PREVIOS
AL SURGIMIENTO DEL ISLAM POLÍTICO**

La finalidad de este trabajo es analizar la evolución del islam político en Sudán, el primer país árabe donde esta corriente ha llegado al poder y ha puesto en marcha un “proyecto de civilización” islámica (*al-mašrū‘ al-ḥaḍārī*), teorizado por el pensador y hombre de Estado Ḥasan al-Turābī¹, que pretendía ser total, desde la vida cotidiana hasta la infraestructura económica, desde la enseñanza hasta la movilización popular. Es indudable que el Frente Islámico Nacional (*al-Ābḥa al-Islāmiyya al-Qawmiyya*) creado en 1985 y protagonista, junto con un sector del ejército, del golpe de Estado del 30 de junio de 1989, supuso un salto cualitativo importante en la historia del islamismo sudanés cuyos orígenes se remontan a la década de los 40 del siglo XX.

Antes de adentrarnos en el objeto de estudio creemos necesario presentar una breve síntesis de algunos elementos que conforman, en mayor o menor medida, la sociedad sudanesa en la que surgirá el movimiento islamista sudanés. La arabización e islamización del norte del país, entre el paralelo 23 y 10, y desde el Mar Rojo hasta las fronteras con Libia y Chad; la importante presencia de las cofradías sufíes, elemento dinámico de la islamización, y base sobre la que se levantarán los partidos políticos tradicionales; la revolución de al-Mahdī, que algunos investigadores señalan como la primera politización del islam sudanés y las consecuencias de la administración colonial británica, especialmente la ruptura entre el norte del país y la zona meridional que se extiende desde el paralelo 10 hasta el Ecuador –que había entrado en “la órbita de los poderes centrales” tras la conquista turco-egipcia²–, ruptura que dará lugar a una guerra civil que ha acompañado toda la historia del Sudán independiente.

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān. al-Taṭawwūr. al-Kasb. al-Manḥay*. Jartum, 1989.

² Nicole Grandin. *Le Soudan nilotique et l'administration britannique (1898-1956)*. Leiden: E. J. Brill, 1982, p. 29.

1.1. ARABIZACIÓN E ISLAMIZACIÓN.

El islam político sudanés surge en una sociedad mayoritariamente islamizada y arabizada¹ hasta el paralelo 10°, resultado de un lento proceso que había comenzado con las primeras migraciones árabes en el siglo VII. Las conquistas árabes en la zona Nubia del norte de Sudán y las batallas contra los reinos cristianos presentes desde el siglo V habían despejado el camino para las migraciones árabes hacia lo que se conocía entre los geógrafos como *bilād al-sūdān*², especialmente hacia Kordofan (centro) y Darfur (oeste), mientras que las tribus de Nubia y la de los Beja, en el este del país, tenían relaciones comerciales con los vecinos árabes de la otra orilla del Mar Rojo, que impondrán de una manera paulatina su poderío militar y político. El proceso de arabización e islamización se potenciará a partir del siglo XIV cuando tanto la jefatura de los Nubios como la de los Beja se convierten al islam, reivindican raíces árabes, asumen la cultura árabe e introducen el derecho islámico. Es decir, un proceso de islamización y arabización, que se traduce tanto en costumbres como en el uso de la lengua árabe que irá suplantando a los idiomas locales, y que se potenciará con políticas de alianzas con jefaturas locales³, fenómeno al que contribuyen la labor de los comerciantes y la de instituciones religiosas como al-Azhar.

La primera islamización del país sería fruto de un proceso lento de infiltración de tribus árabes que se asentarían en la zona oriental, entre el Nilo y el Mar Rojo⁴, y del movimiento comercial que lleva parejo una red de alianzas, selladas por el matrimonio, y de una difusión de modelos culturales y religiosos de una civilización más poderosa que se asentará en la mitad norte del país. Según algunos investigadores, la trata de esclavos también favorecería la expansión del islam, ya que “muchos, para escapar de los esclavistas, se declararían musulmanes y a menudo continuaban siéndolo. Pero más grave fue el hecho de que la caza del hombre, al despoblar ciertas regiones y

¹ Las estimaciones de 2004 ofrecían una población total de 36,663 millones de habitantes, de ellos 29,146 en el norte del país y 7,514 en el sur. Datos extraídos de *Sudan Millenium Development Goals. Interim Unified Report* (diciembre de 2004). United Nations Country Team. (www.sd.undp.org) (Consultada el 10/10/2005) Un 70% son musulmanes sunníes, el 20% animista y el 10% cristianos, entre los que se cuentan católicos, protestantes y coptos.

² Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī. *Kitāb al-rawḍ al-mi‘tār fī jayr al-aqtār*. Edición crítica de Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Sirāy, 1975. *Bilād al-sūdān*, o *Arḍ al-sūdān*, se refería al cinturón que iba desde el Atlántico hasta el Mar Rojo, entre las zonas sahariana y ecuatorial.

³ Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-mu‘tama‘ al-sūdānī*. *Numayrī wa-l-ṭuruq al-ṣūfiyya*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, pp. 31-32.

⁴ Un análisis sucinto y aclaratorio del proceso de islamización lo encontramos en Joseph M. Cuoq. *Les musulmans en Afrique*. Paris: Maisonneuve-Larose, 1975, pp. 339-357.

desmantelar las tribus, creará una situación de destribalizados que para encontrar un marco social y cultural con garantías de existencia, no hallaron otra solución que hacerse musulmanes”¹.

Otro de los factores que contribuirían a la islamización sería la revolución de al-Mahdī de finales del siglo XIX en la que se combinarían los objetivos políticos y religiosos con una dimensión nacionalista-revolucionaria y otra mesiánica-profética que pretende acabar con la división de las cofradías y las creencias paganas.

La penetración de la institución egipcia de *al-Azhar al-šarīf* se remonta a la época de los sultanatos sudaneses, especialmente el de los Funj en Sennar² al sur de Jartum, fundado en el siglo XVI por grupos étnicos pre-árabes, y el de los Fur en Darfur y Kordofan³, al oeste y centro sur del país, fundado en el siglo XVII, creado por población nubia del norte, negra del sur y árabe del norte y este, pero cuyo islam se había ido alejando progresivamente de la ortodoxia. Ya en el siglo XVI hay constancia de una “buena relación”⁴ entre sultanes y reyes de Sudán y entre ulemas de al-Azhar que desde un par de siglos antes se habían adentrado en territorio sudanés movidos por la predicación (*da‘wa*) que iría acompañada de la construcción de mezquitas y escuelas religiosas, al tiempo que estudiantes sudaneses aprendían entre las columnas de al-Azhar en El Cairo y a su regreso difundirían la cultura islámica y árabe⁵. al-Azhar seguirá siendo el referente del “islam correcto” para los sudaneses durante siglos, mientras se extienden las escuelas de derecho islámico (*fiqh*) y de Corán, en Dongola, Ad Damer y otros núcleos de población a lo largo del Nilo. Este papel de las

¹ Joseph M. Cuoq. *Les musulmans en Afrique...*, *op. cit.*, p. 348.

² El Sultanato de los Funj (1504-1762) surge de la mano de Amara Dunqas, convertido al islam, tras la caída del último reino cristiano de Soba. Es en la era Funj cuando se incrementa la islamización del centro de Sudán. A partir de 1762 el sultanato se desmiembra debido a varias revueltas y guerras civiles hasta que en 1820 la administración turco-egipcia conquista la capital. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary of The Sudan*. Lanham, Maryland y Londres: The Scarecrow Press, 2002, pp. 102-104.

³ El Sultanato Fur (1650-1916) fue fundado por Sulayman Solong que establece su territorio alrededor de Ŷabal Marra, al oeste. El sultanato llevará a cabo la difusión del islam a través de la creación de mezquitas y el apoyo a ulemas que aplicarán la *šarī‘a*. Mantiene una relación muy intensa con la universidad de al-Azhar. Más centralizado que su contemporáneo, el sultanato Funj, resistirá mejor los embates de la conquista turco-egipcia y será reconocido como sultanato independiente durante el período colonial del siglo XX. Las tropas británicas acaban conquistando el sultanato en 1916 “tras un intento de resistencia al control anglo-egipcio”. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁴ Nasīm Muqār. *Miṣr wa-binā‘ al-Sūdān al-ḥadīṯ*. El Cairo: al-Haya‘ al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1993, p. 207.

⁵ Nasīm Muqār. *Miṣr wa-binā‘...*, *op. cit.*, p. 208. Famoso era el pabellón (*rivāq*) de estudiantes originarios de la zona sudanesa de Darfur en las instalaciones de la universidad de al-Azhar. Véase al respecto Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 105.

instituciones religiosas egipcias se verá potenciado en la época de la administración egipcia de Sudán que se iniciará con el jedive Muḥammad ‘Alī a partir de 1820. La influencia procedente de Egipto, que fortalece los lazos religiosos con Sudán, se materializa en el norte del país con la difusión de la enseñanza religiosa, la creación de mezquitas y el fomento de zawiyyas y de cofradías sufíes, mientras que el sur del país difundirá el islam entre tribus animistas.

La penetración del islam se vio favorecida igualmente por la doble política seguida por la dinastía africana de los Funj de atraerse, por un lado, a ulemas de la zona de Hiyāz en los que basaría buena parte de su administración centralizada, y que desempeñarían un papel de intermediarios entre las tribus africanas y árabes y, por otro, de favorecer la apertura de centros de enseñanza religiosa por peregrinos sudaneses instruidos en La Meca¹, vías por las cuales se introducirán las cofradías sufíes, además de por las influencias procedentes del Magreb Occidental en la zona noroccidental de Sudán.

A partir de 1820, el jedive egipcio Muḥammad ‘Alī inicia una política de conquistas del territorio sudanés que tiene como resultado la apropiación de casi todo el norte de Sudán, que más tarde, en 1838, visitará personalmente. Esta actuación de Muḥammad ‘Alī supone que Sudán queda ligado a la administración egipcia y al califato, es decir, a la órbita árabo-islámica, y sus asuntos serán regidos por gobernadores generales nombrados por El Cairo e instalados en Jartum, al tiempo que se van ampliando los territorios conquistados, no sin que la población autóctona ofrezca resistencia a la administración central. La expansión de la administración egipcia estuvo motivada por varios factores: los intereses económicos, ya que las arcas de Muḥammad ‘Alī estaban vacías tras su costosa guerra contra los wahhabíes y por las reformas emprendidas en la administración egipcia, de ahí que buscara nuevos ingresos por las informaciones sobre la existencia de oro entre Nubia, Fazogli, Kordofan y Darfur², el marfil procedente de Sennar y la trata de esclavos negros; motivos estratégicos, fundamentalmente asegurar el Alto Egipto ante posibles ataques de tribus negras y por motivos militares, principalmente el levantamiento de los mamelucos, parte de los cuales se habían refugiado en Dongola, Sennar, Darfur y el Mar Rojo, lo

¹ Nicole Grandin. “El noreste y el este de África”, en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (Eds). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997, p.529.

² Noticias difundidas por, entre otros, el viajero suizo Johann Ludwig Burckhardt a principios del siglo XIX. Naṣīm Muqār. *al-Raḥḥāla al-aḡānīb fī l-Sūdān 1730-1851*. El Cairo. Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 1995, p. 69.

que provocará tensiones en el seno del ejército que la expansión hacia Sudán permitirá aliviar y encontrar esclavos para el nuevo ejército¹.

Esta política de conquistas se justificará culturalmente con la excusa de llevar la civilización a una tierra anárquica, tribal, necesitada de alguien que los condujera hacia el camino de la civilización y que unificara esa dispersión tribal, tal era la mentalidad de la administración egipcia respecto a *bilād al-sūdān*.

La expedición, comandada por un hijo del jedive, Ismā‘īl Kāmil Bāšā (1795-1822), parte en verano de 1820, y se detendrá en las fronteras de Abisinia por presiones de Gran Bretaña. Conquista Nubia, instala el campamento en la confluencia del Nilo Blanco y el Nilo Azul, donde se levantará Omdurman y, junto a ella, pero más tarde, Jartum. Llega hasta Sennar, capital del Sultanato de los Funj que se declaran vasallos de Muḥammad ‘Alī y concluye en 1822 fracasando en la búsqueda de oro, y con una rebelión en Sennar que acaba con la vida de Ismā‘īl², aunque ha conquistado Kordofan y se ha hecho con los puertos del Mar Rojo, de manera que Egipto controla las rutas entre Sudán y la Península Arábiga, lo que le asegura el control absoluto de la zona.

Años más tarde, entre octubre de 1838 y marzo de 1839, el propio Muḥammad ‘Alī realizará un viaje a Sudán, que le llevará a Dongola, Jartum, Madani, Sennar y Roseires, muy cerca de territorio abisinio, con el objetivo de explotar los recursos de Sudán, especialmente confirmar la existencia de minas de oro en la zona de Fazogli y de hierro en Kordofan. Tras el fracaso en lo que se refería a la minas de oro, Muḥammad ‘Alī se inclina por desarrollar la agricultura y facilitar el envío de las cosechas sudanesas a Egipto, lo cual hace que se desarrolle el transporte marítimo entre Egipto y Sudán, pensando también en descubrir las fuentes del Nilo. De hecho, a su regreso a El Cairo, ordenará enviar expediciones a la búsqueda del nacimiento del Nilo, todas ellas fracasadas, y también la construcción de una línea de ferrocarril que uniría Asuán, en el sur de Egipto, con Abu Hamad, en el norte de Sudán entre la cuarta y la quinta catarata³.

¹ P.J. Vatikiotis. *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1969 (1992), p. 64.

² El asesinato de Ismā‘īl a manos de Mek Nimr, líder de la tribu Šāyqiyya integrada por nubios arabizados, provoca una masacre de la población sudanesa a lo largo del Nilo Azul y el Nilo Blanco, “esa brutal represión caracteriza las tensas relaciones entre los sudaneses y sus señores turcos, y es una de las causas del ascenso del Mahdismo en 1881”. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 139.

³ El informe oficial de este viaje se publicó en turco en la revista *al-Waqā‘i‘ al-Miṣriyya*, editada en Alejandría, el 21 de abril de 1839. He utilizado la edición crítica de Ḥasan Aḥmad Ibrāhīm. *Riḥlat Muḥammad ‘Alī Bāšā ilà l-Sūdān*. Jartum: Dār Ŷāmi‘at al-Jarṭūm li-l-Našr, 1980 (1991), pp. 14 y 36. El Informe comienza exponiendo los motivos del viaje de “Su Excelencia” Muḥammad ‘Alī a Sudán:

Ya antes de este viaje, Muḥammad ‘Alī se había interesado por desarrollar las relaciones comerciales entre Egipto y Darfur, asegurando y ampliando en 1825 las rutas comerciales entre ambos¹.

1.2. LA PRESENCIA SUFÍ.

El sufismo, tanto en su faceta de cofradías organizadas como en la de “santones”² individuales, son un factor fundamental en la islamización en el valle del Nilo sudanés y en la integración social ya que sus enseñanzas atrajeron a personas de distintos orígenes étnicos y tribales.

La primera llegada de cofradías sufíes, ya estructuradas, que penetran en Sudán se produce principalmente en el siglo XVI, gracias a la administración y a los comerciantes del sultanato de los Funj, recientemente islamizado, que lanzaron repetidos llamamientos a hombres de religión en Egipto y el Ḥiḡāz no sólo por motivos religiosos sino porque la presencia de una cofradía potente daba prestigio religioso y promovía el desarrollo económico que conllevaba una influencia política, como ocurrió con la ciudad de Ad Damer y la tariqa Maḡdūbiyya a principios del siglo XIX.

Fue en la época Funj cuando se introdujeron las principales cofradías, entre ellas la más antigua, la *Qādiriyya*, fundada por el bagdadí ‘Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m. 1166), que penetra en Sudán en 1577 de la mano de Muḥammad Tāŷ al-Dīn al-Baḡārī. Sería la predominante hasta la conquista egipcia de 1821, de hecho es la *ṭarīqa* sufí más extendida en el mundo islámico, y se estructura como organización social, más allá de lo puramente sufí, desarrollando una labor educacional a través de sus escuelas en gran

civilizar a sus habitantes, unificarlos, estabilizar las cuestiones comerciales y agrícolas, y la extracción de oro.

¹ *Riḡlat Muḥammad ‘Alī Bāšā...*, *op. cit.*, p. 22. Mejora de relaciones que resultó un fracaso debido a la postura contraria del sultán de Darfur, Muḥammad al-Faḡl, razón por la cual Muḥammad ‘Alī decidió deshacerse del sultán apoyando a miembros de su familia que competían con él por el poder.

² Joseph M. Cuoq. *Les musulmans en Afrique...*, *op. cit.*, p. 346. Para este autor el elemento que más favorece la islamización de Sudán es la llegada de “santones” especialmente de Egipto, pero también de Yemen o de Iraq, que realizan una labor de predicación y facilitarían la introducción de cofradías sufíes a partir del siglo XVI desarrollándose un culto a los santones muy ligado al fondo animista. El estudio de la influencia de estos santones y alfaquies iluminados en la vida religiosa y política de Sudán, apenas tratado por los investigadores, puede resultar muy interesante. Gérard Prunier señala que cuando Numeyri promulgó las “leyes islámicas” de 1983 estaba muy influido por un “alfaquí bastante fantástico, Nayyāl ‘Abd al-Qādir Abū Qurūn que hacía concebir al viejo dictador un regreso a lo sagrado más supersticioso que a lo verdaderamente religioso”. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan: un islamisme tacticien”, en Marc Lavergne (dir). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, p. 369.

parte de Sudán, aunque su mayor presencia está en el centro del país, en la zona de al-Ŷazīra. La segunda oleada, en el siglo XIX, introdujo las ideas de reformistas sufíes de Arabia y por otro lado en esta época se fundarán nuevas tariqas debido a la proximidad geográfica y a la circulación de ideas y hombres entre las dos orillas del Mar Rojo¹. Es este segundo movimiento el que nos interesa porque será el origen de las dos grandes tariqas que desempeñarán un papel político crucial desde antes de la independencia del país y porque de su regazo saldrá el protagonista de la primera experiencia nacional sudanesa, al-Mahdī.

Esas cofradías se renovarían y contribuirían a una islamización más profunda de la población, especialmente la *Jatmiyya* o *Mīrganiyya*, fundada en la primera mitad del siglo XIX y con una fuerte implantación en el norte y este del país, y la *Mahdiyya* o al-Ansār, fundada en la segunda mitad del siglo XIX, presente sobre todo en el oeste y centro de Sudán y expresión del sufismo puramente sudanés.

La *Jatmiyya* fue fundada a finales de la era Funj coincidiendo con la conquista egipcia², por el mequí Muḥammad Uṭmān al-Mīrgānī (1792-1853), un discípulo del ulema marroquí Aḥmad Ibn Idrīs, instalado en La Meca. La familia al-Mīrgānī, que le da el otro nombre por el que es conocida la cofradía, *al-Mīrgāniyya*, residía en La Meca y fue reconocida como descendiente del Profeta. Muḥammad Uṭmān al-Mīrgānī predicó en Sudán entre 1817 y 1821, y contrajo matrimonio con una sudanesa. Su hijo, Muḥammad Ḥasan al-Mīrgānī, regresó a Sudán y afianzó la presencia de la cofradía entre 1860 y 1880, con una estructura jerárquica, que se convertirá en una de las principales fuerzas políticas del país³.

La cofradía *Jatmiyya* consiguió la adhesión de la mayoría de las tribus ribereñas del Nilo en el centro y norte del país, las del este de Sudán y algunas tribus ganaderas de Kordofan. Pero sus mayores seguidores se cuentan entre los comerciantes urbanos

¹ Nicole Grandin. “El noreste y el este...”, *op. cit.*, p. 527.

² El período de dominación egipcia es denominada en Sudán “*al-Turkiyya*”, ya que aunque la conquista fue egipcia, Egipto era una provincia del Imperio Otomano, y en Sudán había una fuerte presencia de una élite formada por turcos, albanos, circasianos, armenios y mercenarios europeos, por ello la percepción sudanesa de la invasión trasciende el componente egipcio y llega hasta el elemento turco, considerado, además, alejado del islam y colaborador del “infidel” cristiano. Richard H. Dekmejian y Margaret J. Wyszomirski. “Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan”, *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972), pp. 193-214

³ La cofradía se convierte pronto en un actor de la historia sudanesa: se opone a la revuelta mahdista, toma partido por la administración egipcia apoyando la unidad del Valle del Nilo –por lo que se verá obligada a exiliarse a Egipto durante la época mahdista– y por la administración británica desempeñando un papel de mediadora entre la población local y la administración central que aprovecharía para su expansión. Se identificará con el Partido Democrático del Pueblo en los 50 y más tarde con el Unionista Democrático. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 192-193.

(*y'allāba*) árabo-musulmanes. Representan pues la base de la sociedad urbana y controlan los resortes principales de las actividades económicas. Las relaciones de doble afinidad –comerciantes/sufíes y comerciantes/jefes de tribu–, generan un cierto entretejido de intereses y relaciones tribales que culmina en la expresión de la cofradía y de su práctica política a través del partido. La secta sigue un sistema hereditario en la jefatura que se legitima por la idea de pertenencia a la familia del Profeta (*Āl al-Bayt*)¹.

Esta tariqa fue producto de influencias externas, especialmente magrebíes, y tiene ramas en los países vecinos, Egipto y Eritrea, lo cual explica que durante años defendiera como proyecto político la unión del Valle del Nilo, fundamentalmente Sudán y Egipto, y algunos de los discípulos del fundador crearían a su vez nuevas cofradías².

La tariqa *Sammāniyya*, fundada en Medina, fue llevada a Sudán por Aḥmad al-Ṭayyib Ibn al-Baṣīr pero se desmembraría tras fallecer sin haber dejado instrucciones para su sucesión. En medio de las luchas sucesorias, un joven llamado Muḥammad Aḥmad Ibn 'Abd Allāh, muy crítico con el *ṣayj* de la cofradía por su “falta de rigor religioso”, sería expulsado y desarrollaría sus ideas reformistas que le llevaron a proclamarse en 1881 al-Mahdī³.

La cofradía a la que dio origen el movimiento mahdista es conocida como *al-Anṣār* o *al-Mahdiyya*. Es relativamente tardía ya que se constituye, tal y como se conoce hoy en día, tras la desaparición del Estado mahdista en 1898, con un libro de referencia, *Rātib al-Imām al-Mahdī*, compendio de sermones e instrucciones de al-Mahdī. La creación del grupo se debe a al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī (1885-1959), hijo póstumo de al-Mahdī, desvaneciéndose la impronta religiosa revolucionaria. Tras el ascenso de la *Jatmiyya*, que apoyaba a la administración británica, *al-Anṣār* escogería la estrategia de la tregua y se le permitió su actividad religiosa. Su estructura es de forma jerárquica, como las demás tariqas, y se articula por los llamados “delegados”: los miembros de las tribus siguen a sus jefes, éstos a los delegados, y los delegados al imán. 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī fue integrado en el sistema económico del Estado a través de la concesión de tierras agrícolas en la zona de al-Ŷazīra, en el cenro del país, convirtiéndose en uno de los grandes terratenientes, igual que la jefatura de la *Jatmiyya*.

¹ Abakr Adam Ismā'īl. “Tā'mulāt fī l-hāl wa-l-māl: ḥawla masā'lat al-dīmuqrāṭiyya fī l-Sūdān”, *Kitābāt Sūdāniyya*, 10 (diciembre 1999), pp. 35-48.

² Por ejemplo, la *Ismā'īliyya*, fundada por Ismā'īl al-Wālī (1793-1863), cofradía menor pero no por ello menos activa en el desarrollo religioso y también político del país. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 139. De su importancia política da fe el hecho de que el primer presidente de gobierno del Sudán independiente, Ismā'īl al-Azharī, pertenecía a esta cofradía.

³ Nicole Grandin. “El noreste y el este...”, *op. cit.*, p. 536.

Los seguidores de *al-Anṣār* son tribus del oeste de Sudán –Baqqāra, Razīqāt, Masīriyya, Ḥawāzima–, algunas tribus en Kordofan, tribus africanas como los Fūr y los Masālīt y algunas cofradías sufíes que apoyan la entidad política de *al-Anṣār*.

Los grandes partidos políticos, en plena formación en la década de los cuarenta, buscarán el apoyo de las grandes cofradías para contar con una amplia base social, así el Partido Unionista Nacional y el Partido Democrático del Pueblo se sustentarán en la *Jatmiyya*, mientras que el Partido al-Umma será la expresión política de *al-Anṣār*. El poder económico y político del que gozan se debe a su posición de líderes espirituales y a ser grandes propietarios de tierras¹.

La historia política de Sudán de la segunda mitad del siglo XX ha demostrado que ambas cofradías, y ambos partidos, representan importantes fuerzas políticas del país sin llegar ninguna a ser hegemónica, de ahí las múltiples alianzas a las que han tenido que llegar para formar diferentes gobiernos de coalición de 1956 a 1958 y de 1964 a 1969, lo que también explica que tras el largo período de gobierno del presidente Numeyri, de 1969 a 1985 –que haría todo lo posible por debilitar los partidos políticos– ambos resurgieran con fuerza y se convirtieran de nuevo en factores claves de la vida político-religiosa del país².

1.3. LA MAHDIYYA (1881-1898).

El concepto, no coránico, de “*mahdī*”, entendido como jefe y profeta guiado por Dios que restaurará el islam en su perfección primitiva, surgió de forma temprana tras el fallecimiento del califa ‘Uṭmān en el 656, resurgió en la guerra civil que estalla tras la muerte de Mu‘āwiyya en el año 680 y reaparece de forma recurrente en momentos de crisis interna de la comunidad musulmana. Las tradiciones sobre el advenimiento de al-Mahdī, compartidas tanto por la *ṣūfī* – tradiciones que vinculan a al-Mahdī con un

¹ Bahgat Korany. “Vallée du Nil”, en Maurice Flory y otros. *Les régimes politiques arabes*. Paris: PUF, 1990, p. 225.

² Sobre el importante peso de las cofradías musulmanes en África a la hora de crear una cultura política puede establecerse cierto paralelismo entre la situación sudanesa y la de Senegal. Véase Christian Coulon “La cuestión islámica en Senegal”. *África Internacional*, 7 (1988), pp. 63-78. Asimismo, la implicación política de las cofradías sufíes se produjo en numerosos países musulmanes, tanto en Asia como en África, el ejemplo de la cofradía *Naqṣbandiyya* es revelador del papel jugado por las cofradías sufíes en los primeros movimientos rebeldes contra el laicismo turco de Atatürk. Martin van Bruinessen. “Los sufíes y el poder temporal”, en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (Eds). *Las sendas de Allah...*, op. cit., pp. 301-313.

descendiente de ‘Alī– como por la *sunna* se extendieron rápidamente ayudadas también por la corriente sufi, de la mano de las teorías de Ibn ‘Arabī para quien al-Mahdī, que sería descendiente de Ḥasan, es el sello de los legatarios, como Muḥammad había sido el sello de los profetas, e impondrá la ley del islam por la espada, será infalible en la interpretación de las fuentes (*īy̅tihād*), los santones sufíes serán sus partidarios y los alfaquíes, el poder religioso establecido, sus adversarios¹.

Según la tradición sunní, un descendiente del Profeta aparecerá al final de los tiempos, en momentos de degeneración religiosa y crisis política, asumirá el papel de *mahdī*, gobernará el mundo con justicia y equidad, reorganizará el Estado y purificará la religión y aunque fue la *šī‘a* la que desarrolló el concepto, éste será tomado por la *sunna*, pero la diferencia estriba en que lo que para los primeros es un auto de fe, para los segundos es más una creencia popular en la que el *mahdī* es simplemente un reformador y un purificador de la religión². En Sudán, existía una creencia popular según la cual al-Mahdī debía surgir a finales de siglo XIII de la hégira, es decir en los años ochenta del siglo XIX, para dirigir la comunidad de los creyentes y restablecer la pureza del islam³.

La administración egipcia del jedive Ismā‘īl (1863-1879), que pretende “modernizar” Sudán y acabar con la trata de esclavos, sucumbirá ante el levantamiento de Muḥammad Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh, autoproclamado “al-Mahdī” en 1881. El movimiento sudanés de Muḥammad Aḥmad Ibn ‘Abd ‘Allāh fue resultado de un cúmulo de factores que habían provocado una situación de crisis de la sociedad tradicional sudanesa: las conquistas del jedive egipcio Muḥammad ‘Alī llevaron consigo la creación de un sistema administrativo centralizado con nuevas cargas fiscales gestionado por funcionarios egipcios enviados a Sudán, y la creación de un cuerpo de ulemas egipcios al servicio del gobierno que precipitaría la decadencia del papel de los

¹ W. Madelung. “*al-Mahdī*”. Encyclopédie de l’Islam, 2ª ed., vol. V, pp. 1221-1228.

² Saburi Biobaku y Muhammad al-Hajj. “The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region”, en I. M. Lewis (Ed.). *Islam in Tropical Africa*. Londres: Oxford University Press, 1966, pp. 425-441. Estos autores apuntan que el *y̅ihād* de los Fulani en la región de Níger-Chad a principios del siglo XIX, es decir los movimientos reformistas en Níger-Chad, inspiraron la Mahdiyya sudanesa.

³ Nicole Grandin. “El noreste y el este...”, *op. cit.*, p. 535, nota 2. Sin embargo, antes habían existido personajes que se apropiaron del apelativo de al-Mahdī, como un asceta sufi del siglo XVII en el sultanato de los Funj. Aunque los antecedentes inmediatos se sitúan en el sentimiento popular que surge en Egipto a finales del XVIII y principios del XIX de que la sociedad islámica tradicional sufría una doble amenaza: exterior, por los infieles, e interior por los déspotas, de ahí que se produjeran insurrecciones contra los franceses dirigidas por un *mahdī*, o una revuelta en el Alto Egipto contra Muḥammad ‘Alī, conducida por otro *mahdī*. Es decir, “la Mahdiyya sudanesa fue el último y el mayor éxito de una serie de movimientos mahdíes que, aunque se presentaban oficialmente bajo una apariencia religiosa, tenían claramente objetivos sociales y políticos”. P. M. Holt. “al-Mahdiyya”. *EI*², vol. V, p. 1238.

alfaquíes autóctonos; la administración egipcia, guiada por la idea de modernizar y “civilizar” Sudán intentará acabar con el comercio de esclavos, política que iba contra los derechos adquiridos por algunas tribus como los Danāqila y los Ŷa‘aliyyūn dedicados al comercio de esclavos; el reclutamiento por parte del jedive de mercenarios y militares europeos¹, es decir cristianos, para ejecutar sus planes, agrava las tensiones y les confiere una nueva dimensión religiosa. Pero también se produjo una crisis demográfica y económica, debida a las migraciones por motivos económicos de tribus del norte hacia el sur lo que produjo una ruptura de la cohesión tribal, una crisis social debida a la urbanización acelerada y a la atrofia de la autoridad tradicional de los jefes de tribu, que les llevaría a colaborar con el enemigo para mantener su estatus, como el caso de la familia al-Mīrganī². A estas tensiones hay que añadir la reacción contra la ortodoxia isntitucional del islam azharí impuesta por la nueva administración que suponía una confrontación contra la autoridad tradicional político-religiosa y el papel de los alfaquíes frente a los ulemas importados de Egipto. Esta confluencia de factores facilita la emergencia del concepto de *mahdī*³.

No es objetivo de esta tesis analizar detalladamente el desarrollo de la revolución de Muḥammad Aḥmad Ibn ‘Abd ‘Allāh y la creación de una administración propia en la época de su sucesor, el califa ‘Abd Allāh que se extiende desde 1885 hasta 1898 fecha en la que desaparecerá ante la campaña militar británica, sino simplemente destacar que logró crear un Estado cohesionado que satisfacía los intereses de diferentes grupos sociales sudaneses: para los campesinos, los más oprimidos, su mensaje les prometía liberarse de los opresores, para los sufíes les ofrecía verse liberados del islam egipcio-otomano, visto como una degeneración de la religión, para la clase media dedicada al tráfico de esclavos representaba una venganza contra el gobierno que había abolido y perseguido su *modus vivendi*; para las tribus nómadas suponía liberarse de las

¹ Entre esos europeos figura el británico Charles George Gordon, primero en calidad de gobernador de la provincia de Ecuatoria (1873-76) y después como gobernador general de Sudán (1877-79) con el fin de controlar también el sur del país que, hasta entonces, escapaba al sistema administrativo, y reprimir el tráfico de esclavos. La deposición del jedive Ismā‘īl en 1879, la posterior retirada de Gordon y la debilidad de los sucesores en El Cairo y Jartum facilitarán la insurrección en las provincias sudanesas

² La importancia que había adquirido la Jatmiyya como agente del poder extranjero es vista como otro factor desencadenante de la revuelta. Nicole Grandin. “Traditions religieuses et politiques au Soudan contemporain”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’ invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 227-270. Para Grandin, la Mahdiyya es la primera politización directa y masiva del islam sudanés

³ Richard H. Dekmejian y Margaret J. Wyszomirski. “Charismatic Leadership in Islam...”, *op. cit.*, pp. 193-214. Estos autores analizan la figura de al-Mahdī partiendo del análisis weberiano de las causas que precipitan el surgimiento de una autoridad carismática.

presiones de la política fiscal y, para algunos, en fin, fanatizados, caer en la batalla también podía significar entrar en el paraíso¹.

Lo que había comenzado siendo una rebelión armada y un movimiento reformista había dado paso a la creación de un Estado territorial con su propio sistema administrativo, un sistema financiero que aplicaba el azaque; un sistema judicial; un sistema moral que prohibía cualquier costumbre contraria al islam; instituciones militares e incluso su propia cancillería. Todas esas instituciones se desarrollarán en la época de ‘Abd Allāh, quien logró poner en pie una administración llevada por funcionarios civiles reclutados entre los coptos y los sedentarios de las zonas ribereñas del norte (*awlād al-balad*). Aunque efímera, la revuelta mahdista, vista como “la primera manifestación de un nacionalismo sudanés”², logró crear un Estado independiente como respuesta a la modernización de Sudán y a la invasión de modelos extranjeros³. Su fracaso se debió a varios motivos: divisiones internas de la sociedad sudanesa, su incapacidad para asegurar la unificación y centralización política y por las intervenciones de las potencias extranjeras, sobre todo la británica.

Tras la desaparición del Estado, el mahdismo siguió siendo una fuerza importante, sobre todo en el oeste, aunque el movimiento de los *Anṣār* fue prácticamente proscrito en los primeros años del Condominio anglo-egipcio, que se

¹ Richard H. Dekmejian y Margaret J. Wyszomirski. “Charismatic Leadership in Islam...”, *op. cit.*, p. 206. En este artículo pueden seguirse las acciones militares de al-Mahdī entre 1881 y 1885, fecha de la conquista de Jartum, de la muerte de Gordon y del fallecimiento de al-Mahdī, y los pasos seguidos que imitaban en muchas ocasiones la vida del Profeta: *hiyra* desde la Isla de Aba, donde derrota por primera vez a las tropas gubernamentales, a Kordofan; denominación de sus seguidores como *Anṣār*, tal y como se denominaban los primeros “compañeros” del Profeta o la designación de “califas” sucesores, así como el afianzamiento del Estado creado por al-Mahdī y la continuación de la misión ideológica de la mano de su sucesor el califa ‘Abd Allāh que supuso la estabilización de la autocracia de ‘Abd Allāh en un Estado reducido a las regiones islamizadas y arabizadas del norte de Sudán, pero que al mismo tiempo comienza a sufrir en 1891 la presión europea sobre las fronteras del Estado mahdista y las revueltas internas hasta ser derrotado por las tropas británicas en la batalla de Omdurman en septiembre de 1898.

² Bahgat Korany. “Vallé du...”, *op. cit.*, p. 212. La bibliografía sobre la Mahdiyya es muy abundante y las valoraciones muy diferentes: Según John O. Voll la experiencia mahdiyya representa el climax de la tendencia hacia una religión centralizada, ayudada por un buen número de alfaquíes locales y tariqas, y si bien la experiencia fue fallida cambió significativamente el contexto religioso en el norte de África. John O. Voll. “Islam: Its Future in the Sudan”. *Muslim World*, 63 (1973), pp. 280-296, p. 282. Según Nazih Ayubi, la Mahdiyya combinaba “la resistencia al colonialismo con una búsqueda puritana del restablecimiento de la simplicidad y la “ortodoxia” del Islam sudanés”. Nazih Ayubi. *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1996, p. 152. Para John L. Esposito y John O. Voll hubo una gran participación popular en la revuelta de al-Mahdī, que comienza como revolución islámica y acaba creando un auténtico Estado islámico de estructura jerárquica. John L. Esposito y John O. Voll. *Islam and democracy*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 78-101

³ Hervé Bleuchot. “Le Soudan au XIX siècle”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 115-169.

apoyaría en la *Jatmiyya*, sus jefes fueron encarcelados, la ideología de al-Mahdī prohibida y algunos levantamientos locales reprimidos. El hijo póstumo de al-Mahdī, ‘Abd al-Rahmān (1885-1959), carismático líder nacionalista y padre del Partido al-Umma fundado en 1945, reformulará la Mahdiyya bajo otra nueva forma, despojándola de cualquier concepto revolucionario, en unas circunstancias políticas totalmente nuevas durante y después de la Primera Guerra Mundial. En 1908, ‘Abd al-Rahmān reagrupará a los *Anṣār* como cofradía religiosa, levantará la mezquita familiar en Omdurman, icono del país, se le permitirá cultivar parte de las tierras de al-Mahdī en la Isla de Aba, lo que le facilitará reclamar su posición como imán de *al-Anṣār*, con lo que renueva el juramento y establece en la isla el centro económico, político y espiritual del neo-mahdismo¹.

Nos interesa destacar dos aspectos relacionados con la experiencia mahdista. Por un lado, la apropiación de la memoria mahdista por parte de los gobernantes del Sudán independiente, es decir, la Mahdiyya será reivindicada por sucesivos gobiernos de Jartum en busca de una cierta legitimidad: el presidente Numeiry en su obra *al-Nahy al-Islāmī, limādā?* (El método islámico, ¿por qué?)², publicado en 1980, describe las razones que le impulsaron a su transformación desde posturas nacionalistas en los primeros años del régimen hacia una islamización del Estado, glorificando la Mahdiyya y a su fundador, al-Mahdī. Años después, el presidente al-Baṣīr³, llegado al poder a través del golpe de Estado de junio de 1989, afirmará que la “revolución de salvación es una prolongación de la revolución mahdista”, aunque para el máximo dirigente del islam político sudanés, Ḥasan al-Turābī, la Mahdiyya no fue sino “una revolución *yihādī* contra los ingleses”⁴. En cualquier caso, la Mahdiyya estará presente tanto en la memoria política como en el folclore popular de Sudán⁵, porque representa un primer intento de crear un Estado territorial basado en los principios del islam y porque es vista como movimiento nacionalista propiamente sudanés frente al coloniamismo egipcio y

¹ Gabriel Warburg. “Mahdism and islamism in Sudan”. *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995), pp. 219-236.

² Gabriel Warburg. “The *Sharia* in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989”. *Middle East Journal*, vol. 44, 4 (1990, Otoño) p. 626. Warburg señala que la obra realmente la escribió uno de los asesores del presidente y que, según el dicho popular, cuando le entregó la versión definitiva titulada “El método islámico”, Numeiry se limitó a añadir “¿por qué?”.

³ *al-Šarq al-Awsaṭ*, (11/2/2005)

⁴ Tamām Makram al-Barāzī. *al-Sūdān bayna iqāmat al-dawla al-islāmiyya wa-l-ḥurūb al-mustamirra*. El Cairo: Madbūlī, 2001, p. 23.

⁵ Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, op. cit., p.180.

británico. Según Ann Mosely Lesch¹, en su momento la Mahdiyya fue vista como un movimiento político-religioso, pero hoy en día los nacionalistas del norte la ven como la clave del “movimiento de liberación nacional” que unificó Sudán en una única nación, trascendiendo las alianzas tribales y sectarias. En el sur la visión es diferente, si bien algunos habitantes de esta zona habían colaborado con al-Mahdī para expulsar a las tropas egipcias, después se rebelarían contra su Estado cuando éste comenzó a imponer un gobierno centralizado, a aplicar una política fiscal impositiva y a reanudar el comercio de esclavos. La Mahdiyya es reconstruida en el imaginario nacional del norte como un periodo de liberación y de afirmación de los valores culturales, como una edad de oro, pero en el sur es vista como la culminación de las depredaciones de “la Turkiyya”.

El segundo elemento de la Mahdiyya que nos interesa destacar es la visión que se ofreció de la revuelta de al-Mahdī en Europa. Dekmejian y Wyszomirsky señalan que la prensa británica desempeñó un papel crucial en la creación de una opinión pública en Gran Bretaña favorable al envío del general Charles Gordon a Sudán en 1886 tras la caída de algunas ciudades importantes en manos de los *Anṣār*. Pero más interesante aún nos parece el papel desempeñado por la literatura, en especial por los libros de memorias en inglés redactados por funcionarios o mercenarios europeos detenidos en las cárceles de al-Mahdī, que ofrecieron una visión deformada de la revolución y de la administración mahdista y que servirían para crear un estado de opinión en la sociedad inglesa favorable a una intervención militar en Sudán para acabar con esos incivilizados “derviches” (*darāwīṣ*) y llevar la civilización a un territorio bárbaro y a una población oprimida. Obras como la del clérigo austriaco Joseph Ohrwalder que pasó diez años en las cárceles de al-Mahdī entre 1882 y 1892 y que fue rápidamente traducida al inglés, o la del militar austriaco Rudolf Slatin², conocido como *Salāṭīn Bāṣā*, huido en 1895 de

¹ Ann Mosely Lesch. *The Sudan. Contested National Identities*. Bloomington-Oxford: Indiana University Press y James Currey Ltd., 1998, p. 28.

² Slatin se había enrolado en las tropas de Gordon y en 1884 era gobernador de Darfur, fue detenido por las tropas de al-Mahdī, fingió convertirse al islam y huyó refugiándose entre las tropas egipcias. Luego participaría en la conquista de Dongola y de Omdurman y fue funcionario del gobierno en Sudán bajo el condominio anglo-egipcio hasta 1914. En sus memorias, publicadas bajo el título *Fire and Sword in the Sudan*, dice que permaneció doce años “aislado del mundo civilizado”, en una tierra de “tribus salvajes más cercanas a los animales que al ser humano”. Si bien canta las alabanzas del gobierno egipcio en Sudán, afirmando que había llevado la civilización a las tierras sudanesas, con la llegada de al-Mahdī y su sucesor ‘Abd Allāh “y la influencia de estos bárbaros se perdió la civilización [...] ya que en lugar de la verdad, la justicia y la moral que existían con el gobierno egipcio, nos encontramos con la opresión, la barbarie falsa y la renuncia a los sistemas morales durante el gobierno mahdista”. He manejado la traducción árabe: *Salāṭīn Bāṣā. al-Sayf wa-l-Nār fī l-Sūdān*. El Cairo: al-Haya’ al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1999, pp. 465-470.

las cárceles del califa ‘Abd Allāh y que se publicó al año siguiente en Londres, contribuyeron a movilizar a la opinión pública británica reticente a una intervención militar¹.

Es decir, esa literatura desempeñó en el siglo XIX el mismo papel que los medios de comunicación en el siglo XX que desencadenarían una dura campaña contra el régimen islamista de Jartum en la que los “bárbaros derviches” del siglo XIX habían cedido su plaza a los “barbudos islamistas” del siglo XX².

La justificación de la conquista anglo-egipcia, que culminaría en 1898, se basó en la imagen deformada que dieron obras como la de Slatin Pacha de la administración mahdista, que, sin embargo, fue muy similar a la otomana. Mientras, en Egipto, la conquista se justificaría, gracias al derecho y a la teología de al-Azhar, como una lucha contra la herejía³, que habría acabado con la acción civilizadora y de progreso que había realizado el gobierno egipcio en las tierras sudanesas desde 1820 hasta 1881, y que “haría que los sudaneses recordasen noche y día las excelencias del gobierno egipcio”⁴.

1.4. EL “CONDominio” ANGLO-EGIPCIO Y LA CUESTIÓN DEL SUR.

A partir de 1898, Sudán seguirá vinculado a Egipto, aunque ahora formalmente, ya que será la administración británica durante toda la época del condominio anglo-egipcio (1898-1955) la que regirá los asuntos políticos y económicos de la zona. Esa nueva administración híbrida, que constituyó una novedad en su momento⁵ afianza más aún las divisiones internas de Sudán y consolidará la separación entre el Norte, árabo-islámico, y el Sur, animista y cristiano, que incluirá las provincias de Alto Nilo, Ecuatoria y Bahr El Ghazal. Nos interesa destacar varios elementos que toman cuerpo en esta época y que condicionarán la historia futura del país: primero, el surgimiento de

¹ *Mudakkirāt Yūsuf Mījā’īl. al-Turkiyya wa-l-Mahdiyya wa-l-ḥukm al-tunā’ī fi l-Sūdān (šāhid ‘iyān)*. Edición crítica de Aḥmad Ibrāhīm Abū Šauk. Omdurman: Markaz ‘Abd al-Karīm Mīrganī, 2004.

² Los ejemplos son numerosos, pero véase este titular “El islamismo a la africana de los “barbudos” sudaneses”. *El País* (4/4/1995)

³ Hervé Bleuchot. “Le Soudan au XIX...”, *op. cit.*, p. 169.

⁴ Quien así se expresa es el investigador egipcio contemporáneo ‘Abd al-Azīm Ramaḍān en su introducción a la edición árabe de las memorias de Slatin, y es muy revelador de una cierta mentalidad que pervive en algunos sectores de la sociedad egipcia, que magnifican la labor civilizadora llevada a cabo en unas tierras dominadas por el tribalismo. Salāḥīn Bāšā. *al-Sayf wa-l-Nār...*, *op. cit.*, p. 6.

⁵ En virtud de la convención anglo-egipcia de enero de 1899 y, en teoría, la influencia de ambas potencias debía ser equitativa, pero en realidad Sudán pasó a depender directamente de la Corona Británica. Albert Hourani. *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona: Ariel, 1992, p. 226.

un movimiento nacionalista que dará lugar a los grandes partidos sudaneses y por supuesto a la autodeterminación primero y a la independencia después, y segundo, el aislamiento -en todos los aspectos- del Sur, que estará en el origen de un conflicto político y armado que se convirtió en la guerra civil más larga de África.

Esa división y oposición entre el Norte “pseudo-árabe” y musulmán, estructurado en torno a un Estado Nación y un Sur, por debajo de los 10° de latitud, animista, mayoritariamente, y cristiano, de una pluralidad étnica y lingüística apabullante y organizado de forma tribal¹, se remonta según algunos autores, a la ocupación egipcia, cuando la zona era campo abonado para las razzias de los ejércitos de Muhammad ‘Alī apoyados por los musulmanes sudaneses, en busca de esclavos negros en zonas animistas o semi-islamizadas. Las zonas del sur permanecieron ajenas al proceso histórico que vivía Sudán bajo la colonización egipcia, ni siquiera la revolución mahdista logró enrolarles en sus filas, dado que en ella participaban los mismos musulmanes sudaneses que había practicado la trata de esclavos en épocas anteriores².

Con la colonización británica comenzada en 1898, la potencia colonizadora impone en el Sur del país una administración particular que le separa del Norte y del Sudan Political Service que administra la zona septentrional, debido a la ausencia de medios de comunicación, la escasez de funcionarios de la potencia colonizadora, lo que facilitará que el sistema educativo implantado recaiga sobre las misiones cristianas, y por el estado de rebelión continua por parte de sus habitantes. El Sur quedaba así un tanto aislado del Norte donde se preparaba primero el autogobierno del país y luego su independencia. Claro que, entre los motivos para la creación de esa “zona cerrada” (*closed district*) al sur del paralelo 10 que comienza en 1922 y se extiende hasta 1945,

¹ La pluralidad lingüística varía según los investigadores entre algo más de cien y casi doscientas lenguas o dialectos. La variedad étnica, que es una mezcla del elemento árabe, nubio y africano, puede resumirse en pueblos nilóticos del sur (34% de la población), entre los que figuran el Dinka, el más numeroso, el Nuer y el Shilluk; los pueblos arabizados del norte del país (40%), principalmente los Ya‘alīn, los Baqqāra y los Kabābīš, los Šāyqiyya; y pueblos no arabizados, aunque sí parcialmente islamizados, del norte de Sudán (26%), como los Beja, los Fur, los Nuba, los Nubios y los Fallata. Sobre la pluralidad lingüística véase Catherine Miller. “Langues et identité”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain...., op. cit.*, pp. 86-112. Una buena descripción de la composición étnica de Sudán puede encontrarse en Ann Mosely Lesch. *The Sudan. Contested...., op. cit.*, pp. 15-19.

² Gérard Prunier. “Le Soud-Soudan depuis l’indépendance (1956-1989)”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain...., op. cit.*, p. 381.

podría encontrarse el deseo de “impedir la influencia del norte y acabar completamente con las influencias culturales árabes e islámicas existentes ya antes de la colonización”¹.

La política británica con respecto a Sudán cambia tras la Segunda Guerra Mundial y si, por un lado, prepara el terreno para la independencia del país, a través de las elecciones a la Asamblea Nacional en 1948 y 1953, por otro, anula la administración de *closed district* en el Sur, debido a las presiones de las fuerzas políticas del norte que reclamaban un Sudán unificado. El debate sobre la identidad sudanesa será el tema tratado en la Conferencia de Juba de 1947 que reúne a políticos del norte y del sur, sin embargo la representación del sur se inclinará por la opción de un sistema federal no sujeto a una clase política del norte, mejor preparada, que se convertiría en fuerza dominante en un Sudán independiente².

La representación política en el sur estaba muy influida por la presencia británica y la labor de las iglesias y misiones, lo que se plasmaría en la formación de partidos cuya reivindicación era conseguir un gobierno federal, como el Partido Liberal del Sur fundado en 1953, aunque había intelectuales que llamaban a la unidad con el norte bajo una autonomía regional y una administración central.

Tras la independencia, declarada oficialmente el 1 de enero de 1956, los funcionarios del norte sustituirán progresivamente a la vieja administración británica y por parte de algunos partidos políticos se plantea ya la idea de un federalismo que resuelva la gran diversidad existente entre las diferentes regiones, planteamiento rechazado sin embargo por el primer gobierno sudanés de Ismā‘īl al-Azhārī, lo que provoca una primera reacción anti-nordista protagonizada por el movimiento rebelde de los Anyanya (veneno de víbora) constituido por guerreros armados con lanzas, pero que pueden representar el inicio de una conciencia nacional sudanesa. Además, el norte ignorará a las provincias meridionales y el proyecto de Constitución del 1956 es una

¹ Maḥmūd ‘Ābidīn Šāliḥ. *al-Širā‘ ‘alā l-sulṭa fī l-Sūdān*. El Cairo: Dār al-Amīn, 2000, pp. 55-59. La historiografía sudanesa abunda en esta perspectiva. Este autor señala que se prohibió al sudanés del norte viajar al sur excepto con un permiso especial de las autoridades; se prohibió la práctica del islam en el sur y se llevó a cabo una política contra los nombres, las costumbres y la vestimenta árabes, el inglés se impuso como idioma de relación, se evacuaron las tropas del norte, el domingo se hizo el día festivo, se puso fin a la actividad de los comerciantes musulmanes árabes, se incentivó la de los cristianos extranjeros, se lanzó una campaña contra los comerciantes árabes calificándoles de traficantes de esclavos, se evacuaron a los musulmanes no árabes (*fallāta*), y se abrió el camino a la actividad de las iglesias y las misiones evangelizadoras cristianas, prestándoles apoyo económico y moral.

² Ann Mosely Lesch. “The Republic of Sudan”, en Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael (Ed.). *Politics and government in the Middle East and North Africa*. Miami: Florida International University Press, 1991, p. 363.

buena muestra de ello, ya que apuesta por un Sudán unificado en el que el islam es la religión del Estado y el árabe la lengua oficial.

Las tensiones se agudizarían poco antes de la independencia, y en agosto de 1955, el amotinamiento de la guarnición militar de la ciudad meridional de Torit marca el principio de un conflicto bélico que, salvo un periodo de paz en la década de los setenta, se ha prolongado prácticamente hasta nuestro días.

Como reacción contra el colonialismo y el control extranjero, por la influencia de intelectuales egipcios funcionarios de la administración británica, por influjo de algunos militares ingleses de tendencia revolucionaria y gracias al desarrollo de la enseñanza, algunos grupos buscan afirmar su identidad, su cultura, su ideología. Esta sensibilización cristalizará en las primeras formaciones políticas y sindicales clandestinas que son barridas por la potencia colonial, ya que la administración británica había recortado las libertades y sólo admitía como interlocutores a las dos grandes cofradías¹. Prohibido el activismo político, los intelectuales recurrirán a las asociaciones literarias para difundir una cultura nacionalista con el objetivo de la independencia política, social e ideológica. En su seno se generará un debate sobre las relaciones con Egipto que estará en el origen de la creación de los primeros partidos, ya que surgirán dos tendencias muy diferenciadas, una de ellas apostará por la unidad con Egipto basándose en la unidad del valle del Nilo, en la arabidad y el islam, mientras que otra tendencia defenderá “Sudán para los sudaneses” permaneciendo bajo el control británico hasta que el país estuviera preparado para conseguir su independencia.

A principios de 1938 se celebra en Omdurman el Congreso General de Graduados (*Mū'tamar al-Jirriyīn*)², como lugar de encuentro de licenciados de escuelas

¹Esas primeras formaciones, que quieren acabar con esa alianza tribal-sectaria que estaba al servicio de la administración colonial, fueron la Unión Sudanesa (*al-Ittiḥād al-Sūdānī*) y El Estandarte Blanco (*al-Liwā' al-Abyaḍ*) que quieren formar una jefatura joven alternativa a la jefatura religiosa. El Estandarte Blanco introduce nuevos medios de acción política (manifestaciones, huelgas, discursos) y defiende la unidad del valle del Nilo bajo la corona egipcia (Egipto intentaba debilitar la influencia británica y Gran Bretaña la egipcia). La administración británica reprimirá a los miembros del Estandarte Blanco, algunos serán juzgados. Su actividad acabará con la derrota de la revuelta de 1924, levantamiento del batallón sudanés en protesta por la exigencia británica de la evacuación egipcia de Sudán a raíz de la ruptura del Condominio tras el asesinato en 1924 en El Cairo del gobernador general de Sudán, Sir Lee Snack. Egipto se desentendió por completo de este levantamiento. Inglaterra se encamina hacia el desarrollo de un Sudán independiente de Egipto y hacia la sudanización de la administración británica. Es entonces cuando surge el nacionalismo sudanés. Maḥmūd 'Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā' 'alā... , op. cit.* pp. 27-31.

²El Congreso de Graduados fue creado “con el objetivo de servir al interés común del país y de los diplomados” con la cooperación de las dos grandes cofradías sufíes, *al-Mahdiyya* y *al-Jatmiyya*. Los miembros pertenecían en su gran parte a la Administración, y aunque fue admitido con la condición de mantenerse al margen de la política, el Congreso pronto comenzó a inmiscuirse en la vida política del país

e institutos superiores de enseñanza moderna, con el beneplácito de las autoridades británicas. En su seno surgieron tendencias opuestas tanto en objetivos como en estrategias: los que defendían la lucha por la libertad, la liberación del país y la necesidad de arrebatar la jefatura popular a los jefes sectarios aliados de la administración británica; los más vinculados a la administración británica que se harían con el control del Congreso y que representaban a una generación de edad más avanzada; tendencias dispuestas al enfrentamiento con el ocupante y otras partidarias de la tregua con la administración británica y la consecución de logros de forma progresiva. Las diferencias internas debilitaron al Congreso, que acabó convirtiéndose en instrumento de la jefatura tradicional sectaria también enfrentada. A raíz de la presentación en 1942 del *Memorándum*, que incluía doce reivindicaciones, entre ellas el derecho al autogobierno, estallarán las contradicciones entre partidarios de la independencia total de Sudán, postura defendida por *al-Anṣār*, y los defensores de la unidad del valle del Nilo propugnada por la *Jatmiyya*. Esto supone la entrada de la jefatura de las dos cofradías en la acción política directa y la transformación del Congreso en la fachada política de ambas lo que agudiza la lucha interna y su desintegración, dando lugar a movimientos parciales que fueron el núcleo de los partidos políticos creados bajo la supervisión de las jefaturas sectarias. Partidos que introducen el elemento nacionalista en la lucha entre las corrientes que apoyaban a Inglaterra y las que apoyaban a Egipto, a través de las formaciones políticas dirigidas por las jefaturas sectarias, que son anunciadas en 1944-1945. La jefatura de *al-Anṣār* se hace con la dirección de los partidos independentistas al-Umma, Partido Nacional, Partido Republicano Socialista que se integran en el Partido al-Umma (*Ḥizb al-Umma*), fundado en 1945 y que cuenta entre sus seguidores con campesinos y ganaderos, representantes de tribus e intelectuales influidos por la cultura británica; mientras que la *Jatmiyya* se hace con la jefatura de los unionistas que incluían el Partido de Unionistas, al-Aṣṣiqqā', Partido de Liberales Unionistas y Partido de la Unidad del Nilo, que formarán el Partido Nacional Unionista (*al-Ḥizb al-Waṭanī al-Ittiḥādī*), fundado en

y a ser controlado por los miembros de al-Mahdiyya. Ḥaydar Ibrāhīm 'Alī (Ed.). *al-Aḥzāb al-sūdāniyya. Wāqī' wa-mustaqbal*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2001, p.12 y Hervé Bleuchot "Le Soudan anglo-égyptien" en Marc Lavergne (dir). *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala, 1989, pp. 171-223. Véase también Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary....,op. cit.*, pp.114-115.

1952 y cuya base social la componían comerciantes urbanos e intelectuales influenciados la cultura árabe.

La lealtad religiosa de las dos cofradías se transformará en lealtad política a ambos partidos en su lucha por el poder, es decir el mapa de la afiliación política de ambos partidos es el mismo que la afiliación sectaria¹ y las características de las sectas se trasladan al campo político. Así, los partidos recién nacidos tendrán una jefatura hereditaria –basada en la pertenencia a la familia del Profeta en el caso de la *Jatmiyya* y a la descendencia de al-Mahdī en el caso de *al-Anṣār*– y una estructura jerárquica que favorece la dependencia, se implicarán en las estructuras económicas de las que eran beneficiarias las cofradías gracias a su colaboración con la administración británica – poseen la mayor parte de las tierras agrícolas fértiles del centro y norte del país².

Los partidos se estructuran como la cofradía en tres círculos: el superior, constituido por el jefe religioso del grupo en calidad de jefe del partido; el segundo círculo es el de los intelectuales y los miembros activos en los terrenos de organización, información y acciones clandestinas; el tercer círculo es el de los miembros y bases del partido a través de los cuales se ejerce la presión política y se ejecutan los programas. Es decir, no hay una democracia interna, la jefatura es hereditaria y monopolizada por la jefatura de la secta.

El Partido Nacional Unionista sufrirá una crisis interna entre miembros de la *Jatmiyya* y unionistas de la vieja jefatura de al-Aṣiqqā', que provocará la división y la creación del Partido Democrático del Pueblo³ (*Ḥizb al-Ša'b al-Dīmuqrātī*) monopolizado por la *Jatmiyya* y la permanencia del Nacional Unionista que apostaba por la independencia total de la tutela tanto egipcia como británica y criticaba la jefatura sectaria. A partir de entonces, tanto al-Umma como el Partido Democrático del Pueblo se aliarán en gobiernos de coalición en febrero de 1956 y en 1958.

Así como la escena política bullía en los años previos a la independencia, lo mismo ocurría tanto en el movimiento sindical, como en el estudiantil, ámbitos que desde los años cuarenta serán motivo de rivalidad entre las dos tendencias modernas a lo largo de toda la historia del Sudán independiente. Las reivindicaciones y las luchas en esos dos ámbitos pronto excederán su marco natural y se convertirán, tanto la Unión

¹ Maḥmūd 'Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Širā' 'alā...*, *op. cit.*, pp. 27-49.

² Abakr Adam Ismā'īl. "Tā'mulāt fī l-ḥāl wa-l-māl...", *op. cit.*, p. 40. El autor señala incluso que los propietarios utilizaban hasta hace poco a los seguidores de las cofradías como siervos que trabajaban la tierra a cambio solamente de la promesa del paraíso.

³ Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 75-77

General de Sindicatos Obreros de Sudán creada en 1951, como la Unión de Estudiantes Universitarios fundada en 1954, en escenarios de la lucha nacional contra la administración británica¹.

En este contexto de transformación, de lucha nacionalista, de surgimiento de fuerzas que trasplantaban a la esfera política unas estructuras tradicionales y de una circulación de ideas procedentes del vecino del norte y de estudiantes sudaneses que realizaba sus estudios en la capital egipcia, comenzarán a difundirse otros modelos ideológicos alternativos que surgen con la vocación de ser respuestas modernas a los grandes cambios que estaba experimentando el país. Esas tendencias están representadas por las corrientes comunista e islamista que crearán sendas formaciones políticas con una organización precisa, un claro compromiso de sus miembros, planificación y programas.

El Movimiento Sudanés de Liberación Nacional (*al-Ḥaraka al-Sūdāniyya li-l-Taḥarrur al-Waṭanī*) se crea en 1946, por intelectuales, estudiantes, obreros y campesinos como cobertura pública del Partido Comunista, que actuaba en la clandestinidad desde 1944. Como otras formaciones políticas, el Movimiento Sudanés de Liberación Nacional, que más tarde se denominará Partido Comunista Sudanés, le debe mucho en su formación al Partido Comunista Egipcio. Se basaba en el contacto con la clase obrera, la lucha contra el colonialista, la reivindicación del derecho de autodeterminación, la revolución social y la crítica contra los grandes partidos². Entre sus fundadores se encontraba ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb quien desde 1949 hasta 1971 será el secretario general del partido.

Disputando el espacio político a la corriente comunista, comienza también a difundirse el iderario de la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto y empieza a tener eco en los círculos universitarios e intelectuales urbanos de Sudán. Una fuerza que hace del islam una ideología política con una crítica de la sociedad de su tiempo, una visión de la sociedad ideal y una definición de los medios y mecanismos

¹ Las primeras huelgas obreras en los años 30 reivindicaban una mejora de las condiciones laborales, habida cuenta de que la mayor parte de las industrias estaban en manos británicas, pero a raíz de la creación de la Unión General de Sindicatos Obreros de Sudán, éste se integrará, junto con los partidos unionistas, el Partido Comunista Sudanés, las uniones estudiantiles y las organizaciones agrarias, en el Frente Unificado de Liberación de Sudán que canalizará la lucha nacional contra la potencia colonialista. En cuanto al movimiento estudiantil éste participa pronto en la vida política desde las primeras huelgas en la década de los 30 en la entonces Facultad Gordon. Además, las formaciones políticas, ya en los 40 y 50, buscarán el apoyo de los estudiantes y crearán secciones en escuelas y facultades trasladando la lucha política a los recintos universitarios. Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā...*, *op. cit.*, pp. 47-49.

² Para la evolución del Partido Comunista Sudanés véase Didar Fawzy “Le Parti communiste soudanais”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain...*, *op. cit.*, pp. 307-358.

para pasar de la primera a la segunda que podrán incluir la participación política o la violencia o ambas a la vez.

**2. DEL ISLAM AL ISLAM POLÍTICO:
LOS COMIENZOS (1944-1969)**

2.1. LAS PRIMERAS CÉLULAS DE LOS HERMANOS MUSULMANES: ENTRE LO EGIPCIO Y LO SUDANÉS.

La influencia del vecino del norte, que es un factor fundamental de la vida política sudanesa previa a la independencia, se plasma en la formación de los partidos políticos y en su orientación otorgándoles un carácter o bien independentista, que intenta desvincularse de esa influencia y reivindica la singularidad sudanesa, o bien unionista, que busca la unidad del Valle del Nilo y que considera Sudán una prolongación natural de Egipto. Los inicios del movimiento islamista en Sudán no escapan a esta presencia egipcia. Así, desde mediados de los cuarenta conviven en su seno ambas tendencias: un islamismo deudor del movimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto, y un islamismo que podíamos denominar “sudanés”, en tanto que reivindica la especificidad del país. De la fusión de ambas corrientes, y de la escisión de algunos dirigentes, surgirá el movimiento islamista sudanés representado por los Hermanos Musulmanes de Sudán.

La organización de los Hermanos Musulmanes fue fundada en la ciudad egipcia de Ismā‘īliyya en 1928 por Ḥasan al-Bannā, como organización religiosa cuya finalidad era cumplir con uno de los deberes de todo buen musulmán, es decir “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable” (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahī ‘an al-munkar*), difundir la predicación (*da‘wa*) y levantar mezquitas y escuelas que sirvieran a la islamización de la sociedad como reacción a la supresión de la enseñanza religiosa en el sistema público de enseñanza¹. En 1932, después de extenderse por otras ciudades de la zona del Canal de Suez, la organización traslada su sede a El Cairo. El grupo, fuertemente personalizado en la figura de su máximo dirigente, el guía general, se consolida durante la década de los treinta y durante la Segunda Guerra Mundial y penetra profundamente en la sociedad “puesto que una gran parte de su actividad la había orientado al terreno social, educacional y de servicios, comenzando así una

¹ Jakob Skovgaard-Petersen. *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Ifṭā*. Leiden: Brill, 1997, p. 155.

presencia organizativa en varios niveles, como la construcción de mezquitas particulares, la creación de modestas fundaciones educativas para la enseñanza de la religión y la erradicación del analfabetismo, además de hospitales y algunos proyectos artesanales y comerciales, ampliándose el círculo del grupo después de la Segunda Guerra Mundial con la impresión y publicación de libros y revistas”¹.

Resultado de la evolución de la corriente reformista salafí del s. XIX, difiere de ella en dos aspectos básicos: si el reformismo era básicamente intelectual y cuando hacía acto de presencia en la vida política lo hacía de una forma individual, la organización fundada por al-Bannā entra en el juego político por medio de la acción organizada, no por casualidad una de las divisas del fundador del grupo era “los filósofos intentaron comprender el mundo, nuestra misión es cambiarlo”².

Hay dos elementos en la historia de los Hermanos Musulmanes que interesan especialmente para el análisis de la expansión del grupo a otros países, entre ellos Sudán. Por un lado, la presencia de la organización en el seno de las escuelas y la Universidad de al-Azhar³, adonde acudiría un buen número de estudiantes sudaneses, algunos de los cuales se adherirán al grupo y difundirán su ideario al regresar a Sudán⁴. Por otro lado, el carácter universal del movimiento según su fundador, concepción que

¹ Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī fī Miṣr. Min ḥarakat al-iṣlah ilā yamā‘āt al-‘unf*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsīyya wa-l-Istrāṭījiyya, 1992, p. 77. La autora egipcia, basándose en los análisis del investigador Ṭāriq al-Biṣrī, explica la rápida difusión del ideario de los Hermanos Musulmanes como reacción a los profundos cambios sociales, políticos, económicos y culturales de las anteriores décadas: las contradicciones entre lo nuevo y lo viejo, modernidad y tradición; el cambio social surgido del contacto con Occidente, la crisis de la modernización de la legislación, el contexto político egipcio o la revolución de Palestina de 1936. La bibliografía sobre los Hermanos Musulmanes de Egipto es muy abundante y debemos destacar la obra de Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les Frères Musulmans. Egypte et Syrie (1928-1982)*. Saint-Amand: Éditions Gallimar/Julliard, 1983, y la de Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

² Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, p. 85.

³ Uno de los espacios de difusión de las ideas del grupo fue la mezquita, entendida como lugar de culto, centro educativo, lugar de encuentro, foro de movilización y de elección de los miembros del grupo. A partir de 1932 la actividad del grupo se centra en las escuelas y en la Universidad de al-Azhar. Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, p. 77.

⁴ Entre ellos Yāmāl al-Dīn al-Sanhūrī, de quien se hablará más adelante, Ṣādīq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, quien entraría en contacto con Ḥasan al-Bannā y con Sayyid Qūṭb, y otros estudiantes de institutos superiores que eran enviados a Egipto a través del Congreso de Graduados. Algunos de ellos contactarían con la corriente comunista egipcia, otros se dirigirían después a la Universidad de al-Azhar y a la sede de los Hermanos Musulmanes para asistir a charlas y participar en las actividades de la organización. A finales de los cuarenta se crearía la primera célula sudanesa de los Hermanos Musulmanes en Egipto, que participaría también en las tareas de difundir la literatura generada por los Hermanos a su regreso a Sudán, e influiría en el movimiento de estudiantes islamistas del país a través de las actividades que realizaba tanto fuera de las escuelas secundarias –campamentos, excursiones, reuniones– como dentro, especialmente en la Escuela Secundaria Ḥantūb en Jartum, donde los islamistas controlarían todas las asociaciones. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān al-Muslimīn fī-l-Sūdān 1944-1969*. Kuwait: Dār al-Qalam li-l-Naṣr wa-l-Tawzī‘, 1986, pp. 29-31.

sustentaba su reivindicación del califato como símbolo de la unidad y vínculo entre todos los pueblos del islam ya que “cualquier palmo de tierra en el que haya un hermano que profese la religión del Noble Corán es parte de la totalidad del territorio islámico en el que el islam impone a sus hijos protegerlo y socorrerlo”¹. En otra parte de sus epístolas, señala al-Bannā que el grupo considera “los límites del patriotismo por la doctrina y no por los confines terrestres o las fronteras geográficas, ya que cualquier lugar en el que se encuentra un musulmán es, para nosotros, una patria”².

Esta es la base teórica en la que reside la labor de proselitismo que harán miembros del grupo por diferentes países como Iraq, Siria, Líbano, Palestina ya en la década de los treinta, mientras que en Sudán, la penetración del movimiento comienza en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial³, en medio de una explosión de partidos políticos en el país que comienzan a reivindicar la autodeterminación y sus dos consecuencias, la unión con Egipto o la independencia. Esta convulsión política sudanesa provoca a su vez que Egipto intensifique sus esfuerzos por mantener o aumentar su influencia en el vecino del sur. De hecho, en plena Segunda Guerra Mundial, ‘Alī Māhir, Jefe del Gabinete Real y Jefe de Gobierno, visitará Jartum en febrero de 1940 para contactar con las fuerzas políticas del país y organizar el flujo de estudiantes sudaneses a las escuelas y universidades egipcias⁴. A raíz de esta intensificación de la apertura de Egipto a Sudán, se produce la primera visita de una delegación de miembros de los Hermanos Musulmanes de Egipto a Jartum, encabezada por el sudanés Ŷamāl al-Dīn al-Sanhūrī⁵ y por el abogado egipcio Ṣalāḥ ‘Abd al-Sayyid, que comienzan a difundir el ideario de la organización en los círculos

¹ Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, p. 93.

² Ḥasan al-Bannā. *al-Rasā’il al-Ṭalāt. Da ‘watu-nā ilā ayy ṣayyi’ tad’ū al-nās. Naḥwa al-nūr. Kitāb al-da’wa*. El Cairo: Dār al-Ṭibā’a wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1977, pp. 83-84. Apud Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, p. 93.

³ Hasan Makkī, sostiene que el retraso en la introducción de las ideas del movimiento egipcio en Sudán se debió a que los británicos mantuvieron a raya la influencia egipcia en Sudán. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, p.17.

⁴ Los intentos egipcios por asegurarse su influencia sobre el vecino del sur comienzan con la independencia en 1922, ya que la primera Constitución aprobada defendía que Sudán era parte integrante de Egipto, y las visitas oficiales se producían de forma natural. Esta política egipcia venía alentada también por Gran Bretaña que a raíz de la invasión italiana de Etiopía hacía más concesiones y permitía mayores relaciones entre El Cairo y Jartum.

⁵ Ŷamāl al-Dīn al-Sanhūrī, nació en el norte de Sudán, en la ciudad de Dongola. Se trasladó a El Cairo a finales de los años treinta para completar sus estudios y se hizo miembro de los Hermanos Musulmanes. Tras la revolución de 1952 comenzó a editar el periódico *al-Sūdān al-Ḥadīṭ* en colaboración con otro “hermano”, Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyid. Participa en las primeras elecciones parlamentarias sudanesas en 1953, y tras la represión sufrida por la organización egipcia en 1954, dejó el grupo e ingresó en la cofradía sufí *al-Burhāniyya*, de la que sería delegado en El Cairo. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p.19, nota 2.

estudiantiles, y al igual que hiciera ‘Alī Māhir, se dirigirán al Congreso de Graduados, la primera y principal organización política sudanesa del momento, entre 1944 y 1945. Esta visita da lugar a la formación del primer comité de los Hermanos Musulmanes en Sudán bajo la dirección de Ibrāhīm al-Muftī, pero apenas desarrolla actividad alguna.

Poco después será Bayūmī ‘Alī al-Abyaḍ, miembro egipcio de la organización, quien pronunciará varios sermones en la gran mezquita de Omdurman y en otras mezquitas menores, y conferencias ante el Congreso de Graduados, lo que origina la creación de un primer organismo de los Hermanos Musulmanes bajo la dirección de ‘Awaḍ ‘Umar al-Imām, quien después sería imam de la gran mezquita de Omdurman. Este organismo es ya activo, distribuye la literatura de los Hermanos generada en Egipto y mantiene reuniones periódicas.

El gran empuje para la formación de las primeras secciones de los Hermanos Musulmanes de Egipto en Sudán se produce en 1946 cuando la jefatura del grupo envía de nuevo a Ŷamāl al-Dīn al-Sanhūrī en compañía del secretario general de la organización, ‘Abd al-Ḥakīm ‘Ābidīn, con el fin de aclarar su postura favorable a la unidad del Valle del Nilo. La gira no se limita a Jartum y Omdurman sino que incluye la ciudad de Sennar situada al sur de Jartum, Malakal, cerca del límite de las provincias del sur de Sudán, Dongola, Atbara y Ad Damer al norte y Port Sudán al este, y su labor proselitista da como fruto la creación de numerosas secciones de la organización. Sin embargo, según Ḥasan Makkī¹, esta labor cayó pronto en el olvido por la falta de una correcta idea organizativa, y el movimiento seguirá siendo “una fuerza menor en la estructura política”² emergente en el país. Más tarde, en abril de 1951, será uno de los máximos dirigentes del grupo, Sa‘īd Ramaḍān³, quien visitará Sudán para dar una serie de conferencias entre los estudiantes, lo que da una idea del interés de los Hermanos Musulmanes de Egipto por controlar el incipiente movimiento islamista sudanés.

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, p.21.

² Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op. cit.*, p. 360.

³ Discípulo y yerno de Ḥasan al- Bannā, Sa‘īd Ramaḍān tuvo una actividad importante dentro de la organización egipcia, tanto en Egipto como fuera, especialmente tras la ilegalización de la asociación en 1954. A partir de entonces, y desde el exilio primero en Jordania y después en Suiza, será el máximo responsable del desarrollo de la organización en el extranjero y de la formación del núcleo del cual emergerá la Internacional de los Hermanos Musulmanes. Desde Europa denunció constantemente la política de represión del régimen de Nāser, lo que le supuso que se le retirara la nacionalidad egipcia que le sería devuelta por Sadat. Falleció en agosto de 1995 y, tras negociaciones con el gobierno egipcio, su cadáver fue enterrado en El Cairo junto a la tumba del fundador de la organización. Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, *op- cit.*, p. 438, nota 53, y Ahmad S. Moussalli. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 1999, p. 110.

En esta primera fase de asentamiento de la organización la actividad recae sobre todo en los miembros egipcios presentes en las diferentes secciones creadas a lo largo del país, coordinados por el sudanés ‘Alī Ṭālib Allāh¹, pero todavía carece de sede y, además, hay presiones para que se desvincule definitivamente de la organización egipcia que en 1948 había entrado en una fase de enfrentamiento con el régimen egipcio, lo que conduciría al asesinato del guía general, Ḥasan al-Bannā, en 1949 y a la ilegalización del grupo².

El ambiente “revolucionario” que vive Egipto parece que se traslada también a Sudán, donde el grupo planea ese mismo año el asesinato del gobernador general del país, Sir Robert George Howe, y promueve manifestaciones contra los ingleses que provocan la detención de algunos de sus dirigentes. Según Makkī³, la responsabilidad de asesinar al gobernador general habría recaído sobre ‘Alī Ṭālib Allāh, hombre de confianza de los Hermanos egipcios, pero la conspiración fue descubierta por los ingleses que procedieron a su detención. En la cárcel, ‘Alī Ṭālib recibe una carta de Ḥasan al-Bannā en la que le reconoce como supervisor general (*murāqib ‘ām*) de los Hermanos Musulmanes en Sudán –lo cual denota la tutela ejercida por la organización madre–y miembro de la dirección egipcia del grupo, es decir, que su legitimidad le viene dada por la organización de El Cairo que, a su vez, apoya en Sudán a las corrientes defensoras de la unidad con Egipto.

A partir de 1952, el grupo comienza a actuar de forma conjunta con el Movimiento de Liberación Islámica (*Ḥarakat al-Taḥrīr al-Islāmī*), creado en 1946, pero que defendía la independencia del movimiento islamista sudanés de la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto, basándose en la especificidad de la sociedad sudanesa y en sus condiciones históricas. El contacto con esta organización y la situación de los Hermanos en Egipto hará que algunos de los miembros de la rama sudanesa se pasen al Movimiento de Liberación Islámica, que en 1954 se constituirá oficialmente como los Hermanos Musulmanes de Sudán, una organización independiente de su homóloga cairota, y que ya en 1953 había podido abrir una sede, llamada *Dār al-Ijwān al-Muslimīn*, gracias a la labor de ‘Alī Ṭālib Allāh.

¹ ‘Alī Ṭālib Allāh fue uno de los primeros en difundir las ideas de al-Bannā en Sudán. Participó en el Congreso de Graduados y fue el director de la publicación de esa organización. Después ocuparía varios cargos oficiales. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, p. 19.

² Sobre esta fase de los Hermanos Musulmanes puede consultarse Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les frères musulmans...*, *op. cit.*, pp. 31-34, y Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, *op. cit.*, pp. 233-248.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, p. 25.

En esta fase previa a la independencia del país surgen en Sudán otros grupos islamistas, además de los Hermanos Musulmanes de Egipto y del Movimiento de Liberación Islámica, como *Ḥarakat Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya*, de influencia wahhabí, con sede en Omdurman, y cuyo objetivo era “difundir la predicación islámica correcta”, sin pertenecer a ninguna secta ni a ningún partido político, y también *Ḥizb Allāh*¹. Pero la actividad del movimiento islamista, como hemos visto, queda reducida al ámbito estudiantil, a las uniones de estudiantes en institutos secundarios y en la universidad, aunque hay intentos de ampliar el círculo de influencia al campesinado y a los obreros. El movimiento es muy débil, se mueve en los resquicios que dejan los grandes partidos nacionalistas surgidos del Congreso de Graduados y en las elecciones legislativas de 1953, a las que se presentan miembros de los Hermanos Musulmanes en las listas de otros partidos, obtienen un único representante por el Partido Nacional Unionista (*al-Ḥizb al-Waṭanī al-Ittihādī*)². El historiador sudanés Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl cree que esa debilidad que muestra el movimiento islamista en esta etapa no se debe tanto a una falta de capacidad intelectual de los protagonistas, como a que la sociedad sudanesa no necesitaba en esos momentos una ideología de base religiosa que le sirviera de motor de movilización, al contrario de lo que sucedió en Egipto, donde la burguesía había sufrido el “saqueo” extranjero y el capitalismo local, de manera que el grupo de los Hermanos Musulmanes ofrecía un refugio a una clase social “que temblaba asustada ante la posibilidad de caer en el abismo del trabajo asalariado”³. Pero creemos que la explicación habría que buscarla en otros factores, entre ellos en el hecho de que la vida política sudanesa comienza más tarde que en Siria, Líbano o Iraq; o en la gran difusión de las cofradías sufíes que probablemente actuarían de colchón ante la difusión del ideario islamista; o debido a la oposición británica que dificultaría los contactos; o por la propia dinámica de los Hermanos Musulmanes de Egipto.

2.2. EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN ISLÁMICA: LA SUDANIZACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO.

Puede analizarse el Movimiento de Liberación Islámica como el primer intento de emancipación del islamismo sudanés del control ejercido por los Hermanos

¹ Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, pp. 38-39.

² Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op.cit.*, p. 361.

³ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa fī l-Sūdān. 1651-1985*. Beirut: Dār al-Āḍī, 1992, pp.130-131.

Musulmanes de Egipto, que ya habían creado el primer comité en Sudán en 1944 tras la visita de una delegación de la organización madre a Jartum. Al deseo de independencia se unía también el intento de acomodar el movimiento islamista a la sociedad sudanesa, inmersa en un proceso de lucha nacional anticolonial. Este proceso se enmarca en las contradicciones internas de la clase política sudanesa dentro del movimiento nacionalista derivado del Congreso de Graduados en los años previos a la independencia, que se dividiría entre una tendencia “unionista” con Egipto, ya fuera en los grandes partidos, como hemos señalado anteriormente, o en los minoritarios, y otra tendencia que defendía la especificidad sudanesa.

Pues bien, esa misma lucha interna se produjo en las filas del movimiento islamista sudanés. Frente a la influencia que suponía la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto, que había llevado a cabo labores de proselitismo en Sudán desde 1944, pronto surge una tendencia “independentista” que tendrá presencia hasta el congreso general del movimiento celebrado en 1954 en el que se elige formalmente la denominación de Hermanos Musulmanes de Sudán y se margina a la corriente a independentista, defensora de la especificidad del islam político sudanés y representada por el Movimiento de Liberación Islámica.

El Movimiento de Liberación Islámica surge en 1946 en las escuelas secundarias y en la universidad de la mano de Bābakr Karrār y Muḥammad Yūsuf Muḥammad¹, con el objetivo de contrarrestar las actividades del Movimiento Sudanés de Liberación Nacional comunista. Esta organización, que operaba de forma clandestina y sin relaciones con los Hermanos Musulmanes, predicaba “ideas islamistas y el socialismo del islam”² y contaba entre sus filas con el que luego sería uno de los grandes escritores sudaneses, al-Ṭayyib Ṣāliḥ. La organización carecía de unos principios ideológicos bien definidos, no tenía una jefatura establecida, aunque Bābakr Karār era la cabeza más visible debido a su intensa actividad, y su nombre era desconocido en el ámbito político, por lo que recibía a veces la denominación de Hermanos Musulmanes.

Según el investigador Ḥasan Makkī³, conforme se ampliaba la acción política de la organización y su *corpus* ideológico, comenzaron a surgir dos tendencias en su seno: la que prefería la preparación espiritual y educativa antes de realizar tareas políticas y la tendencia que se inclinaba por la expresión política acompañada de otras actividades. La

¹ Ambos estudiantes de la escuela Ḥantūb.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān....*, op. cit., p. 34 y siguientes.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān....*, op.cit., p.37.

primera era defendida por un joven Ḥasan al-Turābī¹ y la segunda por uno de los fundadores de la organización, Mīrganī al-Naṣrī².

El Movimiento, aunque seguía teniendo una influencia muy limitada a los ambientes estudiantiles, comienza a ampliar sus horizontes: moviliza a la mujer, abre secciones en las provincias que funcionan como lugares de reclutamiento de nuevos miembros, y amplía su campaña a otros sectores sociales³ y a zonas rurales.

Las visitas a Sudán de miembros y dirigentes de los Hermanos Musulmanes se venían produciendo desde 1944, con el objetivo de extender la ideología de la organización, pero el primer contacto con el Movimiento de Liberación Islámica no se producirá hasta 1952, cuando la delegación egipcia intenta que el Movimiento se integre en la organización de El Cairo, como ya había ocurrido con los primeros movimientos islamistas en Siria e Iraq, pero el movimiento sudanés rechaza la oferta argumentando su especificidad y la de la escena política sudanesa, aunque ya surgen diferencias en su seno entre aquellos que quieren tener una relación con los Hermanos Musulmanes de Egipto, como Bābakr Karrār quien más tarde cambiaría de idea, y entre los que defienden la independencia del movimiento, como Ṣādiq ‘Abd Allah ‘Abd al-Māyīd⁴, aunque posteriormente desempeñará la jefatura de los Hermanos Musulmanes de Sudán

¹ Ḥasan ‘Abd Allāh Daf’ Allāh al-Turābī nació en 1932 en la ciudad de Kassala al este de Sudán en el seno de una familia religiosa conservadora originaria del centro del país y perteneciente a la tribu al-Badīriyya. Su padre era juez especialista en Derecho Islámico y *Ṣarī‘a*. Estudió ciencias islámicas y completó su educación en la escuela secundaria Ḥantūb. Se licenció en la Facultad de Derecho de la Universidad de Jartum en 1955 y después se traslada a Londres para ampliar estudios de Derecho. En la vieja metrópolis colabora activamente con la Unión de Estudiantes Sudaneses del Reino Unido y es elegido secretario general de la Asociación Islámica de Ayuda a la Causa Argelina. Tras volver a Sudán es nombrado profesor ayudante en la Facultad de Derecho, pero en 1959 se instala en París donde obtuvo un doctorado en La Sorbonne. En 1963 regresa a Jartum y es elegido Decano de la Facultad de Derecho, cargo que ostenta hasta 1965 cuando presenta la dimisión y comienza a consagrarse a la actividad política que ya no nunca abandonará y a la dirección del movimiento islamista. Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán. Una propuesta fallida de internacional islamista*. Granada: Universidad, 2004, pp. 41-45.

² Nacido en 1927 en la localidad de Rufā‘a, al sur de Jartum. Estudió Derecho y se dedicó a la política a una edad temprana cuando estudiaba en la escuela de enseñanza secundaria de Omdurman, de la que saldrían muchos dirigentes políticos sudaneses. Ha sido presidente del Sindicato de Abogados Árabes y miembro del Consejo de Presidencia del Estado en 1989, durante el tercer periodo parlamentario. Es autor de diversos estudios sobre pensamiento islámico.

³ Por ejemplo, Yāsīn ‘Umar al-Imām, entonces un recién licenciado y que luego será un compañero inseparable de al-Turābī desempeñando tareas informativas dentro del movimiento islamista sudanés, entra a formar parte del Movimiento de Liberación Islámica a principios de los años 50 y él mismo se encargará de extender las ideas del movimiento entre los trabajadores del ferrocarril al norte de Jartum. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, p.39.

⁴ Ṣādiq ‘Abd Allah ‘Abd al-Māyīd es uno de los pioneros del movimiento islamista sudanés. Estudió en El Cairo donde conoció personalmente a Ḥasan al-Bannā cuyo ideario marcará toda su trayectoria. Defensor de la estrategia propugnada por al-Bannā de la educación del individuo antes que de la participación política y la llegada al poder, sus diferencias con al-Turābī, especialmente agudas en la década de los setenta, le llevarán a protagonizar una importante escisión en el seno del movimiento islamista que será analizada más adelante.

integrados en la Internacional de los Hermanos Musulmanes liderada por la organización egipcia.

La necesidad de superar esas diferencias y también las condiciones creadas tras la revolución de 1952 en Egipto y el debate interno en el vecino del norte sobre qué tipo de relaciones establecer con Sudán¹ fuerzan una reunión de la jefatura del Movimiento en agosto de 1953 en la que se define la orientación ideológica del grupo y su labor política. En la reunión se recalca que “el Movimiento de Liberación Islámica no es los Hermanos Musulmanes” y que el movimiento “está comprometido con los obreros, los estudiantes y los campesinos”², se expulsa a los partidarios de la unión con los Hermanos Musulmanes y se elige una oficina directiva presidida por Bābakr Karār.

Así, lejos de superarse las diferencias en el seno del movimiento islamista sudanés, éstas se agravan, hasta el punto de crearse una comisión de mediación que llega a una tregua momentánea a la espera de celebrar un congreso general que tendrá lugar el 21 de agosto de 1954 y que haría frente a las nuevas circunstancias creadas por la perspectiva de la independencia del país y la necesidad de que el movimiento islamista tuviese un papel en ese proceso, es decir que dejara de ser un movimiento predominantemente estudiantil y educativo y se transformara en fuerza política con un programa concreto capaz de competir con los grandes partidos.

El congreso general, con representación de todas las tendencias, es decisivo en la configuración de lo que será el movimiento islamista sudanés desde la independencia del país hasta las evoluciones que experimentará a partir de la década de los sesenta bajo la jefatura de al-Turābī. Las conclusiones del congreso estipulan la adopción de la denominación de Hermanos Musulmanes, el abandono de la labor clandestina dedicándose al proselitismo público, la promoción de una Constitución islámica, la definición del movimiento como no integrado en los Hermanos Musulmanes de Egipto, aunque al mismo tiempo se rechazan los postulados del Movimiento de Liberación Islámica y se renuncia a una independencia absoluta³. Estas decisiones suponen la

¹ Tras la llegada al poder del nuevo régimen militar egipcio, Gran Bretaña, que había alentado a los partidos sudaneses a conseguir una especie de autogobierno, (aunque algunos historiadores como P. J. Vatikiotis van más lejos y hablan de “una especie de soberanía independiente”), negocia con Egipto el nuevo estatuto de Sudán, que se plasmará en el Acuerdo de febrero de 1953, y estipula un período de transición de tres años durante el cual los sudaneses prepararán su independencia. P.J. Vatikiotis. *The History of Modern Egypt...*, op. cit., p.389.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, op. cit. p. 41. El Movimiento apuesta por la nacionalización de los centros productivos y del reparto de la tierra entre el campesinado.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, op. cit., pp. 49-50. Las relaciones entre los Hermanos Musulmanes y el régimen egipcio eran muy tensas en esos momentos. El régimen reprimió duramente a los Hermanos Musulmanes en los juicios de 1954, lo que provoca la huida de la jefatura que

separación de la vieja guardia, representada por Bābakr Karār, quien formará un grupo minoritario denominado Grupo Islámico (*al-Ŷamā'a al-Islāmiyya*) que defenderá la creación de una república islámica libre y soberana y que reaparecerá en el período democrático instaurado tras la revuelta de octubre de 1964 bajo la denominación de Partido Socialista Islámico (*al-Ḥizb al-Ištirākī al-Islāmī*).

La evolución seguida por el movimiento islamista sudanés en esta primera fase, tanto la tendencia unionista con los Hermanos Musulmanes de Egipto, como la tendencia independentista defensora de la especificidad sudanesa, está determinada por las condiciones históricas del país y especialmente por la necesidad de desempeñar un papel activo en el panorama político que se iba a inaugurar con la independencia del país. Ese pragmatismo llevaría a fusionar ambas tendencias y ese mismo pragmatismo, llevado al extremo por Ḥasan al-Turābī décadas más tarde, será una de las principales características del islamismo sudanés.

2.3. LOS HERMANOS MUSULMANES DE SUDÁN: EL RECONOCIMIENTO DE LA ESPECIFICIDAD SUDANESA.

La organización recién creada se autodefine como “grupo islámico con sede en Sudán” caracterizado por ser un movimiento “renovador”, basado en la consulta (*šūrā*) y en la jefatura colectiva de sus órganos tanto en la teoría como en la práctica, que aúna la autenticidad original (*aṣāla*) con la contemporaneidad, el legado de los antepasados (*salafiyya*) con el esfuerzo personal de interpretación de las fuentes (*īytihād*), la concepción revolucionaria con la reformista. Islámico porque parte del Corán y de la Tradición del Profeta y porque defiende la *šarī'a* y lucha por su aplicación; y renovador porque persigue una renovación de la religión¹.

A primera vista, tanto en la definición como en los objetivos, no existía contradicción alguna con la organización madre, pero sí había diferencias en cuanto a la jefatura ya que, a diferencia de los Hermanos Musulmanes de Egipto, en los que la

se instalará en Damasco. Al mismo tiempo, el encarcelamiento de muchos miembros del grupo motivará una radicalización del discurso islamista. Tal vez la crisis entre el gobierno de Náser y los Hermanos contribuiría a las decisiones del congreso del movimiento islamista sudanés de desvincularse de El Cairo y suprimir a la vieja jefatura relacionada con la organización madre, aunque sin proclamar una independencia absoluta.

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 11.

jefatura absoluta recaía en la figura carismática del Guía General¹, a quien todos debían prestar juramento de obediencia (*bay'a*), los Hermanos Musulmanes de Sudán desarrollaron una estructura menos jerarquizada, pero también más compleja y de más difícil estudio ya que en tan solo los primeros treinta años de su existencia tuvo cuatro estatutos internos diferentes², en función de las necesidades y de los programas temporales del grupo. En esta primera etapa sin embargo las influencias organizativas de la agrupación egipcia son evidentes ya que la estructura está muy centralizada, las ramas presentes en las diferentes regiones del país dependen de la jefatura de Jartum que diseña las estrategias y las orientaciones, pero la jefatura es colectiva. Como señala al-Turābī³, dado que el movimiento surge en círculos de estudiantes, y no por iniciativa de una persona carismática, su estructura interna está más cerca de la estructura de las asociaciones estudiantiles que de la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto, ya que opta en un primer momento por una jefatura colectiva adoptada en el congreso fundacional constituida por una Asamblea Constituyente, aunque debido a la intensificación de los contactos con la organización madre y su poderosa influencia, la jefatura perdió su condición de colectiva y pasaría a manos de un “supervisor general” (*murāqib 'āmm*), que, dadas las luchas internas, cambia de manos con mucha facilidad en la primera década de existencia del grupo, mientras que el papel de la *Šūrā*

¹ La estructura jerarquizada de los Hermanos Musulmanes de Egipto queda establecida por el reglamento interno de 1930, codificado en 1945 y al que se le harían pequeños ajustes en 1948 y 1951 y posteriormente en 1982. En virtud del reglamento interno, el poder ejecutivo está en manos del Guía General –sólo a partir de 1952 se introduce la figura del Vice-guía General– auxiliado por el Centro General formado por un grupo reducido elegido por él mismo de entre los miembros de la Oficina de Orientación y que después son refrendados por el Organismo Fundacional, que incluye a los miembros fundacionales del grupo y que constituirá la Asamblea Consultiva y el referente de la jefatura legítima. Si bien las decisiones en el Organismo Fundacional se toman por mayoría de dos tercios, en la Oficina de Orientación se deben tomar por unanimidad, lo que motivará la sumisión o la exclusión. El Guía General preside la Oficina de Orientación y la Asamblea Consultiva, y su cargo es de por vida, excepto si concurren circunstancias que obliguen a deponerlo. La figura del Secretario General tiene la misión de representar al Guía General en cuestiones oficiales, jurídicas y administrativas y de ejecutar las decisiones de la Oficina de Orientación. La estructura del grupo se completa con una comisión de especialista en Derecho Islámico encargada de estudiar las decisiones adoptadas tanto por el Guía General como por la Oficina de Orientación y el Organismo Fundacional, una serie de departamentos y comisiones especializadas centralizadas y dependientes de la Oficina de Orientación que designa a los presidentes de las mismas, las secciones y filiales en otros países formadas por el Centro General, las secciones –la unidad administrativa de menor entidad– presentes en las diferentes localidades y las familias, último eslabón del cuerpo organizativo. El reglamento interno de los Hermanos Musulmanes de Egipto será reformado en julio de 1982, sin grandes cambios en lo referente a la autoridad interna, pero en esa época la estructura interna del movimiento islamista sudanés ya se había alejado bastante del modelo egipcio. Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les frères musulmans...*, op. cit., pp. 22-24; “al-Nizām al-‘āmm li-l-Ijwān al-Muslimīn”, en ‘Abd Allāh al-Nafīsī (Ed.). *al-Ḥaraka al-islāmiyya: rū'ya mustaqbaliyya. Awraq fi l-naqd al-dāī*. El Cairo: Madbūlī, 1989, pp. 401-416;

² Muḥammad Bin al-Mujtār al-Šanqīfī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fi l-Sūdān. Madjal ilā fikri-hā al-istrāṭīyī wa-l-tanzīmī*. Londres: Dār al-Ḥikma, 2002, p. 161.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 83.

languidece hasta ser recuperada, conforme se amplian las funciones y la base del movimiento, a principios de la década de los sesenta, sustituyendo a la Asamblea Constituyente, y se retomará la jefatura colectiva.

Los miembros de los órganos directivos –la Asamblea Constituyente y la Dirección Ejecutiva emanada de la primera– tanto en la central de Jartum como en las filiales provinciales, son elegidos entre aquellos miembros que o bien son dirigentes estudiantiles, proselitistas o activistas, con lo que se intenta que la relación entre la jefatura y la base sea una relación de representación¹, y no de obediencia, en la que cada miembro puede llegar a desempeñar un cargo directivo. Esta estructura, en la que se perfilan diferencias fundamentales con la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto, se irá perfeccionando y cristalizará en el régimen interno aprobado por el movimiento en 1982, ya completamente alejado del organigrama de la organización madre.

En cualquier caso, en esta primera etapa los Hermanos Musulmanes de Sudán están todavía buscando su identidad, su definición y sobre todo su espacio en la sociedad sudanesa, de ahí que su prioridad no fuera tanto el funcionamiento interno o el papel de la *šūrā*, como el activismo y el proselitismo.

Poco después de haberse constituido la organización de los Hermanos Musulmanes de Sudán como entidad específicamente sudanesa sin ninguna relación orgánica con la organización madre –postura opuesta a la defendida por ‘Alī Tālib Allāh– pero sin declarar una independencia absoluta –al contrario de lo que preconizaba el Movimiento de Liberación Islámica–, el grupo comienza a participar en la vida política sudanesa a través de una serie de manifestaciones en apoyo a los Hermanos Musulmanes de Egipto, que estaban sufriendo una dura represión por parte del régimen de Nāser, especialmente después del intento de asesinato del presidente egipcio en Alejandría en octubre de 1954. Y si por un lado esas manifestaciones mostraban la oposición de la organización sudanesa a la política represiva de Nāser, por otro eran utilizadas para hacer llamamientos a la independencia y a la ruptura de la unidad del Valle del Nilo.

Todavía había resistencias y disidencias dentro del movimiento islamista sudanés a raíz de la declaración oficial de la creación de los Hermanos Musulmanes de Sudán en el congreso general de agosto de 1954. Por un lado, la corriente de ‘Alī Tālib

¹ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 90.

Allāh, quien reclamada la jefatura el grupo, pidió ayuda a los Hermanos Musulmanes en Siria, adonde se trasladaría la jefatura del grupo debido a la represión en Egipto, pero sin resultado alguno. Es más, Sa‘īd Ramaḍān, quien visita de nuevo la capital sudanesa en 1955, logra convencer a ‘Alī Ṭālib Allāh de la necesidad de colaborar con la nueva organización dirigida por el “supervisor general” Muḥammad al-Jayr ‘Abd al-Qādir¹, quien será sustituido pocos meses después por al-Rašīd al-Ṭāhir Bakr², y aunque acepta, poco después se retirará de la vida política. Es decir, la jefatura egipcia de los Hermanos había terminado por reconocer la independencia orgánica de su homóloga sudanesa, aun admitiendo el vínculo ideológico existente entre ambas. Por otro lado, *al-Ŷamā‘a al-Islāmiyya*, la escisión creada por Bābakr Karrār junto con algunos de los fundadores del Movimiento de Liberación Islámica, prácticamente desaparecería al poco tiempo sin conseguir una base popular de apoyo aunque sí que generó una literatura digna de interés, especialmente “Constitución y Programa del Grupo Islámico” (*Dustūr wa-barnāmaŷ al-Ŷamā‘a al-Islāmiyya*) y “El Grupo Islámico. Movimiento y Método” (*al-Ŷamā‘a al-Islāmiyya. Ḥaraka wa-minhāŷ*)³.

Así, los Hermanos Musulmanes de Sudán, dirigidos por al-Rašīd al-Ṭāhir controlan ya el movimiento islamista sudanés y reafirman su presencia en los círculos universitarios y en las escuelas secundarias. Prueba de ello es que una de sus primeras actividades fue la elaboración del *Memorandum* de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum de enero de 1955, en el que hacían un llamamiento a la independencia del país, e intensifican la actividad política. Al mismo tiempo siguen vinculados con los Hermanos Musulmanes en Siria⁴, se oponen duramente al régimen

¹ Uno de los fundadores del Movimiento de Liberación Islámica. Estudió en la escuela secundaria Ḥantūb, luego en la Universidad de Jartum y posteriormente en la Universidad de El Cairo donde entró en contacto con la jefatura de los Hermanos Musulmanes. Regresó a Sudán en enero de 1954 y en el Congreso General celebrado en agosto de 1954 fue elegido supervisor general de la organización, aunque se mantuvo en el cargo pocos meses. Después de ser sustituido por al-Ṭāhir abandonó la organización. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 56, nota 1.

² Nació en 1930 en la localidad de Karkūŷ, en la provincia del Nilo Azul. y se licenció en Derecho en la Universidad de Jartum en 1958. Pertenecía a la corriente de ‘Alī Ṭālib Allāh. Dirigirá la organización hasta 1959 cuando fue detenido por participar en una intentona golpista contra el régimen de ‘Abbūd. Condenado a cinco años de cárcel, tras salir de la prisión trabajó como abogado y durante el segundo periodo parlamentario de la historia de Sudán fue nombrado ministro de Justicia. Cambió de orientación política pasándose a las filas del Partido Unionista Democrático y en la época de Numeyri fue miembro del Buró Político de la Unión Socialista Sudanesa, el partido único, y desempeñó varios altos cargos hasta llegar a ser vice-presidente de la República y primer ministro (1976-1979) y posteriormente Fiscal General y Consejero Jurídico del Presidente.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁴ Los Hermanos en Siria darán su apoyo a la publicación del primer periódico del grupo sudanés, *Ŷarīdat al-Ijwān al-Muslimūn*, en junio de 1956. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op. cit.*, p. 361.

egipcio, que había reprimido al movimiento, y defienden la independencia de Sudán, es decir, se van involucrando cada vez más en los asuntos políticos y dejan de ser un movimiento reducido al ámbito universitario y religioso para transformarse en un grupo de presión política y de movilización¹. El hecho de defender la independencia de Sudán les acerca a las posturas del Partido al-Umma, hasta el punto de que el Supervisor General de la organización piensa en presentar candidatos de los Hermanos en las listas del Partido al-Umma en las segundas elecciones parlamentarias celebradas en febrero de 1958, en las que, aunque no participan como organización, hacen campaña por todo aquel que defienda la elaboración de una “Constitución islámica”, auténtico caballo de batalla del grupo en esta primera etapa que transcurre desde su creación como grupo independiente hasta el golpe de Estado del General Ibrāhīm ‘Abbūd en noviembre de 1958. Una primera etapa que al-Turābī define como la “la primera aparición”² del movimiento islamista en la vida política sudanesa.

Los mecanismos del grupo para difundir en estos momentos sus ideas y posturas respecto a las cuestiones nacionales e internacionales son, básicamente, las conferencias y sermones, tanto en la capital como en provincias, y la prensa. El primer número del periódico *al-Ijwān al-Muslimūn* se edita el 26 de junio de 1956 en la imprenta del periódico *al-Rā’ y al-‘Āmm*, fundado en la década de los cuarenta, gracias a la labor de Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, y lanzaba unos tres mil ejemplares, la mayor parte distribuidos en las escuelas y en la universidad. Al mismo tiempo, la Oficina de la Mujer, creada por la organización en 1954, editaba otra revista semanal, *al-Manār*, además de realizar diversas actividades, como conferencias, exposiciones y reuniones benéficas. Según Ḥasan Makkī³ esta actividad tuvo su repercusión social, aunque la sección femenina del grupo era básicamente un movimiento de licenciadas y estudiantes y no un movimiento social y popular, debido en gran parte a que la presencia de la mujer dentro del movimiento de los Hermanos Musulmanes era algo marginal, no figuraba en los puestos directivos, y tampoco la literatura del grupo se ocupaba mucho de las cuestiones de la mujer.

Un elemento que comienza a aparecer en esta primera época de los Hermanos Musulmanes de Sudán, y que décadas más tarde se convertirá en una de las señas de identidad del movimiento islamista sudanés, es su dimensión internacional. Bien por la

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 27.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 26.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, op. cit., p. 64, nota 3.

actividad desplegada individualmente por miembros de la organización, o bien por la postura que adopta el grupo ante cuestiones internacionales en el marco de la comunidad musulmana (*Umma*), la organización sudanesa, al igual que la egipcia, comienza a mirar más allá de sus fronteras. Un ejemplo de lo primero es Ḥasan al-Turābī, quien tras licenciarse en la Facultad de Derecho de la Universidad de Jartum en 1955, amplía estudios en Londres, donde colabora activamente con la Unión de Estudiantes Sudanese del Reino Unido y es elegido secretario general de la Asociación Islámica de Ayuda a la Causa Argelina¹.

Por otro lado, la organización sudanesa muestra interés por los movimientos de liberación que están surgiendo en países árabes e islámicos, como el movimiento de liberación de Chad, que años más tarde se fundaría en la ciudad sudanesa de Nyala, en la provincia occidental de Darfur² gracias al apoyo sudanés y que lucharía contra el colonialismo francés y contra la élite afrancesada que se había hecho con el poder en el país en las primeras elecciones de 1957³. Los Hermanos también muestran su apoyo al movimiento de liberación eritreo⁴, e incluso algunos de sus dirigentes se refugiaron en el domicilio de Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd⁵. Los vínculos entre Sudán y Eritrea eran diversos, había eritreos en las filas del ejército sudanés en la década de los cincuenta y la zona oriental de Sudán, especialmente Kassala, ofrecía un buen refugio para los combatientes eritreos a los que las autoridades etíopes impedían la entrada en su tierra natal. Los Hermanos muestran su apoyo a la población musulmana de Cachemira, denuncian la injerencia norteamericana en Líbano y la británica en Jordania, pero especialmente son las cuestiones palestina, argelina e iraquí en las que los Hermanos

¹ Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán...*, p. 43. Algunos vieron en esta temprana actividad internacional la gestación del internacionalismo de al-Turābī que se plasmará en 1991 en la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica, el foro internacional de Jartum. Véase ‘Alī ‘Aṣmāwī. “Umamiyyat al-Ijwān al-Muslimūm”. *Rūz al-Yūsuf*, 1994. El propio al-Turābī cuenta que “en Inglaterra, y con mis compañeros, creamos una asociación islámica con actividad en las universidades. Militaba también en un movimiento que luchaba a favor de la independencia de Argelia en 1955 [...] en París participé en la creación de la Asociación de Estudiantes Musulmanes en Francia”. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi. Islam avenir du monde*. Saint-Amand-Montrond: JC Lattès, 1998, p. 301.

² Véase Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. “Dārūr al-Mā’sā wa-iṯihādāt fī masā’ī l-ḥall”. *al-Rā’y al-‘Āmm*, 12-11-2004. <http://www.rayaam.net/22004/11/23/articles/article12.htm> (consultada el 14/11/2004)

³ Chad entró a formar parte del África Ecuatorial francesa en 1910 y lograría su independencia en 1960. La historia contemporánea del país está muy ligada a la de la zona occidental de Sudán, no obstante fue un acuerdo firmado entre Francia y Gran Bretaña el que trazaría las fronteras entre Chad y Sudán en abril de 1914, lo que hizo que una misma tribu habitara en ambos territorios. El primer movimiento de liberación organizado de Chad se creará más tarde, en 1965, y el Front de Libération National (FROLINAT) se fundará un año después, ambos en la provincia de Darfur.

⁴ Después de haber sido colonia italiana en el siglo XIX y británica en la primera mitad del XX, Eritrea se incorpora a Etiopía en 1952. La lucha armada eritrea por la independencia comenzará en 1961.

⁵ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 65.

Musulmanes de Sudán centrarán su atención¹. Asimismo, y por medio de comunicados publicados en el periódico *al-Ijwān al-Muslimūn*, el grupo hace llamamientos al *ḡihād* para luchar contra la agresión tripartita sufrida por Egipto tras la nacionalización del Canal de Suez en 1956.

Es decir, se observa que los Hermanos Musulmanes de Sudán despliegan una gran actividad que se plasma en los numerosos comunicados emitidos y que abordan las cuestiones internacionales de mayor actualidad en el momento, en un intento de estar presentes y de que se cuente con ellos en la vida política sudanesa en la que no dejaban de ser una fuerza menor. El interés mostrado por las cuestiones de política internacional, que ocupa gran parte de los comunicados emitidos en estos años, compite con las cuestiones de política interior, donde los Hermanos propugnan una planificación económica distinta que incluya la búsqueda de otros recursos además del cultivo del algodón² o la implantación de nuevas industrias; y al mismo tiempo intensifican sus actividades culturales y la difusión de su ideario abriendo sedes en diferentes provincias y otros centros en la capital. Toda esta actividad tenía un objetivo claro, hacer realidad la elaboración de una Constitución islámica para Sudán, cuestión que analizaremos más adelante.

La vida política del país seguía dirigida por los dos grandes partidos, al-Umma y el Partido Democrático, que habían formado un gobierno de coalición presidido por ‘Abd Allāh Jalīl, después de retirarle su apoyo a Ismā‘īl al-Azharī y a su partido, el Nacional Unionista. Sin embargo, el gobierno de coalición, “una coalición contra natura entre los mahdistas y la Jatmiyya”³, fue incapaz de hacer frente al deterioro de la situación económica y resolver las divergencias políticas tanto en política interior como en política exterior, por lo que se convocan elecciones en febrero de 1958 en las que los Hermanos Musulmanes deciden no participar pero sí apoyar a candidatos que de alguna manera propugnen la islamización de las instituciones. Sin embargo, sí que tuvieron una

¹ Los Hermanos crearán el Organismo de Solidaridad con el Pueblo Argelino y, a través de varios artículos publicados en su periódico, harán llamamiento al *ḡihād* en Argelia. La organización también mostrará su apoyo al golpe de Estado de 1958 que acaba con la monarquía iraquí, y hace un llamamiento al reconocimiento del nuevo régimen que consideraba el principio del fin del colonialismo en la zona. La injerencia norteamericana en Líbano se produjo a raíz del golpe de Estado iraquí. Véase Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 66-68.

² La cosecha de algodón de 1957 se vendió a un precio muy bajo, y la de 1958 fue muy mala, lo cual agravaría la situación económica del país que vio como las reservas de divisas disminuyeron de forma notable. Muddathir Abd al-Rahim. “Le Soudan indépendant: gouvernements militaires et “coups d’État civils” (1956-1985)”, en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne...* *op. cit.*, p. 272.

³ Muddathir Abd al-Rahim. “Le Soudan indépendant...”, *op. cit.*, p. 272.

cierta influencia en el nuevo Parlamento entre los diputados que reivindicaban un Estado islámico y que se oponían a la visión de los diputados del sur, consistente en la creación de un Estado federal¹. El nuevo gobierno repite la misma fórmula de coalición entre las dos fuerzas políticas con el mismo resultado, pero esta vez las diferencias acaban con el golpe de Estado dirigido por el general Ibrāhīm ‘Abbūd el 17 de noviembre de 1958, que interrumpe la primera experiencia democrática sudanesa e ilegaliza todos los partidos.

Los Hermanos Musulmanes sufren la represión del nuevo régimen: sus centros son clausurados, sus posesiones confiscadas, aunque siguen editando el periódico, que pasa a llamarse *al-Balāg* y que no será cerrado por orden gubernativa hasta junio de 1959, tras la publicación de un artículo crítico con el gobierno. Comienza entonces un enfrentamiento abierto entre la organización y el régimen, hasta el punto de que el supervisor general de la organización, al-Rašīd al-Ṭāhir, participa en un golpe de Estado junto con una reducida célula de militares miembros de los Hermanos Musulmanes². La intentona fracasa y desencadena una dura represión contra el grupo, que incluye el ajusticiamiento de los militares implicados y el encarcelamiento del supervisor general de la organización que, con sus miembros dispersos, seguirá actuando bajo la cobertura de asociaciones religiosas y dirigida por Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, quien junto con las demás fuerzas políticas, el Partido Nacional Unionista, al-Umma y el Partido Comunista, formará el Frente Nacional. Es a partir de entonces cuando, gracias a la actividad de dura oposición al régimen militar, los Hermanos Musulmanes “comienzan a implantarse sólidamente en los círculos intelectuales, especialmente entre los estudiantes de la Universidad”³ donde Ḥasan al-Turābī ejercía como profesor ayudante en la Facultad de Derecho y como líder del movimiento islamista universitario.

¹ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op.cit.*, p. 361.

² La penetración del movimiento islamista en el ejército sudanés comienza a principios de los cincuenta, y puede decirse que por imitación de la experiencia previa de los Hermanos Musulmanes de Egipto. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 90-91.

³ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op.cit.*, p. 362.

2.4. EL FRENTE ISLÁMICO DE LA CONSTITUCIÓN: EL DEBATE SOBRE LA CONSTITUCIÓN ISLÁMICA.

Antes de la interrupción de la primera experiencia democrática con el golpe de Ibrāhīm ‘Abbūd en 1958, se había planteado en el país la necesidad de redactar una Constitución permanente que respondiera a la voluntad del pueblo sudanés y reflejara sus especificidades, ya que la “Constitución transitoria” de 1956 con la que se estrena el Sudán independiente era una versión del estatuto de autogobierno redactado en 1953 y basado en la Constitución elaborada por Gran Bretaña en 1948, durante la época colonial. Aunque garantizaba algunos instrumentos democráticos, tales como la formación de un consejo ejecutivo, una asamblea constituyente que elegiría a su propio presidente, regulaba el mecanismo electoral y representativo, los presupuestos y la legislación, las fuerzas políticas del país no habían participado en su elaboración ni representaba la diversidad de la sociedad sudanesa. Aun así, tras la independencia, los partidos nacionalistas defendieron la necesidad de conservar gran parte de la Constitución elaborada por los ingleses para mantener una cierta cohesión¹. Algo similar ocurriría con el sistema jurídico en el que se mezclaba la ley estatutaria inglesa de 1899 con el derecho consuetudinario y la *šarī‘a*².

En el debate nacional, tanto sobre la Constitución como sobre el sistema jurídico, que se produce en el país entre las diferentes fuerzas políticas participan igualmente los Hermanos Musulmanes con un doble llamamiento: la elaboración de una Constitución islámica y la islamización de todas las estructuras, incluido el sistema judicial. Ya hemos señalado que el sistema jurídico contemplaba el recurso tanto al derecho consuetudinario, como a la ley islámica en su interpretación *ḥanafī*, así como a las prácticas judiciales heredadas del colonialismo británico, pero en el terreno del derecho privado, la delimitación entre las diversas fuentes era ambigua. Para acabar con esa ambigüedad se redactó un *memorandum* por parte del Juez Supremo (*qāḍī l-quḍā*) que rechazaba el que algunas de las leyes aplicadas fueran contrarias a la ley islámica, leyes que al ser impuestas por los colonialistas lo que buscaban era la

¹ ‘Abd al-Ra’ūf Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḥtama‘ fī l-Sūdān. Naḥra istiqrā’iyya*. Londres: Dār al-Ḥikma, 1997, pp.16-17. Según el autor, la representación de las provincias del sur y las zonas rurales no respondía a su peso real. Los cambios afectarían a la definición del régimen que pasa de ser “una república democrática laica” a “república democrática”.

² Peter Nyot Kok. “La transition permanente. Analyse des Constitutions et du système juridique soudanais de 1956 à 1988”, en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne...op. cit.*, p. 460.

destrucción de la doctrina, “las mayor parte de los sudaneses son musulmanes y deberían rechazar estas repugnantes leyes, establecer una Constitución islámica y aplicar las leyes necesarias para proteger su fe y sus costumbres de origen árabe”¹.

Pero la verdadera prioridad del movimiento islamista sudanés durante estos primeros años de independencia es la redacción de una Constitución islámica, lo que supondrá el primer intento serio de recurrir a la religión con una finalidad política. Las recomendaciones del congreso de agosto de 1954, que supuso la creación de los Hermanos Musulmanes de Sudán, incluían la necesidad de centrar los esfuerzos del grupo en *al-dustūr al-islāmī*, lo que vendría apoyado por dos factores: el hecho de que, en el momento de la independencia del país, la mayoría de los miembros de la jefatura del grupo eran juristas, comenzando por el propio supervisor general, al-Rašīd al-Tāhir; y por la influencia de la literatura de los Hermanos Musulmanes de Egipto que ya habían tratado el tema de la Constitución egipcia y la aplicación de la legislación islámica².

Con la finalidad de impulsar este debate, los Hermanos Musulmanes de Sudán crean en diciembre de 1955 el Frente Islámico de la Constitución (*al-Ābha al-Islāmiyya li-l-Dustūr*), una suerte de alianza coyuntural entre organizaciones políticas, religiosas o culturales, a las que les unía la preocupación por elaborar una Constitución islámica. Así, junto a los Hermanos Musulmanes, figuran organizaciones de las dos grandes cofradías, la *Jatmiyya* y *al-Anṣār* –aunque los dos grandes partidos apoyados por ambas cofradías, al-Umma y el Partido Democrático del Pueblo defendían una Constitución laica³– asociaciones benéficas como la Asociación Benéfica Islámica de Jartum, y otros grupos como el wahhabí *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiya*, para el que la independencia del país no era un objetivo en sí mismo sino un medio para aplicar la *šarī‘a*.

El Frente, dirigido por el jurista ‘Umar Bajīt al-‘Awaḍ, contaba con siete comités –enlace, propaganda, prensa y radio, finanzas, sermones en mezquitas, de provincias, y de objetivos. Este último era el encargado de elaborar la estrategia del

¹ Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, pp. 461-462.

² Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, *op. cit.*, pp. 332-334.

³ No así el otro gran partido el Nacional Unionista que tuvo una actitud ambigua y a pesar de defender una Constitución laica fue partidario de que el país pasara a denominarse “república islámica”, quizás con el objetivo de obtener un rendimiento político en su pugna con los otros dos grandes partidos. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 136.

Frente que se basaba en la movilización de la opinión pública y en contactar con todas las organizaciones, dirigentes y parlamentarios para que apoyaran sus reivindicaciones¹.

El Frente, ayudado por el jurista pakistaní Zūfir Allāh al-Anṣārī², redacta un modelo de Constitución islámica dividido en seis capítulos: los tres primeros abordan los objetivos de la república sudanesa, las disposiciones generales y los derechos fundamentales; el cuarto trata la figura del presidente de la “República Islámica Sudanesa”, y los tres poderes; el quinto los aspectos económicos y el sexto asuntos varios. Según el modelo de Constitución islámica, el régimen sería una república presidencialista bajo un Estado centralizado que protegería la propiedad privada; se crearía un consejo económico permanente encargado de evitar la monopolización de la riqueza del país, de fomentar la nacionalización de los bancos y acabar con el interés, de desarrollar la producción nacional y aumentar el nivel de vida. El gobierno se encargaría de recaudar el azaque y dispensarlo según la legislación islámica y de poner límites a la propiedad agrícola, mientras que la riqueza minera, así como cualquier otra que se extrajera del interior de la tierra, sería propiedad del Estado. Otros artículos tratan de la cuestión de la enseñanza, el “buen musulmán” y derechos y deberes de los no musulmanes³.

El Consejo de Ministros decide crear en febrero de 1956, es decir apenas dos meses después de la formación del Frente, una comisión *ad hoc* encargada de estudiar la redacción de la Constitución formada por 46 miembros, tres pertenecientes al movimiento islamista –entre ellos ‘Umar Bajīt al-‘Awaḍ y Mīrganī al-Naṣrī–, y que será escenario de las luchas políticas entre los partidarios de una Constitución islámica y los defensores de una Carta Magna laica.

Las propuestas de la facción islamista –redacción de una Constitución islámica, denominación de “república islámica” para el país, la aplicación de la *ṣarī‘a* y un régimen parlamentario islámico– fracasan ante la oposición de las otras fuerzas

¹ Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

² La colaboración del jurista pakistaní inaugura una relación entre el movimiento islamista sudanés y el islam político pakistaní que se mantendrá con el paso del tiempo. En la década de los setenta, será el régimen pakistaní del general Zia Ul-Haq el que recurra a al-Turābī para la elaboración de la ley islámica y del código penal que entra en vigor en 1979. Sobre el proceso de islamización de la legislación en Pakistán, véase Maarten G. Barends. “*Shari‘a* in Pakistan”, en Paul Marshall (Ed.). *Radical Islam’s Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari‘a Law*. Lanham: Freedom House’s Center for Religious Freedom, 2005, pp. 65-85. Por otro lado, el movimiento islamista sudanés siempre ha reconocido la influencia del pensamiento del pakistaní Abū al-A‘lā al-Mawḍūdī (1903-1979) fundador de *Jamaat-i Islami* (Grupo Islámico), especialmente su llamamiento a la redacción de una Constitución islámica y la creación de un Estado islámico.

³ Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 74-76.

políticas¹. Tras ese fracaso, los representantes de la plataforma islamista se retiran de la comisión, organizan manifestaciones de protesta y una campaña crítica en su órgano de expresión, el periódico *al-Ijwān al-Muslimūn*. Sin embargo, la Comisión sí aprobó que la legislación islámica fuera la base de los principios de gobierno y que el islam fuera la religión oficial del Estado, lo cual provocaría a su vez la retirada de algunos representantes del sur².

El fracaso de la campaña del Frente Islámico de la Constitución, reflejo de que el movimiento islamista sudanés seguía siendo una fuerza minoritaria en el panorama político inmediatamente posterior a la independencia y cuyo ámbito de influencia prácticamente seguía reducido a los círculos universitarios y estudiantiles³, se traduce en tensiones internas que estallan especialmente entre ‘Umar Bajīt al-‘Awad, el máximo dirigente del Frente, y al-Rašīd al-Tāhir, el máximo dirigente de los Hermanos Musulmanes, ya que la organización creía que la plataforma del Frente, creada para una cuestión concreta, había ido más allá de sus atribuciones y podía mermar la influencia de los Hermanos. Las disensiones acabaron con la dimisión de ‘Umar Bajīt que abandonaría definitivamente la organización de los Hermanos Musulmanes, no así el Frente, que siguió movilizándolo a la población en defensa de sus reivindicaciones incluso después del golpe de Estado de noviembre de 1958, que acabaría con el primer intento protagonizado por las fuerzas políticas sudanesas para perfilar los rasgos del nuevo Estado independiente, ya que el debate sobre la Constitución permanente queda abortado y la Constitución provisional de 1956 abolida.

A pesar de que el nuevo régimen también ilegaliza los partidos, el Frente Islámico de la Constitución siguió en pie gracias sobre todo al empeño de la organización *Anṣar al-Sunna al-Muḥammadiya* y de su máximo dirigente entonces,

¹ La propuesta del Frente fue rechazada por mayoría en febrero de 1957. El Partido al-Umma, el Democrático del Pueblo, los independientes y los representantes del sur se opusieron a las reivindicaciones de la plataforma islamista defendidas por el Frente y el Partido Nacional Unionista. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 137.

² Esta reacción no haría sino agravar la situación del sur donde ya había comenzado, aunque de forma no organizada, una revuelta contra algunas de las medidas adoptadas por el gobierno de Ismā‘īl al-Azharī. Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán...*, *op. cit.*, p. 20.

³ Aunque, como hemos visto antes, el ideario de la organización había comenzado a tener cierta repercusión entre la clase obrera y también había logrado formar una reducida célula en las filas del ejército. En 1957 comienza a funcionar una “sección obrera” dentro de la organización, aunque era el Partido Comunista el que mayor control ejercía sobre las uniones de trabajadores, y la nueva sección desaparecerá al año siguiente, para reaparecer en 1961, a la vez que disminuye la influencia comunista. De hecho, en 1964 se elegirá por primera vez a un miembro de los Hermanos Musulmanes como representante de los trabajadores sudaneses en la reunión del Comité Central de la Unión de Trabajadores Árabes celebrada en El Cairo. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 81-83.

Muḥammad Hāšim al-Hadiyya¹, y de ‘Umar Bajīt, quienes presentaron un *memorandum* ante las nuevas autoridades, pero sin resultado alguno.

Si bien algunos analistas consideran que durante esta etapa, centrada en el debate sobre la Constitución islámica, los partidos políticos perdieron un tiempo valioso para la historia del país polemizando sobre la identidad de la nación pero sin llegar a adoptar una postura concreta², al-Turābī sostiene que gracias a la actuación del movimiento en defensa de la islamización del país, éste logró conectar con el pueblo y difundir el pensamiento islámico, ya que la campaña requería, además de contactar con los parlamentarios y los políticos, recorrer el país y ampliar su influencia para convertirse en un organismo eficaz de presión política. El pensador sudanés añade que las funciones del movimiento islamista se ampliaron y además del reclutamiento y la educación de los estudiantes adoptaría las características de un organismo de presión y de movilización, ya que desplegó una amplia campaña popular para hacer propaganda del gobierno islámico poniendo a los partidos de base religiosa en la disyuntiva de aceptar o no ese llamamiento³. Más triunfalista se muestra Ḥasan Makkī para quien la experiencia del Frente Islámico de la Constitución dejó importantes huellas en el movimiento islamista sudanés, como el hecho de que cristalizara la idea de la Constitución islámica como una realidad, de que creara una opinión pública favorable, de haber obligado a líderes políticos a defender la idea de la islamización del país aunque fuera para obtener rédito político y, sobre todo, de que llevara al movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán a asumir nuevas responsabilidades y a demostrar que era una fuerza política a tener en cuenta⁴.

¹ Nacido en la localidad de Rufā‘a en 1912, recibió una educación religiosa tradicional en la escuela coránica (*jalwa*). Fue funcionario de Correos desde 1930 hasta 1968. Entre 1930 y 1941 perteneció a la cofradía *Jatmiyya*, en 1948 ingresó en el grupo salafí *Anṣar al-Sunna al-Muḥammadiya*, introducida en Sudán en 1936, y en 1956 se convirtió en su máximo dirigente. Ḥasan ‘Abd al-Ḥamīd. *Ḥiwār ma‘ Faḍīla al-Šayj Muḥammad Hāšim al-Hadiyya*. En www.meshkat.net (consultada el 21/3/2005).

² Véase Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Aḥzāb al-sūdāniyya...*, *op.cit.*, p. 14.

³ Véase Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p.27.

⁴ Véase Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 81. El autor añade que la fuerza del llamamiento del Frente hizo que tanto Gran Bretaña, como Estados Unidos y Egipto advirtieran de la “peligrosidad” de los Hermanos Musulmanes, lo cual facilitaría el golpe del General ‘Abbūd.

2.5. EL PRIMER MOVIMIENTO DE RECESIÓN: LA REPRESIÓN DEL GENERAL ‘ABBŪD.

Entre las primeras medidas adoptadas por el régimen militar de Ibrāhīm ‘Abbūd¹, que había llegado al poder con la connivencia del jefe de Gobierno, ‘Abd Allāh Jalīl, y con la promesa de restaurar la estabilidad y dinamizar la Administración paralizada por las disputas entre los partidos mayoritarios, figuran la anulación de la Constitución y del debate sobre la Constitución permanente, la prohibición de todos los partidos y la detención de algunos dirigentes². La represión, como vimos anteriormente, alcanza también a los Hermanos Musulmanes, cuyo máximo dirigente, al-Rašīd al-Tāhir, es encarcelado –aunque no inmediatamente después del golpe sino un año más tarde debido a su implicación en una intentona golpista– y las posesiones del grupo confiscadas, pero no fueron ilegalizadas porque el nuevo régimen no los consideraba como partido político sino como asociación religiosa, lo cual indica que la fuerza del grupo en la escena política era todavía marginal. A raíz de la implicación de al-Tāhir en la intentona golpista de noviembre de 1959 y de sus contactos con un reducido grupo de militares afines a la organización de los Hermanos Musulmanes, la postura del gobierno respecto al movimiento islamista cambia y al-Tāhir es encarcelado durante cinco años, mientras que el núcleo islamista militar desaparece ya que sus miembros son ejecutados.

El movimiento islamista queda en principio desmembrado y con una crisis interna derivada de la implicación de su máximo dirigente en el golpe que se había gestado al margen de los demás responsables de la organización, según relató el propio al-Tāhir³. Además, muchos miembros del grupo serán detenidos a raíz de las manifestaciones que siguieron a la ejecución de los militares implicados. Tras el fracaso golpista, la detención del líder del movimiento islamista y su posterior dimisión, la jefatura de los Hermanos Musulmanes pasa a un miembro de la vieja guardia, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, aunque de forma simbólica ya que el debate interno

¹ Ibrāhīm ‘Abbūd (1900-1983) entró en el ejército en 1925 y fue ascendido a general en 1954. Después de la independencia fue nombrado comandante en jefe de las Fuerzas Armadas y a raíz del golpe de 1958 se convirtió en presidente del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, primer ministro y líder del gobierno militar. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 2.

² Excepción hecha de los jefes de al-Umma y del Partido Nacional Unionista, Šiddīq al-Mahdī y ‘Alī I-Mirganī respectivamente, quienes no solo no se opusieron al golpe de Estado sino que bendijeron el nuevo régimen “pensando que el ejército sólo permanecería en el poder el tiempo necesario”. Muddathir Abd al-Rahim. “Le Soudan indépendant...”, *op. cit.*, p. 274. Con respecto a los grandes partidos de base religiosa, hay analistas que van más lejos y afirman que la jefatura de *al-Anṣār* y *al-Jatmiyya* apoyaron el golpe y que la operación fue más una renuncia al poder que una lucha por conseguirlo.

³ Véase Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 92, nota 1.

generado por la nueva situación concluye la necesidad de crear una jefatura colectiva. La iniciativa del movimiento partirá en esta etapa básicamente de la tendencia islamista universitaria. De hecho, la primera actividad política del movimiento islamista en esta nueva fase la protagoniza la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum controlada por los islamistas quienes en diciembre de 1959, es decir, un mes después de la detención del supervisor general de los Hermanos, presentan un *memorándum* ante el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas solicitando la retirada del ejército y el regreso de la democracia. Esta acción provoca un enfrentamiento entre la Unión y la Administración de la Universidad que conduce a la disolución de la organización estudiantil en octubre de 1961 que pasa a la acción clandestina¹.

Este hecho, junto con la detención de al-Ṭāhir y la ejecución de los militares implicados en la intentona golpista, el cierre del periódico de los Hermanos Musulmanes, *al-Balāg*, la confiscación de sus propiedades y el cierre de sus sedes, conduce inevitablemente a una confrontación con el régimen que a la vez hará que el movimiento vaya adquiriendo una mayor popularidad y una mayor legitimidad en la acción política, ayudado también por la postura de los grandes partidos que en un principio optaron por el silencio ante la interrupción de la primera experiencia democrática o que incluso vieron con buenos ojos el golpe de Estado del general ‘Abbūd².

Tanto el movimiento islamista como los partidos mayoritarios de base religiosa recurren durante los primeros años del régimen militar a redactar *memorándums* que se presentan ante las nuevas autoridades exigiendo el retorno a la democracia³. Así, al primer documento elaborado por la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum le siguieron uno elaborado por los dirigentes de la oposición en noviembre de 1960, y otros dos del movimiento islamista en octubre de ese mismo año y en abril de 1961. Esta será básicamente la actividad desplegada por los Hermanos Musulmanes y el

¹ Véase Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 93.

² Excepto el Partido Comunista y los sindicatos, que sufrieron una dura represión. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, pp. 320.324. Tras el golpe no se dejó claro qué tipo de alianza había entre los militares y los partidos que les apoyaron, sino que tal alianza terminará de forma natural cuando los partidos intenten recuperar el poder por medio de *memorándums* que solicitaban el regreso del ejército a sus cuarteles. Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 102. Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī considera que los dirigentes políticos creían en la “solución militar” para acabar con el “caos” tal y como definió el general ‘Abbūd la situación del país en el primer comunicado emitido tras el golpe. Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Aḥzāb al-sūdāniyya...*, *op.cit.*, p. 17.

³ Si se exceptúa la acción cometida por miembros de los Hermanos Musulmanes, algunos de ellos jueces y miembros de la policía, que retuvieron a varios responsables gubernamentales y que acabó con la detención de algunos participantes y el exilio de otros. Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 93.

movimiento islamista universitario hasta el quinto congreso del Consejo Consultivo de los Hermanos Musulmanes celebrado en mayo de 1962. al-Turābī describe esta fase como “la primera ocultación” de la organización islamista, que aunque no sufrió una represión excesiva por parte de las autoridades recurrió a la acción clandestina y a la ocultación –por temor a que pudiera pasarle lo mismo que le había ocurrido a la organización madre en Egipto– hasta casi provocar una paralización total¹.

El quinto congreso del Consejo Consultivo de los Hermanos Musulmanes de mayo de 1962 definirá la organización y estructura internas de los Hermanos Musulmanes de Sudán y cuál ha de ser su estrategia, especialmente tras el fracaso de la experiencia golpista y la posterior represión por parte del régimen. Este congreso representa para al-Turābī “el primer diálogo metodológico” de la organización que plantea algunas cuestiones fundamentales: la jefatura, que se orienta hacia una “jefatura colectiva”; la identidad del movimiento como organización de presión política o como partido que busca el poder; las relaciones con las otras fuerzas políticas; y el reglamento interno de los Hermanos Musulmanes².

El Consejo Consultivo llega a las siguientes conclusiones: la condena de la participación de al-Ṭāhir en la intentona golpista; su destitución; la elección de una jefatura colectiva; la definición de los Hermanos Musulmanes como organización que pretende construir una sociedad islámica y cuya estrategia puede incluir el recurso a la violencia; la oposición al régimen; buscar una oposición nacional unificada; desechar el recurso al ejército para un posible golpe de Estado; rechazar la estrategia de una revolución popular armada si ello conlleva un excesivo derramamiento de sangre; e invitar a la representación política del sur a participar en la oposición al régimen³.

Un año después, en 1963, se celebra el sexto congreso del Consejo Consultivo con la incorporación de algunos miembros del movimiento, miembros también de la Oficina Ejecutiva, que estaban en el extranjero, entre ellos Ḥasan al-Turābī, que confirma las recomendaciones del anterior congreso y acuerda seguir la estrategia del enfrentamiento con el régimen militar.

Según al-Turābī, a partir de este momento se planifica la creación de un frente amplio de oposición al régimen dirigido por estudiantes. Al mismo tiempo, el movimiento islamista está vinculado a ese frente de oposición y su participación será

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 27.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 28.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 94-95.

mayor una vez logre aislar a los comunistas¹. Poco después de su regreso a Sudán, al-Turābī es nombrado decano de la Facultad de Derecho “y cuando el movimiento de octubre de 1964 acabó con el general Abbud, yo formaba parte de los líderes más importantes [...] sin embargo, siendo el dirigente más conocido de la revolución de octubre de 1964, me encontré en primera línea en la lista de diplomados designados para participar en la Asamblea constituyente”².

Varios factores habían propiciado esa escalada de tensión entre el régimen militar y prácticamente todas las fuerzas políticas: las medidas represivas³, la supresión de los derechos de los trabajadores y el control de los sindicatos en febrero de 1960 que provocará un primer enfrentamiento entre agricultores y el régimen en octubre de ese mismo año⁴ y un *memorándum* solicitando la devolución del poder a los civiles, el bloqueo de los salarios de los trabajadores del ferrocarril, la detención de dirigentes políticos, el cierre temporal de la Universidad, la prohibición de debates en la Universidad que analizaban la guerra del sur y los mecanismos de resolución del conflicto⁵, y la propia dinámica de la guerra⁶.

También los Hermanos Musulmanes comenzaron a analizar la guerra del sur que había comenzado a agudizarse debido por un lado a las medidas dictatoriales adoptadas por el régimen de Jartum y a la organización de la guerrilla, tanto en el marco del Movimiento Anyanya como en el de la Unión Nacional Sudanesa Africana (UNSA).

¹ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p.28..

² Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi. Islam...*, *op. cit.*, pp. 302-303. De cualquier forma, tanto islamistas como comunistas reivindican el papel de dirigentes del movimiento de protesta que desembocará en la revolución de octubre del 64 y que depondrá al presidente ‘Abbūd. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 149 y siguientes, y Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, pp. 323-324

³ Como el decreto ley de enero de 1959 por el que se condenaba a pena de muerte o a trabajos forzados a todo aquel sospechoso de pertenecer a un partido que quisiera cambiar el régimen por la fuerza. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 321.

⁴ Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 322.

⁵ Esto será el detonante de la revolución de octubre, ya que en una manifestación en protesta por la prohibición de celebrar esos debates que tuvo lugar el 21 de ese mes, murió un estudiante, lo que provocó nuevas manifestaciones, el cierre de la Universidad y nuevas detenciones. Todo ello espoleó al Frente Nacional a declarar una huelga general y pedir el restablecimiento de la democracia. La huelga general fue secundada por amplios sectores de la población y por la propia Administración, incluso por un sector del ejército. La situación obligó al régimen a negociar con el Frente y el 30 de octubre se constituye un gobierno de transición formado por civiles que regirá el país hasta febrero de 1965. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, pp. 322-324 y Muddathir Abd al-Rahim. “Le Soudan indépendant...”, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁶ El régimen militar de ‘Abbūd quiso seguir una política de integración del sur en un contexto árabo-islámico. Así, por ejemplo, se impuso el viernes como día festivo en las provincias del sur no islamizadas, lo que provocaría huelgas y manifestaciones estudiantiles, obligó a cerrar las asociaciones misioneras, reprimió a los políticos del sur que se vieron obligados al exilio donde crearon la Unión Nacional Sudanesa Africana (UNSA) que utilizará una doble estrategia, por un lado la sensibilización de la opinión pública internacional y, por otro, la organización de la lucha armada contra el régimen. Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, pp. 390-392.

Así, el movimiento organiza en septiembre de 1964 una serie de conferencias y debates en la Universidad de Jartum, en las que participa al-Turābī, para abordar la cuestión y donde el movimiento islamista muestra ya su inclinación a integrar el conflicto en su enfrentamiento con el régimen militar. Esto queda de manifiesto en las palabras pronunciadas por al-Turābī en dichos debates “la cuestión del sur es, en primer lugar, una cuestión constitucional, hay una agresión contra la libertad de los demás tanto en el norte como en el sur”¹. Al mismo tiempo, el primer número de la revista de la sección femenina de los Hermanos Musulmanes, *al-Manār*, publicado en octubre de 1964, incluía un dossier sobre la cuestión del sur y el papel de la mujer en la resolución del conflicto². El dossier hacía hincapié en la visión del movimiento islamista sudanés sobre una posible solución del problema: conceder un amplio margen de libertad en la gestión de las provincias del sur en el marco de un gobierno unificado y centralista³. A esas reuniones le seguirán otras, siendo tal vez la más decisiva de todas ellas, la reunión convocada para el 10 de octubre cuya celebración fue impedida por la Policía y desencadenaría el movimiento de protesta generalizado que acabaría con el régimen militar.

El enfrentamiento con el régimen, bien el marco del Frente Nacional Unificado, o fuera de él, especialmente en los círculos universitarios, le valieron al movimiento islamista una legitimidad ante la opinión pública sudanesa que sería aprovechada por el grupo tras la revolución de octubre para ir ampliando su influencia y al mismo tiempo intentar aislar al Partido Comunista Sudanés de la vida parlamentaria, algo que conseguirá poco tiempo después; y supondrá también el surgimiento del que desde entonces y hasta ahora será el máximo dirigente del movimiento islamista sudanés, el Doctor Ḥasan al-Turābī.

Esa legitimidad conseguida a través de la lucha⁴ se materializa en una cartera ministerial en el gobierno de transición formado tras la renuncia del régimen militar y que desde el 30 de octubre de 1964 hasta el 23 de febrero de 1965 presidirá un independiente, Sirr al-Jātīm al-Jalīfa. Bien es cierto que se trata de una cartera menor, el

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 98.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 98.

³ Hasta este momento los Hermanos Musulmanes se habían desentendido de la cuestión del sur, e incluso en la década de los 40 y los 50 opinaban que era mejor que el sur se independizara para crear en el resto del territorio una sociedad auténticamente islámica. El artífice de este vuelco en la estrategia con respecto al sur fue al-Turābī.

⁴ La historiografía ligada a los Hermanos Musulmanes o al movimiento islamista en general habla de “*yihād*” para describir la lucha contra el régimen militar de ‘Abbūd. Véase por ejemplo, Yūsuf Ḥasan. *al-Dīn wa-l-siyāsa fī l-Sūdān*. El Cairo: Dār al-Amīn, 2001, p. 67.

ministerio de Riqueza Minera, y que la representación de las fuerzas de izquierda era superior a la islamista¹, pero es la primera vez que el movimiento accede a responsabilidades de gobierno, aunque durante un periodo muy corto de tiempo. El movimiento islamista nombra a un dirigente histórico, Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar², como su representante en el gobierno.

2.6. EL FRENTE DE LA CARTA ISLÁMICA: EL PRIMER INTENTO DE TRANSFORMACIÓN.

Una nueva etapa en la evolución del movimiento islamista sudanés comienza tras la revolución de octubre, en la que los Hermanos Musulmanes habían desempeñado un papel activo acorde a sus posibilidades y dinamismo y a su presencia en los círculos universitarios. Esta nueva etapa se caracterizará por la participación política del movimiento en las instituciones del Estado, por su defensa –de nuevo– de la Constitución islámica, por su encarnizada rivalidad con el Partido Comunista y por la creación de un frente unificado que englobaría a todos los grupos y personalidades de tendencia islamista y que protagonizará la acción del islam político en los años siguientes. Un frente dominado por los Hermanos Musulmanes, que aún así conservaron

¹ Didar Fawzy señala respecto a este gobierno de transición en el que participan todas las fuerzas políticas y las organizaciones sindicales, que tanto la desaparición de la dictadura militar a través de una huelga política como “la formación de un gobierno con la participación oficial del Partido Comunista Sudanés y de dirigentes sindicales comunistas es una experiencia única en la región. Pero la prensa occidental de la época falseó la realidad ofreciendo la imagen de un gobierno controlado por los comunistas: estos eran tres de un total de 15 y estaban ausentes de los aparatos del Estado y de las sociedades que gestionaban el sector público”. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, p. 324.

² Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar tiene una trayectoria muy interesante. Nacido en Jartum en 1930, se vincula al movimiento islamista sudanés en la escuela secundaria, al igual que muchos otros dirigentes históricos, y se convierte en el responsable de esta tendencia en la escuela. Estudia *Ṣarī‘a* en la Facultad de Derecho donde también es un elemento muy activo del movimiento. Amplia estudios en Londres y a su regreso participa en las conferencias universitarias sobre la cuestión del Sur, junto con al-Turābī, que contribuirían a desencadenar la revuelta de octubre de 1964, en la que ambos participaron. Fue miembro del Consejo Consultivo de los Hermanos Musulmanes, fugaz supervisor general del grupo, miembro de la Oficina Ejecutiva del Frente de la Carta Islámica y de la comisión encargada de elaborar la Constitución permanente. Destacó igualmente en la actividad sindical y dimitió del cargo de ministro por diferencias con el Presidente. En 1967 se dirige a Palestina para participar en la lucha armada contra el ejército israelí, recibe entrenamiento militar y protagoniza algunas acciones militares. Tras el golpe de Estado de Numeyri en 1969, regresa a Sudán para luchar contra el nuevo régimen, y participa en la revuelta protagonizada por los *Anṣār* en la Isla de Aba, a 270 kms. al sur de Jartum, feudo de la cofradía *al-Mahdiyya* y dirigida por al-Imām al-Hādī. Ṣāliḥ ‘Umar murió durante los bombardeos y ataques terrestres llevados a cabo por el ejército en marzo de 1970 para acabar con la sublevación en la isla. El *ṣayy* ‘Abd Allāh ‘Azzām, predicador, profesor, *muṣyāhid*, promotor del *yihād* contra las tropas soviéticas en Afganistán y padre espiritual de Osama Ben Laden, dijo sobre Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar “este *muṣyāhid*...el ministro sudanés...vivía en las tiendas como un combatiente en la tierra de Palestina, y continuó su *yihād* hasta caer como mártir en la Isla de Aba”. Véase www.ikhwan-jor.org/dawaarhab/salehe (consultada el 12/5/ 2005)

su independencia formal de la nueva organización, el Frente de la Carta Islámica (*Ŷabhat al-Mītāq al-Islāmī*) creado en octubre de 1964 y que se mantendrá en pie hasta el golpe de Estado de mayo de 1969. Es una época de “amplia actividad política del movimiento islamista a través del Frente”¹, por medio de otras organizaciones afines surgidas en estas fechas como el Frente Feminista² (*al-Ŷabha al-Nisā’iyya*) y la Organización de la Juventud Nacional (*Munazzama al-Šabāb al-Waṭanī*) y por el activismo mostrado tanto en la universidad como en los sindicatos.

El Frente de la Carta Islámica lo integran el Movimiento de los Hermanos Musulmanes, *Anšār al-Sunna al-Muḥammadiyya*³, algunos dirigentes del Partido al-Umma, el Partido Socialista Islámico⁴, personalidades próximas al ideario islamista y cofradías sufíes. En el congreso fundacional del Frente, celebrado el 6 de diciembre de 1964, los asistentes eligen a al-Turābī, que ya era Secretario General de los Hermanos Musulmanes⁵, como Secretario General del Frente y la recién creada organización se convierte en el nuevo marco para la acción política del movimiento islamista, que experimenta un aumento de su influencia y de su presencia, tanto en la opinión pública como en las instituciones, pero supondrá también el inicio de las diferencias internas entre la vieja jefatura de los Hermanos Musulmanes y la corriente que liderará al-Turābī.

¿Cómo se autodefine el Frente de la Carta Islámica? En un artículo publicado el 4 de abril de 1965 en el periódico *Ŷarīdat al-Mītāq*, órgano de expresión del Frente, y

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 29.

² El concepto de “feminismo” en el islam político está mediatizado por la ideología propia del islamismo, no hay que entenderlo como concepto que se materializa en organizaciones independientes al margen de los partidos. Utilizamos el término “feminismo” ya que el Frente, o las secciones de mujeres de los movimientos islamistas, buscan mejorar la situación de la mujer en el marco del islamismo y definir su papel tanto en la esfera privada como pública.

³ El šayj Muḥammad Ḥāšim al-Hadiyya, entonces máximo dirigente del grupo, reconoció que aunque al principio rehusó formar parte del Frente por su experiencia previa en el movimiento islamista, la insistencia de los miembros de *Anšār al-Sunna* en integrarse en la nueva organización le obligaron a hacerlo y a participar en la campaña de concienciación popular sobre la necesidad de elaborar una Constitución islámica. Dos meses antes del golpe de Estado de Numeyri abandonó el Frente de la Carta Islámica por diferencias estratégicas con los Hermanos Musulmanes. Ḥasan ‘Abd al-Ḥamīd. *Ḥiwār ma’ Faḍīla...*, *op. cit.* www.meshkat.net (consultada el 21/3/2005)

⁴ *al-Ḥizb al-Ištirākī al-Islāmī* fue el nombre que adoptó *al-Ŷamā’a al-Islāmiyya*, escisión debida a los pioneros del Movimiento de Liberación Islámica en la década de los 50 y que había desaparecido de la escena política durante el régimen militar de ‘Abbūd. Uno de sus dirigentes, Mīrganī al-Našrī, desempeñó un papel destacado en la expulsión de los diputados comunistas del Parlamento.

⁵ La elección de al-Turābī como Secretario General de los Hermanos Musulmanes en noviembre de 1964 no estuvo exenta de polémica, porque suponía acabar con la jefatura colectiva del grupo establecida en el quinto congreso general del grupo.

firmado por ʿĀfar Šayj Idrīs¹, el autor defiende la necesidad de que los partidos políticos tengan, además de un programa, una filosofía propia, como es el caso de las corrientes islamista y marxista en Sudán, las únicas que se sustentan sobre una filosofía de la vida. La filosofía del Frente de la Carta Islámica consiste en considerar el islam como un fundamento sobre el cual se construye una estructura, cualquier opinión y cualquier acto debe brotar del islam. A la pregunta de qué es lo que queremos y cuál es nuestro programa responde Šayj Idrīs que lo más importante es “delimitar la dirección sobre la que camina el país, algo muy importante en las fases de transición”, es decir, hacia la islamización, por eso no es tan importante “entrar en detalles”. Lo relevante en una etapa transitoria como la que vivía Sudán a mediados de los sesenta era establecer la dirección y en eso el Frente consiguió un cierto éxito “porque en todas las veladas políticas se habla ahora del islam, mientras que antes hablar del islam producía risa y se calificaba de reaccionario”. Además de fijar la orientación del país, el Frente ha delimitado igualmente los aspectos islámicos de la vida política, económica y social “y en la política hemos aclarado la forma constitucional que queremos, una república parlamentaria presidencialista basada en la libertad, en la *šūrā*...”².

El Frente se autocalifica como “organización islámica completa cuyo objetivo es crear una sociedad musulmana sobre la que se levante un gobierno musulmán”³. Su ideario está recogido en un manifiesto publicado a principios de 1965 en el que se defiende el islam como sistema de vida en bien del interés nacional, la “naturaleza coránica y sunní” del sistema de gobierno, el recurso a la *šūrā*, la unidad de la comunidad que garantiza la libertad de formación de partidos y grupos “según las normas de la naturaleza política de la sociedad islámica”. Si bien el objetivo es que los musulmanes constituyan una única comunidad con una única autoridad política y una

¹ Šayj Idrīs nació en 1932 en Port Sudan y pertenece a la tribu al-Šāyqiyya del norte del país. Estudió en la escuela secundaria Ḥantūb, una de las tres escuelas de educación secundaria existentes en el país en la década de los 50, como muchos líderes sudaneses. Durante esta etapa formó parte del Movimiento de Liberación Islámica, que después se transformaría en los Hermanos Musulmanes de Sudán. Estudió Filosofía y Economía en la Universidad de Jartum y amplió estudios en Londres. Tras la caída del régimen del general ʿAbbūd, abandona la Universidad y se dedica a la política. Fue candidato del Frente de la Carta Islámica en las elecciones de 1965. Ya en la década de los setenta compaginaba la enseñanza y la investigación, tanto en países árabes, especialmente Arabia Saudí, como en países occidentales (Reino Unido, Estados Unidos), con el activismo político, y en los ochenta es miembro del Frente Islámico Nacional. Tenía una columna semanal en el periódico *al-Miṭāq*. Véase la entrevista realizada a Šayj Idrīs por la revista electrónica *al-ʿAsr*: www.alasr.ws/Interview/article_132.shtml. Šayj Idrīs ha criticado duramente a al-Turābī por su pragmatismo y por algunas de sus propuestas, como la de intentar superar las diferencias entre *sunna* y *šīʿa*, e incluso recurrió al *takfīr*, acusándole de infiel. *al-Wifāq*, (29/4/1998).

² *ʿYarīdat al-Miṭāq* (4/4/1965).

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 108.

única nacionalidad “la realidad y la necesidad nos obliga a crear un Estado islámico cuya autoridad se reduce a los límites geográficos de Sudán”¹.

El Frente incluye en su ideario amplias libertades individuales –de creencias, de expresión, de publicación, de protección del honor y la dignidad, de posesión de bienes materiales– y la división de poderes, aunque la autoridad se basa en la *šarī‘a*, en las leyes de la Constitución, en la opinión de la Comunidad y en el órgano legislativo, el poder ejecutivo se traduce en un régimen presidencialista con un poder judicial independiente. En cuanto a las fuerzas armadas, deben contemplar en su seno una educación religiosa. El sistema de gobierno debe ser descentralizado y garantizar la igualdad, los derechos políticos y civiles, la independencia de las leyes de Estatuto Personal y la educación religiosa para todas las minorías, y apuesta por la negociación, el mutuo acuerdo y la descentralización como mecanismos para resolver la cuestión del Sur².

El movimiento islamista sudanés mostró desde fechas tempranas un interés especial por las cuestiones económicas, a diferencia de la organización madre, los Hermanos Musulmanes de Egipto, que en un principio no se preocuparía demasiado por desarrollar una literatura sobre estos aspectos³. El interés del Frente se centra en el desarrollo, la distribución y la relación entre la economía y la moral: potenciar el aumento de la producción, una remuneración justa, la aplicación del azaque, el rechazo de la usura, la prohibición de acumulación de riquezas, no tratar con mercancías o servicios que pueden perjudicar a la sociedad como las bebidas alcohólicas, los juegos de azar y la prostitución, rechazo del monopolio, el gasto en cuestiones religiosas y la intervención del Estado para evitar el acaparamiento de los recursos necesarios para el conjunto de la comunidad como pueden ser los pastos o el agua.

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 106. Todavía perdura en el movimiento islamista sudanés el modelo ideal del califato entendido como la comunidad de creyentes unificada bajo una única autoridad, el califa. Creemos que esta idea, presente en gran parte de la literatura islamista desde la abolición del califato otomano en 1924 y el surgimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto en 1928, permanece como horizonte teórico hasta muchas décadas después, y es casi como una cita obligada para poder luego teorizar sobre la configuración del Estado islámico en un determinado país. El movimiento islamista sudanés, muy consciente desde sus primeros pasos de la especificidad del islamismo sudanés y de la estructura del país, no renuncia a la imagen del califato, y de hecho la unificación de la *Umma* será uno de los motivos de la creación de una de las propuestas más originales del movimiento islamista sudanés, la Conferencia Popular Árabe e Islámica, pero como en otros países, la realidad se impone y los esfuerzos ideológicos se centran en la definición de un Estado islámico propiamente sudanés que nada tiene que ver con el califato. Sobre la visión de Ḥasan al-Bannā del califato como modelo de Estado y paraguas bajo el cual se haría realidad la unidad del islam y, por lo tanto, su dimensión mundial, véase Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, pp. 92-93.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 106

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 172-173.

Respecto a los sectores productivos, el Frente los divide en tres: un sector público responsabilidad del Estado, un segundo sector responsabilidad de las cooperativas que cuenta con financiación y administración del Estado, y un sector privado. Estos sectores deben centrarse en la agricultura, la industria y la economía rural.

En el terreno social, el Estado debe velar por el individuo, la familia, la ciencia, la educación y la actividad social y cultural, y la política exterior es tanto árabe e islámica, como africana y mundial¹.

El Frente de la Carta Islámica se decanta por la participación política, una decisión que contribuirá a la aparición de fricciones internas entre los partidarios de la estrategia más tradicional basada en la labor educativa –la vieja guardia de los Hermanos Musulmanes– y entre aquellos partidarios de entrar en el juego político de elecciones y alianzas –al-Turābī y sus seguidores. En las elecciones de abril de 1965, que inauguran lo que se puede calificar como “segunda experiencia democrática sudanesa”², en las que el Frente presentaba en un buen número de circunscripciones cerca de cien candidatos, entre ellos una mujer³, el movimiento islamista consigue siete escaños en el Parlamento, en uno de ellos se sentará al-Turābī, en otro el ex- supervisor general de los Hermanos Musulmanes, al-Rašīd al-Ṭāhir⁴, y el resto lo ocuparían al-Ṭāhir al-Ṭayyib Badr, Muḥammad Muḥammad Šādiq al-Kārūrī⁵, Sulaymān Mušṭafā

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 107.

² Gema Martín Muñóz. “Sudán, hacia la democracia”. *Temas Árabes*, 3 (1987), pp. 21-28.

³ Ṭuriyya Imbābī formó, junto con Fātima Ṭālib, Su‘ād al-Fātiḥ, ‘Awāṭif al-Šayj, Buṭayna al-‘Awwaḍī, Kulṭūm ‘Umar y Ḍakiyya Makkī, la Oficina de la Mujer del Movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán, que se transformaría en 1953 en la Asociación del Renacimiento de la Mujer (*Nahḍat al-Mar’a*) cuyo órgano de expresión era la revista *Hunā Ummduṛmān* que llevaría a cabo una campaña de concienciación de la mujer musulmana, de sus deberes y obligaciones tanto en el ámbito doméstico como en la sociedad “para borrar la imagen que la corriente comunista había trazado de los Hermanos Musulmanes sudaneses como enemigos del movimiento evolutivo de la mujer sudanesa”. Ṭuriyya Imbābī se haría cargo en 1964 de la supervisión de la revista *al-Manār*, órgano de expresión de la rama femenina del movimiento islamista. De la escuela representada por la revista *al-Manār* surge un frente nacional de la mujer con un programa político que se presentará a las elecciones de abril de 1965. El frente era un “movimiento islámico que adoptó el punto de vista de la solución islámica para las cuestiones de la mujer sudanesa” y que también participaría en la lucha del movimiento islamista contra la corriente comunista. Sawsan Salīm Ismā‘īl. *Al-Ÿudūr al-tārijiyya li-l-ḥaraka al-nisā’iyya al-sūdāniyya*. El Cairo: Madbūlī, 1990, pp. 28-29 y pp. 57-58.

⁴ al-Rašīd al-Ṭāhir será ministro de Justicia en el segundo gobierno de este periodo democrático, de 1968 a 1969. Quien había sido supervisor general de los Hermanos se alejó definitivamente del movimiento en agosto de 1965, poco después de ser elegido diputado, e ingresó en el Partido Unionista Democrático. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵ Muḥammad Muḥammad Šādiq al-Kārūrī es un histórico del movimiento islamista sudanés. Llegaría a ser presidente de la *Šūrā* del Frente Islámico Nacional en la década de los ochenta, miembro del Congreso Nacional en los 90 y miembro del Organismo de Ulemas de Sudán. A finales de los 90 se distanció de al-Turābī.

Abakr¹, Mūsà Ḥusayn Ḍarār² y Muḥammad Yūsuf³. De los resultados electorales se deriva que el mayor apoyo al Frente se produjo en zonas urbanas, especialmente en Jartum y en las ciudades orientales de Kassala y El Gedaref, y que, por tanto, la expansión del movimiento todavía era muy limitada, incluso en las circunscripciones reservadas a los licenciados donde supuestamente el movimiento islamista era más activo ya que aquí es superado por el Partido Comunista que obtuvo en total 11 escaños, mientras que los candidatos del movimiento islamista eran poco conocidos en la sociedad sudanesa exceptuando a algún representante de la vieja guardia y al ya destacado dirigente Ḥasan al-Turābī⁴.

Siete escaños, de un total de 233, representan un éxito relativo y un fracaso al mismo tiempo. Éxito porque era la primera vez que el movimiento islamista se presentaba como tal a unas elecciones generales en el país, y fracaso porque demuestra los límites de la influencia y el peso político de las fuerzas islamistas que se presentaban reagrupadas en el Frente de la Carta Islámica. Además, hay varios factores que influyen también en los escasos votos obtenidos, entre ellos el gran número de fuerzas que concurren a estas elecciones, ya que de cinco partidos que se presentaron a las elecciones de 1953 se ha pasado a quince, incluidos partidos regionales como el Congreso Beja, el Frente del Renacimiento de Darfur, la Unión de Hijos de las Montañas de Nuba, junto a los tradicionales al-Umma, el Nacional Unionista, el Partido Comunista, el Partido Democrático del Pueblo –que consiguió representación parlamentaria aunque oficialmente boicoteó las elecciones–, y los partidos del Sur. Dado que ningún partido consigue la mayoría suficiente para formar gobierno, algo que caracterizará en gran medida las experiencias democráticas sudanesas⁵, se forma un gobierno de coalición entre los dos partidos más votados, al-Umma (76 escaños) y el Nacional Unionista (52 escaños), presidido por Muḥammad Aḥmad Maḥyūb⁶, y sin

¹ Uno de los pioneros, ya fallecido, del movimiento islamista sudanés.

² Mūsà Ḥusayn Ḍarār se presentó como independiente por la circunscripción de la ciudad oriental de Tokar y ha acompañado a al-Turābī en toda su trayectoria política hasta hoy en día.

³ Muḥammad Yūsuf (1928) fue presidente de la Comisión Legislativa de la Asamblea Constituyente desde 1965 hasta 1967 y miembro de la comisión encargada de elaborar la Constitución permanente durante los mismos años. www.sudan-parliament.org/presidency/list (consultada el 12/5/2005).

⁴ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 108-110, y Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, p. 441.

⁵ Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 120.

⁶ Procedente del Congreso de Graduados, Muḥammad Aḥmad Maḥyūb (1908-1976) fue parlamentario en 1953 como independiente pero rápidamente se vinculó a al-Umma. Fue ministro de Asuntos Exteriores en el primer gobierno democrático de la segunda mitad de los cincuenta y en el gobierno de transición después de la revolución de octubre de 1964. Tras el golpe de Estado de Numeiry vivió en el exilio.

representantes del movimiento islamista. A partir de entonces, el Frente de la Carta Islámica se embarca en tres combates políticos e ideológicos, por un lado la campaña de desprestigio del Partido Comunista Sudanés, por otro la defensa de la elaboración de una Constitución islámica, viejo caballo de batalla del islam político sudanés, y en tercer lugar la búsqueda de una solución pacífica a la cuestión del Sur.

2.6.1. EL ENEMIGO EN CASA: LUCHAS DE INFLUENCIA ENTRE EL MOVIMIENTO ISLAMISTA Y LA CORRIENTE COMUNISTA .

La lucha contra el Partido Comunista es parte fundamental de la estrategia del Frente desde su creación, en la que se entremezclan las diferencias ideológicas y la lucha por el poder y la influencia, tanto en la arena política como en la sindical y en la universitaria. La creación de uniones profesionales alternativas a las controladas por el Partido Comunista, la presión sobre el gobierno para marginar a la izquierda y una labor de acoso y derribo en la prensa y en las mezquitas dieron como resultado en 1966 la expulsión de los 11 parlamentarios comunistas, la disolución del partido, el cierre de sus oficinas y la confiscación de sus bienes y de su órgano de expresión, el periódico *al-Maydān* “a raíz de una acción lanzada por los Hermanos Musulmanes, que dio lugar a una enmienda constitucional votada por la Asamblea. La enmienda, que prohibía el comunismo en Sudán, fue sin embargo declarada ilegal por la Corte Suprema de Jartum”¹.

El historiador sudanés Ḥasan Makkī, miembro de los Hermanos Musulmanes de Sudán, resume la visión que tenía el movimiento islamista del Partido Comunista de la siguiente manera: “los comunistas predicán el marxismo y éste se basa en el ateísmo y la lucha de clases lo que significa luchar contra la religión islámica y las normas de esta doctrina, reducir a cenizas el legado islámico basado en el afecto, la fraternidad, la solidaridad y la preservación de la propiedad individual. El comunismo se basa en la subordinación al Partido Comunista ruso o chino y los Hermanos Musulmanes ven a Rusia, o a China, como colonialista expansionista que sigue colonizando a 50 millones de musulmanes, y es el segundo Estado del mundo que ha reconocido a Israel país, al que sigue alimentando con emigrantes. Los comunistas locales no son más que espías e

Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 180-181.

¹ Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 326.

instrumentos de la gran potencia al servicio de sus objetivos políticos, son sus representantes y difunden la degeneración, la corrupción y la dependencia”¹.

La tensión entre el movimiento islamista, deseoso de desembarazarse de un rival político en la universidad y en los sindicatos, y la corriente comunista estalla a finales de 1965 y el detonante fue un suceso ambiguo que sería instrumentalizado por el Frente de la Carta Islámica y por otras fuerzas políticas, especialmente el Partido Nacional Unionista. El movimiento islamista organizó una conferencia en el Instituto de Formación de Profesores (*Ma‘had al-Mu‘allimīn*) de Omdurman el 9 de noviembre de 1965 en la que se discutió la cuestión de la prostitución. En medio de la sesión, un estudiante dijo que la prostitución se practicaba en el seno de la familia del Profeta, lo cual provocó una ola de indignación aprovechada por los Hermanos Musulmanes que anunciaron que el estudiante en cuestión pertenecía al Partido Comunista y comenzaron a acusar al partido de impío y ateo. A pesar de que la Liga de Estudiantes Comunistas se apresuró a emitir un comunicado en el que negaba que el provocador perteneciera al partido y condenaba el suceso, el movimiento islamista organizó manifestaciones de protesta que contaron con el apoyo de una personalidad histórica como la de Ismā‘īl al-Azharī, primer presidente del Sudán independiente, y presidente del Partido Nacional Unionista, segunda fuerza más votada en las elecciones de abril de 1965, lo cual dio al suceso una dimensión mayor que se tradujo en asaltos armados contra oficinas del Partido Comunista y en manifestaciones ante el Parlamento exigiendo su ilegalización.

Debido a la presión popular y a la del socio en el gobierno de coalición, el primer ministro, Muḥammad Aḥmad Maḥyūb, presentó una enmienda en el Parlamento para modificar el artículo 33 de la Constitución con el fin de ilegalizar el Partido Comunista y prohibir la creación de cualquier organización de esa tendencia o “que incluya entre sus principios el ateísmo”². Tras varias sesiones parlamentarias, que concluyeron con la aprobación de la propuesta por una mayoría aplastante (145 votos a favor, 25 en contra y dos abstenciones), intervino Ḥasan al-Turābī quien afirmó que el movimiento islamista pedía la ilegalización del Partido Comunista, no por el suceso del estudiante, que consideraba la chispa que hizo salir a la gente a la calle, sino por su falta de fe, de moral, por ir contra la democracia y la unidad nacional y por su deslealtad al país³.

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 123, nota 2.

² Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 149-150.

³ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 151.

En enero del año siguiente al-Turābī publica un libro titulado *Luces sobre el problema constitucional: investigación jurídica simplificada sobre la legitimidad de la ilegalización del Partido Comunista*, respuesta del islamismo sudanés a la sentencia del Tribunal Supremo que consideraba inconstitucional la ilegalización del Partido Comunista y la expulsión de los parlamentarios de esa tendencia por considerar que iba en contra de los derechos fundamentales. El secretario general del Frente de la Carta Islámica argumenta que el órgano máximo de poder es la Asamblea Constituyente que detenta el poder absoluto y que la separación de poderes es una cuestión secundaria, por lo tanto no puede haber nada por encima de las decisiones de la Asamblea, excepto Dios, por supuesto¹.

La argumentación de al-Turābī recibió muchas críticas de los círculos comunistas, pero también de un intelectual y político de la talla de Maḥmūd Muḥammad Tāhā², representante de una tendencia diferente, más intelectual y progresista del islam político sudanés, líder del Partido Republicano y posteriormente de los Hermanos Republicanos. Tāhā publicó un manifiesto titulado *El dirigente del Frente de la Carta Islámica en la balanza: a propósito de su libro "Luces sobre el problema constitucional"* en el que calificaba el libro de al-Turābī como "carente de valor y de peligro, porque es errático, superficial, responde a un objetivo, y se caracteriza por su escasa inteligencia innata. Pero el peligro deriva de su autor, un doctor en Derecho Constitucional que fue decano de la Facultad de Derecho, artífice de la crisis constitucional..."³, y considera la obra como una oportunidad para engañar, todavía más, a la opinión pública, de ahí que el Partido Republicano haya decidido contestar al secretario general del Frente, reacción motivada igualmente por el debate sobre la Constitución islámica y su defensa a ultranza por parte del Frente de la Carta Islámica. Para Tāhā, quien también rechaza el comunismo, la maniobra del Frente atenta directamente contra la democracia y los derechos fundamentales, entre ellos la libertad de opinión, elemento fundamental de cualquier Constitución.

Al igual que el Partido Republicano, los sindicatos consideraron que la enmienda constitucional tenía como objetivo recortar las libertades fundamentales, de

¹ En Muḥammad Sa'īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, op. cit., p. 157.

² La ideología de los Hermanos Republicanos y la trayectoria, dramática, de su máximo dirigente serán analizadas más adelante.

³ Maḥmūd Muḥammad Tāhā. *Za 'īm Yabhat al-Miṭāq fī l-mizān. Min kitābi-hi "Aḍwā' 'alā l-mušmila al-dustūriyya"*. www.alfikra.org/books/bk014/book.htm (consultada el 4/4/2005).

manera que protagonizaron varias manifestaciones y crearon el Organismo de Defensa de la Democracia, con la participación de algunos partidos políticos¹.

Poco tiempo después, en 1968, cuando el país y las fuerzas políticas estaban inmersas en el debate de la Constitución permanente en cuyo borrador figuraba el artículo 33 que reafirmaba la prohibición del comunismo y del ateísmo², y dado que algunas fuerzas políticas presentaron una enmienda para retirar la palabra “comunismo” de esa prohibición constitucional, Ŷa‘far Šayj Idrīs publicaba en su columna del periódico *al-Miṭāq* un artículo titulado “La prohibición del comunismo”³ en el que resaltaba la necesidad de que la Constitución permanente incluyera una prohibición explícita no sólo del ateísmo sino también del comunismo, debido tanto a la proximidad de las elecciones, que se celebrarán en abril de ese mismo año, como a la actividad del Partido Comunista que, aunque ilegalizado, estaba presente en los círculos universitarios y también en la arena política por medio de alianzas con otros partidos. Sería ilógico, según el movimiento islamista, prohibir el ateísmo y no prohibir el comunismo, ya que esta ideología se basa en el primer concepto, con el que difiere radicalmente el islam político, y tal concepto ha tomado cuerpo en Sudán bajo la forma del Partido Comunista. La animadversión contra el Partido Comunista se constata en las palabras de Ŷa‘far Šayj Idrīs: “No creo que nadie que haya degustado las delicias de la fe y la aversión del ateísmo permita tener ante sus ojos algo llamado comunismo porque la historia del mundo no ha conocido, según creo, un movimiento como el comunista tan enemigo de Dios y que se burle tanto de los creyentes, les acose, les persiga e intente acabar con ellos por cualquier medio ya sean judíos, cristianos o musulmanes. Quien dude de ello, que lea la historia del régimen comunista de Rusia y conocerá el gran número de frentes y grupos ateos que el Estado ha creado y ayudado para difundir el ateísmo y acabar con las semillas de la fe”⁴. Y a pesar de que reconoce que algunos sectores comunistas insistían en la necesidad de desvincular el comunismo del ateísmo y mostraban su respeto a las religiones, para Ŷa‘far Šayj Idrīs esto no deriva de un convencimiento sino de una maniobra política ante la presión popular, y si es cierto ¿porqué no cambian de denominación, suprimen la palabra “comunista” y adoptan la

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 158.

² Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, p. 444.

³ “Taḥrīm al-šuyū‘iyya”, *al-Miṭāq*, (19/1/1968).

⁴ “Taḥrīm...”, *op. cit.*, p. 12.

palabra “socialista”¹ en cuyo contenido no figura el ateísmo? El columnista concluye que la prohibición constitucional del comunismo no va contra los países comunistas ni contra el comunismo, sino contra “la predicación del comunismo en nuestro país”, es una afirmación de las diferencias ideológicas con el comunismo y una respuesta a la lucha de los países comunistas contra el islam y los musulmanes. Ahora bien, todo lo anterior no impide tener relaciones con países comunistas en terrenos que supongan un beneficio mutuo “y hemos visto cómo la prohibición del comunismo en la Constitución transitoria no nos ha llevado a cortar las relaciones con los países socialistas ni ha debilitado nuestro vínculo con ellos, es más, ese vínculo, como ha dicho un político, se ha fortalecido y se ha incrementado en ausencia del Partido Comunista”².

2.6.2. LA CONSTITUCIÓN IMPOSIBLE.

Hemos visto cómo el llamamiento a la redacción de una Constitución islámica había figurado entre las premisas del movimiento islamista sudanés durante el primer gobierno democrático tras la independencia del país y antes de su interrupción con el golpe de Estado del general ‘Abbūd en 1958. Pues bien, con el segundo período parlamentario se renueva ese llamamiento que en esta ocasión estará más cerca de hacerse realidad pero que será interrumpido por un nuevo golpe de Estado. De hecho, la mayor actividad del Frente de la Carta Islámica se centra en la necesidad de elaborar una Carta Magna impregnada del islam “que posibilitó al movimiento [islamista], a pesar de su modesto peso parlamentario, ganarse a los partidos a favor del borrador de la Constitución de 1967, de amplias características islámicas. Las campañas de la oposición parlamentaria fueron efectivas...”³.

La Constitución transitoria de 1956 había sido abolida por la Junta Militar de ‘Abbūd y desde entonces el país se había gobernado sin Carta Magna. Tras la caída del régimen militar se adopta una Carta Nacional⁴, que recupera la Constitución transitoria, y que estipula la formación de un comité encargado de elaborar una Constitución

¹ Curiosamente, el Partido Comunista Sudanés, prohibido, buscará alianzas con otras fuerzas nacionalistas de izquierdas y fruto de esos contactos será la creación del Partido Socialista de Sudán, que se presentará a las elecciones de abril de 1968 y por el que saldrá elegido diputado el secretario general del Partido Comunista, ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb, que ocupó la dirección del partido desde 1949 hasta su muerte en 1971. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 327.

² “Taḥrīm...”, *op. cit.*, p.12.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 30.

⁴ El texto íntegro de la Carta Nacional, vista como el primer paso hacia la elaboración de una Constitución permanente que dotara de estabilidad al país tras la revolución de Octubre, puede consultarse en Francesco Castro. “La costituzione provvisoria del Sudan (1964)”. *Oriente Moderno*, Año XLVII, 5-7 (mayo-julio 1967), pp. 341-375.

permanente. Durante el gobierno de Muḥammad Aḥmad Maḥyūb no hay avances en este terreno lo cual será utilizado por el movimiento islamista –que consideraba que el gobierno había incumplido gran parte de sus promesas electorales, entre ellas la elaboración de la Constitución islámica y la reforma jurídica y administrativa– para presentar una moción de censura que no prospera, sin embargo apoyará otra moción de censura en julio de 1966 que hace caer al gobierno. Tres candidatos compiten entonces para el cargo de primer ministro, el propio Muḥammad Aḥmad Maḥyūb, al-Šādiq al-Mahdī, y Ḥasan al-Turābī. La alianza entre el Partido Nacional Unionista y la rama de al-Umma dirigida por al-Šādiq al-Mahdī¹ permite a este último ocupar el cargo de primer ministro que detendrá desde julio de 1966 hasta mayo de 1967. En enero de 1967 la Asamblea Constituyente da luz verde a la creación de la comisión encargada de elaborar la Constitución permanente formada por 44 miembros: 7 de cada uno de los tres grandes partidos –al-Umma, el Partido Nacional Unionista, y el Partido Democrático del Pueblo, 3 del Frente de la Carta Islámica, 2 del Congreso Beja, 2 de la Unión de las Montañas de Nuba, y el resto de las fuerzas de izquierda, independientes y partidos del sur². El Frente está representado por los ya mencionados Muḥammad Šāliḥ ‘Umar y Mūsà Ḥusayn Darār y por el *šayy* Maḥyūb Ishaq.

En junio de 1967 Muḥammad Aḥmad Maḥyūb vuelve a ser primer ministro, cargo que ostentará hasta el golpe de los oficiales libres en mayo de 1969. Es a lo largo de estos dos años cuando se acentúan las presiones del movimiento islamista³, acompañado por al-Šādiq al-Mahdī, para la elaboración de la Constitución islámica.

La nueva Comisión se reúne en diciembre de 1967 y está formada por 37 miembros del parlamento, representantes de las diferentes tendencias políticas, y por 15 juristas elegidos por el gobierno. La Comisión elabora diferentes estudios sobre las Constituciones islámica y laica, sobre el régimen de república presidencialista o parlamentaria, sobre el gobierno centralizado o descentralizado y sobre los derechos

¹ Las divergencias internas en al-Umma radicaban en las visiones diferentes de al-Šādiq al-Mahdī, quien quería distinguir entre el imamato de la cofradía, que quedaba reducido a las cuestiones religiosas de *al-Anṣār*, y las cuestiones políticas del partido, y su tío al-Imām al-Hādī al-Mahdī, quien quería controlar el imamato, la cofradía y el partido. al-Šādiq al-Mahdī, nieto del fundador de la Mahdiyya, nació en 1936. Estudió en la Universidad de Jartum y en la de Oxford. Tras la muerte de su padre, Šiddīq al-Mahdī, en 1961, “hereda” la jefatura de al-Umma. Es, junto con al-Turābī y Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī, uno de los políticos más influyentes y presentes en la historia de Sudán desde los sesenta del pasado siglo.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 128-129.

³ Presiones tanto en el Parlamento como ante la opinión pública y en las que sin duda influiría el hecho de que los Hermanos Musulmanes consiguieran tener una editorial propia y evitar así la censura que imponían las editoriales, no islamistas, que hasta entonces se habían encargado de publicar las revistas, periódicos y manifiestos del grupo.

fundamentales. En enero de 1968 el borrador –que reflejaba el éxito del movimiento islamista– está listo pero la crisis política, resultado de alianzas y contra-alianzas en el seno del Parlamento, de una nueva moción de censura y de un intento fallido de golpe de Estado¹, provoca la disolución de la Asamblea Constituyente al mes siguiente y la convocatoria de elecciones para el mes de abril, siendo el nuevo parlamento el encargado de discutir el borrador de la Constitución islámica².

A pesar de que en las elecciones de abril de 1968, el Frente de la Carta Islámica participa en coalición con al-Umma de al-Şādiq al-Mahdī, los resultados fueron un fracaso para el movimiento islamista que sólo consigue cuatro escaños, uno de ellos será ocupado por el histórico dirigente de los Hermanos Musulmanes, Şādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, pero al-Turābī no consigue salir elegido³.

El nuevo gobierno, presidido otra vez por Muḥammad Aḥmad Maḥyūb, crea septiembre de 1968 una nueva Comisión integrada por trece miembros del Partido Unionista Democrático, de reciente creación y resultado de la fusión del Partido Nacional Unionista y del Partido Democrático del Pueblo⁴, doce de al-Umma, que representaban a las dos tendencias dirigidas por al-Imām al-Hādī, y por su sobrino al-Şādiq al-Mahdī, cuatro del sudista UNSA, dos del Frente de la Carta Islámica, uno del Partido Socialista (ex-Partido Comunista) y de otros partidos regionales y del sur⁵.

Tras varias sesiones, la Comisión aprueba algunos artículos del borrador que contemplan que el islam es la religión oficial del Estado, el árabe la lengua oficial, y que Sudán es parte de la entidad árabe, islámica y africana. Después se aprobarán otros artículos, como que el Estado es responsable de difundir la conciencia religiosa de los

¹ En enero de 1968, el teniente Jālid al-Kid, junto con un pequeño grupo de soldados, protagoniza una intentona golpista de la que los partidos gobernantes acusaron al Partido Comunista, dada la relación existente entre el oficial y la jefatura del Partido. Ya antes, en 1966 se había sublevado en la guarnición de Juba, al sur del país, un pequeño grupo de oficiales pertenecientes a la corriente de los Oficiales Libres. Los amotinados fueron detenidos y expulsados de las Fuerzas Armadas. Maḥmūd ‘Ābidīn Şālih. *al-Sirā‘ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 150.

² El Frente editó en su periódico *al-Miṭāq* (8/2/1968) un manifiesto en el que consideraba la disolución del parlamento como “golpe de Estado civil, conspiración contra la Constitución permanente y traición a la democracia”. Véase Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 133.

³ Según Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 134-135. El Frente obtiene casi 50.000 votos, un 2,8% de los sufragios, y logra sacar diputados en algunas circunscripciones del norte, en Darfur al oeste, en Jartum, Kassala y Tokar al este.

⁴ El Partido Unionista Democrático (*al-Ḥizb al-Ittiḥādī al-Dīmūqrāṭī*) se sustenta en la tariqa *Jatmiyya* y fue creado en 1967 Presidido por Ismā‘īl al-Azharī (del Partido Nacional Unionista) y vicepresidido por ‘Alī ‘Abd al-Raḥmān (del Partido Democrático del Pueblo), y representa la recuperación de la alianza entre al-Azharī y la *Jatmiyya* que se había roto en 1956. Pocos años después de su fundación pasará a ser dirigido por Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī, líder de la *Jatmiyya* nacido en 1936. Desde entonces, y hasta hoy en día, es una de las principales figuras de la vida política sudanesa.

⁵ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 162.

ciudadanos¹. La aprobación de los dos primeros artículos provoca la retirada de los representantes de los partidos del sur y de la tendencia comunista, defensores de una Constitución laica, con lo que queda patente la polarización de las fuerzas políticas sudanesas.

Los miembros de la Comisión acuerdan someter el borrador a la Asamblea Constituyente en julio de 1969 y en caso de que no fuera aprobado por el parlamento someterlo a un referéndum popular, proceso que quedará interrumpido por el golpe de Estado de los oficiales libres, dirigidos por el coronel Ŷa‘far al-Numayrī (Numeyri) el 25 de mayo de 1969, que de nuevo abolirá la Constitución provisional de 1956 y las enmiendas de 1964.

Varios factores contribuyeron a esa polarización política: la unificación de las dos ramas de al-Umma, –con lo que el partido retomaba su gran fuerza política y su peso en la defensa de la Constitución islámica–, los contactos de al-Şādiq al-Mahdī con altos oficiales del ejército, la creación de un comité por parte de fuerzas nacionalistas y del Partido Comunista para entrar en contacto con la Organización de los Oficiales Libres dentro del ejército², y sobre todo la declaración de los grandes partidos del 23 de mayo afirmando la necesidad de que la Constitución fuera una Constitución islámica que incluyera la prohibición del comunismo y del ateísmo. Tan sólo dos días después el coronel Numeyri se hará con el poder.

Extrañamente, el Frente de la Carta Islámica, que había conseguido unos resultados electorales exiguos, aunque importantes para la propia historia del movimiento islamista, consiguió dirigir una campaña que con el apoyo de los partidos tradicionales basados en las cofradías sufíes, el Unionista Democrático y al-Umma, que vieron en el elemento religioso una manera de conseguir un mayor apoyo social, casi consiguen que se apruebe una Constitución que estipulaba que el islam era la religión del Estado, con lo que eso significaba en un país de pluralidad religiosa, y entre cuyos artículos figuraba que la *şūrā* era el sistema de gobierno, que la educación debía

¹ Artículo 14. Esta artículo añade que el Estado “purificará” la sociedad del ateísmo y de todas las formas de corrupción y degradación moral”.

² Señala el investigador Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī que los partidos sudaneses han competido en la formación de células clandestinas en el ejército y en atraerse a los altos oficiales con privilegios y prebendas, con el objetivo de utilizar a las fuerzas armadas como apoyo en momentos de crisis gubernamentales. Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Aḥzāb al-sūdāniyya...*, *op. cit.*, p. 16.

promover la fe en Dios¹, la reafirmación de la prohibición del comunismo y el ateísmo, y que la *šarī‘a* era la principal fuente del derecho².

Pero no solo los partidos políticos del sur y las fuerzas laicas e izquierdistas del norte se opusieron al borrador de la Constitución islámica, ya que el presidente del Partido Republicano, Maḥmūd Muḥammad Tāhā, político e intelectual innovador en el terreno del islam político, publicó en enero de 1968, es decir al tiempo que se ultimaba el borrador, un opúsculo titulado *al-Dustūr al-islāmī? Na‘m.. wa-lā* (¿La Constitución islámica? Sí...y no)³, en el que critica a al-Turābī, y al Frente en general, el haber caído en contradicciones propias de quien intenta compaginar la cultura occidental, los conceptos de democracia y socialismo, con el pensamiento islámico. Según Tāhā, los defensores de la Constitución islámica creen que la elaboración de esa Carta Magna es la única manera de construir un Estado moderno basado en la democracia política, económica y social, conceptos todos ellos que habían surgido en el islam mucho antes de que los conocieran los Estados modernos. Ahora bien, el texto del borrador no debía incluir, según sus creadores, la palabra “democracia” ya que el islam garantizaba la existencia de todos los aspectos reunidos bajo el concepto de democracia, la justicia social y la *šūrā*, por lo tanto bastaba con que la Constitución fuera una Constitución islámica. Más contradicciones encuentra Maḥmūd Muḥammad Tāhā al abordar el apartado del borrador dedicado a los derechos de los no musulmanes: en principio, el borrador asegura la libertad religiosa, de culto y de enseñanza religiosa, también la libertad de recurrir a su propia justicia, bien sea derecho religioso o consuetudinario, y la igualdad de derechos y deberes con los musulmanes en todo lo demás. Según el intelectual sudanés, los predicadores de la Constitución islámica hacen gala de un desconocimiento de la situación de los no musulmanes en la legislación islámica, quienes constituyen un “grupo protegido” (*ahl al-dimma*) y están obligados a pagar la capitación (*al-ḡizya*), a cambio de la protección ofrecida por los musulmanes, así que hablar de igualdad en derechos y deberes era pura palabrería. No se puede hablar de Constitución o de democracia si no hay una igualdad plena en derechos y deberes, ni tampoco si existen distinciones basadas en la doctrina, en el origen étnico o en la clase social.

¹ El Artículo 15 estipula que “el Estado supervisará” los métodos educativos en todas las instituciones de enseñanza y “los orientará para fortalecer la fe en Dios y el amor a la patria”.

² Artículo 113 del borrador de la Constitución islámica. Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, pp. 443-444.

³ Maḥmūd Muḥammad Tāhā. *al-Dustūr al-islāmī? Na‘m.. wa-lā*. Omdurman: (s. e.), 1968. El texto puede consultarse en www.alfikra.org (consultada el 6/3/2005).

Según el dirigente del Partido Republicano, los defensores de la Constitución islámica confunden la *šarī'a* con la religión y por ello caen en contradicciones. La *šarī'a* es algo susceptible de evolución, pero la legislación islámica que defienden los que quieren elaborar una Constitución islámica no es una legislación evolucionada, no contempla el concepto de democracia por lo que difícilmente puede contemplar el concepto de Constitución islámica¹.

Para Tāhā, la Constitución se basa en dos pilares, la democracia y el socialismo, y el islam es tanto democracia, en su aspecto social, como socialismo, en su aspecto económico. “No tenemos derecho a hablar de Constitución islámica si no contemplamos una evolución de la *šarī'a* en lo referente a la política. El gobierno de los devotos antepasados, sobre el que se basa la *šarī'a*, no era democrático, era un gobierno de la *šūrā* y la *šūrā* no es democracia”.

Ese borrador que el Frente denomina Constitución islámica, según Tāhā no puede llamarse “Constitución” porque recorta los derechos fundamentales y la independencia del poder judicial con el pretexto de combatir el comunismo. Una de las contradicciones más flagrantes del borrador lo constituye el hecho de que el artículo 1 establece que “Sudán es una república democrática socialista que se basa en la guía del islam”, y en el artículo 113 dice que “la *šarī'a* es la fuente fundamental de las leyes del Estado”, y en el 114 se lee lo siguiente “cualquier texto de cualquier ley que se promulgue tras la aprobación de esta Constitución y que sea incompatible con cualquier ley del Corán y la Sunna se considera inválido, excepto si la esencia de tal incompatibilidad existía ya antes de la aprobación de esta Constitución”², pero en la *šarī'a*, tal y como la entienden los defensores de la Constitución islámica, no hay nada de socialismo ni de democracia.

2.6.3. EL MOVIMIENTO ISLAMISTA Y LA CUESTIÓN DEL SUR: LA MESA REDONDA.

Los intentos del régimen militar de ‘Abbūd de integrar las provincias del sur en el Estado central –dominado por la élite árabo-musulmana del centro y norte del país– por medio de una serie de leyes que querían transformar los rasgos y tradiciones características de la zona, contribuyeron a la formación de un movimiento de oposición

¹ El concepto que Maḥmūd Muḥammad Tāhā tenía de la *šarī'a* le supuso muchas críticas por parte de las fuerzas tradicionales y del movimiento islamista que conseguirían que fuera llevado ante los tribunales por apostasía en 1968. Más adelante analizaremos el pensamiento de Tāhā y resumiremos su trayectoria política.

² Maḥmūd Muḥammad Tāhā. *al-Dustūr al-islāmī?...*, *op. cit.*.

que en 1964 adoptaría el nombre de Unión Nacional Sudanesa Africana (UNSA) cuyos objetivos eran “sensibilizar a la opinión pública internacional sobre el problema del sur de Sudán y organizar la lucha armada contra el régimen de Jartum”¹, lucha que por otro lado no había cesado, aunque de forma poco organizada, desde agosto de 1955, a pesar de algunos intentos de hacerlo como el protagonizado por el Movimiento Anyanya². Esa progresiva reorganización de la lucha armada frente a la intransigencia del régimen de Jartum, y los intentos de algunas organizaciones políticas del norte, entre ellas los Hermanos Musulmanes, de analizar el conflicto y buscar soluciones, serían el detonante del levantamiento popular que acabó con el gobierno militar en octubre de 1964 y en el que el movimiento islamista adquirió cierto protagonismo, como hemos visto anteriormente. Según al-Turābī es entonces cuando por primera vez el movimiento islamista aborda la cuestión del sur, si bien de forma teórica y política³, y enmarcada en la prioridad del movimiento, la Constitución islámica. Es desde la óptica de los intentos de las fuerzas políticas por elaborar una Constitución permanente para todo el país, y los del movimiento islamista por que esa Constitución fuera islamista, desde donde hay que abordar el interés del Frente de la Carta Islámica por analizar e integrar a la población y las provincias del Sur. El primer paso para ello era la pacificación a través de la negociación y la configuración política del país expresada en el borrador de la Constitución permanente, además de garantizar a todas las minorías la igualdad de derechos políticos y civiles y la independencia de las leyes de Estatuto Personal y de enseñanza religiosa, aunque esto último quedará en entredicho según el artículo 15 del borrador de la Constitución citado anteriormente, en virtud del cual el Estado supervisaría los métodos educativos orientándolos hacia la “fe en Dios y el amor a la patria”.

El gobierno de transición presidido por Sirr al-Jatim al-Jalīfa, tras la caída de ‘Abbūd, se muestra receptivo a las propuestas de algunos dirigentes del sur, especialmente los representantes de la UNSA tanto en el interior como en el exilio,

¹ Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 390.

² Con medios militares muy limitados, el Movimiento Anyanya comienza a organizarse a partir de 1963 y pasa a realizar acciones ofensivas, como intentos de apoderarse de ciudades del sur. Aunque tenía vínculos con la UNSA, es una organización militar autónoma que poco a poco se inmiscuirá también en los asuntos políticos. Junto con otras facciones armadas conformarán el Movimiento de Liberación del Sur de Sudán (MLSS) bajo la dirección de Joseph Lagu, el principal interlocutor en las negociaciones de paz con el régimen de Numeyri en 1972. Tras los acuerdos de paz de Adis Abeba, el movimiento se integra en las fuerzas armadas y se reincorpora a la vida civil. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.* p. 26, y Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 391.

³ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 30.

sobre la celebración de conversaciones para solucionar el conflicto. El nuevo régimen adopta una serie de iniciativas que conducirán a la celebración de la Mesa Redonda sobre la Cuestión del Sur que tendrá lugar entre el 16 y el 29 de marzo de 1965, con la participación de todas las fuerzas políticas del país, y que es considerada como el primer intento serio de solucionar el conflicto armado abordándolo como una cuestión nacional que necesita una revisión de las relaciones entre el norte y el sur. De hecho, en el discurso de inauguración, el jefe de gobierno considera que la cuestión del Sur “es la cuestión nacional más urgente de nuestra época”¹, y, tal y como se reconoce en las recomendaciones generales de la conferencia, “la reconciliación nacional es una necesidad imperiosa”².

La conferencia, celebrada en la sede del Parlamento y presidida por el rector de la Universidad de Jartum, al-Naḍīr Daf̄ Allāh, reúne a 18 representantes de los partidos del norte, incluido el Frente de la Carta Islámica en la figura de su Secretario General, el šayj Ḥasan al-Turābī, 24 políticos del sur y observadores internacionales de países como Uganda, Kenia, Nigeria, Ghana, Egipto y Argelia, en algunos de los cuales habían encontrado refugio dirigentes sudistas. Ambas partes habían aceptado discutir sobre tres opciones: el régimen federal, la unión del sur y el norte sin condiciones o la separación del sur. Pero aunque el punto de partida prometía un diálogo que podía ser fructífero, varios factores dieron al traste con la iniciativa: mientras que el sur solicitó que se hiciera un referéndum sobre las tres opciones, la representación del norte se opuso a ello y ofreció, como máximo, otorgar un estatuto especial a las provincias meridionales que incluyera la creación de un consejo legislativo y otro de ministros con atribuciones limitadas al campo de la enseñanza, la sanidad y la agricultura, oferta rechazada por los políticos del sur³. Las mismas fuerzas políticas del norte alentaron las disensiones entre los representantes sudistas invitando a partidos del sur minoritarios y progubernamentales, lo que viciaría ya de partida las conversaciones. Además, la Unión Nacional Sudanesa Africana también sufría divisiones internas entre la jefatura militar y la política, e igualmente en el seno de la dirección militar. Así, la representación sudista fue incapaz de presentar una propuesta unificada en torno al principal tema de debate: la configuración del Estado; y, por otro lado, los representantes del sur impidieron la

¹ Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 392.

² *Qarārāt mū'tamar al-mā'ida al-mustadīra bi-šā'n qaḍīyyat l-ŷanūb*. (Resoluciones de la Conferencia de la Mesa Redonda sobre la cuestión del Sur) (Documento oficial sin referencias de lugar y fecha de publicación).

³ Mu'awiyya al-Zubayr al-Tayyib. “Mawqif al-ḥukūmāt al-sūdāniyya al-muta'āqiba min muškilat l-ŷanūb”. www.aljazeera.net/in-depth/south_sudan_issue/2003/12/12-29-2-htm (consultada el 7/5/2005).

participación en las conversaciones del Movimiento Anyanya. Las delegaciones del sur defendían bien un Estado federal, bien la separación del Sur, o bien la autodeterminación, mientras que los representantes de las fuerzas del norte se mostraron ambiguos respecto al federalismo y apostaban por un cierto autogobierno de las provincias del sur. Estos aspectos se consideran los principales factores que hicieron fracasar la Mesa Redonda¹.

Las recomendaciones abordan los múltiples aspectos de la cuestión del Sur: la situación de los refugiados en los países vecinos como Uganda y el reasentamiento de los desplazados, combatir la hambruna, la reapertura de las escuelas que bien habían sido cerradas o trasladadas al norte, posibilitar la incorporación de habitantes del sur a puestos de responsabilidad en la policía, la dirección de instituciones penitenciarias, el ejército y a la administración, la igualdad de retribuciones salariales, evitando la discriminación por motivos religiosos, étnicos o lingüísticos, garantizar la libertad religiosa, de predicación y de movimiento, creación de una universidad en el sur y de institutos especializados, acabar con el paro, creación de organismos para el desarrollo económico de las provincias meridionales, facilitar la explotación de la tierra por parte de la población local y acabar con el conflicto armado.

Dado que, como hemos mencionado anteriormente, las delegaciones no lograron llegar a un acuerdo sobre la forma que debería adoptar el Estado, la Mesa Redonda decide crear la llamada Comisión de los Doce encargada de estudiar la organización constitucional y administrativa del país necesaria “para proteger los intereses propios del Sur y del Sudán en general”², además de actuar como observadora del cumplimiento de las recomendaciones de la Mesa Redonda, planificar la pacificación del sur y los pasos a seguir para abolir el Estado de Emergencia. La Comisión estaba formada por seis representantes del norte y otros tantos del sur, y desde junio de 1965 hasta marzo del año siguiente dibuja una configuración del Estado basada en la descentralización,

¹ ‘Abd al-Ra’ūf Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḥtama’...*, *op. cit.*, p. 46. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī señala que la Mesa Redonda de Jartum consiguió algunos estimables progresos para llegar a una solución pero que el desinterés de los políticos del norte por proseguir los esfuerzos y las divisiones del movimiento sudista impidieron alcanzar la solución que llegaría pocos años después con el régimen de Numeyri. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Ṭawra wa-l-iṣlāḥ al-siyāsī fī l-Sūdān*. Londres: Muntadā Ibn Ruṣd, 1995, p. 64. Por otro lado, el Partido al-Umma reconoció en un comunicado emitido en agosto de 1992 con el título *Maṣrū’ naḥwa salām ‘ādil fī l-Sūdān* (Proyecto para una paz justa en Sudán), que el norte cometió errores que abocaron las negociaciones al fracaso, entre ellos la violencia indiscriminada contra intelectuales del sur en Juba y Wau, y el asesinato del líder político sudista William Deng, uno de los fundadores de la UNSA y jefe de la delegación del Sur en la conferencia de la Mesa Redonda. www.umma.org (consultada el 6/5/2005).

² *Qarārāt mū’tamar al-mā’ida...*, *op. cit.*, p. 3.

que se plasmaría también en el borrador de la Constitución permanente, y en la creación de asambleas legislativas y ejecutivas en las nueve provincias –al-Shimaliyya, Jartum, Kasala, El Gezira, Kordofan y Darfur en el norte y Alto Nilo, Bahr El Ghazal y Equatoria en el sur–, con atribuciones limitadas a la administración local, la educación pre-universitaria, la sanidad, las industrias locales y la promoción de las lenguas locales¹. Atribuciones demasiado reducidas como para que la representación sudista aceptara esta fórmula, muy alejada de las demandas presentadas en la conferencia por William Deng. Por si esto fuera poco, el asesinato de este político del sur en 1968 y las alianzas de varios partidos del norte en defensa de una Constitución islámica, contribuirían a distanciar aún más a ambas partes y ese fracaso de las negociaciones se traducirá en un recrudecimiento de la guerra.

A pesar de que la Mesa Redonda sobre el Sur fue una iniciativa de los representantes de la UNSA impulsada por el gobierno de Jartum, que incluía una mínima representación del Frente de la Carta Islámica, al-Turābī no duda en magnificar el papel desempeñado por el movimiento islamista tanto en esas conversaciones “como en el diálogo constitucional sobre el estatuto del Sur en un contexto político islámico”². Aunque es interesante comprobar cómo el historiador por excelencia del movimiento islamista sudanés de estas primeras décadas, Ḥasan Makkī, no hace ninguna referencia a la Mesa Redonda de marzo de 1965, si bien resalta que en lo que respecta al plano político y la forma de integrar las provincias del Sur en el Estado descentralizado que preconizaba el movimiento islamista, el Frente defendía la existencia de asambleas regionales con atribuciones legislativas y ejecutivas, en el marco de la Constitución pero también según las leyes regionales, con un gobernador designado por el Presidente de la República de entre tres candidatos escogidos por la asamblea regional³.

Lo que sí parece claro es que esta época puede considerarse como punto de inflexión en la visión que el movimiento islamista dirigido por al-Turābī tiene del sur y del papel que esa zona debe jugar en la configuración de una sociedad islámica sudanesa. Así, el movimiento islamista que buscaba una renovación circunscrita a la sociedad tradicional del norte, a un entorno étnico y cultural concreto como era la sociedad árabe o arabizada, y a un espacio geográfico delimitado, no había intentado integrar a la población del sur en sus proyectos, hasta el punto de que “algunos insistían

¹ Maṣṣūr Jālid. “Brūtūkūlāt Nivasha...al-bidāyāt wa-l-mālāt. www.sudantv.tv/darfurpeace/mgal14.htm (consultada el 10/6/2005).

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 156.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 169.

en que deseaban la separación [del sur] para solucionar la cuestión y crear la sociedad musulmana sin divergencias en el fundamento de la confesión religiosa”¹. Sin embargo, a partir del levantamiento de 1964, comienza a valorar la importancia de la presencia islámica en el sur y, a través de éste, en el África negra para la materialización de un proyecto islámico².

2.6.4. LA PRENSA COMO ARMA: *ĀRĪDAT AL-MĪTĀQ AL-ISLĀMĪ*.

El periódico *al-Mītāq al-Islāmī* se funda en diciembre de 1964, y retoma el testigo dejado por el diario *al-Balāg*, cuyo jefe de redacción, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, se hará cargo de la dirección de este nuevo órgano de expresión del movimiento islamista, aunque será sustituido poco después por Yāsīn ‘Umar al-Imām. Desde las páginas del periódico se lanzan los llamamientos a la redacción de una Constitución islámica, la campaña de desprestigio contra el Partido Comunista y las campañas de apoyo a los Hermanos Musulmanes de Egipto y de denuncia de la represión ejercida por el régimen de Nāser contra el movimiento islamista egipcio que llegaría a ejecutar a uno de sus más importantes ideólogos, Sayyid Quṭb. El éxito y la expansión del periódico reflejan el momento dulce que vivía el movimiento islamista tras la revuelta de octubre de 1964: de publicarse dos veces por semana pasa a tener una edición diaria y a contar con su propia imprenta³, lo que supondría deshacerse de las presiones y censuras impuestas por la imprenta encargada de la publicación del periódico. A partir de 1968 se hace realidad la consecución de una editorial propia del movimiento islamista y este hecho coincide con el cambio en la dirección del periódico que pasa a manos de ‘Abd al-Raḥīm Ḥamdī⁴.

El periódico será testigo también de las luchas internas en el Frente de la Carta Islámica entre la facción partidaria de la estrategia clásica de la educación como vía de expansión e influencia del movimiento islamista y la que apostaba por la implicación en la vida política. Así, nos encontramos por ejemplo que un histórico miembro de los Hermanos Musulmanes como Ḥasan Makkī se queja de la censura impuesta por el periódico sobre aquellos que defendían la vía educativa, argumentando que el siguiente

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 156.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 156.

³ www.jaafaridris.com/Arabic/Mithaq.htm (consultada el 10/5/2005).

⁴ ‘Abd al-Raḥīm Ḥamdī será posteriormente el artífice de la política económica de privatización emprendida por el gobierno tras el golpe islamista de 1989. Era defensor de la corriente de al-Turābī, por lo que su nombramiento al frente del periódico, como antes ocurrió con Yāsīn ‘Umar al-Imām, reflejaba el control cada vez mayor del movimiento islamista que ejercía el *Šayj*.

congreso de los Hermanos Musulmanes abordaría la cuestión de las diferentes estrategias¹. Y en el marco de esa lucha se debe entender la sustitución en la jefatura del periódico de un histórico de la vieja guardia de los Hermanos Musulmanes como Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, por un discípulo de al-Turābī como Yāsīn ‘Umar al-Imām, partidario de la lucha política y enemigo acérrimo del Partido Comunista².

La campaña contra Maḥmūd Muḥammad Tāhā, sobre todo las acusaciones vertidas contra él y el juicio por apostasía de 1968, ocupa un lugar destacado en el periódico, y, desde abril de 1969, tras haber demonizado al Partido Comunista y haber logrado el objetivo de marginarlo de la vida política sudanesa, comienza una nueva campaña, esta vez contra la presencia de la masonería en Sudán, vista como una conspiración judeo-masónica³.

En el panorama de la prensa partidista, *Īarīdat al-Mītāq al-Islāmī* tuvo el camino despejado al principio frente a la tortuosa trayectoria del órgano de expresión del Partido Comunista, *al-Maydān*, que apareció por primera vez en septiembre de 1954, y posteriormente sería clausurado por el régimen del general ‘Abbūd, reapareció en noviembre de 1964, cuando se convierte en diario, y en diciembre de 1965 fue de nuevo clausurado tras la ilegalización del partido. En 1972 se volvería a editar, esta vez de forma clandestina, hasta el levantamiento de abril de 1985 que acaba con el régimen de Numeyri, pero después del golpe de 1989 vuelve a la clandestinidad⁴.

2.6.5. LAS ORGANIZACIONES SUBSIDIARIAS: JUVENTUDES, MUJER, UNIVERSIDAD Y SINDICATOS.

Hemos visto que tras la revuelta de octubre de 1964, el movimiento islamista experimenta una expansión sin precedentes gracias a su participación en el levantamiento que contribuyó a derrocar el régimen militar. Esa legitimidad conseguida

¹ <http://www.rayaam.net/2002/09/28/araa10.html> (consultada el 10/5/2005).

² Hasta el punto de que los comunistas le apodaban “Marte” el dios de la guerra. Imām ‘Alī al-Šayj. “Min rumūz al-ḥaraka al-islāmiyya al-sūdāniyya. Yāsīn ‘Umar al-Imām”. www.alanbaa.info (consultada el 10/5/2005).

³ El que fuera jefe de redacción del periódico y actual Guía General de los Hermanos Musulmanes de Sudán, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, ha retomado la crítica contra la masonería a propósito de la crisis de Darfur. En un artículo publicado en la revista kuwaití *al-Muḥtama* ‘ en agosto de 2004, crítica duramente las actividades de las logias masónicas, entre ellas el Rotary Club, en las que según el autor se reúnen los masones para ejecutar los planes judíos bajo la cobertura de la labor de beneficencia. Así, los masones vacunan a los niños musulmanes contra la parálisis infantil pero en realidad esa vacuna provoca esterilidad para frenar el desarrollo natural del islam, objetivo primordial de los judíos. Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd. “Min al-ḡawānīb al-jafīyya fī qaḍīyya Dārḡūr” *al-Muḥtama* ‘ (nº 1616) 28/8/2004.

⁴ www.midan.net. Hay otro ejemplo de prensa de los sesenta, se trata de la publicación clandestina *Sawt al-quwwāt al-musallaḡa* (La Voz de las Fuerzas Armadas) que representaba una corriente organizada aliada del movimiento obrero. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 329.

por medio de la lucha le va a permitir fortalecerse en otros ámbitos, en los que no había estado del todo ausente por otra parte, y se traducirá en la creación de organizaciones satélite o en el control temporal de uniones estudiantiles y sindicales siempre en competición con la corriente comunista y siempre con un objetivo de control socio-político.

En 1965, el movimiento islamista sudanés crea *Munazzama al-Šabāb al-Waṭanī* (Organización de la Juventud Nacional), muy similar en sus actividades y objetivos a *al-Yawwāla*, la sección juvenil creada por los Hermanos Musulmanes de Egipto en la década de los cuarenta¹. La organización como tal celebró varios festivales de la juventud a lo largo de 1965 y concursos de memorización del Corán, con el objetivo de adoctrinar a la juventud y formar dirigentes islamistas entre los jóvenes que fueran comiéndole terreno a *Ittiḥād Šabāb al-Sūdān* (Unión de Jóvenes de Sudán), controlada por la corriente comunista². La dirección de la organización juvenil de Frente recayó en ‘Alī ‘Abd Allāh Ya‘qūb³, islamista formado en Egipto, al igual que los pioneros del movimiento sudanés, que comenzó su actividad, como profesor y como activista, en la segunda mitad de los cincuenta y considerado “el padre espiritual” del sistema bancario islámico.

Otro campo en el que el movimiento islamista ya tenía cierta tradición lo constituía el de la mujer, su promoción y participación en la corriente islamista, tanto en la predicación, como en la educación y la política, tal y como mencionamos anteriormente al referirnos a *Turiyyā Imbābī*, con el objetivo de contrarrestar el peso de la corriente comunista, pionera en lo que se refiere a la promoción y liberación de la mujer sudanesa. Si bien antes del levantamiento de octubre de 1964, la mujer era ya un elemento activo en los Hermanos Musulmanes, lo era de forma marginal y minoritaria, y si el movimiento había podido atraerse a un grupo de jóvenes estudiantes también es

¹ Sobre *al-Yawwāla* véase Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī fī Miṣr...*, *op. cit.*, pp. 107-110. Pero habrá diferencias fundamentales entre esta estructura de adoctrinamiento y encuadramiento elegida por los Hermanos de Egipto y la Organización de la Juventud Nacional, ya que *al-Yawwāla*, que además recibirán entrenamiento militar, serviría de base para la creación de la Organización Especial de los Hermanos Musulmanes, la responsable de las acciones armadas durante la década de los cuarenta.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 119-120.

³ Originario de la zona de Ed Dueim al sur de Jartum, pertenece a la tribu al-Ḥasāniyya. Como ejemplo de su activismo entre los jóvenes podemos citar la creación de *Ŷamā‘at l-Adab al-Sūdānī* (Grupo de Literatura Sudanesa) al objeto de competir con *al-Nadwa al-Adabiyya* (Círculo Literario) de tendencia izquierdista. Tras el golpe de Numeiry se traslada a Arabia Saudí donde trabaja en el campo de la enseñanza y gracias a sus contactos con la familia real saudí comienza a estudiar la idea de crear “bancos islámicos”. Imām ‘Alī al-Šayj. “al-Uṣṭād ‘Alī ‘Abd Allāh Ya‘qūb. al-Našāt al-ŷamm, al-ḍakā’ al-mutawaqqid wa-l-mubādara al-kāsiḥa” en *Min rumūz al-ḥaraka al-islāmiyya al-sūdāniyya*. www.alanbaa.info/new1/index (consultada el 12/5/2005).

cierto que una vez licenciadas se alejaban del mismo y que la labor de concienciación de la mujer, a través de conferencias y publicaciones era tarea de hombres. Sin embargo, esta visión va a cambiar a partir de 1964, también en parte debido al proselitismo del movimiento comunista en el terreno de la mujer y la creación de *al-Ittihād al-Nisāʾ*¹ (Unión Feminista) controlado por la corriente comunista. Eso supuso un reto para el Frente de la Carta Islámica que veía cómo surgían “tendencias similares a las de Occidente entre las mujeres”² que distorsionaban la imagen de la mujer sudanesa. Además, el movimiento islamista se dio cuenta de que la mujer comenzaba a ser un elemento más de la vida pública del país por lo que “asumió el llamamiento para permitir su participación política”³.

En ese contexto de rivalidad con el Partido Comunista, que se traduce en muchos ámbitos y en la diferente concepción de lo que supone la “liberación de la mujer”⁴, hay que entender la creación por parte del movimiento islamista de *al-Ŷabha al-Nisāʾiyya al-Waṭaniyya* (Frente Feminista Nacional) dirigido por Turiyyā Imbābī y que contaba entre sus miembros destacados con Wiṣṣāl al-Mahdī, hermana de al-Şādiq al-Mahdī y que poco después se convertiría en esposa de Ḥasan al-Turābī.

Los estatutos internos del Frente Feminista, publicados en su órgano de expresión, la revista *al-Manār*, en enero de 1965, defendían la necesidad de eliminar todas las leyes que obstaculizaran el progreso de la mujer, junto con el interés por la familia musulmana, la defensa del derecho de la mujer a votar y a presentarse candidata, el apoyo a los movimientos de liberación contra el colonialismo y la defensa de las libertades y de la participación en la construcción de la nación árabe y africana⁵.

El movimiento islamista sudanés, a diferencia del movimiento inspirador, los Hermanos Musulmanes de Egipto, había surgido en las escuelas⁶ y en la universidad,

¹ Sobre la Unión Feminista Sudanesa, fundada en 1952 por Fāṭima Aḥmad Ibrāhīm, miembro del Comité Central de Partido Comunista, fundadora de la primera revista feminista del país, *Şawt al-Marʾa*, y primera mujer sudanesa elegida diputada en 1965, véase Sawsan Salīm Ismāʿīl. *Al-Ŷudūr al-tārijīyya...*, *op. cit.*, pp. 27-28 y pp.34-39.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 137.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 137. El proceso de incorporación de la mujer al mercado del trabajo en Sudán había comenzado prácticamente con la independencia impulsado por el propio Estado en un intento de “aparentar” cierta modernidad. Véase al respecto Sondra Hale. “The Women of Sudan’s National Islamic Front” en Joel Beinin y Joe Store (Eds). *Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp.234-245, especialmente p. 237.

⁴ Para Ḥasan al-Turābī el movimiento islamista sudanés llamaba a una liberación de la mujer de las costumbres tribales a través de la fuerza de la religiosidad, y a que participe en la revitalización de la religión para transformar la sociedad.

⁵ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 117.

⁶ Hemos visto cómo los primeros encuentros entre miembros de los Hermanos Musulmanes de Egipto, por ejemplo durante la visita de Saʿīd Ramaḍān en 1951, y la primera generación de islamistas sudaneses

mientras que los estudiantes sudaneses desplazados a El Cairo para completar sus estudios conformarían el primer núcleo islamista a su regreso al país y la siguiente generación de dirigentes saldría de las facultades sudanesas. Sin embargo, antes de que los Hermanos Musulmanes de Sudán se constituyeran oficialmente como fuerza socio-política, el Partido Comunista Sudanés ya se había conformado como fuerza urbana surgida del mundo sindical y de las instituciones educativas como el Gordon College – futura universidad sudanesa– y el Instituto de Formación de Profesores todavía en el Sudán colonial. Si por un lado los primeros grupos clandestinos los formaban profesores y estudiantes, por otro, la primera organización estudiantil sudanesa, la Unión Democrática de Estudiantes Sudaneses –creada en El Cairo en 1947– estaba controlada por la corriente comunista, y además, las primeras manifestaciones contra la presencia británica en Sudán fueron organizadas por estudiantes y obreros de tendencia comunista¹. Es decir, antes de la aparición en la escena política del movimiento islamista, la corriente comunista está ya extendida en los círculos estudiantiles y éstos se convierten en elementos activos de la vida política local, hasta el punto de que la Unión de Estudiantes llega a participar en la huelga general de octubre de 1958 que precedió al golpe de Estado del general ‘Abbūd.

Consciente de la fuerza de la corriente comunista en las uniones estudiantiles y de la importancia de tales uniones como plataforma política, el movimiento islamista, primero bajo la denominación de Hermanos Musulmanes, y después como Frente de la Carta Islámica, integrarán en su estrategia política la creación de una corriente favorable a la organización en todos los grupos de presión, entre ellos en la uniones de estudiantes, con el fin de desbancar a la corriente comunista.

de la década de los cincuenta se habían producido en la escuela secundaria Ḥantūb y con estudiantes universitarios. al-Turābī considera que el movimiento islamista sudanés nació en la Universidad y de ahí pasó a las escuelas secundarias, y que esa simbiosis entre el ámbito estudiantil y el primigenio movimiento islamista convenía al método proselitista y educativo adoptado por la organización de los Hermanos Musulmanes en su primera etapa. Esta primera fase, en la que el movimiento islamista y el estudiantil se confunden, da paso, tras la formación de los primeros dirigentes, a la creación de un movimiento estudiantil islamista como rama de la organización de los Hermanos Musulmanes de Sudán sujeta a la dirección del grupo, a pesar de que el movimiento mantiene una cierta independencia con respecto a la organización, ya que seguía gestionando las cuestiones relativas a la formación y elección de sus miembros, y a su organización interna, y mantenía su propia denominación “Tendencia Islámica” (*al-Ittiḥād al-Islāmī*) que es como se presenta a las elecciones en las uniones de estudiantes. La gran aportación del movimiento estudiantil al movimiento islamista en general residió en el campo de la predicación, la cultura y el pensamiento, pero también en el terreno político, especialmente en la época de la independencia y en la oposición tanto al régimen militar de ‘Abbūd como al de Numeiry, así como en su participación en los órganos directivos del movimiento islamista. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 131-136.

¹ Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, pp. 309 y 311.

Esa primera generación de estudiantes que o bien escuchan las conferencias de miembros de los Hermanos Musulmanes de Egipto o bien han entrado en contacto con la organización durante sus estudios en El Cairo, está presente en la universidad de Jartum en la segunda mitad de los cincuenta y en la Unión de Estudiantes, y protagoniza la oposición al régimen militar, como en el caso del dirigente de los Hermanos, Šayj Ŷa‘far Idrīs quien presentaría un primer *memorándum* en 1959 ante el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas pidiendo el regreso del ejército a los cuarteles, lo cual provocará el cierre de la Unión de Estudiantes que pasa a la clandestinidad controlada por el movimiento islamista que se convierte en la principal oposición al régimen en el recinto universitario¹.

El regreso de Ḥasan al-Turābī, que ya formaba parte de la Oficina Ejecutiva de los Hermanos Musulmanes, a la Universidad de Jartum en 1964 da un fuerte impulso a la labor del movimiento en el ámbito universitario que, como hemos visto, será decisiva para el desencadenamiento de la revuelta de octubre que acaba con el régimen militar, impulso fortalecido tras la creación del Frente de la Carta Islámica, entre cuyas líneas de estrategia figura la lucha en todos los frentes contra el Partido Comunista.

Durante el periodo democrático que se extiende desde 1964 hasta 1969 se observa una dura lucha entre la corriente islamista y el Frente Democrático que agrupaba a las fuerzas de izquierda, por el control de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum. Así, el protagonismo del movimiento islamista en el derrocamiento del régimen militar se refleja en su triunfo en las elecciones de la Unión de Estudiantes en los cursos 1966/67, 1967/68, aunque con un escaso margen, mientras que el curso 1968/69 triunfa la corriente de izquierdas que vuelve a perder, esta vez de forma más clara –19 escaños para la corriente islamista frente a los 13 de la tendencia comunista– en el curso 1969/70. Por lo que se refiere a la Universidad Islámica de Omdurman –cerrada posteriormente por el régimen de Numeiry– la tendencia islamista controla la unión estudiantil durante todo el periodo democrático, al igual que ocurre con las escuelas secundarias².

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 93-94.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 120-121. Parece que el objetivo último del movimiento islamista era crear una unión general de estudiantes sudaneses que agrupara tanto a universitarios como a alumnos de secundaria bajo la dirección del movimiento, intento fracasado por el control temporal de la corriente de izquierdas de la unión estudiantil de la universidad de Jartum. Años más tarde, en 1983, se formará la Unión General de Estudiantes Sudaneses que a partir del golpe de 1989 se convertirá en un instrumento más del régimen islamista.

La lucha por el control de las uniones estudiantiles se interrumpirá con el golpe de los Oficiales Libres de mayo de 1969. La nueva autoridad ordenará en 1971, tras la ruptura entre la corriente comunista y Numeyri, la disolución de todas las uniones y asociaciones, tanto las controladas por el Partido Comunista como las dirigidas por el Frente de la Carta Islámica.

Algo similar a lo ocurrido con las uniones de estudiantes sucedió en el terreno sindical en el sentido de que la presencia del Movimiento Sudanés de Liberación Nacional, embrión del Partido Comunista, que adopta oficialmente esta denominación en 1956, era anterior y muy influyente, hasta el punto de que el nacimiento de la corriente comunista está indisolublemente ligado al movimiento obrero¹. Además, el hecho de que el movimiento islamista surgiera en los círculos de estudiantes contribuyó a retrasar su irrupción en el terreno sindical, que no se produciría de forma eficaz hasta 1958, a diferencia de la organización madre que surgió precisamente por la determinación de un grupo de trabajadores del Organismo del Canal de Suez². La primera actividad de los Hermanos Musulmanes de Sudán en el campo de los trabajadores se produce en 1952 cuando Yāsīn ‘Umar al-Imām y otros miembros del grupo entran en contacto con los obreros de Atbara³, al norte de la capital. Esta elección no es aleatoria, puesto que fue en esta ciudad donde los trabajadores del ferrocarril crearon el primer núcleo sindical, reconocido oficialmente en 1947, tras protagonizar una huelga, y además aquí comenzaría la labor sindical del Movimiento Sudanés de Liberación Nacional⁴.

¹ Sobre el Partido Comunista y el movimiento sindical sudanés véase Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, pp. 307- 358. Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Aḥzāb al-sūdāniyya...*, *op. cit.*, pp. 18-20.

² Es famosa la reunión “fundacional” de la asociación. Cuenta Ḥasan al-Bannā que en marzo de 1928 le visitaron unos camaradas que trabajaban en los campamentos militares ingleses de Ismā‘īliyya, que se enontraban desorientados, sin saber cómo llevar a la práctica las enseñanzas del maestro., pero que estaban dispuestos a todo para difundir el mensaje el islam. En esas, uno de los presentes preguntó cómo se llamaría el grupo: ¿asociación, club, cofradía, sindicato...? A lo que respondió al-Bannā “ni una cosa ni otra, dejémonos de formalismos y oficialismos [...] Nosotros somos hermanos al servicio del islam, somos, pues, los “Hermanos Musulmanes”. Ḥasan al-Bannā. *Mudakkirāt al-da‘wa wa-l-dā‘iyya*. El Cairo: Dār al-Tawzī‘ wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1986, pp. 83-84.

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 83. Las huelgas obreras de Atbara en 1947 y 1948 resonaron en El Cairo hasta el punto de que el propio Guía General de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Ḥasan al-Bannā, remitió dos telegramas, uno al gobernador de Sudán y otro al presidente del Organismo de los Trabajadores en los que mostraba su preocupación por la opresión sufrida por los obreros y reconocía que su lucha era justa. *Taḡruba al-ḥaraka al-islāmiyya al-waṭaniyya waṣt al-‘ummāl* (Cap.3) www.alanba.info. (consultada el 15/5/205).

⁴ El movimiento obrero sudanés surge entre los trabajadores del sector de transporte y comunicaciones, y más concretamente en el del ferrocarril. En torno al núcleo de los obreros del ferrocarril se articularán los trabajadores del sector servicios y de los talleres de mantenimiento, y ya en la década de los sesenta se unirían los de la industria ligera. *al-Sūdān. al-intifāda, al-dīmūqrāṭiyya, al-tagyīr. Hiwār ma‘ Muḥammad Ibrāhīm Nuqd al-munāḍil al-sūdānī al-bāriz*. El Cairo: Dār al-Ṭaqāfa al-Ŷadīda, 1989, p. 39.

El congreso general de la Unión de Trabajadores de 1951 consagró el control que sobre el movimiento obrero ejercía la corriente comunista, ya que los dirigentes sindicales elegidos pertenecían a esta corriente, mientras que los Hermanos Musulmanes conseguían hacerse con el control del Club Obrero Cultural de Jartum Norte y de otros centros menores. Tal vez por ello, los Hermanos se decidieron a abrir la “Sección de Trabajadores”, formada en 1957 y dirigida por tres representantes, uno por cada rama del grupo en las tres ciudades que conforman la capital, Omdurman, Jartum y Jartum Norte. La labor de esta sección era principalmente difundir los conceptos que el movimiento tenía del trabajo y de los trabajadores para contrarrestar el peso de la corriente comunista en la clase obrera¹.

La labor sindical queda paralizada durante los primeros años del régimen militar de Ibrāhīm ‘Abbūd, y se reanuda en 1961 con una nueva dirección. La Sección consigue que se elija a un miembro de los Hermanos Musulmanes como representante de Sudán en la reunión de la Asamblea Central de la Unión de Trabajadores Árabes celebrada en El Cairo en julio de 1964, lo que a su vez impulsa la labor del grupo en el terreno sindical y propicia la creación un mes más tarde de la Oficina de Trabajadores dirigida por licenciados universitarios y con experiencia en la organización, como Yāsīn ‘Umar al-Imām, Muḥammad Šāliḥ ‘Umar y Ŷa‘far Šayj Idrīs, lo que supone una apuesta importante del movimiento islamista por hacerse con el control de los sindicatos obreros y tener otra plataforma interna desde la que hacer frente al Partido Comunista y también al régimen. Así, por un lado comienza otra batalla de manifiestos y contramanifiestos entre el movimiento islamista y la corriente comunista, donde el primero acusa al segundo de apoyar la medida adoptada por el régimen de disolución de la Unión de Trabajadores –a pesar de que los sindicalistas comunistas sufrieron una dura represión por parte del régimen–, y por otro los Hermanos Musulmanes duplicarán los esfuerzos por movilizar a los trabajadores en el marco de su estrategia general de oposición al gobierno militar que posibilitará el levantamiento popular de octubre de 1964².

La posterior alianza entre el movimiento islamista y los partidos tradicionales de base religiosa para arrinconar al Partido Comunista se plasma también en el terreno sindical y se traduce en la creación del Congreso de Sindicalistas Nacionales (*Mū’tamar*

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, op. cit., p. 82. Entre las primeras acciones de la Sección de Trabajadores figura la publicación de un opúsculo sobre “cómo elegir al hombre devoto” en las elecciones sindicales. *Tayruba al-ḥaraka...*, op. cit., (Cap.4) www.alanba.info. (consultada el 15/5/2005).

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, op. cit., p. 84.

al-Niqābiyyīn al-Waṭaniyyīn) en febrero de 1965 con el objetivo de oponerse a la Unión de Trabajadores de Sudán y a la corriente comunista¹, de ahí que desde el Congreso – transformado luego en la Unión Central de Trabajadores de Sudán (*Ittiḥād ‘Ummāl al-Sūdān al-Markazī*)– se defiende la libertad de los sindicatos fuera de la tutela de los partidos políticos y se favorezca la salida por parte de algunos sindicatos de la Unión de Trabajadores de Sudán y su ingreso en la nueva Unión Central de Trabajadores de Sudán.

Es decir, la penetración del movimiento islamista en el sector de los trabajadores, especialmente en la industria, en los servicios públicos y en la Administración, que representaban los sectores socio-económicos modernos, tenía como finalidad, al igual que ocurriera en la universidad o en las agrupaciones feministas, competir con la corriente comunista con fuerte presencia en el sector², al tiempo que el movimiento islamista pretendía ampliar su base social y compensar su excesiva concentración en los círculos universitarios e intelectuales. Pero la estrategia seguida en las primeras décadas por el movimiento islamista, basada en la predicación y la educación, no era la más adecuada para penetrar en la clase obrera, que prácticamente se identificaba con el Movimiento Sudanés de Liberación Nacional y posteriormente con el Partido Comunista. Así, al-Turābī³, quien ignora completamente las primeras tentativas del movimiento por acercarse a los trabajadores en la década de los cincuenta, considera que la primera iniciativa sería fue la creación del Congreso de Sindicalistas Nacionales en 1964, claro competidor de la Unión de Trabajadores de Sudán, y que la labor sindical islámica no florecería hasta la época de Numeyri donde ya desempeñaría cierto papel en la oposición al régimen.

2.6.6. MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS SUDANESAS.

Como vimos anteriormente, el movimiento islamista sudanés había mostrado interés y preocupación por las situaciones y acontecimientos que tenían lugar en el seno de la *Umma*, al igual que la agrupación de los Hermanos Musulmanes de Egipto, debido

¹ El gobierno de transición presidido por Sirr al-Jatm incluía ocho ministros procedentes de organizaciones sindicales controladas por la corriente comunista. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”, *op. cit.*, p. 324.

² La corriente comunista controlaba la Unión de Trabajadores de Sudán, la Unión de Agricultores, la Unión de Mujeres de Sudán, el Sindicato de Abogados, el Sindicato de Médicos, la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum y la Unión de Estudiantes de la rama sudanesa de la Universidad de El Cairo, entre otras agrupaciones sindicales, asan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fi l-Sūdān...* *op.cit.*, p. 24.

³ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 146.

a esa concepción universalista del islam y al sentimiento de pertenencia a una única comunidad. Es la concepción de comunidad de creyentes defendida por Ḥasan al-Bannā y seguida por los dirigentes de las ramas locales y de los movimientos derivados de la organización madre. No hay que olvidar que el hecho de ir más allá de las fronteras nacionales y pasar de lo local a la comunidad de creyentes y al marco mundial fue lo que propició la expansión de los Hermanos Musulmanes y la creación de ramas nacionales o de movimientos independientes pero vinculados de una manera u otra, bien ideológicamente, bien orgánicamente o de ambas formas a un tiempo, al movimiento originario.

La influencia de los Hermanos Musulmanes de Egipto en la formación de los Hermanos Musulmanes de Sudán, la proximidad geográfica y una historia compartida entre ambos países, haría que la dimensión exterior del movimiento islamista sudanés se orientara en primer lugar hacia el vecino del norte y hacia los avatares del movimiento islamista egipcio bajo el régimen de Násir. Pero el islamismo sudanés, y es otra de sus particularidades destacables, tiene al mismo tiempo una dimensión africana, puesta de relieve en una época relativamente temprana¹ y afirmada rotundamente por Ḥasan al-Turābī en su discurso parlamentario de 1965:

“Pertenece a África y en concreto al África central musulmana, así pues debemos apoyar las diferentes causas de África como Mozambique, Angola y el Congo, y ayudar a las causas de los pueblos que nos rodean de manera especial. También pertenecemos a los países árabes, en virtud de la religión, la lengua y la historia, y tenemos que defender las cuestiones de los árabes en Palestina y en el sur de la Península Arábiga. Y también pertenecemos a la Comunidad Islámica y nos preocupamos por las cuestiones de los países islámicos como el problema de Cachemira o el de los musulmanes de Asia central. Y como además somos miembros de la familia mundial no debemos olvidar los otros problemas como el de Vietnam”².

¹ En la década de los cincuenta, como vimos anteriormente, los Hermanos Musulmanes de Sudán apoyaron los movimientos de liberación de Chad y Eritrea, lo que puede calificarse como primer ejemplo de la dimensión exterior del movimiento, pues “representaban la desgracia de un pueblo musulmán vecino e impotente políticamente”. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 275.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 111-112. Esos círculos concéntricos –africano, árabe, islámico y mundial– que traza al-Turābī en su discurso conforman un elemento importante de su pensamiento y de su praxis que se materializará en la década de los noventa en la Conferencia Popular Árabe e Islámica que será analizada detalladamente más adelante, pero es interesante resaltar que ya estaba presente en la década de los sesenta. Realmente, esta idea no es completamente nueva ya que Násir, a mediados de los cincuenta, había planteado en su obra *Falsafat al-tawra* que la identidad egipcia se encontraba en tres círculos: el árabe, el africano y el islámico. Gamal Abdel Nasser. *Filosofía de la revolución*. Madrid: Gráficas Canales, 1970⁴, p. 75.

Dada la especial y compleja relación con los Hermanos Musulmanes de Egipto, era natural que en la década de los sesenta el islamismo sudanés mostrara una gran preocupación por la represión vivida por su colega del norte. Las relaciones de los Hermanos Musulmanes de Egipto con el nuevo régimen instaurado en 1952 eran en un principio cordiales, ya que el movimiento de los Oficiales Libres estaba vinculado al movimiento islamista e incluso algunos participantes en el golpe o en sus prolegómenos afirman que Násier había sido miembro activo del grupo¹, al igual que otros oficiales y soldados. El que fuera Guía General de los Hermanos Musulmanes en los noventa, Muḥammad Ḥāmid Abū l-Naṣr, detenido por su presunta implicación en el atentado fallido contra el Presidente en 1954, señala que desde los años 30 un buen número de soldados asistían a las clases en la sede central de los Hermanos, un proselitismo continuado con la distribución de la revista *al-Ijwān al-Muslimīn* en las filas del ejército que llegaría también a manos de oficiales. Además, en las festividades religiosas que se celebraban en el ejército se invitaba a ulemas y personalidades, entre ellos al fundador de la organización, Ḥasan al-Bannā. Esos contactos dieron como resultado la incorporación de algunos oficiales a la filas de la agrupación como Maḥmūd Labīb, quien se haría cargo de las tareas de proselitismo en el ejército y de la distribución de manifiestos y panfletos que en un principio llevaban la firma de *Los soldados libres (al-Ŷunūd al-Aḥrār)* y más tarde el de *Los oficiales libres (al-Ḍubbaṭ al-Aḥrār)* sin mención alguna del nombre de los Hermanos Musulmanes para evitar revelar su actividad dentro del ejército. Entre los primeros oficiales que ingresaron en los Hermanos figuraba el piloto de aviación ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ra’uf, quien formaría a su alrededor una célula integrada por, entre otros, el propio Násier y que se reunirían a menudo con al-Bannā. Poco después, esta célula de oficiales prestó juramento de obediencia al grupo. Entre las primeras acciones del grupo de oficiales miembros de los Hermanos figuran la explosión del hotel Rey Jorge en Ismā‘īliyya y la del tren inglés que transportaba soldados británicos de Egipto a Palestina. En cuanto a Násier, había sido encargado por el jefe de la Organización Especial de los Hermanos Musulmanes, ‘Abd al-Raḥmān al-

¹ Refiere el general egipcio Ṣalāḥ al-Šādī, uno de los miembros de la primera generación de los Hermanos dentro del ejército, condenado a pena de muerte en 1954 y luego reducida a 25 años de cárcel, que Násier se retractó después del golpe de sus compromisos adquiridos con los Hermanos Musulmanes, aún habiendo sido miembro del grupo y miembro también de la organización que encabezaba el comandante Maḥmūd Labīb, delegado de los Hermanos Musulmanes en el ejército. Hasta tal punto era el compromiso de Násier con los Hermanos Musulmanes que el entonces Guía General, Ḥasan al-Huḍaybī, y el grupo en general, consideraban que el golpe de Estado de 1952 era suyo. Ŷabir Rizq. *Ḥasan al-Huḍaybī. al-Imām al-mumtaḥan*. El Cairo: Dār al-Liwā’, 1991, p. 48.

Sandī, de la instrucción de algunos voluntarios que el grupo enviaba a luchar a Palestina. Pero a finales de 1950 Násir comenzó a reunir a un grupo de compañeros con principios diferentes bajo el nombre de Movimiento de Oficiales Libres, algo a lo que se opuso ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ra‘uf recordándole el juramento de obediencia prestado a los Hermanos. Ante estas primeras diferencias se intentó una mediación ante Maḥmūd Labīb, ya en el lecho de muerte, que no tuvo éxito. Creemos que ese cambio de orientación de Násir coincidió con un periodo de paralización de las actividades de los Hermanos que se prolonga desde el asesinato de al-Bannā en febrero de 1949 hasta la elección de su sucesor, al-Huḍaybī, a finales de 1951. Tras la elección de al-Huḍaybī, el grupo reanuda sus actividades en las filas del ejército con la idea de provocar un cambio de régimen. En las reuniones clandestinas celebradas por miembros de los Hermanos, tanto civiles como militares, participa Násir, en calidad de uno de los responsables de los oficiales de los Hermanos en el ejército. En tales reuniones se planea la manera de llevar a cabo el cambio para acabar con la corrupción, el colonialismo y la monarquía, se discute el tipo de gobierno, se conjetura sobre las posibles intervenciones extranjeras, todo ello apoyándose en la popularidad de los Hermanos. De hecho, pocos días antes del golpe la jefatura de los Hermanos se aseguraría del propio Násir de que instauraría un régimen regido por la legislación islámica. El propio monarca, pocos días después del golpe, cuando partía al exilio se dirigió a los oficiales en los siguientes términos “vuestra tarea es dura porque sé que los que han protagonizado este movimiento son la *pandilla* de los Hermanos Musulmanes”, palabras recogidas por el diario egipcio *al-Ahrām*. Una semana después del golpe Násir se reúne con el Guía General, quien le recuerda el compromiso de la reforma basada en los principios del islam, pero Násir se opone y se retracta del compromiso adquirido ante los Hermanos, lo cual se considera el punto de inflexión en las relaciones entre la nueva jefatura y el movimiento islamista¹. No sólo las memorias de miembros de los Hermanos han resaltado la condición de Násir de miembro del grupo, también la historiografía naserista o cercana a esta tendencia ha hecho referencia a ello, si bien hablan de “aproximación” entre el futuro presidente egipcio y el grupo islamista².

¹ Muḥammad Ḥāmid Abū l-Naṣr. *Ḥaqīqat al-jilāf bayna al-Ijwān al-Muslimūn wa-‘Abd al-Nāsir*. El Cairo: Dār al-Tawzī‘ wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1988, pp. 59-67.

² ‘Abd al-Ḥalīm Qandīl además de hablar de “aproximación” señala que ya en 1947 se había alejado del grupo. ‘Abd al-Ḥalīm Qandīl. “al-Nāsiriyya wa-l-islām. I‘ādat naẓar”, en ‘Abd al-Ḥalīm Qandīl (Ed.). *An al-nāsiriyya wa-l-islām*. El Cairo: ‘Ayn li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iyṭimā‘iyya, 1998, pp. 5-84, especialmente p. 40. Aunque más contundente se muestra Sa‘īd Murād, quien afirma claramente que Násir formaba parte de la primera célula clandestina de los Hermanos Musulmanes dentro del

A pesar de la presencia de algunos miembros de los Hermanos en el primer Consejo de la Jefatura de la Revolución¹, las relaciones rápidamente comenzaron a deteriorarse conforme se afianzaba el poder de Násir dentro del Consejo de la Jefatura de la Revolución, en detrimento de Nayīb –a quien apoyaban abiertamente los Hermanos–, tras la ilegalización del grupo en enero de 1954² y tras la firma del acuerdo con Gran Bretaña en julio de 1954, en virtud del cual se permitía la presencia de una base militar británica en el Canal con derecho a uso de puertos y aeropuertos egipcios en caso de agresión contra Turquía o cualquier país árabe³, y que fue considerado por el movimiento islamista como una traición. El intento de asesinato de Násir el 26 de octubre de 1954, del que es acusado el movimiento islamista⁴, desencadena una dura represión, el encarcelamiento de unos 4.000 miembros del grupo, entre ellos el nuevo Guía General, Ḥasan al-Huḍaybī, la condena a muerte de seis dirigentes y la confiscación de las propiedades del grupo.

¿Cuál es la reacción en Sudán ante ese cambio de orientación del régimen de los Oficiales Libres? Hemos visto cómo la constitución oficial de los Hermanos Musulmanes de Sudán, en tanto que organización específicamente sudanesa en 1954, coincidió con el inicio de la represión de la organización madre en Egipto por parte del nuevo régimen. En estos momentos hay una influencia mutua entre Egipto y Sudán, hasta el punto de que algunos sucesos ocurridos en Jartum tiene su reflejo en El Cairo y algunas actuaciones del régimen de los Oficiales Libres influyen en la historia de Sudán, como el acuerdo anlo-egipcio de febrero de 1953 por el cual se prepara el autogobierno y la independencia sudanesa. En el ámbito de las luchas internas del Consejo de Mando

ejército y que sus relaciones con los Hermanos continuaron hasta el golpe del 52, ya que era el responsable de profundizar los vínculos entre los Oficiales Libres y los Hermanos Musulmanes. Sa'īd Murād. “‘Abd al-Nāṣir wa-l-islām”, en ‘Abd al-Ḥalīm Qandīl (Ed.). *‘An al-nāṣiriyya wa-l-islām...*, *op. cit.*, pp. 170-188, especialmente pp. 172-173. Por otro lado, Olivier Carré y Gérard Michaud señalan que tanto Sadat como Násir estaban “muy próximos” al movimiento de los Hermanos. Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les Frères musulmans...*, *op. cit.*, p. 49.

¹ El histórico dirigente de los Hermanos Musulmanes de Sudán, Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, quien vivió muy de cerca los acontecimientos del golpe de los Oficiales Libres, señala que el primer Consejo de la Jefatura de la Revolución contaba con dos miembros de los Hermanos, ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ra’uf y Abū l-Makārim ‘Abd al-Ḥayy, representantes del Ejército del Aire, y que se sorprendió del golpe de Násir contra los Hermanos dos años después de la revolución. “al- Ṣayj al-Māyīd: bidāyātī ma‘ al-da‘wa” (23/7/2003) www.islamtoday.net/articles (consultada el 7/10/2004).

² El decreto del Consejo de la Jefatura de la Revolución, con fecha del 14 de enero de 1954, añade que se considera a los Hermanos Musulmanes “partido político” y por lo tanto se le aplica la ley de prohibición de partidos. El decreto puede consultarse en www.nasser.bibalex.org (consultada el 14/6/2005).

³ P.J. Vatikiotis. *The History of Modern Egypt...op. cit.*, p. 390.

⁴ Los Hermanos Musulmanes siempre han negado cualquier relación con el suceso y afirmado que se trataba de una puesta en escena del régimen para justificar la represión del grupo. Muḥammad al-Ṭawīl. *Lu‘bat l-Umam wa ‘Abd al-Nāṣir*. El Cairo: al-Maktab al-Maṣrī al-Ḥadīth, 1968, p. 94.

de la Revolución, los disturbios ocurrido en Jartum en protesta por la visita de Muḥammad Naŷīb –ardiente defensor de la unión del Valle del Nilo– para la sesión de apertura del primer parlamento sudanés en marzo de 1954 serían utilizados por Násir para deshacerse de su rival, intento fallido debido a la presión ejercida por los Hermanos Musulmanes de Egipto a favor de Naŷīb¹, a quien consideraban su valedor en unos momentos en los que ya estaban sufriendo la represión del nuevo régimen. Sin embargo, no hay que olvidar que el movimiento islamista sudanés predominante estaba en contra de la unión con Egipto y que había aplaudido el acuerdo anglo-egipcio de febrero de 1953 por el cual se reconocía a Sudán el derecho de autogobierno y estipulaba un período de transición de tres años para preparar la independencia y la retirada total de las tropas británicas y egipcias poniendo fin al condominio anglo-egipcio².

El enfrentamiento entre el régimen de Násir y los Hermanos Musulmanes, que se sentían traicionados por el nuevo gobierno, agudizado durante 1954, primero con la ilegalización del grupo en enero y posteriormente tras la firma del acuerdo militar entre Egipto y Gran Bretaña y el intento de asesinato de Násir, se transforma en una espiral de violencia que conduce al encarcelamiento de dirigentes de los Hermanos Musulmanes, entre ellos Hasan al-Huḍaybī, y la ejecución de algunos de ellos en diciembre. Ante esta escalada de la tensión, el movimiento islamista sudanés –todavía sin unificar bajo la bandera de los Hermanos Musulmanes de Sudán– organiza manifestaciones de apoyo y solidaridad con sus colegas egipcios y de oposición al régimen de Násir³. El papel tanto del movimiento islamista como de las autoridades sudanesas no se limitó a estas manifestaciones, sino que además Sudán, como hicieron otros países del entorno, dio asilo a varios miembros de los Hermanos huidos de Egipto y se negó a entregarlos⁴.

No hay que descartar que la actuación del régimen de Násir y la represión sufrida por el movimiento islamista sudanés influyera en el reforzamiento de la opción de los independentistas sudaneses en detrimento de la opción unionista y que influyera en las resoluciones del congreso islamista sudanés de agosto de 1954 donde se adopta

¹ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 52.

² P.J. Vatikiotis. *The History of Modern Egypt...*, *op. cit.*, p. 389.

³ Curiosamente, la corriente comunista sudanesa se sumó a las manifestaciones de solidaridad con los Hermanos, al igual que al-Umma, y algunos parlamentarios asistieron a la oración de difuntos por la muerte de los islamistas egipcios. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 53.

⁴ No sólo se negó a entregarlos sino que el propio primer ministro sudanés, Ismāʿīl al-Azharī, les nombró profesores de escuela secundaria. Ṣalāḥ Ḥabīb. “al-siyāsī al-šāʿir Imām ‘Alī al-Šayj yaʿtarif li-l-Anbāʾ”. www.alanba.info/new (consultada el 15/6/2005).

oficialmente la denominación de Hermanos Musulmanes de Sudán y la organización se define como no vinculada a los Hermanos Musulmanes de Egipto. Creemos que lo más importante para el devenir posterior y también para la postura de los Hermanos Musulmanes de Sudán respecto al régimen egipcio, no es tanto el hecho de que Náser hubiera sido miembro de los Hermanos Musulmanes en una época en la que el grupo gozaba de mucha popularidad y adeptos en diferentes círculos sociales, sino el hecho de que Náser se retractara después del golpe del juramento hecho a la organización y de su compromiso con llevar a cabo un cambio social basado en la visión de los Hermanos.

Sin embargo, los Hermanos Musulmanes de Sudán no dudaron en ayudar al pueblo egipcio ante la agresión tripartita de 1956¹, y muestra de ello es que saldrían voluntarios de las escuelas secundarias y de la universidad sudanesas respondiendo al llamamiento al *yihād*².

La tensión entre el movimiento islamista sudanés –transformado ya en el Frente de la Carta Islámica– y el régimen egipcio, continua debido a la represión contra los islamistas de 1965, justificada por una supuesta conspiración contra el régimen en la que estarían implicados los Hermanos Musulmanes, negado por el grupo y que, entre otras cosas, conduce a la ejecución de Sayyid Quṭb en 1966. El Frente, a través de su órgano de expresión, el periódico *al-Miṭāq*, llevará a cabo, a lo largo de 1965, una doble campaña, por un lado de rechazo al régimen egipcio y por otro de defensa de Quṭb.

Desde su columna semanal en el periódico *al-Miṭāq*, Ŷa‘far Šayj Idrīs escribe una serie de artículos con el significativo título “Náser, dictador criminal”³ donde se repite que Náser es un dictador que no escucha la opinión de nadie, ni permite que nadie se oponga a su opinión, y que considera que el ser humano es un animal al que basta con alimentar y proteger. Asegura que el régimen dictatorial impuesto por Náser, la falta de libertades y la humillación de la gente, injustificable sean cuales sean los objetivos que se esconden detrás de ello, sólo puede conducir al desastre o, como mínimo, a perder buena parte de los beneficios materiales que podría conseguir en una atmósfera de libertad. Como respuesta a aquellos que censuraban al movimiento islamista sudanés, especialmente la corriente comunista, sus duras críticas a Náser

¹ La nacionalización del Canal de Suez en julio de 1956, provocó una acción militar de represalia por parte de Gran Bretaña, Francia e Israel, en octubre y noviembre, que sería aprovechada por Israel para ocupar el Sinaí. Las presiones de Naciones Unidas, Estados Unidos y la Unión Soviética pusieron fin a la agresión el 22 de diciembre. P. J. Vatikiotis. *The history of Modern Egypt...*, *op. cit.*, pp. 392-393.

² Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 68; *al-Ijwān al-Muslimūn*, (12/6/1958).

³ Ŷa‘far Šayj Idrīs. “‘Abd al-Nāṣir diktātūr āṭim”. *Ŷarīdat al-Miṭāq al-Islāmī* (15 y 22 de febrero de 1965).

argumentando que no era oportuno calificarle así siendo el presidente de un país hermano, ʿĀfar Ṣayj Idrīs enumera una serie de características que definen al presidente egipcio como dictador: no tolerar ninguna crítica, utilizar los medios de comunicación para alabar a su persona, incluso llegando a la santificación y adoración, eliminar a los compañeros que difieren de sus opiniones y no someterse al Estado de derecho ya que el derecho en el país es la opinión de Náser y si éste ordena detener o torturar a cualquiera, se hace sin más.

La campaña en defensa del pensador Sayyid Quṭb y de sus obras, se extiende a los púlpitos de las mezquitas y a las manifestaciones en diferentes ciudades del país, e incluso se discutió en la Asamblea Constituyente¹. Tras la ejecución del pensador islamista egipcio, se organizaron manifestaciones de duelo en Jartum y otras ciudades, aunque también se llevaron a cabo manifestaciones de apoyo a las sentencias promulgadas por el tribunal egipcio, lo que da una idea de lo polarizada que estaba la clase política sudanesa y de las tensiones entre las corrientes islamista y comunista pocos meses después de la ilegalización del Partido Comunista Sudanés.

Además, se añadió otro factor de tensión entre Jartum y El Cairo después de que el Frente diera refugio al piloto egipcio huido, Yahyà Aḥmad Ḥusayn, lo que provocaría que las autoridades egipcias acusaran al Frente de la Carta Islámica de dar apoyo económico y armamentístico a los Hermanos Musulmanes de Egipto².

La situación cambia en 1967 a raíz de la Guerra de los Seis Días, ya que después de que el Primer Ministro sudanés, Muḥammad Aḥmad Maḥyūb, declarara oficialmente la guerra a Israel y la movilización de las tropas, el Frente anuncia públicamente en una sesión parlamentaria el cese de sus diferencias con el régimen egipcio y su apoyo a la decisión del gobierno de entrar en guerra con Israel y liberar Palestina³.

Si bien la cuestión de la represión egipcia contra los Hermanos Musulmanes supuso el principal factor de tensión y diferencias entre el movimiento islamista sudanés y las autoridades de El Cairo, no fue el único, ya que en la misma década de los cincuenta surgen discrepancias respecto al acuerdo sobre los recursos hídricos del Nilo. Gran Bretaña e Italia, las potencias colonizadoras de la zona, habían comenzado a

¹ Hubo una propuesta parlamentaria de solicitar al presidente Náser conmutar la pena de muerte impuesta a Sayyid Quṭb. Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 115-116.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 114.

³ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fi l-Sūdān (1969-1985). Tariju-hā wa-jitābu-hā l-siyāsī*. Jartum: al-Dār al-Sūdāniyya li-l-Kutub, 1999, p. 22. La movilización sudanesa se plasmaría en la celebración de la Cumbre de la Liga Árabe en Jartum el 29 de agosto de 1967, conocida como la cumbre de “los tres noes”, no a la reconciliación, no a la negociación y no al reconocimiento de Israel.

regular el uso de las aguas del Nilo en 1891, en nombre de sus respectivas colonias, Egipto y Sudán por un lado y Etiopía por otro. En 1929, Egipto y Gran Bretaña, en nombre de Sudán, Kenia, Tanganika y Uganda, firman un tratado por el que se prohibía levantar cualquier proyecto sobre el río, sus afluentes o los lagos que le alimentan, relacionado con el riego o con la producción de energía eléctrica salvo con el consentimiento de Egipto, o si ello repercutía en el volumen de agua que recibía Egipto. Asimismo, el acuerdo concedía a Egipto el derecho a supervisar toda la cuenca del Nilo, desde su nacimiento hasta la desembocadura. Sin embargo, el acuerdo más importante sería el tratado bilateral firmado por Egipto y Sudán en 1959 que asignaba una parte de las aguas a ambos países según la media anual de desagüe a la altura de Asuán (sur de Egipto), y que daba a ambos países la capacidad de realizar proyectos con el objetivo de aumentar el caudal, y de responder de manera conjunta a cualquier reclamación de los otros países de la cuenca del Nilo, si bien este acuerdo no llegaría a aplicarse por el conflicto bélico en el sur de Sudán y por problemas de financiación¹. La prensa islamista movilizó a los miembros de los Hermanos en contra del acuerdo de 1929, que concedía a Egipto casi una jurisdicción total sobre el cauce y el uso de las aguas, y consideró que el acuerdo “no era vinculante, era perjudicial y paralizaba el progreso agrícola en Sudán”².

La dimensión exterior del movimiento islamista sudanés analizada anteriormente se enmarca en esos círculos árabe e islámico, mencionados por al-Turābī, pero esa dimensión también tiene un componente africano que se plasmará en la respuesta del islamismo sudanés al asesinato de dos importantes figuras de la historia contemporánea de Nigeria, Amadu Bello y Abubakar Tafawa Balewa, víctimas del golpe de Estado de principios de 1965. El asesinato de estos dos políticos y proselitistas provocaría manifestaciones de protesta dirigidas por la plana mayor del Frente: al-Turābī, Yāsīn ‘Umar al-Imām, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, Muḥammad Šāliḥ ‘Umar y Ŷa‘far Šayj Idrīs³.

Es decir, desde los primeros pasos del movimiento islamista sudanés hasta la llegada al poder de Numeyri, se observa que se cultiva una dimensión exterior que en primer lugar se orienta hacia Egipto, no sólo por los vínculos existentes entre ambos

¹ ‘Āyda al-‘Alī Sarrī al-Dīn. *al-Sūdān wa-l-Nīl, bayna miṭraqat al-infišāl wa-l-sandān al-isrā’īlī*. Beirut: Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1998, pp. 19 y 34, y Marc Lavergne. “Tableau économique” en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain...*, *op. cit.*, p. 482.

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 67; *al-Ijwān al-Muslimūn*, (16/7/1957 y 22/9/1958).

³ Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 115.

movimientos islamistas, sino también por los lazos existentes entre los partidos de uno y otro signo, por los intereses comunes y por esa historia compartida, y hacia Palestina¹, por razones obvias y por la carga simbólica que conlleva, pero que, como bien teorizara Ḥasan al-Turābī, se orienta hacia los países africanos vecinos como Eritrea o Chad, o el África Negra, como Nigeria, o el mundo islámico en general, sin que hubiera en esta época todavía un interés por ir más allá del mundo islámico. Como señala el propio al-Turābī, y a pesar de que él mismo ya había expresado el interés del Frente en esos cuatro círculos –islámico, árabe, africano y mundial–: “No había interés ni relación alguna con los fenómenos mundiales que no estuvieran vinculados al islam [...] el movimiento temía a los países en general y evitaba en particular los países no musulmanes, trasladando el concepto de *al-barā’ min al-kuffār* (apartarse de los infieles) al terreno de las relaciones”², circunscribiéndose las relaciones del movimiento islamista sudanés a movimientos similares³ pero sin una reflexión y metodología previas, sino como una plasmación del sentimiento de hermandad y pertenencia a una misma comunidad. Esta visión cambiará en la década de los setenta.

2.6.7. LAS ESCISIONES COMO FORMA DE EVOLUCIÓN.

El movimiento islamista sudanés experimentó un salto cuantitativo y cualitativo importante durante el segundo período democrático de la historia de Sudán, con su transformación en un frente amplio, el Frente de la Carta Islámica, en el que los Hermanos Musulmanes seguían representando el elemento más importante, pero que había dado cobijo a otros grupos y a personalidades afines al ideario islamista que progresivamente va cambiando de estrategia, dejando de lado la labor educativa concediéndole más relevancia al activismo político. Ese cambio de estrategia por parte del movimiento, controlado ya por Ḥasan al-Turābī, supuso un reajuste interno que, al igual que ocurrió en el congreso de 1954, se plasma en rupturas y escisiones. La ruptura reflejará las tensiones existentes entre la vieja jefatura de los Hermanos Musulmanes y el núcleo liderado por al-Turābī, entre la vieja escuela de la educación del individuo y la nueva de la participación política, por el control de la jefatura del Frente y de los

¹ Hemos visto anteriormente, personalizada en la figura del islamista sudanés, Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar, la imbricación sudanesa en la cuestión palestina.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 275.

³ Aún si esos contactos se daban en entornos no islámicos como los contactos y el proselitismo realizados por Ḥasan al-Turābī o Gāzī Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī, en organizaciones estudiantiles islámicas tanto en Londres como en París.

Hermanos Musulmanes, y en torno a la definición del papel de los Hermanos dentro de ese frente amplio.

¿Es el Frente de Carta Islámica un primer intento de al-Turābī de distanciarse del grupo tradicional de los Hermanos Musulmanes? El regreso de al-Turābī a Jartum en 1964 y su carisma adquirido por su destacado papel en la revuelta de octubre de ese mismo año, provocará el cambio interno e impregna al grupo de su visión. El Frente consigue un éxito relativo en las elecciones y la ilegalización del Partido Comunista, pero el apoyo popular obtenido en las elecciones de 1968 es muy limitado. Es entonces cuando las diferencias internas estallan entre dos tendencias: la escuela tradicional, centrada en el papel de la educación y la promoción de los miembros, con estrictas condiciones para la admisión de nuevos miembros y cuyo método está más cerca del tradicional de los Hermanos Musulmanes; y una segunda tendencia, la de al-Turābī, que busca el mayor número de apoyos y resultados prácticos¹. La ruptura se produjo después de que la escuela tradicional, representada por Muḥammad Šālih ‘Umar, Ŷa‘far Šayj Idrīs y Mālik Badrī, entre otros, intentara arrebatar al *šayj* al-Turābī la jefatura del grupo en el congreso celebrado en abril de 1969, presentando la candidatura de Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd como alternativa, aunque ‘Abd al-Māyīd rechazaría en el último momento presentarse como secretario general. El congreso aprobó la fórmula del Frente, eligió el Consejo Consultivo y reeligió a al-Turābī como secretario general tanto de los Hermanos como del Frente².

La crisis interna queda congelada por un factor exógeno, el golpe de Estado del coronel Numeyri, que provoca una unificación temporal de ambas posturas y estrategias ante un enemigo común, y un equilibrio entre la estrategia educativa y la expansión política que se plasmaría en la revisión de los estatutos internos del grupo³. Pero, la ruptura definitiva se hará pública en 1980, cuando un núcleo liderado por ‘Abd al-Māyīd y por al-Ḥibr Nūr al-Dāyyim cree el grupo denominado Movimiento de los

¹ Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, actual guía general de los Hermanos Musulmanes de Sudán, declaraba en una entrevista concedida al periódico *al-Bayān* que el Frente de la Carta Islámica fue una creación de al-Turābī y que los Hermanos Musulmanes actuaron en su marco como señal de “buena voluntad”, aun después de que al-Turābī marginara el papel del grupo porque quería pasar de una asociación como la de los Hermanos a una organización más amplia. Si en un principio los Hermanos aceptaron esta estrategia, poco después creerían que ésta había causado un gran daño al movimiento islamista, daño agravado en 1985 tras la creación del Frente Islámico Nacional y más tarde en los noventa con la fundación del Congreso Nacional. Además, ‘Abd al-Māyīd acusa a al-Turābī de haber tomado esas decisiones sin consultar con nadie, por lo que “el movimiento islamista sufrió de la mano de al-Turābī”. *al-Bayān* (13/1/2002), www.albayan.co.ae/albayan/2002/01/13/sya/1.htm (consultada el 13/1/2002).

² Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 140.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 30.

Hermanos Musulmanes (*Ḥarakat al-Ijwān al-Muslimīn*) que se mostrará muy crítico con el pragmatismo de al-Turābī y los suyos y se integrará en la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes¹.

¹ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. “Zāhirat al-inṣiqāq ‘and al-Ijwān.. al-ḥāla al-sūdāniyya”. www.aljazeera.net (3/10/2004) (consultada el 10/5/2005).

**3. ENTRE LA REPRESIÓN Y EL PODER: EL MOVIMIENTO
ISLAMISTA BAJO EL RÉGIMEN DE NUMEYRI (1969-1985)**

3.1. EL MOVIMIENTO DE LOS OFICIALES LIBRES.

La historia del Sudán independiente está jalonada de golpes de Estado, la mayoría fracasados, con algo en común: todos pretenden por un lado restablecer la gobernabilidad del país, debilitada o imposibilitada –según los golpistas– por las efímeras alianzas partidistas, lo que supone intentar acabar con el sectarismo y con los partidos tradicionales, y por otro resolver la cuestión del Sur. Las autoridades militares recién llegadas al poder adoptaron siempre una serie de medidas iniciales similares, entre ellas la supresión de partidos, sindicatos o cualquier tipo de asociación política en cuyo marco pudiera movilizarse un sector de la población. Numeiry y sus “Oficiales Libres” no fueron una excepción y una de sus primeras decisiones fue la ilegalización de los partidos y la detención de sus dirigentes. Los Hermanos Musulmanes de Sudán y el Frente de la Carta Islámica, ambas formaciones controladas por Ḥasan al-Turābī, que había sido reelegido secretario general de las dos en el congreso general celebrado en abril de 1969, se convierten en objetivo de la represión iniciada por el nuevo régimen, junto a los partidos tradicionales, sindicatos, uniones profesionales, estudiantiles y el resto de fuerzas políticas, incluido el Partido Comunista.

Tras las elecciones de abril de 1968 se instaura un gobierno de coalición presidido por Muḥammad Aḥmad Maḥyūb y formado por el Partido Unionista Democrático¹, la rama del imán al-Hādī al-Mahdī, del Partido al-Umma², y el Frente del Sur. Poco después, el Partido al-Umma había resuelto sus diferencias entre el imán al-

¹ El Partido Nacional Unionista y el Partido Democrático del Pueblo se habían fusionado formando el Partido Unionista Democrático que en las elecciones de 1968 consigue 101 escaños.

² Desde la independencia del país, el Partido al-Umma, nacido de la alianza de fuerzas tradicionales que se habían enfrentado a la administración otomana y apoyado la revuelta de al-Mahdī, tenía un doble régimen interno, por un lado *al-Anṣār*, que prestaban juramento de fidelidad religiosa y tribal al imán y que conferían el apoyo popular y material al partido, y por otro un aparato político moderno, que no escapaba a la autoridad del imán quien tenía casi todas las atribuciones, entre ellas la de elegir a los candidatos del partido. El partido se dividió en dos ramas en las elecciones de 1966. La posterior reunificación ayudará al partido a hacer frente al nuevo régimen de los Oficiales Libres. “*Taḥribat al-iṣlāḥ al-ḥizbī fī l-Sūdān. Ḥizb al-Umma*”, en Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī (Ed.). *al-Aḥzāb al-sūdāniyya...*, *op. cit.*, pp. 55-74.

Hādī al-Mahdī y al-Şādiq al-Mahdī¹ lo cual podía poner en peligro la superioridad del Unionista Democrático que había basado su preeminencia precisamente en las divisiones internas de su rival. En esos momentos la Asamblea Constituyente seguía discutiendo el borrador de Constitución permanente fuertemente impregnada de valores islámicos, lo cual suponía una mayor marginación de las corrientes de izquierda, y, por otro lado, la situación en el Sur se complicaba con múltiples escisiones, gobiernos en el exilio, el papel cada vez mayor de otros países, como Uganda e Israel², y la unificación del movimiento Anyanya. En este contexto se produjo el golpe de Estado de los Oficiales Libres en mayo de 1969 que supondrá un duro revés para el movimiento islamista.

Las formaciones sudanesas como el Movimiento Nacional de Liberación de Sudán, los Hermanos Musulmanes y el Partido Comunista, habían surgido en parte por la influencia egipcia, al igual que ocurriría con la organización de los Oficiales Libres (*al-Ḍubbāt al-Aḥrār*), que la mañana del 25 de mayo de 1969 llega al poder con la intención de acabar con el sectarismo (*al-tā'ifiyya*) y culminar los principios de la revuelta popular de octubre de 1964, arrinconados por los intereses partidistas.

La penetración del régimen egipcio de Násir en el ejército sudanés comenzó poco después de la revolución y se considera como punto de partida la visita a Jartum realizada por el comandante Şalāḥ Sālem, miembro del Consejo de Mando de la Revolución y responsable del *dossier* de Sudán. Durante esa visita mantuvo un encuentro con algunos oficiales sudaneses donde se habría discutido la importancia de la labor clandestina organizada dentro del ejército y la necesidad de vincularse a los Oficiales Libres egipcios. De ese primer contacto surgiría la primera célula activista dentro del ejército, creada por el comandante Ya'qūb Kabīda y su hermano 'Abd al-Raḥman Kabīda, protagonistas de un primer intento de golpe militar en mayo de 1957, que acabó con la detención del grupo y la expulsión de sus miembros de las filas del ejército. La influencia de la revolución egipcia en las fuerzas armadas del vecino del sur fue denunciada por el entonces ministro de Defensa sudanés, Jalaf Allāh Jālid. Esa organización amplia y ambigua creada en los cincuenta a imagen y semejanza de los

¹ El 11 de abril de 1969 se hace pública la unificación de las dos ramas del partido, anuncio que fue acompañado de manifestaciones de júbilo por parte de al-Anşār que corearon el significativo lema “el país es nuestro y somos sus dueños”. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fi l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 27.

² Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, pp. 391-395.

Oficiales Libres de Egipto¹, se reestructura en torno a la idea de una alianza más amplia que se autodenomina Movimiento de Oficiales Patrióticos (*Ḥarakat al-Ḍubbāṭ al-Waṭaniyyīn*) que protagoniza el golpe de Estado de noviembre de 1959 en el que interviene también, como ya hemos visto, el entonces supervisor general de los Hermanos Musulmanes de Sudán, al-Rašīd al-Tāhir². La primitiva organización fue ampliándose y a principios de 1960 se crea la Organización de los Oficiales Libres (*Tanzīm al-Ḍubbāṭ al-Aḥrār*) que incluye militares comunistas, ba‘ṭistas, nacionalistas (*Ḥarakat al-Qawmiyyīn al-‘Arab*), socialistas (*al-Ŷabha al-Dīmuqrāṭiyya*) y naseristas que creían que la única manera de provocar el cambio social era a través de la intervención del ejército como había ocurrido en Egipto³, reunidos en torno al coronel Yaafar Numeyrī⁴, y los comandantes Fārūq Ḥamd Allāh y Bābakr ‘Awwad Allāh. La actividad del grupo se intensifica en 1968 y logra sumar a sus filas a la Unión de Sindicatos de Trabajadores de Sudán, controlada por la corriente comunista.

El golpe es apoyado por el Partido Comunista⁵, y los sindicatos obreros controlados por el partido⁶, e indirectamente también por la cofradía *Jatmiyya*¹, lo que

¹ El presidente egipcio Nāser, que a finales de los 30 y principios de los 40 había pasado tres años en la guarnición egipcia de Ŷabal Awliyā’, al sur de Jartum, nunca ocultó sus preferencias por la unión del Valle del Nilo, a pesar de que Egipto había firmado el Tratado Anglo-Egipcio de 1953 y de ser el primer país que reconoció la independencia de Sudán. Sin embargo alentaría una alineación de Sudán con las directrices del régimen egipcio.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 24. La participación, aún a título individual, del supervisor general de los Hermanos Musulmanes de Sudán, demuestra hasta qué punto la labor de los Hermanos de Egipto en las filas del ejército y los prolegómenos de la revolución de 1952 influyeron en la actividad del movimiento islamista sudanés en las fuerzas armadas.

³ Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”..., *op. cit.*, p. 329. Esa concepción provocaría diferencias internas en el Partido Comunista ya que existía una corriente muy ligada al movimiento obrero partidaria de la revuelta de las masas que se manifestaría en el levantamiento de octubre de 1964 pero que después quedaría un tanto marginada.

⁴ Ŷa‘far Numayrī nació en 1930. Se graduó en la Academia Militar de Sudán en 1952 y siguió cursos de entrenamiento en Alemania y Estados Unidos. En 1964 fue arrestado por su oposición al régimen de ‘Abbūd. Después de la revolución de octubre de 1964 dirigió un campamento militar en el Mar Rojo y en 1966 fue arrestado de nuevo por haber participado en una intentona golpista en 1966. Numeyrī era vigilado muy de cerca por la Inteligencia Militar debido a que su nombre había aparecido vinculado con casi todas las intentonas golpistas desde 1957, pero al final protagonizó con éxito el golpe de mayo de 1969, convirtiéndose en jefe del Consejo de la Revolución, ministro de Defensa, primer ministro, jefe supremo de las Fuerzas Armadas y presidente de la República desde finales de 1971 hasta abril de 1985. Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī. Tawḥīq wa-taḥlīl li-aḥdāṭ wa-waqā’i’ sanawāt ḥukm 25 māyū fī l-Sūdān*. Omdurman-Jartum: Markaz ‘Abd al-Karīm Mīrganī al-Ṭaqāfī, 2005, p. 105, y Richard A. Loaban Jr., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁵ Aunque el Partido Comunista estaba informado de la trama golpista, ésta provocó diferencias internas en torno a la estrategia de llegada al poder, aunque prevaleció la postura favorable al golpe, lo que se tradujo en la presencia de oficiales comunistas o simpatizantes en el Consejo de Mando de la Revolución, como Hāšim al-‘Aṭā, Bābakr al-Nūr y Fārūq ‘Uṭmān Ḥamdallāh, éste último nombrado ministro del Interior. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”..., *op. cit.*, p. 330.

⁶ Según la historiografía islamista, o próxima al movimiento islamista, el golpe fue supervisado por los servicios de Inteligencia egipcios. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 24.

supone que el movimiento islamista, enemigo acérrimo de la corriente comunista y auténtico causante de la expulsión de los diputados del Partido y de su ilegalización, tendrá ahora enfrente, aunque no por mucho tiempo, a las fuerzas armadas, al Partido Comunista y a una gran parte de las fuerzas sindicales.

El nuevo gobierno, constituido por el Consejo de Mando de la Revolución, presidido por el coronel Numeiry, y el Consejo de Ministros –presidido fugazmente por Bābakr ‘Awwaḍ Allāh quien será destituido en octubre de ese mismo año pasando la presidencia del consejo de ministros a las manos de Numeiry– con la inclusión de cuatro ministros comunistas, anuncia en su primer comunicado la suspensión de la Constitución provisional de 1964, la disolución de la Asamblea Constituyente, la proclamación de la República Democrática de Sudán, la supresión de todos los partidos políticos y, pocos días después, la depuración de altos oficiales de las fuerzas armadas.

Aunque el Partido Comunista no ocultó sus diferencias con el golpe de los Oficiales Libres, ya que un sector importante del mismo prefería la revolución del proletariado como medio de acceso al poder y no la opción de un golpe de Estado militar protagonizado por lo que denominaba “pequeña burguesía”, que no representaba los intereses de la clase trabajadora, apoyó en un primer momento al grupo de oficiales de baja graduación dado que había muchas coincidencias ideológicas, como la nacionalización², la laicización de las instituciones o la revolución agraria. Pero las diferencias ideológicas no se pueden ocultar por mucho tiempo y comienzan las destituciones de ministros y miembros comunistas del Consejo de Mando de la Revolución o próximos al Partido, que dirigirán un intento de golpe de Estado en julio de 1971 que supondrá un duro revés para el Partido, ya que desemboca en la ejecución de su secretario general, ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb, y de otros dirigentes, y en el retorno a la

¹ Debido a las tendencias pro-egipcias de la cofradía y dado que el nuevo régimen estaba muy vinculado al régimen egipcio, hasta el punto de que muy poco después del golpe se plantea el proyecto de federación con Egipto y Libia. De todas maneras, el golpe también provocó una división de opiniones en el seno del Unionista Democrático, ya que Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī, dirigente de la *Jatmiyya* y procedente del Partido Democrático del Pueblo, apoyó el golpe rápidamente, mientras que al-Šarīf Ḥusayn al-Hindī, dirigente del Partido Nacional Unionista se opuso. Posteriormente un grupo originario de Nacional Unionista encabezado por al-Rašīd al-Tāhir, apoyaría también el golpe de Estado. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 170. Además, la cofradía *Jatmiyya* apoyará al régimen de Numeiry en su lucha contra la cofradía de *al-Anṣār*. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 32.

² Pero incluso surgieron discrepancias en torno al proceso de nacionalización, ya que el Partido Comunista consideraba que debía limitarse a los bancos extranjeros, las compañías de seguros y a algunas grandes empresas que controlaban el comercio exterior, y no incluir confiscaciones de propiedades. *al-Sūdān. al-Intifāda, al-Dīmūqrāṭiyya...*, *op. cit.*, p. 35.

acción clandestina¹. Otro factor que agudizaría las diferencias entre ambas partes sería la represión gubernamental contra *al-Anṣār* en la Isla de Aba. Si bien en un principio el Partido apoyó el recurso al ejército para bombardear las bases de la cofradía en la isla, la desproporcionada represión provocaría un enfriamiento en las relaciones entre el Consejo de la Revolución y el Partido Comunista.

3.2. LA PRIMERA REACCIÓN: LA ISLA DE ABĀ. ENTRE LA PARTICIPACIÓN INDIVIDUAL Y COLECTIVA.

¿Cómo reacciona el movimiento islamista ante este golpe de Estado que conlleva un proyecto socialista y nacionalista completamente opuesto al proyecto islamista, y ante el intento de descabezar a los Hermanos Musulmanes y al Frente de la Carta Islámica con la detención de sus dirigentes, entre ellos Ḥasan al-Turābī²?

Con la jefatura en la cárcel, la dirección del grupo queda en manos de la oficina de Jartum controlada por miembros sin experiencia política que intentan movilizar a los islamistas en contra del régimen aprovechando cualquier acontecimiento social, como la celebración del aniversario del nacimiento del Profeta o los funerales de Ismā‘īl al-Azharī. De hecho, el movimiento islamista es el único que protagoniza manifestaciones en contra del nuevo régimen en los primeros meses³, que provocaría más detenciones de miembros del grupo, como la feminista Su‘ād al-Fātiḥ al-Badawī.

La acción del movimiento islamista tras el golpe experimenta dos vías, una ya andada, la otra desconocida: la protesta universitaria y la participación en la lucha armada.

Es de nuevo en la Universidad de Jartum donde se manifiesta el conflicto entre la corriente islámica y la tendencia comunista, pero esta vez con el trasfondo del enfrentamiento entre el movimiento y el nuevo régimen. A pesar de que la lista islamista vence en las elecciones de la Unión de Estudiantes, la autoridades universitarias deciden disolver la Unión y crear una nueva formada exclusivamente por

¹ Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muḥtama‘ al-sūdānī. Numayrī wa-l-ṭuruq al-ṣūfiyya 1972-1980*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, pp. 86 y 88.

² También se detuvo a otros dirigentes del movimiento islamista como Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyid y Yāsīn ‘Umar al-Imām, además de a Ismā‘īl al-Azharī, Muḥammad Aḥmad Maḥyūb, y a dirigentes del Unionista Democrático, mientras que no se adoptó ninguna medida contra al-Ṣādiq al-Mahdī, que sería detenido en junio tras fracasar un intento de mediación con el régimen, el imán al-Hādī al-Mahdī y Muḥammad ‘Utmān al-Mirganī.

³ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op.cit.*, p. 363.

estudiantes de izquierda, tanto del norte como del sur, denominada Frente Progresista (*al-Ābhat al-Taqaaddumiyya*), que controlará la universidad durante los primeros años del régimen. La lucha dentro del recinto universitario¹ servirá para que surja una nueva generación de líderes islamistas ejemplarizada en el profesor ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Tāhā², quien había sido elegido presidente de la Unión de Estudiantes.

La participación del movimiento islamista en la lucha armada contra el régimen de Numeyri es soslayada por algunos historiadores occidentales³, que se centran en la oposición de *al-Anṣār*, liderada por el imán al-Hādī al-Mahdī que había constituido desde febrero de 1970 el núcleo de la oposición armada en la Isla de Aba, feudo de la familia al-Mahdī, donde sin embargo también combatieron los islamistas “que se salvaron de las cárceles”⁴ y algunos miembros del Partido Unionista Democrático⁵ venidos de diferentes puntos del país en respuesta al llamamiento del imán al-Hādī.

La Isla de Aba, situada en el Nilo Blanco, a unos 270 kms. al sur de Jartum, fue escenario de la primera batalla librada contra la administración turco-egipcia en 1881 por Muḥammad Aḥmad al-Mahdī, y se convertiría décadas después en lugar de peregrinación tanto para *al-Anṣār* como para africanos occidentales. El hijo de al-Mahdī, ‘Abd al-Raḥmān al-Mahdī, intentó crear en la isla una sociedad guiada por lo ideales de su padre, aunque sin su dimensión revolucionaria, y al margen de la sociedad sudanesa del momento sometida al condominio anglo-egipcio. Con el tiempo, la isla de Aba se convirtió en feudo político e imperio agrícola de la familia al-Mahdī⁶ que había llegado a representar una gran fuerza extendida por todo el país subordinada al imán.

Los comunistas consideraban que la concentración de la Isla de Aba era una reunión de las fuerzas reaccionarias y antirrevolucionarias con las que se tenía que

¹ Según al-Turābī, los estudiantes islamistas fueron el sostén de la oposición, ayudados por elementos de fuera de la universidad, alcanzando el punto álgido de su resistencia en los levantamientos de agosto de 1973 y en los encierros en la Universidad de Jartum. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 31. La represión en la universidad, que incluyó el cerco del recinto universitario con tanques, tuvo el resultado opuesto ya que provocó mayores simpatías por la corriente islamista universitaria. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Ṭawra wa-l-iṣlāḥ fī l-Sūdān*. Londres: Muntadā Ibn Ruṣd, 1995, p. 33.

² Discípulo de al-Turābī y uno de los más importantes dirigentes del Frente Islámico Nacional. Hablaremos más adelante de él porque formará parte de los sucesivos gobiernos desde 1989 hasta conseguir la vice-presidencia del país. Comenzó a distanciarse de su maestro en la segunda mitad de los noventa y su participación será fundamental en el desarrollo del movimiento islamista.

³ Como Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, pp. 363-364; Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 1.

⁴ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 31.

⁵ Especialmente la facción dirigida por al-Šarīf Ḥusayn al-Hindī. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 170.

⁶ Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 1.

acabar si se quería construir un Sudán socialista¹, por ello, a pesar de las diferencias existentes ya entre el régimen y el Partido Comunista, éste apoyó la represión.

Los intentos del régimen de encontrar una solución negociada a la concentración de seguidores del imán al-Hādī al-Mahdī y de otros frentes de oposición armada, fracasaron, ya que las reivindicaciones de los reagrupados en la isla –retorno a la democracia, alejamiento de los comunistas de los puestos de poder, amnistía para los detenidos y la abolición de los acuerdos con Egipto o Libia que menoscababan la soberanía sudanesa– eran simplemente inaceptables para el régimen de la “revolución de Mayo”. La tensión fue en aumento debido a que el régimen intentó imponer un control policial sobre la isla y el propio Numeyri decidió visitarla, lo que fue visto como una auténtica provocación por *al-Anṣār*.

¿Qué desencadenó la matanza? Aunque se habla de un intento fallido de atentado contra el presidente², lo que recuerda demasiado al intento de asesinato de Nāser que sirvió como justificación de la represión contra los Hermanos Musulmanes, refiere Ḥasan Makkī que Numeyri –perteneciente a una familia de profunda raigambre de la cofradía de *al-Mahdiyya*– realizó un viaje fluvial por el Nilo Blanco para aumentar su popularidad tras el anuncio de la nacionalización de una serie de proyectos agrícolas y para constatar qué es lo que estaba ocurriendo en la isla donde la oposición de *al-Anṣār* y de otras fuerzas sociales habían comenzado a concentrarse. Ante las protestas en la isla por parte de *al-Anṣār* y de los islamistas, que rápidamente se habían puesto bajo las órdenes de la jefatura de los primeros, que enarbolaban pancartas con la leyenda “No hay paz sin islam”, el régimen consideró que Aba podía convertirse en una amenaza. El presidente interrumpió la visita, ordenó los preparativos para la operación militar y comenzó la concentración de las tropas en la ciudad de Kosti, muy próxima a la isla. La movilización del ejército les cogió por sorpresa en un momento en el que todavía esperaban la llegada de más miembros de los Hermanos, encargados del entrenamiento militar, y de más material militar. A pesar de que *al-Anṣār* intentó una maniobra de distracción, con la participación de los Hermanos Musulmanes, para ganar tiempo³, los aviones y los tanques del ejército comenzaron a bombardear la isla el 26 de

¹ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 42.

² Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, p. 211. Al parecer el presidente difundió un comunicado dirigido al pueblo sudanés afirmando que un miembro de *al-Anṣār* había intentado auchillarle cerca de la Isla de Aba. Este autor presenta la versión gubernamental y la versión de la oposición sobre cómo se desarrolló la acción militar, véase pp. 208-217.

³ Miembros de *al-Anṣār* y del movimiento islamista protagonizaron una revuelta duramente reprimida en la zona de Wad Nūbawī en Omdurman.

marzo de 1970. Tres días después todo había acabado, el ejército entró en la isla, el imán al-Hādī y el dirigente islamista Muḥammad Ṣādiq al-Kārūrī huyeron pero fueron detenidos en la frontera con Etiopía y más tarde el primero sería ejecutado, algunos dirigentes de los Hermanos Musulmanes murieron en el enfrentamiento como Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar¹, otros lograron huir. La operación se saldó con miles de muertos, aunque no hay cifras oficiales², el régimen había acabado con las bases de *al-Anṣār* y descabezado la cofradía que, durante años, carecerá de guía espiritual.

Es plausible pensar que uno de los factores desencadenantes de la resistencia de al-Anṣār y la posterior represión, que tenía como objetivo acabar con las bases de apoyo del grupo, pudo ser la propuesta de nacionalización de los proyectos agrícolas en el Nilo Blanco³, lo cual supondría acabar con la riqueza y la influencia de al-Anṣār, grandes propietarios agrícolas de la zona. Además, el régimen había confiscado los bienes de la familia al-Mahdī. Hay que pensar, por otro lado, que el régimen de Numeiry había hecho de la lucha contra el sectarismo una de sus principales banderas, lo que significaba acabar con la influencia social, política y económica de *al-Anṣār*.

Hay una cuestión un tanto compleja y no dilucidada enteramente hasta ahora referida a la represión de la Isla de Aba. Se trata de la supuesta participación en los bombardeos tanto de la aviación egipcia como de la libia. Si bien no es descabellado pensar que el nuevo régimen habría solicitado ayuda militar tanto a uno como a otro, pocos meses después del proyecto de federación entre los tres países⁴, y dadas las similitudes ideológicas entre Numeiry, Násir y Gadafī, los responsables egipcios

¹ Muḥammad Ṣāliḥ ‘Umar había decidido abandonar el Frente de la Carta Islámica por diferencias con la política de al-Turābī. Muḥammad Surūr Zayn al-‘Ābidin. “al-Sūdān..bayna al-Ṣayj wa-murīdī-hi”. *Maḡallat al-Sunna* (nº 94) Abril, 2000. Este analista señala que “se dice” que la aviación egipcia participó en la operación militar.

² Algunas fuentes dan la cifra de 3.000 muertos en los bombardeos. Idrīs Sālīm al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muḡtama‘ al-sūdānī...*, *op. cit.*, p. 87. Después de varias décadas se ha hablado de que Estados Unidos podía haber estudiado una demanda presentada por organizaciones sudanesas no oficiales contra Numeiry por crímenes contra la humanidad a raíz de la matanza de la isla de Aba, Véase *al-Bayān* (6/7/2001).

³ Marc Lavergne habla de la nacionalización de 360 pequeñas granjas en 1970, p. 495 y p.496-497. Marc Lavergne “Tableau...”, *op. cit.*, p. 495. Por su parte, Michel Chatelus señala que Numeiry trajo a Sudán un equipo de planificadores soviéticos para elaborar un plan quinquenal (1970/71-1974/75) que preveía un crecimiento del 51% de la producción agrícola y de las inversiones en agricultura e industria. Tal vez ese crecimiento estaría condicionado al proceso de nacionalización de la tierra y la disminución de las propiedades de *al-Anṣār*. Michel Chatelus. “Espoirs et desillusions de l’conomie soudanese”, en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain...op. cit.*, p. 526. En su intento de acabar con los partidos tradicionales, entre ellos al-Umma, el nuevo régimen amenazó directamente sus bases económicas y de financiación al nacionalizar las grandes compañías locales y los bancos. Idrīs Sālīm al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muḡtama‘ al-sūdānī...*, *op. cit.*, p. 87. De hecho, fueron los hombres de negocios y los comerciantes los que apoyaron económicamente la revuelta.

⁴ Tan sólo un año después de la firma de la Carta de Trípoli entre Sudán, Egipto y Libia, Numeiry habría pedido ayuda militar a ambos socios para acabar con la revuelta de *al-Anṣār*. ‘Abd al-Raū‘f Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḡtama‘...*, *op. cit.*, p. 105.

siempre han negado cualquier participación militar de los pilotos concentrados en la base militar egipcia al sur de Jartum y donde se habrían encontrado tanto Sadat como Mubarak en los momentos de la represión. Así, el actual presidente egipcio Hosni Mubarak, entonces comandante de la escuadrilla de aviación egipcia en Sudán, aseguró en una entrevista que conoció a Sadat, entonces vice-presidente, en Jartum durante los sucesos de Aba, ya que éste último fue enviado por Náser para saber qué es lo que estaba ocurriendo pero con la orden de no recurrir a las armas ni participar en los bombardeos¹. En el mismo sentido se expresó el mayor Aḥmad Abū l-Dahab, quien dirigió la campaña militar contra la isla de Aba, al afirmar ante la justicia sudanesa la no participación de la aviación egipcia. Según los defensores de la no intervención de Egipto en los sucesos de Aba, Sudán poseía bombarderos suficientes para hacer frente a los alzados, armados únicamente con viejos rifles, espadas y lanzas².

Sin embargo, la historiografía próxima al movimiento islamista insiste en la participación de la aviación egipcia y de la Libia, convencido de que los regímenes sudanés, egipcio y libio consideraban la campaña de la isla de Aba como una batalla de “la revolución árabe contra las posiciones del oscurantismo”³.

¿Qué supuso la experiencia de la Isla de Aba? La alianza de fuerzas que se plasma en la resistencia armada de la isla, fundamentalmente *al-Anṣār*, el movimiento islamista⁴ y alguna facción del Unionista Democrático, se trasladará después más allá de la isla y también fuera del país, especialmente a Arabia Saudí, Etiopía y Libia, donde se constituirá en 1974 un frente de oposición al régimen, el Frente Nacional (*al-Ābha al-Waṭaniyya*) que protagonizará la lucha política y armada hasta la reconciliación nacional. No hay que olvidar que el enfrentamiento de la Isla de Aba supuso la primera experiencia armada organizada del movimiento islamista sudanés en el país, que habría aprovechado la experiencia adquirida por algunos de sus miembros, como Muḥammad Sāliḥ ‘Umar, en la lucha contra el ejército israelí, y también el primer exilio de miembros de los Hermanos Musulmanes, al-Umma y el Unionista Democrático,

¹ Entrevista concedida por el presidente egipcio Hosni Mubarak al periodista ‘Imād al-Dīn Adīb. www.npd.org.eg/pres_dialogue/first_dialogue.asp (consultada el 1/2/2005).

² Recogido por el periodista egipcio Yūsuf al-Šarīf. *al-Bayān* (28/2/2000). Este periodista, que cubrió la campaña de la isla de Aba, recopiló sus artículos periodísticos sobre estos sucesos en su libro *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān. Asrār al-siyāsa wa-jafāyā al-muḥtama*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 2003. El libro incluye declaraciones de responsables militares sudaneses que redundan en la misma interpretación de la no intervención egipcia, pp. 135-138

³ Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 43.

⁴ Los islamistas combatieron junto con *al-Anṣār* a pesar de que ello suponía apoyar el sectarismo sudanés, algo contra lo que habían luchado los Hermanos Musulmanes desde su fundación. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 93.

especialmente a Etiopía, donde permanecerían en campamentos de refugiados durante algún tiempo y en los que los islamistas exiliados intentarían, a través de la dirección de las escuelas, extender su influencia¹.

Por otro lado, el fracaso de la isla de Aba² mostró la incapacidad de *al-Anṣār* de movilizar a todos sus seguidores por dos motivos: la falta de cohesión interna y la pérdida de la lealtad del ejército cuya doctrina habría cambiado y por el débil crecimiento que experimentaron desde la independencia³.

3.3. LA OPOSICIÓN INTERNA Y EXTERNA: GOLPES MILITARES E INTIFADAS.

Hemos señalado anteriormente que la “luna de miel” entre el régimen de los Oficiales Libres y el Partido Comunista duró poco. Las diferencias en cuanto a la estrategia de llegada al poder, y en torno a algunas de las primeras medidas adoptadas por el Consejo de Mando de la Revolución, como la nacionalización y el recorte de las libertades, fueron provocando progresivamente un distanciamiento entre ambos que a su vez se tradujo en una serie de decisiones gubernamentales tendentes a alejar a la corriente comunista de los puestos de poder. La destitución de los miembros comunistas del Consejo de la Revolución y del Consejo de Ministros, la detención y el exilio forzado a Egipto del Secretario General del Partido, ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb tras la represión de la isla de Aba, y el discurso pronunciado por Numeyri a principios de 1971 donde lanzó un llamamiento a acabar con el Partido Comunista⁴, y la intención de crear un partido único, la Unión Socialista Sudanesa, en la que el Partido Comunista veía su propia desaparición, empujaría a la corriente comunista a intentar derrocar al régimen.

Es importante hacer referencia a la ruptura entre Numeyri y el Partido Comunista porque ello provocará un doble cambio de orientación del régimen tanto en el interior como en política exterior. Si en política exterior supondrá un alejamiento del bloque comunista y un alineamiento con Estados Unidos, que provocaría un cambio

¹ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

² Comparada en la literatura mahdista a la derrota de Omdurman en 1898 cuando 10.000 miembros de *al-Anṣār* murieron a manos del ejército anglo-egipcio. Gabriel Warburg. “Mahdism and islamism...”, p. 221.

³ John Voll. “Islam: Its Future...”, *op. cit.*, pp. 284-285.

⁴ Sobre el deterioro de las relaciones entre el Partido Comunista y el nuevo régimen véase Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”..., *op. cit.*, p. 331 y siguientes.

drástico en las relaciones de Sudán con los países del entorno¹, en el plano interno, el régimen, desprovisto de un apoyo popular sólido tras esa ruptura, se dirigirá hacia las pequeñas cofradías sufíes, lo cual conllevará una progresiva islamización del régimen, o al menos la apropiación de elementos y de un lenguaje religiosos, que posibilitará, junto con otros factores, la reconciliación con los viejos rivales: los partidos tradicionales de base religiosa y el movimiento islamista.

El primer intento para derrocar el régimen de Numeiry se produjo en julio de 1971 y fue protagonizado por tres ex-miembros comunistas del Consejo de la Revolución que habían sido destituidos en noviembre de 1970, junto con un grupo de oficiales comunistas. Fue el comandante Hāšim al-‘Aṭā el encargado de anunciar el 19 de julio de 1971 el triunfo del golpe, la disolución del Consejo de la Revolución y la creación del Consejo de la Revolución Correctiva del Movimiento de Julio², integrado por ex-miembros de la jefatura de Numeiry exiliados en Londres. El golpe, además de reflejar una lucha por el poder entre Numeiry y una facción del Partido Comunista, la dirigida por ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb, supuso una demostración de la capacidad de actuación de los oficiales comunistas y la debilidad del régimen, dado que los golpistas se apoderaron de la capital, de los centros de poder, del Palacio Presidencial, de ministerios y guarniciones, detuvieron a los miembros del Consejo de Mando de la Revolución y gobernaron el país durante tres días con el apoyo de la Unión Soviética e Iraq. Sin embargo, la incapacidad de los golpistas de mantener ese control, junto con la intervención tanto de Egipto como de Libia, que interceptó el avión en el que regresaban a Sudán los dirigentes comunistas exiliados en Londres, abortaron la creación de un nuevo gobierno y propiciaron el regreso al poder de Numeiry³ que

¹ El anticomunismo de Numeiry se acentuará progresivamente y le llevará a apoyar la oposición a los regímenes “socialistas” libio y etíope, lo que provocará a su vez un mayor aislamiento de Sudán en el entorno árabe y africano. Gema Martín Muñoz. “Sudán hacia...”, *op. cit.*, p. 24 y Dunstan M. Wai. “The Sudan: Domestic Politics and Foreign Relations under Nimeiry”, *African Affairs*, 1979, pp. 297-318.

² El dirigente comunista Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl, detenido pocos días después del contragolpe de Numeiry, habla en sus memorias de la gran movilización que se produjo ante el Palacio Presidencial para escuchar el discurso de Hāšim al-‘Aṭā en el que expuso los principios de “la revolución correctiva” (*al-tawra al-taṣḥīhiyya*) que pretendía corregir la dirección de la revolución de mayo, y donde se corearon enseñanzas como “todo el poder en manos del Frente”, en referencia al Frente Nacional Democrático dirigido por el Partido Comunista, y otras a favor del leninismo. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *Dikrayāt mu‘taqal fī su‘yūn al-Sūdān*. El Cairo: al-Širka al-‘Ālamiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1998, pp. 23-27.

³ Sobre el desarrollo del golpe y su fracaso véase Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 56-59; Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Širā‘ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, pp. 150-151; Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 171-172 y Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”..., *op. cit.*, p. 331.

ordenó el encarcelamiento y la ejecución de los dirigentes del golpe¹ y una represión generalizada de los miembros del Partido Comunista seguidores de la facción de ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb.

Desprovisto del apoyo social que le habían brindado en un principio el Partido Comunista y los sindicatos afines², Numeyri, cuyo régimen se basaba en las fuerzas armadas y en los servicios de seguridad, inicia una política en varias direcciones, por un lado se lanza a la creación de organizaciones populares, como la Unión de Mujeres de Sudán³, con el objetivo de encuadrar y movilizar a la población en apoyo al régimen, y por otro lado, y es lo que más nos interesa destacar, inicia un proceso de apropiación del discurso religioso que tiene un doble objetivo: buscar el apoyo popular y una legitimidad religiosa, en unos momentos en los que carecía de legitimidad política, y frenar las presiones ejercidas por una oposición mayoritariamente formada por fuerzas políticas de base religiosa, tanto el movimiento islamista como los partidos al-Umma y Unionista Democrático.

¹ Hāšim al-‘Ātā, ‘Abd al-Jāliq Maḥyūb, Joseph Garang y otros dirigentes comunistas fueron ejecutados tras el regreso de Numeyri al poder. La actuación del régimen provocará un cambio de rumbo ya que si en un principio el Consejo de la Revolución giraba en la órbita de la Unión Soviética, el golpe comunista y la represión posterior hicieron que Numeyri diera un giro en su política exterior y se convirtiera en un aliado de Estados Unidos hasta el punto de que a partir de entonces será el país subsahariano que más ayudas recibirá de la Administración norteamericana. Pero entre las consecuencias de ese giro en política exterior el régimen tuvo que apoyar los acuerdos de Camp David, lo que le granjearía la enemistad de un buen número de países árabes, y apoyar las acciones norteamericanas contra el régimen libio. Al mismo tiempo comenzarían las hostilidades con Etiopía que había acabado con el régimen del emperador Haile Selasi y se había convertido en país satélite del bloque comunista, lo que haría de Sudán centro de apoyo de la oposición armada eritrea y a su vez haría que Etiopía apoyara a la guerrilla del sur de Sudán. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, pp. 191-192. Sobre el cambio en la política exterior de Numeyri tras el golpe de 1971 véase también Abd al-Raū’f Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḥtama’...*, *op. cit.*, pp. 91-92.

² El régimen había acabado también con el entramado de una administración local, no estatal, basada en un sistema tribal extendido en las zonas rurales. Ese sistema, regulado jurídicamente desde tiempos del colonialismo británico, tenía autoridad en cuestiones jurídicas y económicas, como la recaudación de los impuestos, y funcionaba como instrumento de la administración británica para gestionar los intereses tribales o étnicos y, especialmente, como medio de control de las zonas rurales. Los miembros de esa red administrativa local, conocida como *al-idāra al-ahliyya*, eran personas de reconocida autoridad local, *al-‘umad* y *al-šuyūj*, y gozaban de privilegios como el acceso a la educación, el ingreso en las instituciones militares o el acceso al funcionariado, de manera que constituían la clase “ilustrada” durante la dominación británica. Al mismo tiempo representaban una fuerza social vinculada a las grandes cofradías sufíes. El régimen de Numeyri les desproveerá de su autoridad, actividad e influencia después de prohibir los partidos, lo que provocará un gran vacío de poder en las zonas rurales, difícil de suplir por una administración central. Ese vacío será aprovechado por el movimiento islamista y dará sus frutos en las elecciones de 1986, cuando el Frente Islámico Nacional consiga más votos en las circunscripciones rurales que en las urbanas. Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muḥtama’ al-sūdānī...*, *op. cit.*, p. 92 y Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Širā’ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, pp. 73-83.

³ Tras la disolución de la Unión Feminista en 1970, el régimen crea la Unión de Mujeres de Sudán controlada por miembros próximos a la jefatura militar como Faṭīma ‘Abd al-Maḥmūd, que luego sería la primera ministra de Asuntos Sociales del régimen de Numeyri. Sawsan Salīm Ismā’īl. *al-Yudūr al-tārījiyya...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

Lo que se observa a partir de esa ruptura con el Partido Comunista Sudanés, es una progresiva apropiación del discurso religioso por parte de Numeyri y su integración en la lucha política¹, al objeto de contrarrestar la creciente presión ejercida por el movimiento islamista y los partidos tradicionales de base religiosa. Ahora bien, la búsqueda por parte del régimen de una legitimización islámica, permitirá al mismo tiempo a los grupos de base religiosa ir penetrando en las estructuras de poder hasta que llegue el momento en el que la reconciliación con esas fuerzas será algo natural. Es decir, si por un lado la apropiación de un lenguaje y un ropaje islámicos se acentúa conforme aumenta la movilización de las fuerzas políticas de base religiosa², por otro lado estas mismas fuerzas se irán aproximando al régimen conforme éste intensifica el recurso a la religión, así que el objetivo de Numeyri de darse un barniz de religiosidad para mantener a raya tanto al movimiento islamista como a los partidos al-Umma y Unionista Democrático, y acabar con la popularidad de las dos grandes cofradías y con su acción política, tendrá el efecto contrario.

Hay numerosos ejemplos de esa progresiva islamización del régimen a lo largo de la primera mitad de los setenta y hasta la reconciliación nacional, pero quizás lo que más llama la atención, por ir en contra de los principios de la revolución de mayo, es el acercamiento del régimen a las pequeñas cofradías sufíes. Esas cofradías menores –en comparación con la fuerza político-económica que representaban la *Mahdiyya* y la *Jatmiyya*– como la *Qādiriyya*, la *Maʿdūbiyya*, la *Sammāniyya* o la *Ismāʿīliyya*³, habían adquirido mayor protagonismo debido a la ausencia de los partidos políticos de base religiosa, el encarcelamiento o exilio de sus dirigentes, y a los dramáticos sucesos que había vivido la cofradía *al-Mahdiyya* en la isla de Aba. El primer paso fue conceder puestos de responsabilidad a personalidades que habían tenido un pasado sufí, procedían de familias relacionadas con las cofradías o tenían relaciones con grupos religiosos, como ʿĀfar Muḥammad ʿAlī Bajīt, considerado como el ideólogo del

¹ El proceso es similar al experimentado en el Egipto de Sadat quien recurrirá a la religión para legitimar su autoridad y fortalecer su figura, proceso que había comenzado ya en los últimos años del régimen de Náser. Sadat irá más lejos que su predecesor y se presentará como “el presidente creyente”. Elena Arigita Maza. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo. El papel político de al-Azhar*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2002, pp. 182-183. (Inédita).

² Esposito hace referencia a “factores personales” en esa progresiva religiosidad de Numeyri y señala que después de escapar a la muerte en el golpe de 1971 “parece que se dio a la observancia religiosa con mayor devoción, absteniéndose del alcohol y del juego”. John Esposito. *El desafío islámico*. Madrid: Acento, 1996, p. 119.

³ Sobre estas tariqas menores, véanse los estudios de Nicole Grandin. “Traditions religieuses et politiques...”, *op. cit.*, pp. 227-270; *Le Soudan nilotique et...*, *op. cit.*, pp. 72-77, y “El noreste y el este...”, *op. cit.*, pp. 527-543.

régimen o al-Rašīd al-Ṭāhir¹, el ex-supervisor general de los Hermanos Musulmanes que se había pasado al Partido Unionista Democrático vinculado con la cofradía *al-Jatmiyya*. Ese acercamiento incluirá la concesión de ayudas económicas para sufragar los gastos de las celebraciones religiosas, de la peregrinación, o las visitas del propio Numeiry a los líderes religiosos de las cofradías.

Este proceso culminará con el reconocimiento oficial de las cofradías sufíes y su integración en el partido único creado por el régimen tras la disolución del Consejo de Mando de la Revolución, la Unión Socialista Sudanesa², es decir, su integración en el sistema político a cambio de mostrar su apoyo público al régimen, tal y como harían con motivo del referéndum para una segunda legislatura de Numeiry como presidente de la República en abril de 1977.

Con respecto a la tariqa *al-Mahdiyya*, el régimen seguía considerándola una amenaza para la seguridad, incluso después de la matanza de Aba, por su capacidad de movilización, tal y como lo demuestra el informe elaborado por una comisión del régimen creada *ad hoc* para estudiar la situación en la que se encontraba la cofradía tras los sucesos de la isla de Aba. El informe recomendaba encauzar las actividades de la cofradía hacia organismos creados por el propio régimen, reutilizando sus propias infraestructuras con otros fines y despojándola de cualquier actividad política³. Y en lo que se refiere a la cofradía *al-Mīrganiyya*, ésta planteaba muchos menos problemas al régimen, ya que desde un principio había mostrado su apoyo a las tesis de la revolución de mayo y al mismo tiempo se había visto beneficiada por la represión contra *al-Anṣār*. Pero además, la cohesión interna de esta cofradía se encontraba muy debilitada y era incapaz de presentar un frente unificado⁴.

El lenguaje político de Numeiry se va revistiendo de un barniz religioso poco después del golpe de Estado de julio de 1971, y ya en el discurso pronunciado en el Primer Congreso Nacional de la Unión Socialista Sudanesa celebrado en enero de 1972, recurre a la idea de la “revitalización del espíritu de la religión”⁵ y al regreso al seno del

¹ Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muẓtama‘ al-sūdānī...*, *op. cit.*, p. 89.

² Surgida a imagen y semejanza de las uniones socialistas creadas en Egipto y Siria.

³ El documento, que se encuentra en el Archivo Central de Jartum, puede consultarse en Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 172-173. El ideólogo del régimen, o al menos uno de los más importantes intelectuales que rodeaban a Numeiry, Ŷa‘far Muḥammad ‘Alī Bajīt, recomendaría después de los sucesos de Aba crear organizaciones sociales y deportivas para absorber la actividad de *al-Anṣār* y despojarla de su dimensión política.

⁴ Nicole Grandin. “Traditions religieuses et politiques...”, *op. cit.*, p. 268.

⁵ Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muẓtama‘ al-sūdānī...*, *op. cit.*, p. 89.

islam¹. Las muestras de religiosidad, tanto de Numeyri como del régimen se suceden desde entonces *in crescendo* hasta 1977: construcción de mezquitas y escuelas religiosas (*jalāwà*), apoyo a las ya existentes o concursos de memorización del Corán.

Según Ḥasan al-Turābī², la oposición interna al régimen recaía en esos momentos casi exclusivamente en los estudiantes islamistas y en las uniones sindicales controladas por el movimiento islamista, especialmente la de trabajadores del ferrocarril y la del transporte mecánico. La jefatura del movimiento islamista, que había pasado unos años entre la cárcel y el arresto domiciliario, intensifica el contacto con la corriente islamista universitaria a partir de finales de 1972 cuando es puesta en libertad³. La actividad opositora del movimiento, tanto en las escuelas secundarias como en la universidad⁴, se reanima y fruto de ese activismo será el levantamiento de agosto de 1973, conocido en la historiografía árabe como *intifāḍa ša‘bān*, cuyo objetivo era derrocar al régimen y que vino precedida por un aumento de precios, una escasez de alimentos, hambrunas, aumento del paro entre la población más joven, emigración de los cuadros y penuria de divisas⁵, y por la aprobación de la Constitución permanente que otorgaba al presidente de la República plenos poderes⁶. El plan consistía en la convocatoria de una huelga general de los sindicatos que coincidiría con manifestaciones populares que partirían de la universidad y que serían apoyadas por un

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 171.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 31.

³ Las autoridades permitieron a al-Turābī a finales de 1972 salir del país para hacer la peregrinación. De Arabia Saudí se trasladó a Londres, donde se encontraban exiliados dirigentes opositores como al-Šarīf Husayn al-Hindī, del Nacional Unionista, ‘Umar Nūr al-Dā’im de *al-Anṣār*, dado que al-Šādiq al-Mahdī no sería puesto en libertad hasta mayo de 1973, y ‘Uṭmān Jālid al-Muḍawī del Frente de la Carta Islámica, que dirigían el Frente Nacional de oposición en el exilio. Al mismo tiempo visitó Londres una delegación de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum que se reunió con los líderes de la oposición con el fin de planificar la acción de resistencia en el interior del país. Por diferentes motivos, tanto al-Hindī como Nūr al-Dā’im no se comprometieron con los planes de los estudiantes, quienes sólo encontraron el apoyo del Frente de la Carta Islámica, mientras que el Frente Nacional seguiría dedicado a la búsqueda de aliados en el extranjero, especialmente Libia, y a la elaboración de una carta nacional para el Frente. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 65-67. No hay duda de que ese encuentro en Londres influiría en la movilización de los estudiantes universitarios que marcaría el estallido del levantamiento de agosto de 1973.

⁴ La corriente izquierdista de la universidad apoyó la intentona golpista de 1971, lo que le supondría sufrir la represión del régimen, algo que indirectamente favoreció el control de la tendencia islamista de las uniones estudiantiles. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Ṭawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 33.

⁵ Véase Michel Chatelus. “Espoirs et desillusions de l’économie...”, *op. cit.*, p. 526. Sobre la salida de cuadros a otros países desde 1970, el crecimiento demográfico y las oleadas de refugiados, véase Gilbert Beaugé. “L’émigration soudanaise vers les pays arabes producteurs de pétrole” en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne...*, *op. cit.*, pp. 543.571.

⁶ Véase el memorándum firmado por al-Šādiq al-Mahdī y presentado al presidente Numeyri el 8 de septiembre de 1973, recogido en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 257-260. Sobre la Constitución Permanente de 1973 véase Bernabé López García y Cecilia Fernández Sudor. *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pp.75-76.

sector del ejército. El movimiento islamista contaba con el apoyo de al-Umma, de los sindicatos controlados por el partido y de los militares afines, pero las huelgas y las manifestaciones que lograron paralizar el país durante dos semanas si bien no lograron derrocar al régimen sí demostraron la capacidad de movilización del movimiento islamista.

Reflejo de la importancia que tuvo el levantamiento de agosto en la historia política sudanesa es que permanece en la memoria colectiva como un hito de la unidad nacional cuya iniciativa es reivindicada tanto por al-Umma como por el movimiento islamista. Cuando al-Umma, en sus comunicados, quiere resaltar el papel desempeñado por el partido en la unidad nacional y en la lucha por las libertades recurre a la *intifāda* de *ša' bān*, el primer levantamiento popular “que pudimos organizar tras mi salida de la cárcel”¹. Por otro lado, los islamistas sudaneses reivindican la iniciativa del levantamiento basándose en que fue lanzada por los estudiantes universitarios de la tendencia islamista, tal y como destaca el histórico líder del movimiento Ibrāhīm al-Sanūsī² según el cual fueron los estudiantes de la universidad de Jartum, mayoritariamente islamistas, dirigidos por el líder histórico de la corriente del islam político en las universidades sudanesas, Aḥmad ‘Uṭmān Makkī³, quienes comenzaron la *intifāda* que no duraría unas semanas sino hasta el mes de diciembre.

A pesar de esa alianza de fuerzas de la oposición, al-Umma, una facción del Partido Unionista Democrático y el movimiento islamista, el levantamiento de agosto fracasa, según los islamistas por el incumplimiento de los grandes partidos de los

¹ Comunicado de al-Šādiq al-Mahdī del 6 de abril de 2000. El Partido al-Umma siempre ha insistido en que fue él quien dirigió el levantamiento. Véase el “comunicado fundacional” emitido por el Partido en abril de 1985. www.umma.org (consultada el 7/11/2002).

² *al-Bayān* (31/12/2003).

³ Nació en 1947 en la zona oriental de Kassala donde fue maestro de primaria hasta 1969, cuando se traslada a la Universidad de Jartum. y comienza a destacar en el movimiento estudiantil de marzo de 1971 que arrebató el control de la unión de estudiantes universitarios a la corriente izquierdista. Era el máximo responsable de la tendencia islamista en la universidad durante el levantamiento de agosto de 1973, perseguido durante varios años, fue detenido poco después y puesto en libertad tras la reconciliación nacional. A partir de ese momento fue presidente de la oficina organizativa de la acción estudiantil. A principios de los ochenta viajó a Estados Unidos para ampliar estudios universitarios, pero se orientó hacia la labor organizativa entre los musulmanes, ámbito en el que realizó una labor muy destacada y alabada por los islamistas sudaneses. Tras el derrocamiento del régimen de Numeyri fue elegido diputado por el Frente Islámico Nacional y jefe de redacción del periódico *al-Rāya*, órgano de expresión del Frente. Después de 1989, Aḥmad ‘Uṭmān Makkī volverá a desarrollar su labor de activista en los círculos estudiantiles de Estados Unidos, especialmente en el marco de la Unión Islámica de América del Norte y, según parece, convenció a al-Turābī de la necesidad de enviar a los jóvenes del movimiento islamista sudanés a Estados Unidos y a Europa. Siempre fue partidario de la tendencia educativa dentro del movimiento islamista sudanés. Falleció en septiembre de 2002. *al-Rā'y al-‘Āmm* (28/9/2002) y *al-Šarq al-Awsat* (1/10/2002).

compromisos de apoyo adquiridos¹, pero fundamentalmente porque la realidad socio-política del país había cambiado sustancialmente tras el gran logro del régimen: la firma de los acuerdos de Addis Abeba que ponían fin a la guerra civil en marzo de 1972, concedían un autogobierno a las tres provincias meridionales –Bahr El Ghazal, Alto Nilo y Ecuatoria– e integraban a las fuerzas del sur en el panorama político sudanés, al tiempo que conferían al régimen de Numeyri una legitimidad regional e internacional de la que había carecido hasta esos momentos.

Sin embargo, a pesar del fracaso en el principal objetivo del levantamiento, derrocar al régimen, la historiografía islamista resalta varias consecuencias que califica de éxito. Así, para Ḥasan Makkī² la movilización logró romper la barrera del miedo al régimen, conectar con un sector amplio de la población y poner en cuestión su pretendida legitimidad, unificar a la oposición, aumentar la confianza en el movimiento islamista y dotarle de mayor experiencia en la praxis política, crear el marco apropiado para el surgimiento de una organización islamista capaz de llevar a cabo acciones violentas –como el incendio de las oficinas de apuestas deportivas o de bares– la creación de una emisora clandestina y la infiltración en los cuerpos del Estado.

El levantamiento de *ša‘bān* tuvo consecuencias en varios niveles, en primer lugar dentro del propio movimiento islamista y del resto de fuerzas de oposición, pero también en el plano exterior y en la propia dinámica del régimen. Según Ḥasan al-Turābī³, la autoconfianza adquirida por el movimiento islamista tras el levantamiento dio lugar a importantes cambios orgánicos dentro del grupo, a una mejor división de tareas, a la elaboración de informes y planes anuales, hasta el punto de que al-Turābī lo considera el verdadero renacimiento organizativo del grupo, favorecido por las detenciones de sus dirigentes –al-Turābī, Yāsīn ‘Umar al-Imām y Ṣadiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, entre otros– lo cual hizo que se centraran en la función educativa, y en la profundización del estudio del legado del islam. Es decir, según el pensador sudanés, comenzó un movimiento de fundamentación ideológica de la acción islámica que otorgaría al movimiento islamista sudanés uno de sus rasgos más originales.

La reflexión del movimiento islamista a raíz del levantamiento de agosto se traduce en un informe interno titulado “La unidad nacional a la manera del islam” (*al-Waḥda al-waṭaniyya ‘alā ṭarīq al-islām*) elaborado en diciembre de 1974, en el que el

¹ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāh...*, *op. cit.*, p. 34.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 32.

movimiento desestima llegar al gobierno a través de las elecciones, pero decide formar una alianza con los partidos tradicionales para acceder al poder, partiendo de la idea de que tales fuerzas aportarían las experiencias prácticas y el contacto con las cuestiones reales y ayudaría al grupo a conseguir algo de poder y atraer a más gente¹. Es decir, el informe consagra la acción conjunta con los partidos tradicionales, que se reflejará en la creación del Frente Nacional de oposición.

El comunicado es muy revelador de la actividad intelectual en la que se embarca el movimiento islamista en esta época de represión y encarcelamiento de sus dirigentes, hasta el punto de que se habla de una “literatura de las cárceles”². El objetivo del documento³ es formar una estructura teórica que sustente el proyecto de crear un frente islámico popular unificado que responda a las necesidades del momento y que reagrupe, además de al movimiento islamista moderno, a los grupos que trabajan en el terreno de la educación religiosa, las cofradías sufíes, los círculos de estudios coránicos, de derecho islámico, asociaciones benéficas y a partidos políticos. Una conferencia general que reuniera a todos ellos sería la encargada de “purificarlos” de innovaciones contrarias a la ley islámica, del tribalismo (*‘aşabiyya*), y del laicismo, lo cual tendría como resultado su incorporación a un único movimiento islámico. El llamamiento se hace extensible a otras entidades sociales, como asociaciones locales, organizaciones de cooperación social y política, a grupos de estudiantes, trabajadores o profesionales, a individuos sin adscripción política, y a aquellos que no pertenecen al islam con el fin de dialogar con ellos y buscar su adhesión. El movimiento islámico global tiene varios objetivos: el compromiso con el islam en tanto que doctrina, moral, ley y política, por lo tanto abarca todos los aspectos de la vida privada y pública. Las relaciones del movimiento con el otro deben basarse en la libertad y el diálogo, permitiendo una competitividad entre los partidos siempre y cuando no se salga del islam ni rompa los principios de la religiosidad y de la fe, sin recurrir a la violencia o a los golpes militares para acabar con regímenes constitucionales o para permanecer en el poder⁴. La creación del movimiento islámico unificado será progresiva, partiendo de la purificación de sus miembros de cualquier síntoma de tribalismo o sectarismo, pasando a un acercamiento

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 175.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 178.

³ El documento puede consultarse en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 287-294. Es interesante igualmente porque constituye un precedente y un referente directo de la evolución que experimentará el movimiento islamista sudanés en la década de los ochenta con la creación del Frente Islámico Nacional.

⁴ Bien entendido que sí será lícito participar en golpes militares para derrocar a un régimen “tirano” como el de Numeyri, tal y como se verá en los golpes de septiembre de 1975 y julio de 1976.

progresivo entre ellos que conducirá a una fusión total –que según el documento, en un acto de profundo realismo, puede tardar “algunos años”.

También la realización de los objetivos se hará de forma progresiva: en primer lugar el compromiso con seguir la senda del islam en tanto que movimiento, luego como sociedad y más tarde como Estado; la búsqueda de un método de lucha (*muḡāhada*) contra el régimen de Numeiry para derrocarlo; la elaboración de otro método para la fase de transición, que no superaría los cinco años, y en la que se llevarían a cabo reformas radicales en la educación, los medios de comunicación y en la sociedad en general y se estudiarían los principios ideológicos y de derecho islámico que regularán la sociedad islámica moderna; y por último, la redacción de una Constitución permanente al final de período transitorio que conduciría a la soberanía de la *ṣarī'a* en un plazo no superior a dos años desde la redacción de la Constitución.

Frente a las dudas que pudieran surgir ante este proyecto de creación de un frente islámico global, el propio documento recuerda que no se trata de una asociación oportunista en busca de un objetivo concreto que podría incluso hacer olvidar los principios islámicos, y que además, ya que es un proyecto total, no deja de lado al ciudadano no musulmán, que gozaría de un “noble” estatuto de ciudadano, de libertad religiosa y administrativa, puesto que, a largo plazo, el islam no se plantea como una “*aṣabiyya*” nacionalista del norte y más teniendo en cuenta que en el sur también hay musulmanes con los que les une una unidad doctrinal y civilizadora.

La difusión del comunicado, que a su vez era respuesta a un *memorandum* presentado por al-Ṣādiq al-Mahdī al presidente Numeiry que incluía una alternativa al régimen, provocará la detención, otra vez, de al-Turābī en junio de 1975, momento en el que toma las riendas del movimiento Ibrāhīm Aḡmad ‘Umar, entonces fiel seguidor de su maestro¹.

Por otro lado, la oposición en el exilio, que encontró mayores apoyos exteriores –especialmente de Libia y Etiopía²– gracias a la resonancia del levantamiento de agosto,

¹ Hasta el año 2000, cuando tras la destitución de al-Turābī asumirá la secretaría general del Congreso Nacional. Ibrāhīm Aḡmad ‘Umar será el artífice de la política educativa del régimen islamista a partir de 1989.

² En un principio, también de Arabia Saudí, pero éste fue cambiando de postura conforme Numeiry se deshacía también de la corriente comunista e incluso mantendría buenas relaciones con el régimen que le permitirían adquirir mayor influencia tanto religiosa como económica. Aun así, Arabia Saudí toleraría la presencia de oposición sudanesa siempre y cuando no actuara desde su territorio. De todas maneras, algunas ciudades saudíes seguirían siendo punto de reunión de los dirigentes opositores sudaneses preferentemente durante los días de la peregrinación. Son numerosos los testimonios que refieren las reuniones mantenidas entre líderes de la oposición como al-Turābī, al-Mahdī, al-Hindī y otros más, en ciudades como Yedda aprovechando la temporada del *ḡayy*. Las relaciones entre Libia y Sudán se habían

se articulará oficialmente en 1974 en el Frente Nacional (*al-Ābha al-Waṭaniyya*), ya existente desde 1971. La creación del Frente¹ se formaliza en Trípoli en 1974, bajo la protección del régimen del coronel Gadafí, y será dirigido por un triunvirato: el presidente será al-Šādiq al-Mahdī en representación de al-Umma, que tras ser puesto en libertad se había dirigido a Libia, al-Šarīf al-Hindī, representará al Nacional Unionista, y ‘Uṭmān Jālid al-Muḍawī, en representación del Frente de la Carta Islámica, será el secretario general del Frente Nacional.

Otra de las consecuencias de la movilización islamista fue la intensificación de las manifestaciones de religiosidad del régimen y de su presidente, aunque ahora condicionadas por la entrada en escena de las fuerzas políticas del sur tras la firma de los acuerdos de paz². Esa religiosidad se refleja en la creación del ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Píos (*al-Šū’un al-Dīniyya wa-l-Awqāf*)³, en las directrices del régimen, denominadas “la jefatura ortodoxa” (*al-qiyāda al-rašīda*), promulgadas en mayo de 1975, en el proyecto de “mezquita total” (*al-masjīd al-šāmil*)⁴, en la devolución de su estatuto de universidad a la Universidad Islámica de Omdurman –que había sido transformada en Facultad por el régimen de Mayo que en sus primeros días intentó acabar con muchos de los símbolos islámicos del país– y en la creación del Organismo de Revitalización de la Actividad Islámica (*Ha’yat Ihya’ al-Našāṭ al-Islāmī*) en abril de 1974 para combatir los procesos de cristianización, difundir el islam y supervisar “el esfuerzo popular al servicio de la religión”⁵.

El presidente Numeyri, en su camino hacia la conversión en guía religioso del país, envió un mensaje a la dirección política y ejecutiva que incluía una serie de recomendaciones para dicha dirección estableciendo paralelismos con la vida del Profeta. Esa serie de “ejemplos” sería conocida en Sudán como la jefatura ortodoxa en la que el buen dirigente musulmán, a imitación del propio Jefe de Estado que se

deteriorado tras la interceptación, por parte de las autoridades sudanesas, de aviones libios cargados con armas destinadas a Uganda en 1972, gobernada ya por el Jefe del Estado Mayor, el general Idi Amin Dada, simpatizante de la causa sudista, y por el apoyo de Numeyri a la política de Sadat.

¹ Rechazado por el Partido Comunista que por un lado vio en el Frente una alianza de fuerzas derechistas y por otro intentaba volver al panorama político sudanés. Didar Fawzy. “Le Parti communiste...”..., *op. cit.*, p. 338.

² ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Ṭawra wa-l-iṣlāḥ*..., *op. cit.*, p. 34.

³ El ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Píos, creado por decreto republicano, tenía como objetivo potenciar los valores y los estudios religiosos y supervisar las instituciones religiosas. Fue dirigido hasta 1981 por ‘Awn al-Šarīf, representante de la corriente más próxima al islamismo dentro de la Unión Socialista Sudanesa, historiador, lingüista y escritor.

⁴ El proyecto de “mezquita total”, alentado por el ministerio de Asuntos Religiosos, consistía en construir mezquitas que sirvieran tanto para actividades religiosas como sociales, por ejemplo como jardín de infancia. Idrīs Sālim al-Hasan. *al-Dīn fī l-muḥtama ‘al-sūdānī*..., *op. cit.*, p. 89.

⁵ Muḥammad Sa’īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa*..., *op. cit.*, p. 178.

presenta a sí mismo como el modelo de hombre piadoso a imitar, debe ser capaz de vencer sus propias pasiones o de lo contrario presentar su dimisión, es decir, alejarse de vicios y defectos, como el consumo de bebidas alcohólicas, y en el caso de que no pueda es que no es digno de tener un cargo dirigente; además, ese compromiso debe hacerlo por escrito en respuesta a la carta del Presidente¹. Numeyri continuará con esta dinámica que se irá acentuando cuanto más amenazado se vea su régimen bien por presiones políticas o bien por intentonas golpistas².

Nos interesa aquí hacer referencia a otros dos golpes de Estado, en 1975 y 1976, porque en ambos participa de forma directa el movimiento islamista, junto con las otras fuerzas reunidas bajo el Frente Nacional, y porque suponen un paso más en la estrategia de la oposición: la infiltración del Frente Nacional en las fuerzas armadas. El primero tuvo lugar el 5 septiembre de 1975 a las órdenes del comandante Ḥasan Ḥuseyn ‘Uṭmān y aunque junto con un grupo reducido de oficiales y soldados, la mayoría de la zona de las Montañas de Nuba, logra hacerse con algunos puntos estratégicos, entre ellos el edificio de la radio desde donde se lee un manifiesto, dos horas después serán detenidos, juzgados y condenados unos a la pena de muerte y otros a la cárcel. El golpe contó igualmente con la participación de civiles. El comunicado leído por el grupo era un llamamiento a la disolución de las instituciones del régimen de Mayo, la independencia del poder judicial, de la universidad y a la desaparición del Organismo de Apuestas Deportivas, conocido popularmente como *Tūtūkūra*. La represión alcanzó a dirigentes del Frente de la Carta Islámica y de los Hermanos Musulmanes, entre ellos a los miembros de la oficina clandestina, como Ibrāhīm Aḥmad ‘Umar, lo que provocó que un buen número de ellos, y también de *al-Anṣār*, huyeran del país, sobre todo hacia Libia donde serían recibidos por los tres dirigentes, ‘Uṭmān Jālīd, Maḥdī Ibrāhīm e Ibrāhīm al-Sanūsī, y donde algunos recibirían entrenamiento militar³. Por otro lado, conviene señalar un elemento que se va a intensificar en años posteriores y que constituirá una peculiaridad del movimiento islamista sudanés: el mayor interés por la dimensión internacional del islamismo sudanés favorecido por el exilio de un buen

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 178; *al-Ayyam* (19/5/1975 y 8/6/1975).

² Según el dirigente de al-Umma, al-Ṣādiq al-Maḥdī, en los primeros cinco años del régimen de Numeyri hubo trece intentonas golpistas. Aunque no tenemos información de la mayoría de ellos, los golpes documentados son suficientes para demostrar la inestabilidad del régimen. Véase el memorándum presentado al presidente Numeyri el 8 de septiembre de 1973, recogido en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 257-260.

³ Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 79-80; Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 175 y Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā‘ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 151.

número de dirigentes y miembros del movimiento que intensifican la acción exterior y el contacto con grupos islamistas de otros países¹.

La mayor movilización de la oposición en el exilio presionará a la jefatura del Frente Nacional para que adopte una postura oficial y unificada respecto a la acción a realizar dentro de Sudán y la alternativa política que representaban, dadas las diferencias ideológicas existentes entre los proyectos del movimiento islamista y de los partidos al-Umma y el Unionista Democrático. Esas presiones fructificarán en la elaboración de la Carta del Frente Nacional, que se autodefine como el representante legítimo del pueblo sudanés, aprobada en febrero de 1976, que es a la vez una declaración de principios y de intenciones, que refleja las contradicciones internas entre principios islamistas y laicos, y que aunque muestra una influencia de la corriente islamista, ésta es muy limitada y supeditada a la unidad nacional. De hecho, las referencias a la religión son más bien escasas, aunque las pocas que hay son bastante importantes. Así, el primer artículo de la Carta² afirma el compromiso con el islam, en tanto que doctrina y método, del cual derivan los principios y reglas que regulan la vida privada y pública en virtud de un nuevo *īȳtihād*³ que haga realidad los objetivos políticos del islam gradualmente en el marco de un Estado democrático moderno garante de la libertad de doctrina, las libertades fundamentales, la igualdad, el Estado de derecho y una justicia independiente. El documento finaliza con un llamamiento al *īȳhād* para acabar con el régimen de Mayo y a favor de la creación de una sociedad islámica correcta en Sudán que, tal y como había señalado al-Turābī años antes, debía insertarse en los círculos árabe, africano, islámico y mundial.

La Carta resalta la unión de las fuerzas políticas sudanesas que como reacción al régimen tirano de Numeyri y en respuesta al dominio comunista y la influencia extranjera, ofrece un programa alternativo que incluye un sistema económico socialista de propiedad colectiva, de participación del poder en la planificación económica, con una distribución equitativa de la riqueza, la creación de una sociedad creyente inspirada en el legado espiritual y civilizacional de la nación, la liberación de la mujer, el apoyo al autogobierno regional del sur y del norte en un Sudán unificado, con un régimen

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 276.

² El documento íntegro puede consultarse en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 295-301.

³ Esto recuerda bastante al documento del movimiento islamista analizado anteriormente y también a las ideas de al-Turābī quien, aún estando en la prisión de Kober, se mantenía en contacto a través de mensajes, escritos y orales, con la oposición en el exilio, según relata Ibrāhīm al-Sanūsī. *al-Bayān* (31/12/2003).

administrativo descentralizado, unas fuerzas armadas modernizadas y despolitizadas y un calendario político para después de la llegada al poder del Frente consistente en la celebración de un referéndum popular en el plazo de un año para decidir sobre la continuidad del Frente en el poder durante al menos cinco años, con el fin de construir progresivamente un régimen democrático o el regreso inmediato a un sistema democrático pluripartidista. El documento va dirigido a todos los grupos sociales del país: población urbana, rural, a los beduinos, estudiantes, trabajadores, campesinos, funcionarios y soldados, buscando una movilización popular que de hecho intentará ser una de las características de la resistencia y del movimiento de julio de 1976.

Como hemos señalado al analizar la resistencia armada contra el régimen de Numeyri, el peso de ésta recayó en *al-Anṣār*, la fuerza mejor organizada tanto política como militarmente, y con mayor capacidad de movilización. Pero hemos visto también cómo en casi todos los actos de resistencia armada, en la isla de Aba, en Wad Nūbāwī, en el levantamiento de *Ša‘bān*, y en varios golpes militares, la participación del movimiento islamista fue un elemento importante, aunque a veces soslayado. Desde el golpe de Estado de Numeyri y debido a la represión sufrida, el movimiento islamista opta por la oposición –protagonizada especialmente por los estudiantes–, el exilio de muchos de sus dirigentes o la lucha armada (*yihād*), un elemento nuevo en la trayectoria del movimiento islamista sudanés y que supondría un interesante debate interno para justificar el recurso a esa opción por parte de un movimiento, no lo olvidemos, que se debatía hasta entonces entre una tendencia educativa, más preocupada por la cualidad de sus miembros que por el número de los mismos, y entre otra tendencia que quería ampliar los horizontes del movimiento islamista mediante alianzas con grupos, asociaciones, partidos de base religiosa o personalidades afines pero no comprometidas con el movimiento. El máximo dirigente del Frente de la Carta Islámica y de los Hermanos Musulmanes, el *šayj* Ḥasan al-Turābī¹, para quien el combate (*qitāl*) es un método más de la lucha política (*yihād*)², afirma que el movimiento islamista recurrió al combate para deponer a un régimen infiel (*kufir*)³ y tirano que había puesto fin a la

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 192-195.

² Es interesante destacar que al-Turābī y el movimiento islamista utiliza indistintamente el término *yihād* para referirse a la lucha armada, sin más connotaciones, y también a la lucha política, para cuyo concepto recurre también al término *muḥāhada*.

³ El concepto de *taḳfīr* no es nuevo, aunque las coyunturas históricas lo renuevan, y se remonta a los primeros califas –de hecho los que recurren a este concepto se apoyan en fatwas de esa época. El primer caso de “guerras de apostasía” (*ḥurūb al-ridda*), se produjo tras la muerte del Profeta, en época del califa Abū Bakr (632-634), quien acusaría de infieles a algunas tribus de la Península que protagonizaron una revuelta contra el Estado negándose a pagar el azaque, aunque Abū Bakr utilizaría un lenguaje religioso

libertad de la predicación a favor de Dios, y como respuesta a la violencia que practicaba y sus peligrosas orientaciones, armonizando completamente con la tendencia *ŷihādī* tradicional representada por *al-Anṣār*, e influenciado tanto por sus relaciones con el movimiento islamista palestino¹, como por la literatura islamista *ŷihādī* y la literatura política revolucionaria mundial. De todas maneras, el debate interno se había desatado entre aquellos que antepoñían la predicación y la seguridad y los que consideraban el *ŷihād* un deber, si bien el objetivo no era en esta ocasión poner en pie un Estado islámico sino evitar una guerra civil (*fitna*) en el país aunque fuera aliándose con otras fuerzas políticas, no islamistas, y con otros países como Libia. A la vez, tenía lugar otro debate interno entre aquellos que daban prioridad a la lucha política (*al-muŷāhada al-siyāsiyya*) y los partidarios de la lucha armada. Así, tras las experiencias armadas de la isla de Aba, del levantamiento de *Ša‘bān* y del golpe de Estado de 1975, el concepto y

para justificar su recurso al *takfīr*, ya que según el Califa combatía a un grupo de extraviados que habían renegado de la religión. Así, esta declaración de Abū Bakr calificando a los opositores que se negaron a pagar el *zaqāt* como infieles se considera el nacimiento de la ideología del *takfīr* y se establece una similitud entre la declaración de apostasía y el combate contra aquellos a los que se califica de infieles, es decir el concepto de *takfīr* pasa de ser una simple opinión o una fatwa a una medida política. El segundo ejemplo sería la “gran *fitna*” del año 655, donde se repetirán los llamamientos del *takfīr*, que se harán unos a otros y que dará lugar a la guerra civil tras el asesinato del califa ‘Uṭmān Ibn ‘Affān (644-656). ‘Uṭmān fue declarado infiel por sus opositores y los motivos para hacerlo pudieron ser políticos (revuelta de los débiles con tendencia revolucionaria), religiosos (en defensa de la legitimidad religiosa representada por ‘Alī) o de rivalidad tribal (‘Uṭmān pertenecía a los Banū Umāya, no a los Banū Hāšim que habían gobernado hasta entonces). Hay otros muchos ejemplos a lo largo de la historia y se repetirá en el siglo XVIII, cuando el movimiento *wahhābī*, con su “neosalafismo”, renueva el concepto de *takfīr* y en 1746 declara el *ŷihād* contra todos aquellos considerados infieles, al igual que pasa con el mahdismo en Sudán, con el movimiento *sanūsī* en Libia y la salafiyya magrebí en el s. XIX. Ahora el *takfīr* se lanza frente a la “innovación herética” (*bid‘a*), y en defensa de un regreso a los fundamentos de la doctrina, y a pesar de que comienza como algo religioso, liberar a la religión de las innovaciones heréticas, toma un aspecto político que se materializa en la lucha contra los pequeños Estados y en defensa de un Estado islámico unificado. Es decir, el *takfīr* se convierte en ideología política, y se utiliza para luchar contra la tendencia laica y el Estado moderno. El objetivo del *takfīr* no es, en primer lugar, excluir a un grupo de la comunidad espiritual, sino de la comunidad material, de un sistema de derechos y privilegios sociales y la prueba es que siempre se ha relacionado con luchas políticas, y sobre todo con las luchas por el poder. El concepto de *takfīr* se renueva otra vez en la segunda mitad de los 50 y durante la década de los 60 en las cárceles egipcias debido a la dura represión del régimen del presidente Nāser contra los Hermanos Musulmanes, especialmente por el ingreso en prisión de jóvenes del grupo tras los juicios de 1954. La represión sufrida les conduce a acusar de “infidelidad” a los gobernantes y gobernados árabes, ya que éstos últimos ayudaban a los primeros a oprimir a los miembros del grupo. Esta tendencia ideológica fue también resultado de la poderosa influencia de Sayyid Quṭb. Sobre el concepto de *kufīr* y el *takfīr* como recurso para legitimar la violencia a lo largo de la historia del islam, véase ‘Abd al-Ilāh Balqazīz. *al-Islām wa l-siyāsa. Dawr al-ḥaraka al-islāmiyya fī ṣawg al-maŷāl al-siyāsī*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 2001, pp. 85-98. También sobre la instrumentalización del *takfīr* para declarar el *ŷihād* contra otros musulmanes, véase M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam”, en Carmelo Pérez Beltrán. *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad, 2004, pp. 215-216.

¹ Aunque realmente en esos momentos la iniciativa de la lucha palestina recaía en la Organización para la Liberación de Palestina, que se fundamentaba en el nacionalismo laico. El movimiento islamista palestino en esta época estaba alejado de la opción armada y centrado en la islamización a través de la educación. No será hasta la década de los ochenta cuando tome la iniciativa de la lucha armada. Véase Helena Cobban. *La Organización para la Liberación de Palestina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

la realidad del *yihād* pasó a formar parte del acervo del movimiento junto con la experiencia socio-educativa y política ya adquirida. Una experiencia que se incrementaría con la participación del movimiento islamista en el golpe de Estado de julio de 1976, un golpe que pretendía transformarse en movimiento popular.

La Carta del Frente Nacional, aprobada por la Oficina Política de la alianza opositora, fue la luz verde para ejecutar un plan cuyo objetivo, declarado en el documento, era derrocar el régimen de Numeiry y poner las bases para crear un Estado democrático. Planificado por la jefatura del Frente, dirigido por el ex-militar Muḥammad Nūr Sa‘d¹ y financiado por el régimen libio, el levantamiento estalla el 2 de julio tras la infiltración de miembros de al-Anṣār, la mayoría, y del movimiento islamista, la minoría, que habían sido entrenados en Libia y en Etiopía en campamentos divididos en dos secciones, una para *al-Anṣār* y otra para los Hermanos Musulmanes. La idea era ocupar los centros de poder, los lugares emblemáticos, hacer un llamamiento a la población a que se uniera para derrocar al régimen y detener a Numeiry a su llegada a Jartum procedente de París donde había estado de visita oficial. Sin embargo, una serie de errores estratégicos, la detención previa de dirigentes del Frente Nacional en el interior, y el hecho de que los protagonistas del golpe no pudieran realizar ese llamamiento al pueblo sudanés, propició la reacción de las fuerzas armadas y la confusión entre la población, una confusión acrecentada por los manifiestos de Numeiry y su régimen en los que insistían en que se trataba de un grupo de “mercenarios” que había invadido el país y quería conquistar Jartum, hicieron fracasar el levantamiento popular en menos de dos días².

¹ Muḥammad Nūr Sa‘d fue comandante de las fuerzas armadas sudanesas hasta ser degradado y expulsado de las filas del ejército por su participación en una asonada en noviembre de 1974. Tras su expulsión residió un tiempo en Alemania hasta que entra en contacto con la oposición, a través de al-Ṣādiq al-Mahdī y es propuesto para dirigir el levantamiento. Tras el golpe fue condenado a muerte y ejecutado. *al-Ṣahāfa* (3/7/2004).

² Entre los errores estratégicos más señalados figuran el no haber liberado inmediatamente a los militares prisioneros ni haber hecho nada por atraerse a sus filas a parte del ejército regular, utilizar trajes de civil – lo que aumentó la confusión sobre quién estaba protagonizando el golpe y favoreció la ideas propagadas por Numeiry de que se trataba de mercenarios que invadían el país–, no difundir ningún comunicado al pueblo, las reticencias mostradas por *al-Anṣār* a la hora de entregar armamento a los islamistas, la desconfianza final de la dirección militar en la jefatura política, e incluso traiciones. Véanse al respecto las declaraciones de personas involucradas en el golpe a los periódicos *al-Ṣahāfa* (3/7/2004) y *al-Bayān* (31/12/2003). Por su parte, el investigador Ḥasan Makkī añade que una de las causas del fracaso fue el momento elegido para el golpe ya que entonces el país no sufría una crisis política especialmente grave ni un gran deterioro de la situación económica. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 92. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī señala que el fracaso del golpe de 1976 se debió en parte al apoyo de las fuerzas políticas y militares del sur al régimen de Numeiry. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-islāh...*, *op. cit.*, p. 74.

Si bien el protagonismo principal del levantamiento recayó en *al-Anṣār*, la participación del movimiento islamista fue un hito importante en la dinámica interna del movimiento islamista, especialmente por lo que supuso de experiencia *yihādī*, pero también por su afirmación como fuerza opositora que había planteado una alternativa política al régimen de Numeiry y que había influido en la formación de un frente nacional de oposición dispuesto a acabar con el régimen por cualquier medio. Aunque la experiencia de julio de 1976 debió ser en parte frustrante para el movimiento islamista, tal y como se desprende de las declaraciones del dirigente Ibrāhīm al-Sanūsī que participó activamente en el levantamiento armado. Según al-Sanūsī¹, los Hermanos fueron mantenidos bastante al margen de la planificación y los detalles que rodeaban al golpe, como la financiación, la entrada en acción e incluso el contenido del primer manifiesto, con la finalidad de que al no tener un papel destacado² no pudieran reclamar una representación importante en el poder tras el triunfo del levantamiento, habida cuenta de que al-Ṣādiq al-Mahdī sería el presidente del Consejo de Mando de la Revolución. Para el dirigente islamista la principal causa del fracaso del golpe fueron las diferencias existentes entre los partidos y la desconfianza hacia el movimiento islamista, así como la incapacidad de la jefatura de la oposición en el interior para preparar a la población ante lo que se avecinaba.

¿Provocó este nuevo fracaso una desconfianza por parte del movimiento islamista hacia las alianzas con las dos grandes fuerzas políticas del país? ¿Originó un replanteamiento de la estrategia a seguir, dada la contradicción aparente entre crear una sociedad islámica regida por la *ṣarī‘a* y por una Constitución islámica y ayudarse para ello de partidos de base religiosa pero sin un programa político islámico? ¿Hizo que el movimiento islamista recibiera con alivio la propuesta de reconciliación nacional, como afirma el historiador Gérard Prunier³. Señala ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī⁴ que tras el fracaso del levantamiento popular, el movimiento reflexionó sobre su papel y sus relaciones con el resto de fuerzas políticas, llegando a varias conclusiones: en primer

¹ *al-Bayān* (31/12/2003)

² Esa marginación del movimiento islamista dentro del Frente y en el golpe de julio, en el que su participación quedó reducida a la misión de apoderarse del aeropuerto y de la central telefónica, hizo que el propio régimen creyera que los islamistas involucrados en el golpe representaban una escisión del grupo de los Hermanos Musulmanes, de manera que tras el fracaso del levantamiento no se vieron sometidos a una dura represión como en situaciones anteriores. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 86-95.

³ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 364.

⁴ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāh...*, *op. cit.*, p. 35.

lugar, dejar de ser un grupo de presión y transformarse en partido político cuyo objetivo es llegar al poder; en segundo lugar, la independencia total de los partidos sectarios, lo que implicaba el abandono del Frente Nacional; y por último, la elaboración de una estrategia para conseguir los objetivos del movimiento basada en una reestructuración interna, la ampliación de su influencia a todos los aspectos de la vida y a todo el país. Esta estrategia recibiría un gran empuje gracias a la cada vez mayor religiosidad mostrada por el régimen.

A mayor sensación de inestabilidad por parte del régimen, mayores muestras de religiosidad en busca de una ampliación de su base social, un fenómeno que, como hemos señalado, allanará el camino para la reconciliación nacional que se materializará en julio de 1977. En la fase inmediatamente anterior a la reconciliación, el régimen intensifica sus contactos con las cofradías menores, buscando su apoyo a la reelección de Numeyri para una segunda legislatura; el Presidente aparece haciendo la peregrinación, mostrando su interés por la religión, por el Corán, calificando el islam como el corazón de la Constitución permanente; sugiriendo la necesaria renovación de los métodos de enseñanza que deben incluir la memorización y recitación del Corán y eximiendo a las mezquitas del pago de los gastos de agua y electricidad. Al mismo tiempo adopta algunas medidas que satisfacen al movimiento islamista, ya que éste las reivindicaba desde hacía tiempo, como la disolución del Organismo de Apuestas Deportivas, o limitar el consumo de bebidas alcohólicas publicando en los medios de comunicación el nombre de las personas involucradas en sucesos relacionados con el alcohol.

A la vez se va creando en torno a Numeyri la aureola de presidente piadoso, profundamente religioso, fabricando una “hagiografía” en cuyo proceso participan los intelectuales que le rodean¹. Tras ganar el plebiscito con el 99,1% de los votos, Numeyri se dirige a los lugares santos para hacer la peregrinación menor (*al-'umra*) de manera que su nueva legislatura viniera caracterizada por una mayor “religiosidad oficial”,

¹ Realmente sorprendente resultan los artículos publicados por Fāṭima ‘Abd al-Maḥmud en el periódico gubernamental *al-Ayyām* en febrero de 1977 bajo el título “Viaje a la mente del dirigente”, donde escribió que Numeyri había nacido en el seno de una familia en la que el padre se levantaba con la llamada a la oración del alba y que todas las mañanas el pequeño Numeyri escuchaba aleyas del Corán. Así fue creciendo en él el estímulo religioso. Antes de la revolución, era puro e inocente, rezaba suplicando a Dios que ayudara a su pueblo, y una vez llegó al poder pedía a Dios justicia con los oprimidos, gastaba todas sus energías en las mezquitas y en difundir el islam, y su sumisión a Dios era la causa de su gran humildad. Hay más ejemplos, como el del poeta Ishaq al-Ḥalanqī quien en el mismo periódico publicó una poesía en la que venía a decir que votaba sí a la reelección del presidente porque éste rezaba, ayunaba y hacía la peregrinación. Véase Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 182-183.

reflejada en la resolución del cierre de todas las fábricas de bebidas alcohólicas. Pero lo más importante será el anuncio de la revisión de la legislación para armonizarla con los valores religiosos, proclamando que la *šarī'a* se convertirá en la fuente principal de la legislación¹, y la inauguración en mayo de 1977 del Banco Islámico Fayṣal en Jartum, que supone el inicio de un intento de islamización de la economía y la manifestación de la influencia cada vez mayor del régimen saudí sobre su homólogo sudanés².

La evolución experimentada por el régimen desde posturas socialistas con influencias comunistas, hasta el poder personalista con tintes religiosos, el fracaso de la oposición armada, y la presión exterior, tanto por parte de la monarquía saudí como de la Administración norteamericana, empujaron al régimen de Numeyri y a parte de la oposición a aparcarse las diferencias y firmar la “reconciliación nacional”³ (*al-muṣālaḥa al-waṭaniyya*) que supondrá un cambio cualitativo y cuantitativo en la evolución del movimiento islamista ya que por primera vez desde su aparición tendrá un contacto directo y amplio con el poder en todas sus facetas, lo que exigirá una revisión interna no exenta de tensiones, y a su vez le permitirá conectar con mayores sectores de la población en todo el país.

3.4. LA RECONCILIACIÓN NACIONAL: EL ESTRECHO CONTACTO DEL ISLAMISMO CON LA SOCIEDAD Y CON EL PODER.

Con la mediación del príncipe saudí, Muḥammad al-Fayṣal, a petición de la oposición sudanesa, tanto islamista como de *al-Anṣār*, presente en Arabia Saudí, tras un memorándum firmado por el dirigente islamista al-Tayyib Zīn al-‘Ābidīn en el que

¹ El artículo 9 de la Constitución permanente aprobada en 1973 establecía que la ley islámica y el derecho consuetudinario eran la principal fuente de la legislación. Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor. *Introducción a los regímenes...*, *op. cit.*, p. 75.

² A finales de 1976, es decir, poco antes de la inauguración del Banco, el monarca saudí, Jālid Ben ‘Abd al-Azīz, visitó oficialmente Jartum. En esos momentos, el régimen gozaba del apoyo de Arabia Saudí, Estados Unidos –que había levantado el embargo de armamento que pesaba sobre el régimen– y Egipto con quien había firmado un acuerdo de defensa mutua. Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 406.

³ No hay que descartar como factor desencadenante de la reconciliación con los partidos del norte, el hecho de que la situación en el sur comenzara a deteriorarse, debido en gran parte a la lentitud con la que se llevaban a cabo los proyectos de desarrollo de la zona, y la paralización de los fondos económicos a ella destinados y al fracaso de las instituciones políticas de gobierno del sur. Esa progresiva marginación irá creando mayor tensión con el régimen. Véase al respecto Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, pp. 404-406. Y por supuesto, el malestar que creaba entre los políticos sudistas las manifestaciones de religiosidad, cada vez mayores, del propio presidente Numeyri y las directrices islámicas de la Administración.

se solicitaba a Numeyri que emprendiera una política de “reconciliación nacional”, y una vez que un sector del movimiento islamista llegara a la conclusión de que era el momento de una tregua con el régimen después del fracaso de levantamientos y golpes de Estado, al-Şādiq al-Mahdī, en su calidad de presidente del Frente Nacional de oposición, inicia una serie de consultas con las partes representadas en el Frente, con el fin de analizar las perspectivas de un diálogo con el régimen que era rechazado por el representante del movimiento islamista ‘Uṭmān Jālid. Sin embargo, parece que la escenificación del dialogo con el régimen cogió desprevenidos a los Hermanos Musulmanes, inmersos en una larga discusión sobre la conveniencia de la tregua. Así, el primer paso lo dio el Partido al-Umma, ya que al-Mahdī acepta en julio de 1977 una serie de condiciones que, poco después, recibirán también el visto bueno de al-Turābī, todavía en prisión: aceptación de la Constitución permanente, del principio de “república presidencialista”, de la segunda legislatura de Numeyri, del partido único y de los acuerdos de Addis Abeba; mientras que el régimen se comprometía a promulgar una amnistía general y proseguir el diálogo con la oposición.

Sin embargo, el frente opositor, a pesar de que al-Turābī se apresurara a darlo por disuelto, sigue vivo tanto en dirigentes islamistas en el exilio, como en la figura de al-Şarīf Ḥusayn al-Hindī, quienes continúan defendiendo la opción de la lucha armada para derrocar al régimen, aunque por poco tiempo¹.

¿Cómo justifica la jefatura del movimiento islamista la decisión adoptada por la Asamblea Consultiva de abandonar la lucha armada y aceptar de la reconciliación? Según Makkī² hubo dos factores que influyeron en la adopción de esta postura: en primer lugar por una autocrítica del papel marginal desempeñado por el movimiento en el marco del Frente Nacional y en el intento de levantamiento militar de 1976, lo que conduce a la búsqueda de una manera propia de hacer oposición; y en segundo lugar por la necesidad de recuperar los espacios de influencia tradicionales del movimiento, especialmente la Universidad, dado el retroceso progresivo experimentado por la tendencia islamista desde los comienzos del régimen de mayo y la detención y exilio de sus dirigentes. Así pues, el movimiento necesitaba volver a la esfera pública para

¹ En septiembre de 1977, al-Şarīf Ḥusayn al-Hindī dirige un escrito al presidente Numeyri elogiando la valentía que supone la iniciativa de la reconciliación y alabando el sistema de partido único, anunciando su intención de regresar al país. En marzo de 1978, al-Hindī firma la reconciliación con el régimen, reconociendo la legitimidad de la Constitución permanente, del partido único y de los acuerdos de paz. Ambos documentos están recogidos en Ḥasan Makkī en *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 316-321.

² Ḥasan Makkī en *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 102-103.

fortalecer la organización, retomando el contacto, esta vez más estrecho, con los diferentes sectores de la sociedad.

Para ello, tanto al-Turābī como otros dirigentes, se esforzaron en mostrar las excelencias del régimen de Numeyri, la honestidad del presidente y de su iniciativa. En diversas declaraciones a la prensa del momento, al-Turābī elogia la sinceridad de sus encuentros con Numeyri, la clara voluntad de éste de crear una sociedad unificada y virtuosa, su tolerancia y generosidad, el hecho de que guiara un movimiento político moderno que se encaminaba hacia el islam, hasta el punto de que ya no existían diferencias entre el movimiento islamista y el régimen de Numeyri¹, salvo en cuestiones secundarias, dado que la jefatura del régimen se dirigía hacia el método islámico, tanto en el comportamiento de sus dirigentes, como en la educación de la sociedad y en la legislación, en cuya islamización participará de hecho². Justificaciones políticas, pero también religiosas como hará Yāsīn ‘Umar al-Imām, para quien la reconciliación respondía al principio coránico de tratar políticamente con el rival y resolver las luchas por medios pacíficos, haciendo de “la reconciliación” uno de los pilares del método islámico³.

La reconciliación supone por un lado un balón de oxígeno para el régimen de Numeyri, y una nueva legitimidad ante la población del norte, que sustituye a la que temporalmente le habían aportado las fuerzas políticas del Sur, cada vez más desencantadas con la orientación que iba tomando el régimen de Jartum y con la dejadez que mostraba la administración central ante las promesas, incluidas en los acuerdos de paz de Addis Abeba, de desarrollo económico de la zona. Pero por otro, el retorno de los partidos del norte a la vida política sudanesa permitirá al movimiento islamista dirigido por al-Turābī, tener la primera experiencia en el poder y comenzar a aplicar una “estrategia global” –tal y como se denomina en la literatura islamista sudanesa de la época–, cuyo objetivo es el fortalecimiento del movimiento en Sudán a través del contacto directo con las estructuras sociopolíticas y económicas del Estado y con el mayor número de sectores de la sociedad sudanesa. Es decir, el movimiento islamista

¹ Sin embargo, en 1989, años después de la caída del régimen, al-Turābī justificaría la aceptación de la reconciliación diciendo que no se trataba de apoyar a un régimen opresor sino una especie de lucha desde dentro contra las fuerzas ateas gobernantes para transformar el régimen en un régimen islámico. Hasan al-Turābī. *al-Haraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 197. al-Turābī llega a justificarlo por analogía con José, que entró en la administración del Faraón para conseguir unos objetivos piadosos que no habría podido materializar de haber continuado en la cárcel, tal y como se cuenta en la azora de José. *El Corán*. (Edición y traducción de Julio Cortés). Madrid: Editora Nacional, 1980, pp. 299-311.

² *al-Ayyām* (23/12/1977). Véase Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 189.

³ *al-Ayyām* (1/1/1980). Véase Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 190.

dibuja y lleva a la práctica una compleja estrategia: a la vez que inicia su proyección en los centros de poder, comienza una intensa actividad de contacto sociocultural y religioso con el pueblo, tanto con la población musulmana como con la no musulmana, intensifica su proyección exterior e intenta resolver las cuestiones internas que quedaban todavía en el aire, entre ellas su reestructuración orgánica y la educación de sus miembros como factor importante pero no vinculante, en consonancia con la estrategia de expansión que tan buenos resultados le daría al movimiento islamista a pesar de provocar escisiones internas. El precio a pagar era la desaparición, nominalmente, tanto de los Hermanos Musulmanes como del Frente de la Carta Islámica, ya que la jefatura del movimiento había aceptado, en virtud de la reconciliación, la existencia de un único partido, la Unión Socialista Sudanesa.

3.5. EL ACCESO A LOS PUESTOS DE PODER.

Las primeras consecuencias de la reconciliación para la jefatura del “movimiento islamista”, ya no Hermanos Musulmanes –al menos en teoría– ni tampoco Frente de la Carta Islámica, será el nombramiento de algunos de sus miembros en puestos de responsabilidad. En febrero de 1978, al-Turābī es elegido miembro de la Oficina Política de la Unión Socialista Sudanesa –lo que representa la máxima expresión del pragmatismo de la nueva dimensión de la corriente islamista–, a finales de año es nombrado supervisor de la provincia de Darfur y en 1979 Fiscal General. Mientras al-Turābī ejercía su influencia en el ámbito jurídico, otros destacados miembros del movimiento hacían lo propio en otros campos. Así, Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Aḥmad fue nombrado ministro del Interior, Yāsīn ‘Umar al-Imām presidente el Consejo de Administración del periódico gubernamental *al-Ayyām* y Ŷa‘far Šayj Idrīs, miembro de la comisión encargada de revisar la legislación, junto con al-Turābī.

A cambio, la jefatura islamista prestará su total apoyo al programa de Numeiry en su segunda legislatura, al que define como “de una visión global de los objetivos y valores de la religión para conseguir un desarrollo económico y político”, defendiendo la unidad nacional para construir la comunidad sudanesa. Para ello, el movimiento elabora un programa a fin de colaborar en la aplicación de las directrices del régimen. El

programa elaborado por la jefatura islamista¹ refleja las preocupaciones del movimiento en diferentes campos: la religiosidad de la jefatura y de la sociedad, la ampliación de la participación popular en la adopción de las políticas y en la elección de la jefatura, la aplicación de la democracia y la consulta en el funcionamiento interno del partido único, la Unión Socialista Sudanesa, la aplicación progresiva de sistema de gobierno regional, la ubicación del país en los círculos árabe, africano e islámico, la integración económica y cultural con Egipto y también con Libia y Arabia Saudí y la creación de un mercado común árabe, y, especialmente, la islamización de la legislación. La transformación de la legislación hacia una aplicación de la *šarī'a* —que incluye según el programa, la prohibición de las bebidas alcohólicas, de la usura, del juego y del enriquecimiento ilícito, la imposición del azaque—, debe ir acompañada de la creación de un departamento de fatwas y de “moral pública”, en virtud del principio de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable” (*al-ḥisba*), que vendría apoyado por una policía moral.

En el proceso de islamización de la legislación emprendido por el régimen de Numeyri, la jefatura islamista, especialmente al-Turābī, desempeñará un papel fundamental.

3.5.1. LA ISLAMIZACIÓN DE LA LEGISLACIÓN: ŠARĪ'A O LEYES REPRESIVAS.

Según algunos investigadores, Numeyri se decanta por la islamización de la legislación inmediatamente después de la intentona golpista protagonizada por los comunistas en 1971. Tras deshacerse de sus primeros aliados, Numeyri realiza la peregrinación y durante su estancia en Arabia Saudí tiene encuentros tanto con líderes de los Hermanos Musulmanes exiliados, como con las autoridades saudíes, buscando apoyos, tanto políticos como económicos². Pero esa tendencia hacia la islamización de la legislación se verá un tanto frenada por la firma de los acuerdos de paz de Addis Abeba con la guerrilla del sur, y no se retomará hasta después de la reconciliación nacional y la entrada de los islamistas en la esfera de influencia.

al-Turābī fue nombrado miembro de la comisión encargada de revisar la legislación y armonizarla con la *šarī'a*, conforme al llamamiento lanzado por Numeyri

¹ El documento puede consultarse en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 187-191.

² Gabriel R. Warburg. “The *Sharia* in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989”. *Middle East Journal*, 44, 4 (otoño 1990), p. 625.

tras su reelección en 1977¹, que se materializaría en las enmiendas a la Constitución permanente redactada ese mismo año e introducidas también en 1977. Tales enmiendas estipulaban que la *šarī'a* pasaría a ser la fuente principal de la legislación² y no una de los dos fuentes principales junto con el derecho consuetudinario. Además, el propio Numeysi había anunciado la elaboración de un plan integral para la aplicación de la *šarī'a* en el país. Por su parte, al-Turābī es partidario de una progresiva islamización de la legislación por medio del *iḥtihād*³, de manera que armonizara con las circunstancias cambiantes de la época. Lo cierto es que la Comisión redacta una serie de propuestas para revisar la legislación que incluyen la prohibición de bebidas alcohólicas, del juego y del interés bancario, la lucha contra el enriquecimiento ilícito y una serie de leyes referidas a la moral pública y buenas costumbres, que son consideradas por el movimiento islamista como un cierto progreso hacia el islam, tal y como lo define Ḥasan Makkī⁴.

Es el comienzo de un proceso que concluirá con lo que el régimen califica como la proclamación de la *šarī'a* en septiembre de 1983 como ley del Estado, precedida de una grave crisis en el poder judicial⁵. Realmente, la proclamación de la *šarī'a* sigue constituyendo un debate abierto, ya que las “leyes de septiembre”, como son conocidas en Sudán y en la historiografía, son consideradas por algunos historiadores, e incluso por círculos islamistas, como meramente leyes represivas y no como legislación islámica. A este respecto, señala Prunier⁶ que las leyes de septiembre no fueron

¹ En abril, Numeysi anunció que había dado luz verde a la creación de una comisión encargada de revisar las leyes para armonizarlas con “nuestro método y los valores de nuestra religión”. *al-Ayyām* (29/4/1977). Véase Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 187.

² Desde la independencia del país, la justicia sudanesa había recurrido ocasionalmente y en cuestiones puntuales a la legislación islámica, sobre todo en los casos relacionados con la ley de familia, coexistiendo los tribunales civiles con los religiosos (*maḥākim šar‘iyya*). Desde 1980 y hasta 1983 los tribunales eran mixtos y podían recurrir a una u otra ley indistintamente. Carolyn Fluehr-Lobban. *Islamic Society in Practice*. Gainesville: University Press of Florida, 1994, pp. 132-133.

³ Para al-Turābī, el esfuerzo de interpretación personal de las fuentes (*iḥtihād*) no es una prerrogativa de un reducido grupo de eruditos sino una dinámica de toda la sociedad, de cada individuo, y es absolutamente necesario dado que las circunstancias son cambiantes. Lamia Rustum Shehadeh. *The idea of women Under fundamentalist islam*. Gainesville: University Press of Florida, 2003, pp. 145-146. Esa concepción del *iḥtihād* le valdría duras críticas que en algún caso se convirtieron en acusaciones de blasfemia. Véase Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 194

⁴ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 116.

⁵ Numeysi comenzó una depuración del organismo judicial y ordenó a los jueces que debían guiarse por el islam, el Profeta y los piadosos antepasados. Ante esta injerencia del poder político en el poder judicial, los jueces respondieron con una huelga general que paralizó la justicia en mayo de 1983. Tras varios intentos fallidos de sabotear la huelga, Numeysi anunció una reforma del sistema judicial y encargó a tres juristas que elaboraran, en secreto, un corpus jurídico basado en la *šarī'a*. El 8 de septiembre Numeysi anuncia en un comunicado de prensa el nuevo código penal que él denomina “*al-šarī'a al-islāmiyya*”. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 207-209.

⁶ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op. cit.*, p. 369.

“dictadas” por el movimiento islamista a Numeyri sino más bien todo lo contrario, ya que fueron un instrumento para frenarlo, y como prueba señala que las leyes tienen un carácter laico autoritario dirigido a la represión de los delitos de opinión –que se convertirán en delitos de apostasía como en el caso de Maḥmūd Ṭāhā– o de los derechos sindicales. Además, las leyes se promulgaron cuando las relaciones entre el régimen y el movimiento islamista habían comenzado a deteriorarse. Según este investigador, Numeyri estaba muy influido por un alfaquí iluminado, Nayyāl ‘Abd al-Qādir Abū Qurūn y por un jurista amigo de éste último, ‘Awaḍ al-Ŷīd Muḥammad Aḥmad. Estos dos personajes, junto con la jurista Badriyya Sulaymān¹, fueron los encargados de la elaboración de las leyes de septiembre y del nuevo código penal “islámico” que incluía penas de amputación de extremidades, la pena de muerte, o la flagelación y la lapidación para el delito de adulterio, la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas² y del juego. Es decir, la labor de la comisión que había sido formada a finales de los setenta con el fin de revisar la legislación y ajustarla a la *šarī‘a*, y de la que había formado parte Ḥasan al-Turābī y otros dirigentes islamistas, fue alterada posteriormente por la comisión formada por Abū Qurūn, ‘Awaḍ al-Ŷīd y Badriyya Sulaymān en 1983, responsable de la redacción de las leyes de septiembre que en algunos casos diferían bastante de las recomendaciones de la primera comisión, y que tenían como objetivo reforzar la autoridad de Numeyri y los mecanismos para reprimir cualquier disidencia. Así, por ejemplo, el delito de apostasía fue incluido por la comisión de 1983 ya que la primera comisión consideraba que había demasiadas diferencias entre los ulemas al respecto³.

¹ Abū Qurūn, que participó en el proceso contra Maḥmūd Ṭāhā, era *šayj* de una tariqa sufi al mismo tiempo que juez, adscrito a la administración de justicia del palacio presidencial por el propio Numeyri y gracias a la intercesión de la cofradía. Reapareció en 2001 involucrado en una polémica entre el Ministerio de al-Awqāf e Irán, ya que las autoridades sudanesas acusaron a las iraníes de difundir las ideas de la *šī‘a* en Sudán a través de publicaciones editadas por Abū Qurūn. *al-Ḥayāt* (28/5/2001). ‘Awaḍ al-Ŷīd fue nombrado en 1983 ministro de la Presidencia de la República. Badriyya Sulaymān empezó a trabajar en la Presidencia de la República en 1978, después realizó estudios superiores de Derecho en el extranjero y regresó al país en 1980. Tras el derrocamiento del régimen de Numeyri fue acusada de haber participado en la muerte de Ṭāhā, aunque la acusación no prosperó. Retirada durante los años del período democrático, volvió a la escena política en los noventa y en 1999 fue nombrada consejera jurídica del Presidente de la República. www.alanbaa.info (consultada el 14/5/2005)

² El 23 de septiembre fue el día escogido por Numeyri para romper las botellas de alcohol en la capital o tirarlas al Nilo. Muchos años después todavía hay gente que busca en las aguas del Nilo botellas de alcohol que venden con el reclamo de “cerveza de Numeyri”, “vino de Numeyri”, “whiski de Numeyri”.

³ Según declaraciones de Jalaf Allāh al-Rašīd que presidió la primera comisión encargada de revisar la legislación. *al-Bayān* (13/6/2005)

A pesar de que la proclamación de las leyes de septiembre sorprendió a todas las fuerzas políticas¹, incluido el movimiento islamista que siempre había defendido un método progresivo para la aplicación de la *šarī'a* y la islamización de la legislación², el propio Ḥasan al-Turābī y sus seguidores intentarían apropiarse de esta decisión. Así, el líder islamista afirmará años más tarde que él empujó a Numeyri a introducir la *šarī'a* en Sudán, si bien Numeyri la aplicó “a su manera”³. Además, el paso dado por Numeyri estaba en consonancia con la visión de al-Turābī de una islamización de la sociedad, no a través de la educación del individuo como defendían los Hermanos Musulmanes, sino por medio de la islamización de las leyes y de una aplicación rigurosa de la legislación islámica⁴.

Uno de los elementos más recurrentes en la legislación que se autocalifica como “islámica” es la aplicación de los castigos corporales (*hudūd*). Es más, cuando un régimen quiere afirmar que legisla con la *šarī'a* tal afirmación es justificada por el recurso a tales penas. Así, los *hudūd* se convierten en un instrumento que garantiza ante la opinión pública la islamización de la legislación con el fin de evitar las críticas que pudieran proceder de sectores religiosos conservadores o de islamistas. En el caso sudanés las amputaciones de extremidades y las flagelaciones en espacios públicos a condenados por cometer pequeños hurtos, consumir bebidas alcohólicas o mantener relaciones fuera del vínculo matrimonial, comenzaron en el mismo mes de septiembre de 1983⁵. Pero también en este aspecto, Ḥasan al-Turābī discrepará ya que, aunque cree que los *hudūd* son universales, al igual que el mensaje del islam, considera sin embargo

¹ Y no únicamente a las fuerzas políticas, sino también al propio parlamento, a su presidente, a las comisiones de justicia, el juez supremo e incluso al fiscal general. Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, p. 430.

² Un ejemplo que puede esclarecer esas diferencias metodológicas, entre el método progresivo de aplicación de la *šarī'a* defendido por al-Turābī, y la implantación inmediata realizada por el régimen, pueden ser las leyes relativas a la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas. Según el pensador sudanés primero se tenía que proceder a la prohibición de los anuncios de tales bebidas y acabar con su presencia pública, más tarde acabar con el origen de esa producción y por último prohibir su consumo pero teniendo en cuenta las particularidades de cada zona. Sin embargo Numeyri no aprobaría tales leyes, ni otras contenidas en el borrador elaborado por la comisión de al-Turābī. Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 218.

³ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, pp. 303-304. Sin embargo al-Turābī escribió en 1989 que la aplicación de la *šarī'a* fue “una gran bendición inesperada” y que supuso un empuje para uno de los principales objetivos estratégicos del grupo, a saber hacer de la *šarī'a* no solo una cuestión de derecho consagrado por la ley sino conciencia y orientación islámica popular que reforzaría al movimiento islamista. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 199-200.

⁴ Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *Mawāqif fikriyya*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2000, pp. 215-266.

⁵ Entre septiembre de 1983 y agosto de 1984, sólo en la provincia de Jartum, hubo 58 sentencias de amputación pública. La mayoría de las víctimas eran desplazados del sur. La aplicación de las sentencias era retransmitidas por la radio y la televisión. Hamouda Fathelrahman Bella. “*Shari'a* in Sudan”, en Paul Marshall (Ed.). *Radical Islam's Rules...*, *op. cit.*, p. 91.

que la lapidación (*raḡam*) es puramente costumbre preislámica a la que el Profeta recurrió sólo con judíos siguiendo sus leyes. En cuanto al delito de adulterio, al-Turābī insiste en todas las condiciones que deben darse, como la necesidad de cuatro testigos, y que casi imposibilitan la afirmación del delito, aunque reconoce que en la mayoría de los países musulmanes no se respetan tales condiciones. Además, el juez, en lugar de recurrir al *hudūd*, puede imponer sanciones económicas o penas de prisión, y aunque los castigos corporales pretenden tener efectos disuasorios y educativos, la *šarī‘a* no obliga a hacerlo en público¹.

Un mecanismo esencial, bajo la cobertura de la *šarī‘a*, para perseguir este tipo de “delitos” lo constituirán los grupos que se rigen por el principio de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable”² (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahī ‘an al-munkar*) también denominado *ḥisba*, es decir el control de la moral pública. Estos grupos surgen también en Sudán tras la promulgación de las leyes de septiembre y, al igual que la proclamación de la “legislación islámica”, es considerado por la historiografía islamista como un triunfo del islam político. Según Makkī³, la proliferación de este tipo de grupos, creados por decreto presidencial, bajo la supervisión del Consejo Superior de Asuntos Religiosos y coordinados por una especie de “guía censor” (*muršid al-muḥtasib*), contribuiría a difundir de nuevo la “cultura de la *ḥisba*” en el país.

Pero ¿en qué consiste la *ḥisba* propuesta por Numeyri? Según el decreto presidencial se permite la *ḥisba* en todas las cuestiones relativas a la ordenación de la vida de los individuos y de los colectivos y de las relaciones sociales, económicas y familiares. La *ḥisba* debe llevarse a cabo de forma amable, con prudencia y buen ejemplo, ya que las infracciones deben comunicarse a las autoridades y en todo momento deben evitarse la difamación y la calumnia, sin “espíar” a la población ni mermar sus libertades. Es decir, se decreta la creación de grupos que controlarán la moral pública pero sin “agobiar” a la población, que no difamarán a los ciudadanos pero cuyos nombres aparecerán en los medios de comunicación controlados por el régimen. Lo cual demuestra, como bien señala al-Qaddāl⁴, las contradicciones internas y los titubeos del régimen de Numeyri, que veía en los grupos de *ḥisba* un instrumento al

¹ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, pp. 55-69.

² Es un deber, formulado en El Corán, al que está obligado cualquier “buen musulmán” y por el cual el individuo participa en el cumplimiento de la legislación islámica. Véase M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos...”, *op. cit.*, pp. 206-207.

³ Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 171.

⁴ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 217. Recoge las siguientes palabras pronunciadas por Numeyri en un encuentro con la jefatura de las Fuerzas Armadas a propósito de la *ḥisba*: “no quiero que sea una excusa para atentar contra el honor ni acusar a nadie en vano”.

servicio del proceso de islamización de la sociedad pero que podía ser utilizado igualmente por el movimiento islamista para imponer su moral pública. En realidad, la *ḥisba* se convierte en un instrumento de represión en nombre de la religión, pues como dijo el propio Numeyri “por la corrupción de la gente, entramos en sus casas, les investigamos y arrestamos en cualquier lugar, a quien bebe a escondidas, a quien comete adulterio. Les investigamos y entramos en cada casa. Eso es lo que nos ordena el islam”¹.

Detrás de las aparentes contradicciones en las declaraciones a la hora de calificar las leyes de septiembre, creemos que se esconden en realidad los diferentes conceptos de *šarī‘a*. Si para Numeyri podemos decir que es un instrumento más de control y represión destinado por un lado a ser cortapisas ante el avance del movimiento islamista y, por otro, a reprimir cualquier actitud crítica hacia su actuación o la del régimen con la coartada de la legislación islámica –tal y como demostraría el proceso a Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā–, tanto al-Turābī como Ṭāḥā tienen visiones de la *šarī‘a* más complejas y muy distintas.

Para al-Turābī, la *šarī‘a* es un corpus de reglas y recomendaciones que incluye dos categorías, una de orden moral individual y otra que responde a la responsabilidad del Estado que tiene el deber de velar por la aplicación de las leyes². La *šarī‘a* abre paso a los sentimientos y manifestaciones de la religión y abarca todos los aspectos de la vida: las condiciones de la existencia, el interior de los corazones, las palabras y los hechos. Los primeros musulmanes distinguieron entre *‘aqīda* (doctrina) y *šarī‘a*, si bien la *šarī‘a* incluye a la *‘aqīda* interior y a la fe. Ahora bien, después la *šarī‘a* pasó a designar las leyes jurídicas no los principios morales, de manera que los preceptos aplicados por la fuerza de la autoridad política se convierten en *šarī‘a*, quedando el resto para eruditos y sufíes. Las escuelas de la legislación islámica comenzaron a reducirse a las reglas categóricas de lo externo apropiadas para ser aplicadas tanto jurídica como políticamente. Los fundamentos de esos principios o reglas fueron en un principio El Corán y la Tradición, después el consenso (*iḥmā‘*); pero el término moderno de *šarī‘a* se reduce a El Corán y la Tradición, mientras que el consenso elabora las categorías y la aplicación de la *šarī‘a* por medio del *iḥtihād*³, practicado por

¹ *al-Šahāfa*, (25/5/1984).

² Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 55

³ al-Turābī siempre ha defendido la necesidad del *iḥtihād* para hacer evolucionar las leyes de la *šarī‘a* con el fin de acomodarlas al espíritu y transformaciones de la época. Esta idea la ha desarrollado principalmente en su obra *Taydīd al-fīkr al-islāmī*. Yedda: al-Dār al-Sa‘ūdiyya li-l-Našr wa-l-Tawzī‘,

el Profeta y los primeros jueces con cualquiera de sus mecanismo, la analogía (*qiyās*), la presunción (*istiṣhāb*), el interés público (*istiṣlāḥ*), o cualquier otro¹.

Con respecto a Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, la cuestión de la promulgación de las leyes de septiembre, calificadas de *ṣarī'a* por el régimen, tendría consecuencias más graves, ya que la postura del pensador sudanés ante estas leyes sería uno de los motivos que le llevarían a ser juzgado por apostasía y condenado a la pena capital. Ṭāhā considera que las cuestiones jurídicas conocidas históricamente como *ṣarī'a* son una etapa transitoria, ya que no existían en los primeros tiempos del islam, y que necesitan una renovación radical, ya que el corpus jurídico del siglo VII no puede adaptarse ni resolver los problemas de la sociedad del siglo XX, sino que tiene que evolucionar como un ser vivo. Al principio existía únicamente una *ṣarī'a* individual que ligaba la fe en Dios con la ética individual². Pero además, Ṭāhā consideraba que las leyes de septiembre de 1983 representaban una clara contradicción con la Constitución permanente de 1973, eran un insulto a Sudán y al islam, y contravenían la propia *ṣarī'a* ya que, por ejemplo, amputar la mano de quien roba del erario público no se considera dentro del grupo del *ḥudūd*, sino del *ta'dīr* que corresponde a un derecho correctivo dejado a la apreciación del juez³. Según Ṭāhā, este tipo de legislación debía establecerse sobre una base de educación individual y de justicia social inexistentes en el país. Por último, consideraba que las leyes de septiembre amenazaban la unidad del país porque perjudicaban a la población no musulmana, por lo tanto exigió su anulación⁴, lo que desencadenaría su detención.

3.5.2. HACIA UN MODELO ECONÓMICO ISLÁMICO: LA BANCA ISLÁMICA.

El otro ámbito en el que destaca la labor del movimiento islamista a partir de la reconciliación nacional es el de la economía. Señala Ḥasan al-Turābī⁵ que la época de la

1987 (2ª ed.), y en numerosos artículos como “al-Dīn wa-l-ta'yīd”. *Ma'yallat al-Fikr al-Islāmī* (Septiembre, 1984).

¹ Hasan al-Turābī. *al-Muṣṭalahāt al-siyāsiyya fī l-islām*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2000, pp. 48-54; y *al-Siyāsa wa-l-ḥukm. al-Nuẓum al-sultāniyya bayna al-uṣūl wa-sunan al-wāqī'*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2004 (2ª ed.), pp. 89-91.

² Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, p. 192.

³ El código penal islámico reconoce tres tipos de castigos: el *ḥadd* (plural *ḥudūd*), que son los castigos ya fijados tanto en El Corán o en la Sunna, el *qisās* (la ley del talión) y el *ta'dīr*, o castigos que se dejan a la discreción del juez y que por lo tanto varían según espacio y tiempo. Abdullah Saeed y Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot-Burlington: Ashgate, 2004, p. 56.

⁴ “Hādā.. aw al-tūfān” (Esto...o el diluvio). Comunicado publicado por los Hermanos Republicanos el 25 de diciembre de 1984. www.alfikra.org (consultada el 9/11/2004).

⁵ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 33.

reconciliación es la de “la economía islámica”, que aunque se había iniciado antes de 1977 –la represión política sufrida en la primera época de Numeiry empujó a muchos miembros del grupo a refugiarse en las actividades económicas tanto dentro como fuera del país, lo cual constituiría una buena base social para el despegue de la economía islámica y de la nueva burguesía islamista– es a partir de la incorporación del movimiento islamista a la estructuras del Estado cuando se convertirá en un elemento fundamental, reflejo y causa a la vez, del creciente poder e influencia del movimiento.

Esa economía islámica, cuyos aspectos más visibles serán los bancos islámicos y las sociedades islámicas de inversión, surge a mediados de los setenta debido a una confluencia de factores: el esfuerzo teórico impulsado por la Organización de la Conferencia Islámica que en 1974 hace un llamamiento a la creación de bancos islámicos¹, el boom del petróleo de los años setenta y la consiguiente disponibilidad de petrodólares, la existencia de una base social y política favorable a la búsqueda de una economía que, en principio, debería ser alternativa a los modelos socialista –que había fracasado en Sudán en los primeros años del régimen de Numeiry– y capitalista, y un esfuerzo intelectual que intentará legitimar esa nueva economía. Este proceso, en el caso sudanés, no puede desligarse de la trayectoria política y legislativa que experimenta el país desde mediados de los setenta, ya que la expansión de la economía islámica promovida en primera instancia por Arabia Saudí va acompañada de una influencia político-religiosa que se refleja en la progresiva y vistosa religiosidad del régimen de Numeiry y su acercamiento hacia el movimiento islamista.

Poco antes de la reconciliación nacional, comienza el proceso de creación de bancos islámicos en Sudán, proceso inaugurado con la fundación de la rama sudanesa del Banco Fayçal, fundado en 1977 por el príncipe saudí Muḥammad al-Fayçal, al que seguirían al-Taḍāmun, al-Baraka y otros². Estos bancos, favorecidos por unas medidas excepcionales de exención de impuestos durante los primeros años, irán ampliando su porcentaje de captación de ahorros, depósitos financieros y capital comercial³ y creando sociedades islámicas de inversión que van favoreciendo el ascenso de un nuevo grupo social, una burguesía islámica, compuesta tanto por el movimiento islamista como por elementos ajenos al islamismo, que ven en este sistema bancario y de inversión una

¹ Einas Ahmed. “Banques islamiques et sociétés islamiques d’investissement”. *Politique Africaine*, 66, (junio 1997), pp. 39-47.

² El listado completo de bancos islámicos hasta 1996 puede consultarse en Alejandro V. Lorca Corróns y Olivia Orozco de la Torre. *La banca islámica sin intereses: elementos básicos*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999.

³ Einas Ahmed. “Banques islamiques et...”, *op. cit.*, p.41.

alternativa al sistema bancario tradicional, con el que coexiste, y que responde a sus criterios religiosos.

¿Cuáles son esos criterios religiosos? ¿Cómo se justifica la aparición de este modelo económico alternativo? Para ello, tanto el movimiento islamista sudanés como representantes del islam oficial en otros países¹ van a hacer un esfuerzo por crear un cuerpo teórico que sustente la opción de la economía islámica, dado el vacío existente hasta entonces². Aunque este vacío no era total, ya que el primer movimiento islamista sudanés había prestado cierta atención a las cuestiones económicas y defendía entonces un modelo, inspirado en ideas “socialistas”, que hiciera realidad una cierta “justicia social” (*al-‘adāla al-iḡtimā‘iyya*)³. En esos inicios, el cuerpo teórico de una economía islámica se basaba en principios muy generales: la prohibición de la usura (*ribā*) y del riesgo (*garar*) en las transacciones económicas⁴, imposición del azaque, y el recurso a tipos de contratos recogidos en el derecho musulmán, especialmente el denominado *murābaḥa*, consistente en que la entidad financiera adquiere la mercancía a cuenta del

¹ Como por ejemplo el egipcio Muḥammad Sayyid Ṭantāwī. *Mu‘āmalāt al-bunūk wa-aḥkāmū-hā al-ṣar‘iyya*. El Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1997 (15 ed.).

² al-Turābī considera que hasta finales de la década de los sesenta, los movimientos islamistas no habían mostrado, por lo general, interés por los aspectos económicos de un hipotético Estado islámico, primando los aspectos ideológicos y culturales, debido en parte a la propia formación de los pioneros de tales movimientos. Incluso los sectores económicos tradicionales, agricultores o comerciantes, a pesar de su religiosidad, infringían conceptos y leyes islámicas, mientras que el sector industrial y de gestión de bienes eran un fenómeno relativamente nuevo en las sociedades árabo-musulmanas y procedían de la experiencia colonial. Tampoco el derecho islámico al uso se ocupaba de la economía, sino más bien de aspectos relacionados con las ceremonias religiosas y las relaciones sociales sin entrar de lleno en la materia. Por otro lado, los conceptos islámicos de un renacimiento de la *Umma* eran más doctrinales, morales y políticos que económicos, aunque no estaban exentos de algunos conceptos relativos a la actividad económica, como la justicia social y la independencia económica del islam frente al capitalismo, conceptos todos ellos amplios y vagos. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 172-173. Por su parte, Olivier Roy, en su interesante análisis de la economía islámica, señala que este concepto surge en la segunda mitad del siglo XX, ya que con anterioridad la economía no se pensaba como una instancia autónoma sino que era un acto más de la actividad humana regido por la *ṣarī‘a*. Serán los movimientos islamistas los que comenzarán a abordar la economía como una categoría con entidad propia, de ahí que comiencen a aparecer estudios de islamistas sobre el tema. Olivier Roy. *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 167-184.

³ Tanto los Hermanos Musulmanes como el Frente Islámico de la Constitución defendieron una planificación estatal de la economía que impidiera la concentración de la riqueza en manos de una minoría y el monopolio, que defendiera la nacionalización de los bancos y pusiera límites a la propiedad de la tierra, aunque respetando la propiedad privada. Otros grupos, como el Grupo Islámico de Babakr Karrār, habían llegado incluso a defender la propiedad colectiva de los medios de producción Ḥasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān...*, *op.cit.*, pp. 75 y 58. La idea de “justicia social”, que para el islam no es tanto un fin como un medio para hacer realidad una sociedad islámica, se caracteriza por “una ayuda mutua costeadada por los más ricos y en beneficio de los más pobres”. Maxime Rodinson. *Islam y capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 45. Para Rodinson, la religión musulmana es “muy poco apta” para crear un modelo de economía socialista.

⁴ Sobre *al-ribā* y *al-garar*, véase el interesante estudio, basado en fatwas, de Jacob Skovgaard-Petersen. *Defining Islam for the Egyptian State...*, *op. cit.*, pp. 360-363.

cliente y se la revende a un precio superior predeterminado¹, lo cual concede a las entidades financieras un amplio margen de beneficio y les permite especular con la mercancía, práctica de la que se beneficiará la nueva élite económica islamista.

Según al-Turābī, ese vacío teórico empezaría a rellenarse en la década de los sesenta, cuando se funda el Frente de la Carta Islámica y se exponen algunos principios económicos que seguían siendo muy generales –prohibición de la usura o el interés, imposición del azaque– y que además apenas se pondrían en práctica, ni por el Frente ni por el Estado². Será a partir de la reconciliación, cuando la evolución de las prácticas económicas irá acompañada de una evolución del *fiqh* en lo referente a la terminología y los conceptos en los que se basa la economía islámica³.

A partir de entonces, siempre que el movimiento islamista entre a formar parte del gobierno en Sudán, abordará las cuestiones económicas partiendo de la necesidad de reformar el sector público, el sector servicios y las infraestructuras, la política monetaria, comercial, de inversiones y fiscal. Ejemplo del interés que ya le presta el movimiento islamista dirigido por al-Turābī a tales aspectos será la creación de un Consejo Económico Consultivo en 1981, que supuso una equiparación de la economía a las cuestiones políticas y propagandísticas, y que será el encargado de elaborar todo un programa cuyo objetivo sería el renacimiento económico de Sudán. El interés del líder sudanés por la economía islámica se refleja en el hecho de que fue miembro del consejo administrativo de *Dār al-Māl al-Islāmī*, institución financiera islámica transnacional con sede en Suiza y creada por el príncipe saudí Muḥammad Ibn Fayṣal para reciclar los fondos del Golfo de forma islámica en los mercados occidentales⁴.

¹ Sobre *al-murābaḥa* y los otros modelos de contratos, *al-mušāraka* y *al-muḍāraba*, véase Einas Ahmed. “Banques islamiques et...”, *op. cit.*, p.42.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 173.

³ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, pp. 163-178. En estas páginas puede verse una síntesis de los fundamentos de la “economía islámica”. En 1978, el movimiento islamista presenta a Numeyri un programa apoyando la aplicación de las políticas anunciadas por el Presidente para su segunda legislatura. Ese programa incluye, además de cuestiones referidas a política interior y exterior, cultura y religión, varios aspectos relacionados con la economía nacional: recomendaciones para frenar el consumo y fomentar el ahorro, eliminar la burocracia estatal para suprimir gastos, combatir el desempleo, reducir los gastos de la Unión Socialista Sudanesa, reformar el sistema impositivo, aumentar las inversiones agrícolas, elaborar una estrategia de seguridad alimenticia o fomentar la industria ligera. Este documento puede consultarse en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 187-191. Hay que citar además otros esfuerzos intelectuales para desarrollar una economía islámica como los realizados, esta vez en el ámbito de la *ṣī'a*, por el iraquí Bāqir al-Ṣadr quien publicó en 1961 la obra *Iqtisādu-nā* (Nuestra economía) en la que defendía una economía basada únicamente en los principios del islam, que formaba parte del proyecto de Estado islámico y que representaba una ruptura con las economías del mundo no islámico. Véase Gilles Kepel. *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2001, p. 238.

⁴ Rodney Wilson. *Economic Development in the Middle East*. Londres-Nueva York: Routledge, 1995, p. 119.

Como señala Nazih Ayubi¹, la entrada del movimiento islámico en prácticas económicas, islámicas o no, tendría sus repercusiones en la política: el triunfo económico se plasmará en buenos resultados electorales en Egipto y Sudán, reflejo de su influencia creciente en amplios sectores sociales a través de las instituciones financieras y de las organizaciones de propaganda mantenidas gracias a los beneficios obtenidos de su participación en bancos, que servirán también para financiar escuelas coránicas, clínicas y la construcción de mezquitas.

3.5.3. LA “LIBERACIÓN ISLÁMICA” DE LA MUJER Y SU INCORPORACIÓN AL PROYECTO DE ISLAMIZACIÓN.

Los espacios de libertad que la reconciliación permite a los partidos políticos del norte que aceptan ese acuerdo con el régimen, son aprovechados por el movimiento islamista para fortalecer su presencia en diferentes campos. Hemos visto su penetración en las estructuras jurídicas y económicas, tal vez la más espectacular, pero el movimiento aplica un programa de estrategia total del que prácticamente no se libra ningún ámbito.

La revolución de Mayo, con el control de la corriente comunista primero y su marginación después, había creado una red de organizaciones sectoriales de las que había estado ausente el movimiento islamista, cuya acción se había visto mermada por las circunstancias de la clandestinidad, excepto en el movimiento estudiantil. Esa ausencia había reducido considerablemente la influencia lograda durante el período democrático previo al golpe de Numeiry. Con la nueva posición del movimiento tras la reconciliación, éste se lanza a la recuperación y ampliación de ese espacio por medio de la penetración en las organizaciones creadas por el régimen de Numeiry —que serán escenario de la rivalidad larvada entre el movimiento islamista y la vieja guardia del régimen y que se mantendrá desde la reconciliación hasta el levantamiento popular de 1985— y por medio de la creación de nuevos marcos de encuadramiento.

Uno de los primeros sectores hacia el que se dirige la acción del movimiento islamista es el de la mujer, al que había prestado una atención especial desde la década de los cincuenta². Ahora, se inicia la etapa de la expansión de la acción feminista y la incorporación de la mujer a la organización general del movimiento islamista. Una

¹ Nazih Ayubi. *El Islam político...*, op. cit., p. 267.

² El propio al-Turābī a su regreso de Londres en 1957, aboga públicamente por la liberación de la mujer y declara que la represión que sufre, justificada en nombre de la religión, no tiene nada que ver con el islam. Lamia Rustom Shehadeh. *The idea of women...*, op. cit., p. 147.

muestra de ello lo constituye la creación en 1979 de la Asociación de Pioneras del Renacimiento¹ (*Ŷama‘iyyat Rā‘idāt al-Nahḍa*) que experimenta una rápida expansión por todo el país, incluidas las provincias del sur, y que intenta vincular el progreso de la mujer con su pertenencia al islam.

El interés creciente del movimiento islamista por integrar a la mujer en su discurso y su praxis, defendiendo su liberación y progreso en el marco del islam, frente a la liberación predicada por la corriente izquierdista en un marco laico, se refleja en la primera publicación del secretario general del Frente de la Carta Islámica, un breve ensayo que lleva por título *La mujer entre las enseñanzas de la religión y las costumbres de la sociedad*² y que aparece en 1973. Creemos que el objetivo principal del opúsculo es reivindicar una relectura y reinterpretación de las fuentes, especialmente de las fuentes del derecho islámico y en primer lugar El Corán, tomando la condición de la mujer como objeto de reflexión y haciendo un llamamiento a su incorporación a la esfera pública en igualdad de condiciones con el hombre. Según al-Turābī, es necesaria una nueva interpretación del texto sagrado porque los comentarios están estrechamente vinculados con el momento histórico en el que se compusieron, es decir, cada interpretación es expresión de la mentalidad de su época. al-Turābī sostiene que los primeros tiempos del islam fueron una época de liberación de la mujer, pero esa liberación no llegó a su culminación –como tampoco el propio islam llegó a su perfección– porque tras los cuatro primeros califas comenzó a imponerse un derecho consuetudinario que volvió a marginar a la mujer³ en función de los intereses de un grupo social, los alfaquíes, muy influenciado por su cultura tribal atrasada. Así, el pensador sudanés –quizás también muy influido por sus estancias y estudios en países europeos en la década de los cincuenta y los sesenta y sobre todo por los reformistas salafíes del siglo XIX⁴– resalta una imagen de la mujer que rompe completamente con

¹ Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 166.

² Hasan al-Turābī. *al-Marā‘ bayna ta‘ālīm al-dīn wa-taqālīd al-muḥtama‘*. Yedda: al-Dār al-Sa‘ūdiya, 1984. El ensayo fue publicado por el movimiento islamista universitario. Hay versión inglesa: *On the position of women in Islam and in Islamic Society*. Londres: Milestones, 1991.

³ “En la época del Profeta, y durante los cuatro primeros califas [...] las mujeres votaban, comerciaban y aparecían en los lugares públicos. Después, la religión comenzó a declinar y el espíritu machista acabó llevándosela como ocurrió en todo el mundo. Pero con el renacimiento del islam, al que asistimos hoy, estoy seguro de que el espíritu que consiste en devolver a la mujer a su verdadero lugar en la sociedad tiende a imponerse. Esta revolución corre pareja con el regreso de todos nuestros valores islámicos, excepción hecha claro está de algunos países musulmanes muy tradicionalistas, en el sentido de tradiciones ajenas al islam, que persisten en el camino del oscurantismo”, Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 32.

⁴ Desde finales del siglo XIX es una constante argumentar que el islam en sus primeros tiempos supuso una liberación de la mujer y que serían las interpretaciones posteriores, alejadas del islam y sujetas a

la ofrecida por los círculos más tradicionales y conservadores: defiende que no había separación entre hombres y mujeres en los espacios públicos en los primeros tiempos del islam¹, que el uso del *ḥiḡāb* se ceñía sólo a la mujeres del Profeta², que tanto los compañeros del Profeta como las compañeras se relacionaban abiertamente y en público, y que tampoco en el espacio privado se confinaba a la mujer lejos de las miradas de los extraños, sino que actuaba como anfitriona recibiendo y saludando a los invitados y que en la misma sala hacían la oración hombres y mujeres. Pero además de las cuestiones referidas a la vida cotidiana y doméstica, al-Turābī va más lejos y afirma, haciendo una reinterpretación de las fuentes basada en la unión entre la deducción de la legislación y de sus principios y la deducción del entorno real, es decir una armonización entre el ideal y la realidad, que la mujer asumía las mismas tareas que el hombre en la esfera pública, tanto en la justicia, como en la jefatura o como en la dirección de la oración³, pero que el derecho consuetudinario, discriminatorio, acabó imponiéndose y prohibiendo a la mujer asumir estas tareas.

Es precisamente ese llamamiento a la reinterpretación de las fuentes y la renovación del pensamiento, el que encontrará mayor resistencia por parte tanto de los representantes del islam oficial como de los movimientos islamistas tradicionales, es decir de los Hermanos Musulmanes⁴. Los Hermanos Musulmanes de Egipto, todavía

intereses de clase, las que supusieron un retroceso de la condición de la mujer. Este planteamiento puede leerse en las obras de Muḡammad ‘Abduh y Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī.

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Marā’ bayna ta’ālīm...*, *op. cit.*, p. 21.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Marā’ bayna ta’ālīm...*, *op. cit.*, p. 27.

³ Es interesante destacar que al-Turābī defendió en 1973 el hecho de que la mujer pudiera ser imán y volverá a hacerlo en 1988, en un debate televisivo cuyo contenido fue publicado por el diario gubernamental *al-Ayyām* (19 y 20/6/1988), donde afirmó que no hay ningún impedimento en la religión para que la mujer dirija la oración, la justicia y promulgue fatwas, es decir que puede ser *muḡtahida*. ‘Abd al-Fattāḡ Maḡyūb Muḡammad Ibrāḡīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād nazariyya taṡwīr al-dīn*. El Cairo: Bayt al-Ḥikma, 1995, pp. 208-234. Sin embargo, más de treinta años después el hecho de que una mujer dirigiera la oración en una mezquita de Estados Unidos, o que una marroquí solicitara hacerlo en Italia, provocó un revuelo impresionante en los círculos del islam oficial y del islamismo más radical. *al-Šarq al-Awsaṡ*, (1/4/2005).

⁴ Las acusaciones contra al-Turābī van desde que sus teorías provocan la *fiṡna* en las sociedades musulmanas, hasta que corrompen el mensaje del islam. Véase al respecto Abd al-Fattāḡ Maḡyūb Muḡammad Ibrāḡīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād...*, *op. cit.*, especialmente pp. 111-201. Este libro incluye unos documentos muy interesantes sobre la persecución intelectual a la que se vio sometido el pensador sudanés: el director de la Fundación al-Īmān de Enseñanza de Dubai, el *šayj* ‘Abd al-Badī‘ Šaqr, miembro de los Hermanos Musulmanes de Egipto exiliado, remitió una carta al director general de Dār al-Iftā’ de Arabia Saudí, el *šayj* ‘Abd al-‘Azīz Bin Bāz, “a propósito de unas extrañas ideas que ha difundido un hombre en Sudán llamado Doctor Ḥasan al-Turābī, que trabaja en asuntos religiosos, o algo así” y que “no contempla la aplicación del castigo de la lapidación para el adúltero...que no considera que la religión impida el matrimonio de una musulmana con un cristiano o un judío...que la apostasía no consiste en salir de una religión revelada y pasar a otra religión revelada sino sólo en el asociacionismo... que no hay castigo corporal para el consumidor de alcohol sino sólo una reprensión... que no se opone a la mezcla entre sexos y que el velo no impide que haya corrupción”. La misiva añade que un grupo de ulemas de Egipto y otros países se encontraron con al-Turābī para discutir sus ideas pero que éste no se

muy deudores de la literatura reformista generada por su fundador, Ḥasan al-Bannā, han tenido durante muchas décadas una visión bastante tradicional de la mujer, también condicionada por la tendencia educativa del grupo. La labor de la mujer, encuadrada en la sección de Las Hermanas Musulmanas (*al-Ajawāt al-Muslimāt*) creada en 1933, se limita, en palabras de su primera presidenta, Labība Aḥmad¹, recogidas por el fundador de la organización, a “difundir las enseñanzas del islam, su literatura y sus principios en el espíritu de la joven musulmana y de la familia musulmana... ya que el fundamento de la reforma de la comunidad es la reforma de la familia, y el principio de la reforma de la familia es la reforma de la joven, porque la mujer es la maestra del mundo, porque la mujer que mece la cuna con la mano derecha, mece el mundo con la mano izquierda”². Es decir, a pesar de que entre las actividades del grupo figuraba también la labor social³, su espacio natural seguía siendo la familia.

La concepción de al-Turābī de la necesidad de renovar el pensamiento y el derecho islámico partiendo de una reinterpretación histórica de las fuentes, tanto de El Corán como de la Sunna, acorde con la realidad circundante y sus implicaciones en la visión de la mujer –que en Sudán estaba accediendo a puestos de responsabilidad desde la reconciliación⁴– y en otros muchos aspectos, choca frontalmente con las posturas más tradicionales, tanto de los ulemas oficiales como del movimiento de los Hermanos Musulmanes, especialmente de sus dos grandes pensadores, Ḥasan al-Bannā y Sayyid Quṭb quien, a pesar de su tendencia igualitarista en sus primeros textos, enfatiza todavía más el papel de la mujer en el marco de la familia. Dos posturas muy enfrentadas, por

retractó de nada. La preocupación de este escandalizado y piadoso *ṣayy* procede del hecho de que “muchos jóvenes en Sudán le siguen”. Así, ‘Abd al-Badī’ Ṣaqr pide consejo al muftí de Arabia Saudí para que adopte los pasos necesarios con el fin de “evitar esta *fitna*”. Bin Bāz pidió explicaciones a al-Turābī y éste le contestó negando algunas acusaciones o matizando algunas cuestiones. Pero surgen de nuevo las diferencias con los Hermanos Musulmanes de Egipto ya que, según al-Turābī, la embajada de ulemas era en realidad de miembros de los Hermanos que querían solicitar al movimiento islamista sudanés que prestara juramento de obediencia a la organización madre, a lo que el líder sudanés se negó y por ello algunos miembros de los Hermanos, como ‘Abd al-Badī’ Ṣaqr, habrían procedido a calumniarle. Incluso la revista de los Hermanos de Egipto, *al-Da‘wa*, comparaba a al-Turābī con Atatürk y con Gadafi. Véase Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād...*, *op. cit.*, pp. 233-241.

¹ Nacida en El Cairo en el seno de una familia ilustre, trabajó en el periodismo y en el terreno de la reforma social. Fundó la Asociación del Renacimiento de las Mujeres y la revista *al-Nahḍa al-Nisā’iyya* en 1921. Véase ‘Umar Riḍā Kahḥāla. *A‘lām al-Nisā’ fī ‘ālam al-‘arab*. 5 vol. Beirut: Mū’assat al-Risāla, 1397/1977³. Vol. IV, p. 228.

² Ḥasan al-Bannā. *Mudakkirāt al-da‘wa...*, *op. cit.*, pp. 186-187.

³ Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, *op. cit.*, p. 313.

⁴ Hicimos antes referencia al caso de Fātima ‘Abd al-Maḥmūd, ministra de Asuntos Sociales en 1978, pero hay más: Naḥṣa Aḥmad al-Amīn, miembro de la Comisión Legislativa en noviembre de 1977, o Umm Salmā Sa‘īd, viceministra de Juventud. Cargos todos ellos importantes para el movimiento feminista sudanés. Sawsan Salīm Ismā‘īl. *al-Ŷudūr al-tārījiyya...*, *op. cit.*, pp. 77-78.

un lado la creencia de que la mujer, completamente diferente al hombre en su naturaleza y temperamento, queda relegada a la familia, no tiene entidad propia salvo por asociación con el hombre porque “la mujer es la madre, la hija, la esposa, la hermana, la tía materna, la tía paterna”¹ y así hasta el último grado de parentesco, y por otro la teoría de que el islam concede total independencia a la mujer y la incorpora al espacio público –justicia, defensa, religión, política, economía, etc...–en pie de igualdad con el hombre, mientras que la represión sufrida se debía a la decadencia de la religión, en cuyo nombre precisamente se la oprimía².

3.5.4. LA PROGRESIVA PENETRACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO EN EL SUR.

En el otoño de 1964, al-Turābī, entonces decano de la Facultad de Derecho, saltó a la arena política al dar una conferencia organizada por la Universidad sobre la cuestión del Sur y la guerra que había estallado un par de años antes. al-Turābī habló en calidad de especialista en derecho constitucional y desde esa perspectiva afirmó que la crisis del sur era expresión de la crisis constitucional que vivía el país, de la falta de libertades y derechos tanto en el norte como en el sur. Aquella conferencia, que contribuiría a la movilización popular que acabaría con el régimen militar del general ‘Abbūd, muestra hasta qué punto el movimiento islamista liderado por al-Turābī se interesaba por una cuestión que, hasta entonces, los Hermanos Musulmanes de Sudán habían prácticamente ignorado. Si bien el movimiento islamista no comenzaría a mostrar un interés especial por el Sur hasta después de la reconciliación, sí es cierto que ya había figurado, aunque marginalmente, en algunos de sus documentos en los que, bajo el llamamiento a la unidad nacional, se mostraba la preferencia por un sistema de gobierno descentralizado en el que las provincias meridionales tuvieran una cierta autonomía e instituciones propias con un limitado número de atribuciones. Pero esas propuestas se enmarcaban más en la concepción del Estado que tenía el movimiento que en la estricta relación entre éste y la población no musulmana mayoritaria en las provincias del sur. En la década de los setenta, y especialmente tras la firma de los acuerdos de paz de Addis Abeba, la estrategia del movimiento islamista respecto al sur cambia, al igual que cambia su estrategia global³, ya que uno de los principales objetivos del Frente de la Carta Islámica es la creación un movimiento islamista global

¹ ‘Abd al-Fattāh Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād...*, op. cit., p. 184.

² Lamia Rustum Shehadeh. *The idea of women...*, op. cit., pp. 141-169.

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 33.

cuyo finalidad es lograr el compromiso del individuo con el islam en tanto que doctrina y moral, y del colectivo en tanto que ley y política, y para ello el movimiento promueve un diálogo con los no musulmanes cuyo objetivo último es lograr su aceptación del islam y su incorporación al movimiento islamista nacional que pretende ponerse en pie de forma progresiva¹.

Tras la reconciliación de 1977, el islamismo sudanés dará los primeros pasos prácticos para hacer realidad esa teoría de atraer a la población del sur hacia su proyecto islámico. La primera referencia importante en este sentido la constituye el documento elaborado por la Oficina Ejecutiva del movimiento, en noviembre de 1979, en el que se aboga por la creación de un Estado islámico en un Sudán unificado pero diverso religiosa, cultural y étnicamente, dado que el movimiento cree que la mayoría de la población del Sur no desea la separación y porque hay una presencia islámica en las provincias meridionales que hay que proteger. ¿Cómo? Fortaleciendo esa presencia islámica, evitando caer en enfrentamientos con las autoridades regionales y concediendo prioridad no a la creación de una sección del movimiento en el Sur –que se hará realidad un poco más tarde– sino a la consolidación del islam con la colaboración del propio gobierno central y de países árabes².

Un instrumento para ello será la creación de la Organización de Predicación Islámica (*Munazzamat al-Da'wa al-Islāmiyya*), que a través de la predicación, de la acción social y las obras benéficas en zonas de población no musulmana, no únicamente en Sudán sino también en toda África, intentará ampliar su base social y contrarrestar la labor de las organizaciones humanitarias occidentales que habían comenzado a llegar a Sudán para paliar las consecuencias de las hambrunas y atender a la población desplazada.

Otro ejemplo de la progresiva penetración del movimiento islamista en las provincias del sur lo constituyó la creación de una sección del movimiento en la Universidad de Juba –con el objetivo de controlar la unión estudiantil e influir en las élites del sur– y en escuelas, y la política de atraer a estudiantes del sur no sólo al islam sino también al islamismo, hecho denunciado por los políticos del sur en el Tercer Congreso Nacional de la Unión Socialista Sudanesa celebrado en noviembre de 1980³. Por otro lado, el movimiento ayudará materialmente a los musulmanes negros

¹ Véase el *memorándum* fechado en diciembre de 1974 e incluido en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 287-294.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 158.

³ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 122.

miembros del gobierno del sur y buscará alianzas con políticos cristianos de segunda fila¹.

Es decir, la visión de la cuestión del Sur que tenía el movimiento islamista sudanés evolucionó desde la exclusión, cuando el movimiento estaba reducido a un marco étnico y cultural “pseudoárabe”² y a un espacio geográfico concreto, el norte del país, y cuando algunos miembros del movimiento preferían la separación del sur para así crear una sociedad puramente musulmana en el norte, hasta la inclusión como un elemento más del proyecto islámico y de la vida nacional. Quizás es buena prueba de esto último el *memorandum* presentado por el movimiento islamista a la jefatura sudanesa a principios de 1983, poco antes de que se reanudara el conflicto armado³, titulado “Hacia un tratamiento cultural global de la cuestión del Sur” (*Naḥwa mu‘ālaḥa ḥaḍāriyya šāmila li-su‘āl al-ŷanūb*)⁴. El documento está muy en consonancia con esa estrategia global que caracteriza al movimiento islamista posterior a la reconciliación nacional, ya que incluye una serie de propuestas para evitar que la situación se siga deteriorando más en las provincias del sur. De nuevo surge el enemigo ancestral del movimiento islamista hasta el punto de dar la sensación de que el *memorandum* tiene como principal objetivo frenar la expansión de la ideología comunista entre los habitantes del sur ya que “la juventud del sur, que sufre el desempleo, la desorientación, la dispersión, el vacío espiritual, que no cree en el cristianismo ni en el islam, víctima del colapso educativo, económico y administrativo, es candidata a formar un entorno comunista. La dirección de este partido se encuentra en fase de formación entre Etiopía y los países socialistas en los que hay un buen número de estudiantes del sur”⁵. Según el

¹ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op.cit.*, p. 370.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 156.

³ La guerra como tal se reanuda en mayo de 1983, aunque desde meses antes había operaciones militares, debido a múltiples factores: debilitamiento del papel de los políticos del sur en el régimen de Jartum al tiempo que aumentaba la influencia del movimiento islamista fruto de la reconciliación de 1977; el proyecto de regionalización de Numeyri que pretendía dividir la provincia autónoma del sur en tres regiones violando así tanto la Constitución como los Acuerdos de Addis Abeba; las luchas internas en el gobierno del sur; la marginación del sur en el reparto de los beneficios derivados del petróleo; la nueva política de integración con Egipto; los proyectos hidráulicos en el Alto Nilo en beneficio del norte del país y de Egipto; la degradación de la situación económica. Véase Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, pp. 406-414; ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Ṭawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, pp. 62-66 y 242-246; Habib Ayeb. *Agua y poder. Geopolítica de los recursos hidráulicos en Oriente Próximo*. Barcelona: Bellaterra, 2001, pp. 127-130; Stephanie Beswick. *Sudan’s blood memory. The legacy of War, Ethnicity and Slavery in South Sudan*. Nueva York: University of Rochester Press, 2004, pp. 215-221. Michel Chatelus. “Espoirs et desillusions de l’économie...”, *op. cit.*, pp. 527-535.

⁴ El documento íntegro puede verse en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 322-328.

⁵ *Naḥwa mu‘ālaḥa ḥaḍāriyya šāmila li-su‘āl al-ŷanūb* en Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 322. De hecho, desde finales de 1982 el nuevo movimiento armado del sur se estaba formando en Addis Abeba bajo la dirección del coronel John Garang y con el apoyo de los gobiernos de

movimiento islamista, algunas de las causas de la situación del sur se remontan al pasado, como los complejos y rencores que han acompañado a las relaciones entre norte y sur desde el siglo XIX –el comercio de esclavos, la explotación económica y el desprecio del que iban acompañados–, a la política de distrito cerrado que mantuvo la administración británica en el sur para frenar cualquier expansión árabo-islámica hacia esa zona, a la forma errónea con la que las fuerzas políticas del norte hicieron frente a la cuestión, a los intentos de solución militar del problema en los cincuenta y sesenta y a la ausencia de supervisión política y administrativa por parte del gobierno central tras la firma de los acuerdos de paz de 1972, y, por supuesto, a la falta de una “visión moral y de valores espirituales en las filas de la élite gobernante del sur”. La solución, según el movimiento islamista, sólo puede ser una “solución civilizadora que integre la esencia del sur” y únicamente puede ofrecerla el islam, cuyo futuro en el norte depende de su futuro en el sur y viceversa¹. Así, el principal mecanismo de acción sería el proselitismo, pero no entendido como mera predicación sino como un programa de acción económica, política, cultural, informativa y educativa. El objetivo es, además de extender el islam, que la minoría musulmana del sur, cuyo porcentaje según estimaciones del movimiento en el ámbito educativo oscila entre el 15% y el 20%, sea capaz de adueñarse de la situación gracias a una mejor organización. Según el movimiento, el cristianismo del sur no supondría un gran obstáculo porque no deja de ser algo superficial y una mera imitación de modelos occidentales, el inglés pierde terreno entre la población del sur y el odio hacia el norte desaparecería si el islam se presentara con un rostro civilizador, pero para ello es necesario que los elementos islamistas ocupen los puestos de poder en el norte, tanto en la seguridad como en la información, la educación o la planificación. Es decir, para islamizar y arabizar el sur, se entiende como necesario que el movimiento islamista tome las riendas del poder y la iniciativa en Jartum.

Las propuestas del movimiento para lograr esos objetivos, la islamización y arabización de las provincias del sur para integrar la zona en su proyecto islámico y

Etiopía y la Unión Soviética, un movimiento “consagrado a la transformación socialista de todo el país”. Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 417.

¹ El documento afirma que la degradación de la situación en el sur se debe a “la crisis del islam en el norte”. Tal crisis se refleja, por ejemplo, en el hecho de que en la Universidad de Jartum, “que sigue siendo una prolongación de la Universidad de Londres”, y que estaba controlada por la corriente izquierdista, los estudiantes del sur continúan su aprendizaje en inglés y en lugar de estudiar el islam estudian “ideas destructivas como el comunismo, el liberalismo y el panafricanismo” (el texto utiliza el término *zanÿiyya* –“negritud”–, para referirse a la corriente panafricana). Además, los estudiantes están vinculados orgánicamente a la iglesia. *Naḥwa mu’ālaḥa ḥadāriyya...*, p. 323.

acabar con la influencia socialista, son muy variadas y demuestran esa reflexión que hace el grupo sobre la cuestión del sur en el marco de su estrategia global: tomar medidas contra las organizaciones proselitistas cristianas, como la abolición de las exenciones aduaneras y las facilidades que se conceden a dichas organizaciones; apoyar a los organismos educativos que siguen el método de enseñanza sudanés y no el inglés; acabar con el caos y la corrupción en la administración del sur; imponer el Estado de derecho intensificando la presencia de la policía, el ejército y los jueces; alentar a soldados y comerciantes a contraer matrimonio con las mujeres del sur, dado que algunos del norte asentados en las provincias meridionales se dan a prácticas “libertinas” y están acabando con el concepto de “familia”; mayor difusión de los medios de comunicación con el objetivo de crear opinión pública; mejorar las comunicaciones terrestres entre zonas del sur; asentar a la población de acuerdo con las transformaciones sociales derivadas de la creación del canal de Jonglei¹; devolver su estatus a los jefes tribales musulmanes, rearmarles y garantizarles su protección; adjudicar becas a estudiantes musulmanes para que completen sus estudios en el norte, o en países como Egipto o Pakistán; garantizar los medicamentos a bajo precio, la apertura de farmacias en colaboración con organizaciones islámicas de voluntariado; crear bibliotecas y difundir libros en árabe; animar a los bancos islámicos a abrir sucursales en el sur; enseñar a musulmanes del sur nuevas técnicas agrícolas; conceder prerrogativas especiales a las organizaciones islámicas, como la Organización de Predicación Islámica, a los servicios de seguridad y a las fuerzas armadas; solicitar a los países árabes e islámicos que abran oficinas consulares en el sur y facilitar la emigración de la mano de obra a esos países; y arabizar e islamizar la educación desde la enseñanza primaria.

Es decir, un proyecto global que pretende, por un lado, islamizar y arabizar a la población de las provincias del sur, y, por otro, promocionar a la población musulmana ya existente, por medio de un aumento de su poder económico y su nivel cultural, para que constituya una nueva élite capaz de sustituir a la jefatura política del sur, mayoritariamente cristiana o animista, anglófona, laica y de izquierdas, porque, como concluye el documento, “la situación civilizacional y cultural es indisociable de la gran estrategia de la seguridad nacional del Estado”.

¹ El canal de Jonglei, proyecto emprendido por Sudán y Egipto, debía canalizar hacia el norte el agua que se pierde anualmente en la provincia meridional de Bahr El Ghazal. El proyecto provocó protestas y disturbios en las provincias del sur y sería uno de los primeros objetivos atacados por la guerrilla en 1983. Habib Ayeb. *Agua y poder...*, *op. cit.*, pp. 127-130

Esta estrategia dará sus frutos, y el movimiento islamista, apoyado financieramente por las autoridades e instituciones islámicas saudíes y de otros países del Golfo¹, será capaz durante esta segunda época de Numeiry de crear el núcleo de un movimiento islamista en el sur, con lo cual amplía su base social, que además le permitirá establecer contacto y extender su proselitismo por los países del África negra del entorno.

3.5.5. LA ISLAMIZACIÓN DEL MOVIMIENTO ASOCIATIVO.

Si bien el movimiento islamista sudanés protagoniza en materia de legislación y economía nacionales un progreso espectacular nunca antes conseguido, hemos visto también cómo desarrolla una estrategia integral que incluye por igual las relaciones con el Sur o la mujer como elemento dinámico del movimiento y de la sociedad, y que también abarcará una intensa actividad en el campo de la predicación, la cultura o los servicios sociales, siempre ligada al objetivo de la expansión del movimiento, que se traduce en la creación de una miríada de organizaciones sociales, algunas de las cuales quieren traspasar las fronteras sudanesas, gracias al apoyo económico de organizaciones de Arabia Saudí y de otros países del Golfo. Algunas de estas organizaciones han sido citadas anteriormente, como la Asociación de Pioneras del Renacimiento, pero realmente los intereses del grupo son muy variados y denotan un objetivo claro: sustituir al Estado, en el caso de que esté presente, y ocupar el vacío si la administración está ausente. Así, por ejemplo, la Organización de Juventud de la Construcción (*Munazzamat Šabāb al-Binā'*), se encargará tanto de la organización de campañas de donación de sangre, como de limpieza de calles, de distribución de alimentos, de facilitación del matrimonio, y la Asociación de Beneficencia y Consuelo (*Ŷama'iyat al-Islāh wa-l-Muwāsā*) se dedicará a la ayuda a familias necesitadas. Hay diversas organizaciones destinadas a dinamizar la acción y la predicación islámica, algunas de ellas impulsadas por el propio régimen, como el Organismo de Revitalización de la Actividad Islámica (*Hay'at Ihyā' al-Našāt al-Islāmī*) o la Organización de Predicación Islámica (*Munazzamat al-Da'wa al-Islāmiyya*), otras tienen una dimensión transnacional como el Foro Mundial de la Juventud Islámica (*al-Nadwa al-'Ālamiyya li-l-Šabāb al-Islāmī*), el Centro Islámico Africano (*al-Markaz al-Islāmī al-Ifrīqī*), la Agencia Islámica Africana de Ayuda (*al-Wikāla al-Islāmiyya al-Ifrīqiyya li-l-Igāta*).

¹ Gérard Prunier. "Les Frères musulmans au Soudan...", *op.cit.*, p. 365; Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 169.

Servicios sociales, lazos internacionales, proselitismo, pero también en el ámbito del pensamiento y la cultura, como la Asociación de Pensamiento y Cultura Islámica (*Ŷama'iyat al-Fikr wa-l-Taqāfa al-Islāmiyya*) con la que el movimiento llevó su actividad a las provincias, más allá de la capital. Esa actividad cultural se reflejará igualmente en la publicación de revistas y periódicos –como la revista *al-Muġtarib* o los periódicos *al-Alwān* y *al-Şahwa*–, la celebración de festivales culturales, exposiciones, foros de discusión, ferias del libro o eventos deportivos. Sin embargo, quizás la actividad que más contribuirá a incrementar la influencia del movimiento y el número de sus miembros se dará en el ámbito de la predicación y de lo puramente religioso. Así, el movimiento islamista fundará círculos de lectura y recitación del Corán, escuelas de formación de predicadores, seleccionará a imanes para las mezquitas y apoyará las escuelas coránicas¹.

Es decir, como podemos observar, el movimiento islamista dirigido por Ḥasan al-Turābī lleva a la práctica esa nueva estrategia total encaminada a tomar contacto directo con el mayor número posible de sectores sociales, alejado ya del elitismo que había caracterizado al movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán desde su creación. Los espacios de libertad de acción permitidos por el régimen de Numeyri tras la reconciliación nacional de 1977 posibilitan esa intensa actividad que busca ampliar y afianzar al movimiento que se encamina hacia la formación de un frente amplio, objetivo que se materializará en 1985 tras la caída del régimen. Esa nueva estrategia de contacto con la sociedad provocará, por un lado, una nueva ruptura dentro del propio movimiento, que prima la “cantidad” por encima de la “calidad”, entendida ésta última como las condiciones de formación y educación del individuo que quería ingresar en los Hermanos Musulmanes, y, por otro, provocará igualmente la desconfianza del régimen y la represión del movimiento islamista. La estrategia respondía a la concepción de al-Turābī de la necesidad de acabar con el aislamiento (*al-i'tizāl*) y de interactuar (*tafā'ul*) con la sociedad. Según el pensador sudanés², la verdadera importancia del movimiento reside, en parte, en su estrecho contacto con la sociedad y en su acción encaminada a transformarla, si bien en las primeras épocas de los Hermanos Musulmanes de Sudán, y prácticamente hasta la reconciliación nacional, el grupo, debido a su carácter innovador, tanto en el pensamiento como en su estructura organizativa, estaba encerrado en sí

¹ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, op. cit., pp. 166-169.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, op. cit., p. 120-130.

mismo, y su discurso iba dirigido a sus miembros, que además eran mayoritariamente estudiantes alejados de la sociedad tradicional y de sus preocupaciones. Además, tanto por la persecución que sufría la organización madre en El Cairo, como por una imitación de la experiencia clandestina comunista en Sudán, y debido a la represión sufrida también por el grupo en Jartum, éste se inclinó por la labor clandestina –a pesar de la necesaria labor proselitista– y se escudaba en una cautela exagerada, según al-Turābī, que obstaculizaba el contacto con otros sectores de la sociedad.

La labor clandestina, el carácter elitista y el aislamiento del grupo cambiará progresivamente y después de 1977 su labor será pública, se abrirá a todos los grupos sociales e intentará dar respuesta a las necesidades de la sociedad, buscando la participación de amplios sectores que no están comprometidos con el grupo ni prestan juramento de obediencia al mismo, ya que según al-Turābī –y esta idea se encuentra detrás de su objetivo de crear un frente amplio– “el número de personas que aceptan apoyar una cuestión islámica concreta es mucho mayor que el de aquellos que se muestran interesados y comprometidos en todas las cuestiones de la religión y soportan las molestias de pertenecer a un grupo organizado”¹. Esta idea del grado de “compromiso” permitirá a al-Turābī transformar el grupo de los Hermanos Musulmanes de Sudán en un movimiento primero, en la época de Numeyri, y en un frente amplio y popular después, el Frente Islámico Nacional a partir de 1985. Claro está que provocando al mismo tiempo rupturas internas y dejando por el camino a dirigentes históricos.

3.6. REPERCUSIONES DE LA “RECONCILIACIÓN NACIONAL” EN EL MOVIMIENTO ISLAMISTA.

Justo antes de la revolución de Mayo de 1969, el movimiento islamista se aprestaba a dirimir las diferencias internas que giraban alrededor del método, bien un método educativo, puramente de los Hermanos, que buscaba la educación, purificación y promoción del individuo y que ponía condiciones muy rigurosas para entrar a formar parte del grupo, o bien un método encaminado a la formación de un frente amplio en el que primaba el objetivo último de acceder al poder con el fin de islamizar la sociedad

¹ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 128.

desde arriba. Ese debate interno había quedado aplazado y ante la represión sufrida bajo el nuevo régimen, el movimiento islamista cierra filas y participa como un único frente en la oposición política y armada. Pero tras la reconciliación y la nueva actividad que va a comenzar a desempeñar un sector del movimiento islamista, tanto en la política como en la legislación o la economía, esas diferencias que habían permanecido latentes estallan públicamente en 1980, agravadas al mismo tiempo por las diferentes posturas favorables o contrarias a la colaboración con el régimen.

Tal vez, la primera muestra de esas graves disensiones surge en septiembre de 1979, cuando la jefatura del grupo destituye a varios dirigentes históricos opuestos a la reconciliación, entre ellos Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd¹, Ŷa‘far Šayj Idrīs y Mālik Badrī. A continuación, al-Turābī declara, parece que en una decisión consensuada, la disolución tanto de los Hermanos Musulmanes de Sudán como del Frente de la Carta Islámica, ya que ambos se diluyen en un movimiento social amplio que comenzará a denominarse “tendencia islamista” o “islamistas”². En septiembre de 1980 se anuncia la escisión de un grupo que se autodenomina Movimiento de los Hermanos Musulmanes (*Ḥarakat al-Ijwān al-Muslimīn*) bajo la dirección del incombustible Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd –quien se convertiría en “guía general” de los Hermanos Musulmanes de Sudán– y de un joven dirigente, al-Ḥibr Yūsuf Nūr al-Dā’im, profesor de Árabe en la Universidad de Jartum. Este grupo, partidario de la tendencia educativa, proclamará oficialmente su inclusión en la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes creada en 1973. Ya entonces, en 1973, el movimiento sudanés dirigido por al-Turābī había rechazado ingresar en la Organización Internacional por diferencias en cuanto a la composición y atribuciones y había propuesto en su lugar la creación de un amplio organismo de coordinación que permitiera a cada movimiento su independencia interna. Así, el grupo escindido, que sigue hasta hoy en día en la escena política sudanesa bajo la misma denominación, proclamó su dependencia de la organización madre, los Hermanos Musulmanes de Egipto, al tiempo que rechazaba la

¹ Refiere este histórico líder islamista que en el momento en el que se produjo la reconciliación, la mayor parte de los dirigentes islamistas con peso y capacidad de decisión se encontraban en el extranjero y no fueron consultados. Es decir, los primeros sorprendidos por la aceptación del movimiento islamista de la reconciliación fueron ellos. Tanto ‘Abd al-Māyīd como otros dirigentes de la vieja guardia no estaban dispuestos a olvidar la represión sufrida durante los primeros años del régimen de Numeyri y no aceptaron las justificaciones que daban al-Turābī y sus seguidores. Así, la reconciliación agravó las diferencias existentes entre las dos tendencias del islamismo sudanés. *al-Bayān* (13/1/2002).

² Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 190. Aun así, tanto la historiografía occidental como la árabe seguirá denominando a los islamistas que entran en el poder con Numeyri como “Hermanos Musulmanes”.

“reconciliación nacional” y calificaba a al-Turābī de pragmático y oportunista. Señala el investigador ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī¹, que la inclusión de esta escisión en la Internacional de los Hermanos era, a su vez, un revés para al-Turābī, quien siempre había rechazado esa supeditación a la sede de El Cairo. De hecho, la jefatura islamista consideraría que la creación del Movimiento de los Hermanos Musulmanes no era sino un intento por parte de la organización internacional de someter al movimiento islamista sudanés y obligarle a rendir pleitesía a los Hermanos Musulmanes de Egipto².

3.6.1. LOS CAMBIOS INTERNOS.

El golpe de Estado de 1969 había interrumpido temporalmente la evolución interna del movimiento de los Hermanos Musulmanes al frenar el debate entre las diferentes corrientes que había en su seno. Al mismo tiempo, paralizó su actividad debido a la detención de la mayor parte de sus dirigentes, y propició que el grupo se embarcara en una lucha armada junto con otras fuerzas políticas que provocaría una mayor represión contra las filas del movimiento y un exilio forzado de dirigentes y militantes de base.

Esta situación de parálisis organizativa comenzará a cambiar a partir de mediados de 1972 cuando la jefatura del grupo pasa de estar en la cárcel a estar bajo arresto domiciliario, ya que ello permite reanudar el contacto entre dirigentes y militantes y propiciará la reactivación de las oficinas del movimiento y la creación de la “Organización Especial” (*al-Tanzīm al-Jāṣṣ*), a semejanza de la sección del mismo nombre creada por los Hermanos Musulmanes de Egipto a principios de los cuarenta³, encargada de realizar acciones violentas contra el régimen⁴. Pero más importante para la evolución interna del grupo fue la elección de una nueva Asamblea Consultiva en 1974 tras la puesta en libertad de la jefatura, de una nueva Oficina Ejecutiva y la elaboración de un reglamento interno que regulaba las funciones de las diferentes oficinas del movimiento –de trabajadores, de la mujer, de funcionarios, de estudiantes, de relaciones exteriores, etc.–, y las relaciones entre las oficinas centrales y las regionales. Tras una

¹ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. “Zāhirat al-inṣiqāq ‘and al-Ijwān...”, *op. cit.*, pp. 3-4.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 121.

³ Sobre la Organización Especial (*al-Nizām al-Jāṣṣ*) de los Hermanos Musulmanes de Egipto véase Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, pp.107-122; Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, *op. cit.*, pp. 239, 244-245; y Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les Frères Musulmans...*, *op. cit.*, pp. 28-31.

⁴ Acciones violentas que, por otro lado, fueron escasas. La Organización Especial se dedicaría más a cuestiones de seguridad y protección de la jefatura y el entrenamiento de algunos miembros en la lucha armada en campos situados en Libia. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

nueva paralización del movimiento debido a la encarcelación de los dirigentes por su participación en la intentona golpista de 1976, comenzará el verdadero renacimiento organizativo del movimiento, propiciado por los espacios de libertad derivados de la reconciliación nacional, que se plasma en la “evolución organizativa descentralizada”¹ para extender la organización, acercarla a la realidad local y atraer a sectores más amplios de la sociedad. Otro Congreso General celebrado tras la reconciliación elige una nueva Asamblea Consultiva y pone en marcha el sistema de “secretarías” que sustituye al de “oficinas”, y la “familia” pasa de ser el marco en el que los miembros reciben una instrucción cultural a ser una unidad organizativa con funciones administrativas y políticas².

Tal expansión y transformación necesitaba una revisión de los estatutos generales de la organización. Así, mientras el movimiento islamista escala puestos en la Administración, controla esa nueva economía islámica, desarrolla una intensa labor asociativa e interviene en los grandes debates nacionales, como la cuestión del Sur o la islamización de la legislación, la reestructuración orgánica se plasmará en unos nuevos estatutos internos³, aprobados por la Asamblea Consultiva del grupo en febrero de 1982 y cuya formulación final se debió al propio al-Turābī.

Muchos de los elementos presentes en esos estatutos no son nuevos: el grupo se define como movimiento islámico que no parte ni de la *‘aṣabiyya* ni del nacionalismo, ni es expresión de una clase económica ni de una fuerza política, sino que está por encima de todo ello; es fundamentalista (*uṣūliyya*) y se basa en El Corán y la Sunna, evitando interpretaciones espurias de la *ṣarī‘a*, sin desligarse del legado de los píos antepasados; es renovador, puesto que quiere superar los años de decadencia del pensamiento islámico por medio del *īytihād*; posee un método realista para materializar la religión de forma progresiva; es un movimiento de reforma religiosa individual, de transformación social colectiva y de purificación de la existencia del individuo; cree en la predicación y al mismo tiempo en la lucha armada contra el despotismo; cree en el principio de la *ṣūrā* colectiva y establece como condición el compromiso de sus miembros con las opiniones emanadas de ella. Se define como movimiento sudanés que acomoda su discurso islámico a la realidad circundante, pero que al mismo tiempo tiene

¹ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 34.

² Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 153.

³ *Dustūr Ḥamā‘at al-Ijwān al-Muslimīn*. El documento puede consultarse en Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 329-350.

una preocupación mundial al servicio de una única comunidad en la que los movimientos islamistas deben coordinarse y cooperar.

Si bien la estructura interna de la organización central no es muy diferente a la existente anteriormente¹, lo que sí es novedoso es el proceso de descentralización con la creación de congresos generales en las provincias que cuentan con sus propios consejos consultivos, secretarios generales y oficinas ejecutivas, lo que contribuirá a multiplicar el número de miembros de la organización. Sin embargo, en lo referente a la cuestión del carácter de miembro, el grupo seguía imponiendo unas condiciones similares a las existentes desde su creación: compromiso con el islam en tanto que pensamiento y método, dedicación exclusiva al grupo –rompiendo las relaciones con cualquier otra organización– y la adscripción a una “familia” en la que cumplir con sus obligaciones como miembro². Pero esta concepción, más anclada en el pasado, será transformada en el Congreso General de 1984 donde se elegirá la fórmula de “organización amplia”, frente al elitismo del pasado, que implica una simplificación de las condiciones de ingreso en el grupo, sólo se exige un compromiso general con las doctrinas y preceptos del islam, la aceptación de trabajar en el marco de la organización, y se elimina el requisito de no pertenecer a ningún otro grupo ideológico o político³.

Tanto la descentralización como la ampliación de las bases del movimiento gracias a esos nuevos criterios para ingresar en el mismo, serán, en parte, los artífices de la gran expansión del movimiento islamista sudanés que se reflejará en las elecciones legislativas de 1986 en las que el Frente Islámico Nacional, de reciente creación, será la tercera fuerza política más votada.

Al mismo tiempo que tiene lugar esa reestructuración interna, el movimiento lleva a cabo una campaña de “purificación” de los miembros por medio de la imposición de una serie de obligaciones diarias –hacer la oración en grupo, recitación coránica–, semanales –ayunar los lunes y jueves, romper el ayuno en grupo– y mensuales –permanecer una noche aislado⁴; y también de educación, a través de la lectura de obras de pensamiento islámico, tanto de contemporáneos –especialmente los

¹ Congreso General, Consejo Consultivo, Secretario General y Oficina Ejecutiva, y las subsiguientes secretarías especializadas presentes tanto en las “zonas”, como en las “secciones” o en las “familias”.

² *Dustūr ʿĪmāʾ at al-Ijwān...*, *op. cit.*, p. 349.

³ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 161.

⁴ Estos “ejercicios espirituales” se acompañaban de otras instrucciones generales referidas a la peregrinación, el azaque, visitar a los enfermos o la preparación para el *yihād*. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 170.

trabajos de Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb, Yūsuf al-Qaraḏāwī¹, Ḥasan al-Turābī, Sayyid Sābiq², Sa‘īd Ḥawwā³ – como de autores clásicos como Ibn al-Qayyim e Ibn Taymiyya.

Ese despertar islámico en la proliferación de obras y estudios durante la década de los setenta, por contraposición al escaso esfuerzo intelectual del movimiento en la década de los cincuenta –debido quizás a la gran influencia de las obras de referencia del islamismo egipcio–, se debe, en gran parte, al impulso que supuso la aparición, en los sesenta y en la primera mitad de los setenta, de los primeros ensayos de Ḥasan al-Turābī publica sus primeros ensayos⁴. Tras la reconciliación se produce una auténtica explosión de la actividad intelectual del movimiento y si bien el más influyente y prolífico sigue siendo al-Turābī⁵, otros pensadores hacen su aparición y otros temas centran su atención, como las cuestiones económicas en consonancia con el proceso de islamización de la economía y de la participación del movimiento islamista en el mismo⁶.

¹ El egipcio Yūsuf al-Qaraḏāwī nació en 1926 y recibió una educación tradición en las escuelas de al-Azhar. Se doctoró en Fundamentos de la Religión y ocupó varios cargos en al-Azhar y en el ministerio de *al-Awqāf*. Se trasladó a Qatar, donde años más tarde se convertiría en estrella mediática gracias a sus intervenciones en el canal de televisión *Aljazeera*. Es uno de los ulemas más influyentes hoy en día, tiene una gran obra intelectual y es miembro de numerosas instituciones islámicas internacionales. Véase Elena Arigita Maza. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo...*, *op. cit.*, p. 287.

² Ulema de al-Azhar seguidor del reformismo *salafī* en la línea de los reformistas del siglo XIX, como Muḥammad ‘Abduh, y próximo a los Hermanos Musulmanes. Ahmad S. Moussalli. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*. Lanham, Maryland, Londres: The Scarecrow Press, Inc., 1999, p. 259.

³ Líder de los Hermanos Musulmanes de Siria y pensador, autor de *Abḡadiyyāt al-‘amal al-islāmī* y *Ŷund Allāh taqāfatan wa-ajlāqan*. Es particularmente interesante que circularan las obras de Ḥawwā en Sudán, ya que el pensador sirio creía que en el Estado islámico el ejercicio del poder debía basarse en la *šūrā*, la libertad de expresión y la libertad de asociación, especialmente en la libertad de creación de partidos políticos –estaba en contra del sistema de partido único–, sindicatos, instituciones civiles y asociaciones de minorías. Además, defendía los derechos de las minorías religiosas afirmando que las propias minorías eran las que debían gestionar sus asuntos internos, su política educativa y sus tribunales religiosos sin estar sujetos a otros. Por otro lado, Ḥawwā acabó apoyando a las células clandestinas de los Hermanos Musulmanes que protagonizaron acciones violentas contra el régimen del partido Ba‘t en la década de los sesenta y que a principios de los setenta se unificarían bajo la denominación de La Vanguardias Combatientes (*al-Talā‘i‘ al-Muqātila*). Ahmad S. Moussalli. *Historical Dictionary of Islamic...*, *op. cit.*, pp. 65 y 85.

⁴ Especialmente “La oración, pilar de la religión” (*al-Ṣalā‘ imād al-dīn*), “La fe y su influencia en la vida del ser humano” (*al-Imān wa-aṭaru-hu fī ḡayāt al-insān*) y “La mujer entre las enseñanzas de la religión y las costumbres de la sociedad” (*al-Marā‘ bayna ta‘ālīm al-dīn wa-taqālid al-muḡtama‘*).

⁵ Son muy numerosas sus conferencias publicadas sobre la autoridad, la religión, el arte o los fundamentos del derecho islámico.

⁶ Como Ŷūsuf al-‘Ālim, autor del estudio “Principios de economía islámica” (*Mabādī‘ al-iqtisād al-islāmī*), Ḥasan Makkī, Zakariyya Bašīr, Amīn Ḥasan ‘Umar, Maḡyūb ‘Abd al-Salām, ‘Abd al-Raḡmān Qasam al-Sayyid, Ŷa‘far Šayj Idrīs, Muḥammad Jayr ‘Abd al-Qādir, ‘Abd Allāh Ḥasan Razūq y otros. Véase Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 175-185.

3.7. MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS.

El hecho de que el movimiento islamista sudanés elaborara una estrategia global y que pudiera hacerla realidad, en gran parte, tras la reconciliación nacional, unido al acceso directo a numerosos puestos de responsabilidad y a la producción intelectual del grupo, sin parangón con la de otros movimientos islamistas del momento, hizo que las miradas de los diferentes grupos existentes en otros países se volvieran hacia Jartum, al mismo tiempo que el movimiento sudanés mostraba un interés y una preocupación por lo que acontecía en otros países árabes, como Egipto, Túnez o Argelia, e islámicos, especialmente Irán, Pakistán y Afganistán. El islam político sudanés comenzará a exhibir una presencia exterior en diversos niveles, tanto en congresos mundiales de jóvenes musulmanes celebrados en países europeos, africanos o asiáticos, como entre las facciones islamistas que luchan en Afganistán, Líbano o Eritrea.

El movimiento islamista sudanés surgió en gran parte como consecuencia de la dimensión internacional del islamismo egipcio, aunque también gracias a la relación dialéctica que se estableció entre esa influencia exógena y un movimiento puramente sudanés, y posteriormente entre la jefatura egipcia y la sudanesa. Si, durante sus dos primeras décadas de existencia, el movimiento recibía influencias externas, especialmente de los Hermanos Musulmanes de Egipto pero también de *Jamaat-i-Islami* de Pakistán y de las obras de su fundador Abū al-A‘lā al-Mawdūdī¹, o participaba en la Oficina Ejecutiva de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes aunque manteniendo su independencia orgánica, en la segunda mitad de los setenta se produciría una ruptura –que dura hasta hoy día– entre el movimiento sudanés y la organización madre debido por un lado a la insistencia de la jefatura egipcia en que las organizaciones locales prestaran juramento de obediencia a la oficina de El Cairo y se integraran orgánicamente en el movimiento internacional de los Hermanos Musulmanes, y por otro a la defensa del movimiento islamista sudanés de su total independencia. Pero si esto ocurría con los Hermanos Musulmanes de Egipto, no sucedía lo mismo con los movimientos islamistas de otros países, que sí estaban sujetos a la dependencia de la jefatura caiota e internacional, con los cuales el movimiento sudanés inicia unos contactos que evolucionarán en la década de los ochenta y que se

¹ Charles J. Adams. “Mawdudi and the Islamic State”, en John L. Esposito (Ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 99-133, y “Abū-l- ‘Alā’ Mawdūdī. Political Theory of Islam” en John J. Donohue y John L. Esposito (Ed.). *Islam in Transition. Muslim perspectives*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 252-260.

mantienen hasta hoy día. Así, a través tanto de la acción de los estudiantes sudaneses, como de los contactos de los sudaneses exiliados o expatriados en las épocas de represión del movimiento o emigrados por razones económicas, de la labor de las diferentes secciones del movimiento –que como hemos visto reflejan la reestructuración orgánica del grupo de la segunda mitad de los setenta– y del contacto directo de la jefatura, y, sobre todo, gracias a los logros del movimiento dentro de las fronteras sudanesas, como el acceso a los puestos de poder, su participación en la economía del país y su labor en la elaboración de la nueva legislación, el movimiento será capaz de invertir la relación y pasar de ser un grupo que recibía influencias externas a llamar la atención de los movimientos islamistas de diferentes partes del mundo que se sentirán atraídos por la estrategia y las conquistas de la tendencia islamista a partir de 1977¹.

La dimensión internacional del movimiento islamista sudanés se redujo hasta los setenta a un interés general por los movimientos islámicos de liberación nacional –Indonesia, Argelia, Pakistán–, por la lucha de movimientos islámicos contra regímenes represivos –Egipto, Irán–, por la lucha de los pueblos musulmanes contra una fuerza de ocupación –Palestina, Cachemira–, y sobre todo por la situación de los musulmanes en los países del entorno, especialmente Eritrea y Chad, pero sin tener una relación directa, de cooperación o coordinación con tales movimientos, más allá de un apoyo espontáneo y a veces individual como vimos anteriormente referido a la lucha palestina y la participación de algún dirigente en las acciones armadas contra el ejército israelí².

La represión sufrida por el Frente de la Carta Islámica y los Hermanos Musulmanes durante los primeros años del régimen de Numeyri provocó el encarcelamiento de algunos miembros de la jefatura y el exilio de otros. Esa dirección en el extranjero, debido a necesidades políticas, inmersa como estaba en organizar la lucha armada contra el gobierno de Numeyri, establecerá contactos ya no sólo con movimientos similares sino también con regímenes como el saudí, el etíope o el libio que podían, en momentos determinados, prestar su apoyo tanto al movimiento islamista sudanés como a las otras fuerzas integradas en el Frente Nacional. Es decir, así como la represión desatada por el régimen de Násir contra los Hermanos Musulmanes de Egipto

¹ Véase Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 261-267.

² Aunque es interesante destacar que la cuestión palestina nunca supuso una obsesión para el movimiento islamista sudanés, al contrario de lo que ocurría entre los Hermanos Musulmanes de Egipto para quienes sí sería un “tema central” desde 1936. Véase Tariq Raḥmān. *El reformismo musulmán...*, *op. cit.*, p. 420-424. De hecho, en el listado de estudios y artículos publicados por el movimiento islamista sudanés entre 1979 y mediados de los ochenta no figura ninguno que haga referencia a la cuestión palestina y sí a Afganistán. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 181-184.

trasladó la acción del grupo al exterior y favoreció el establecimiento de relaciones con otros gobiernos y el desarrollo de una internacional de la organización, la persecución de la que fue objeto el movimiento islamista sudanés desde 1969 hasta 1977, obligó a parte del movimiento a exiliarse y favoreció sus contactos con otras fuerzas islamistas y con regímenes opuestos a Numeyri, al tiempo que esa nueva dinámica exigía al grupo reflexionar sobre cómo debían articularse esas relaciones.

Esa reflexión será un elemento más de la estrategia global elaborada por el movimiento a partir de la reconciliación nacional, ya que será a partir de entonces cuando, desde una posición de fuerza y favorecido por la descentralización seguida por el movimiento y la flexibilidad en las condiciones para ser miembro o participar en la labor de la agrupación, el grupo amplíe sus relaciones exteriores, atraiga las miradas de fuera y se implique en cuestiones de la *Umma*, desde el sudeste asiático hasta las comunidades musulmanas en países europeos y del África negra. Según el artífice de esa transformación, Ḥasan al-Turābī¹, la estrategia a partir de los setenta y durante los ochenta se basará en la coordinación, no en la subordinación a una jefatura centralizada, y en la planificación de una conferencia mundial del movimiento islamista que reúna a todos sus elementos con el objetivo de favorecer el conocimiento, la cooperación y la ayuda mutuas. De hecho, el Consejo Islámico Mundial (*al-Maʿyīlis al-Islāmī al-ʿĀlamī*), con sede en Londres, consiguió el visto bueno de Numeyri para celebrar una conferencia internacional en Jartum en marzo de 1981, y pocos años después, en septiembre de 1984, la capital sudanesa acogió una conferencia islámica mundial entre cuyas recomendaciones finales figuraba realizar un seguimiento de la aplicación de la ley islámica con el fin de garantizar su buen funcionamiento y animar a los alfaquíes a estrechar la brecha existente entre el *iytihād* y los requisitos para la aplicación de la *šarīʿa* en el contexto sudanés de la época².

Por otro lado, fruto de la reforma interna del grupo y de la especialización de sus secciones, la Oficina de Contacto Exterior del movimiento islamista sudanés establecerá excelentes vínculos con movimientos similares en Túnez³, y Argelia, mantendrá

¹ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 279-281.

² Congresos que además serán utilizados por el propio régimen como plataforma propagandística, ya que, por ejemplo, el presidente se dirigió a los participantes en el primer congreso recordándoles que Sudán daba constantes pasos hacia la construcción de un futuro basado en el método islámico; y por otro, servirán para demostrar al mundo el apoyo con el que contaba el modelo sudanés, dado que en el segundo congreso los participantes elogiarán el modelo sudanés de aplicación de la *šarīʿa* y de economía islámica. Muḥammad Saʿīd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 201 y 220.

³ Especialmente estrechas serían las relaciones establecidas con el movimiento islamista tunecino dirigido por Rāšid al-Gannūšī quien además tendrá una amistad con al-Turābī y casi una relación de discípulo y

relaciones con los Hermanos Musulmanes de Egipto¹, a pesar de las tensiones existentes entre ambos, y también con el grupo de los Hermanos Musulmanes en Nigeria, Arabia Saudí y otros países del Golfo. Más tarde será la Secretaría de Asuntos Exteriores la encargada de llevar a cabo la coordinación con otros grupos islamistas, tanto con la organización internacional de los Hermanos Musulmanes, como con los movimientos islamistas de Pakistán y Turquía, con las asociaciones islámicas de Estados Unidos, Europa y África y con organizaciones religiosas tanto del mundo árabe como islámico².

Esa proyección exterior del movimiento islamista sudanés viene acompañada por una toma de posturas en una serie de cuestiones que afectan no sólo a la *Umma* sino también a las relaciones internacionales. Quizás las más destacadas serán por un lado la revolución iraní de febrero de 1979 y el estallido primero de la guerra civil y después de la lucha contra las tropas soviéticas en Afganistán en diciembre de ese mismo año.

Es indudable el impacto de la revolución iraní en el proceso del despertar islámico de la década de los ochenta³, por dos motivos principalmente: uno psicológico,

maestro. Los vínculos entre ambos se remontan a los años 70, cuando el líder tunecino visitó Jartum para conocer el modelo islamista sudanés y desde entonces a reconocido que ha recibido muchas influencias de al-Turābī. Azzam S. Tamimi. *Rachid Ghannouchi. A democrat within Islamism*. Oxford: University Press, 2001, p. 76.

¹ Sobre todo a través de visitas de pensadores y activistas de la organización, como Muṣṭafā Mašhūr y Muḥammad Fathī ‘Uṭmān, a Jartum en el marco de festivales culturales realizados por los estudiantes de la Universidad. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 112. Muḥammad Fathī ‘Uṭmān nació en el sur de Egipto en 1928, licenciado en Derecho por la Universidad de Alejandría y doctorado por la de Princeton, ha sido profesor universitario en Egipto, Argelia, Arabia Saudí, Estados Unidos y Malasia. Jefe de Redacción de la revista *Arabia and The Islamic World Review*, editada en Londres desde 1981 hasta 1987, y consejero del Centro Islámico del Sur de California en Los Ángeles. Ingresó en el movimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto en 1942, aunque se desvincularía en 1954. Es autor de numerosos estudios sobre pensamiento islámico, historia del islam, derecho, *ṣarī‘a* y mantiene muy buenas relaciones con los movimientos islamistas en Sudán, Túnez, Malasia y Pakistán. Véase Fathī ‘Uṭmān, “al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-‘unṣur al-dīnāmī al-iṭihādī fī ususi-hā al-fikriyya”, en Abd Allāh al-Nafīsī (Ed.). *al-Ḥaraka al-islāmiyya: rū‘ya...*, *op. cit.*, p. 299-310. Muṣṭafā Mašhūr fue el quinto Guía General de los Hermanos Musulmanes de Egipto desde 1996 hasta su fallecimiento en noviembre de 2002. Nació en 1921 y se licenció por la Facultad de Ciencias. Ingresó en los Hermanos Musulmanes en 1936 y fue un elemento muy activo durante los cincuenta y sesenta lo que le costaría pasar por las cárceles en varias ocasiones. A mediados de los ochenta vivió en varios países árabes y europeos, entre ellos Alemania donde destacaría su labor dentro de la organización internacional de los Hermanos. Es autor de diversas obras sobre predicación y pensamiento. Su biografía puede consultarse en www.ikhwanonline.com (consultada el 4/5/2004).

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 154-155. Makkī señala como ejemplo del protagonismo adquirido por el islamismo sudanés en la dirección de la labor islámica en Europa y en Estados Unidos, el hecho de que el sudanés al-Amīn Muḥammad ‘Uṭmān –fiel seguidor de al-Turābī hasta hoy en día– sería responsable de la internacional de los Hermanos Musulmanes en Europa.

³ Si algunos sectores del islamismo sudanés pensaron que podía darse una revolución sudanesa similar a la iraní, según recoge Ḥasan Makkī en *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 113, también algunos grupos islamistas egipcios pensaron que la situación del Irán prerrevolucionario era similar a la de Egipto. Así, tanto *al-Ŷamā‘a al-islāmiyya* como *al-Ŷihād*, los dos movimientos más dinámicos del Egipto de los setenta y ochenta, consideraron la revolución iraní como un modelo ejemplar de acción revolucionaria, aunque reafirmando sus diferencias con las creencias šīfies, e incluso el primero de los dos movimientos expresó su preocupación ante la posibilidad de recibir ayudas de Irán que podrían ir

ya que demostraba que era posible que triunfara una revolución islámica, y otro material, puesto que el nuevo régimen iraní abogará por un apoyo a los movimientos revolucionarios tercermundistas que se verán de alguna manera beneficiados, aunque en principio ese panislamismo y tercermundismo se limite al mundo shií y no sea hasta la segunda mitad de los ochenta cuando intente una apertura hacia el sunnismo¹. Será a partir de los noventa, tras el golpe de Estado protagonizado por el Frente Islámico Nacional y la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica en Jartum en 1991, cuando comience a hablarse de un “eje sudano-iraní”². Pero el impacto de la revolución iraní no iría en realidad más allá de reforzar la moral del movimiento islamista sudanés y de unas cuantas muestras de apoyo: visitas de la jefatura del movimiento al imán Jomeini en su exilio en Francia, manifestaciones de apoyo protagonizadas por estudiantes en Jartum, la redacción de un *memorandum* dirigido al presidente norteamericano, Jimmy Carter, exigiendo acabar con la injerencia de Estados Unidos en Irán o la visita de al-Turābī a Teherán poco después del triunfo de la revolución, lo cual significaba un reconocimiento expreso del nuevo régimen. A pesar de que parte del movimiento islamista sudanés pensó en un primer momento en la posibilidad de establecer una alianza estratégica con las nuevas autoridades iraníes, debido a la presencia en el nuevo gobierno iraní, como ministro de Asuntos Exteriores, de Ibrāhīm Yāzīdī, que había colaborado con islamistas sudaneses en organizaciones de acción islámica en Estados Unidos, lo cierto es que varios factores echaron por tierra tales ilusiones. Por un lado, hemos visto que la revolución se centró durante la primera década en apoyar un renacimiento de la *šī‘a* y no hay que olvidar que la guerra con el vecino iraquí supuso una carga económica que sería incompatible con la exportación del modelo revolucionario iraní más allá del mundo de la *šī‘a*³. Por otro lado, a las

acompañadas de presiones ideológicas. Véase al respecto Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī fī Miṣr...*, *op. cit.*, p. 181. Sin embargo, el régimen iraní siempre mostró sus reticencias con respecto al movimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto, hasta el punto de acusar al entonces Guía General de la organización, ‘Umar al-Tilmisānī, de ser “agente” de Estados Unidos. ‘Umar al-Tilmisānī. *Dikrayāt...lā mudakkarāt*. El Cairo: Dār al-I’tiṣām, 1985, p. 249.

¹ Olivier Roy. *L’échec de l’Islam...*, *op. cit.*, p. 236.

² Lo cual no quiere decir que existiera tal eje. John L. Esposito. “Islam and civil society”, en John L. Esposito y Francois Burgat. *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. Londres: Hurst and Company, 2003, p. 89.

³ Como tampoco permitiría el despegue de una islamización de la economía similar a la protagonizada por Arabia Saudí y extendida a Sudán y otros países, y que no deja de ser un mecanismo de influencia. Véase María Jesús Merinero Martín. *La República Islámica de Irán. Dinámicas sociopolíticas y relevo de las élites*. Madrid: Catarata, 2004, p. 34.

históricas diferencias entre *sunna* y *šī'a*¹, se añade en esta caso una diferenciación estratégica: si el imam Jomeini consideraba que el único medio que tiene un musulmán de acabar con los regímenes tiranos y poner en pie la justicia islámica es la rebelión, la revolución y el combate², al-Turābī había expresado en numerosas ocasiones sus dudas, cuando no su rechazo, respecto al método revolucionario³.

Si la revolución iraní, convertida en “revolución islámica”, supuso un aumento de la confianza de los movimientos islamistas en su capacidad de acceder al poder, la lucha de las diferentes facciones islámicas en Afganistán convertida, para su legitimación, en “*yihād* islámico” –primero contra el régimen comunista afgano que se había hecho con el poder por medio del golpe de Estado de abril de 1978, y luego contra el ejército soviético que entró en el país en su ayuda para acabar con la resistencia islamista apoyada por la Administración norteamericana⁴– supuso una oportunidad para plasmar las ideas de solidaridad en el marco de la *Umma*, destinada a luchar contra el adversario por excelencia de los movimientos islamistas, un régimen comunista ayudado por tropas extranjeras, y a poner en pie otro Estado islámico en la zona. La movilización que se produjo en todo el mundo árabe e islámico tuvo varias vertientes, por un lado la ayuda humanitaria, por otro el terreno de la predicación y en tercer lugar la participación directa en los combates junto a los grupos afganos. El movimiento islamista sudanés, que a través de la actividad de la oficina de relaciones exteriores tenía

¹ Aunque al-Turābī defenderá en años posteriores la necesidad de superar las diferencias existentes entre sunníes y šiíes en el marco de su concepción de una única comunidad musulmana plasmada en la Conferencia Popular Árabe e Islámica. Por otro lado, el entusiasmo con el que el movimiento islamista sudanés recibió el triunfo de la revolución iraní, despertó el recelo de Arabia Saudí que en esos momentos financiaba y apoyaba la islamización de Sudán. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, op. cit., p. 113.

² Muḥammad ‘Imāra. *al-Fikr al-qā'id li-l-tawra al-irāniyya*. El Cairo: Dār Tābit li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1982, p. 28.

³ “Si bien la revolución contra un tirano me parece legítima, a menudo los hombres limitan su programa a la destrucción del antiguo régimen. Una vez que se hacen con el poder no saben cómo reconstruir, entonces entran en una espiral de violencia y se buscan nuevos enemigos. He leído la historia de las revoluciones en Europa, América, Rusia o China. No digo que los ideales de sus inspiradores fuesen malos, incluidos los de los marxistas, pero he constatado que, una vez en el poder, los revolucionarios comienzan a matarse entre ellos y destruyen un poco más el país que querían liberar. Los musulmanes deben tener en cuenta esos ejemplos. Por ello, El Corán advierte de los peligros de la *fitna*, de los enfrentamientos sectarios. Los revolucionarios rechazan el diálogo con sus adversarios, mientras que discutiendo podrían convencer a los otros partidos o llegar a un compromiso con ellos”. al-Turābī en Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit., pp. 211-212. Por su parte, al-Afandī recoge que al-Turābī ha mostrado en numerosas ocasiones su rechazo al caos y al derramamiento de sangre que suele acompañar a las revoluciones y que, en 1982, al ser preguntado si repetiría la experiencia de la revuelta de octubre de 1964, que acabó con el régimen del general ‘Abbūd, y volvería a alentar a las masas a la revolución contestó rotundamente que no. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāh...*, op. cit., p. 18.

⁴ Olivier Roy. *L'échec de l'Islam...*, op. cit., pp. 185-207; Gilles Kepel. *La Yihad. Expansión...*, op. cit., pp. 205-231.

acuerdos de cooperación con los movimientos islamistas afganos¹, no permaneció al margen y sus voluntarios participarían en esas diferentes tareas canalizadas, poco después, a través de la Oficina de Servicios (*Maktab al-Jidamāt*) creada por un hermano musulmán palestino, ‘Abd Allāh ‘Azzām².

Pero si el movimiento islamista sudanés actuó en Afganistán de forma similar a sus parejos en diferentes países árabes e islámicos³, habría un elemento que le distinguiría de casi todos ellos, y fue la labor realizada por el propio Ḥasan al-Turābī en la década de los ochenta y especialmente en la de los noventa como “consejero”, primero, y “mediador”, después, entre las diferentes facciones afganas en guerra en el marco de la actividad de la Conferencia Popular Árabe e Islámica y que será analizada más adelante.

Otra experiencia que suscitó el interés del movimiento islamista en la década de los setenta fue la pakistaní. Pakistán había iniciado una vía de islamización desde principios de los setenta, a través de las políticas aplicadas por el primer ministro Zulfīqar Ali Bhutto, que había encontrado ayuda exterior en países como Arabia Saudí. Sin embargo, será a partir de 1979, tras el golpe de Estado de Zia Ul-Haq, cuando el nuevo régimen iniciará un proceso de islamización de la legislación, similar al sudanés, con la promulgación de un código penal basado en la *šarī‘a*, la creación de tribunales religiosos que coexistían con los tribunales ordinarios y la adopción de otras medidas, como la imposición del azaque⁴. El régimen de Zua Ul-Haq, al igual que el régimen de Numeyri, utilizará el islam como “fuente de identidad nacional, legitimidad, integración cultural y moral pública, como nunca antes lo había hecho otro gobierno”⁵. al-Turābī participará, en su calidad de jurista, en la islamización de la legislación pakistaní⁶,

¹ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 159 y 171.

² Sobre la trayectoria de este “padre espiritual” del *yihād* en Afganistán, véase ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī. *Ḥalf al-irḥāb. Tanzīm al-Qā‘ida min ‘Abd Allāh ‘Azzām ilā Ayman al-Ḍawāhirī 1979-2003*. Vol. I ‘Abd Allāh ‘Azzām. El Cairo: Markaz al-Maḥrūsa li-l-Našr, 2004, pp. 7-31.

³ Los Hermanos Musulmanes de Egipto, por ejemplo, que consideraron Afganistán como nueva víctima de las conspiraciones de Estados Unidos y de la Unión Soviética contra el mundo islámico, adoptaron según su Guía General, ‘Umar al-Tilmisānī, una postura “positiva y práctica” ante la cuestión. Organizaron una conferencia celebrada en al-Azhar a la que asistieron numerosos dirigentes musulmanes de diferentes países en la que animaron a los jóvenes a ir voluntarios a luchar para salvar Afganistán. Los que respondieron a ese llamamiento se dirigieron a la oficina de la revista de los Hermanos, *al-Da‘wa*, con el fin de registrar sus nombres y direcciones, aunque como reconoce el Guía General la organización no tenía capacidad suficiente para facilitarles la salida del país. Los Hermanos en el extranjero sí que ayudaron a Afganistán con dinero, medicinas, médicos, hospitales ambulantes y otro tipo de ayuda humanitaria. ‘Umar al-Tilmisānī. *Dikrayāt...*, *op. cit.*, p. 196.

⁴ Olivier Roy. *L’échec de l’Islam...*, *op. cit.*, p. 162.

⁵ Maarten G. Barends. “*Shari‘a in...*”, *op. cit.*, p. 66.

⁶ Sin embargo, en los noventa, al-Turābī opinaba que Pakistán se autocalificaba como “islámica”, pero no aplicaba la *šarī‘a*. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 94.

devolviendo el favor que dos décadas antes había hecho el jurista pakistaní, Zūfir Allāh al-Anṣārī, cuando a mediados de los cincuenta colaboró en el borrador de Constitución islámica que redactó el Frente Islámico de la Constitución.

Pero, la relación entre el movimiento islamista sudanés y el pakistaní, concretamente *Yamaat-i-Islami*, va más lejos porque hay un gran trasvase de ideas entre ambos –incluyendo las lecturas de las obras de su fundador, al-Mawdūdī– que parece reflejarse en las respectivas estructuras internas. Los dos comparten el hecho de que la jefatura ejecutiva es elegida, no designada, por los miembros y que posee un cierto grado de libertad interna producto de la descentralización de su actividad¹.

Podemos afirmar que la idea de la creación de una conferencia islámica mundial en Sudán surge en los años ochenta, sustentada tanto en las necesidades políticas del movimiento como en la elaboración de un pensamiento y de una metodología, es decir en una reflexión sobre la relación entre lo local y lo mundial. Si la corriente principal del islamismo sudanés tenía en consideración los aspectos locales para garantizar la efectividad de su actividad, ello no suponía limitar su horizonte a las fronteras del país, sino que se interesa por la situación, en primer lugar, de los musulmanes y, después, por todo aquello fuera de la órbita musulmana, consciente de que el mundo era un único espacio interconectado. Así, la corriente islamista se moverá en un equilibrio entre lo local y lo universal, entre la particularidad y la generalidad.

Esa idea desarrollada en los años ochenta se hará realidad una década después con la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica con sede en Jartum, que será analizada en detalle en capítulos posteriores.

3.8. OTRA INTERPRETACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO: MAḤMŪD MUḤAMMAD ṬAHĀ.

El movimiento islamista sudanés ha sido plural desde sus mismos inicios, siempre han convivido diversas interpretaciones del islam político, diversas estrategias y objetivos. Cabe recordar la propia creación oficial de los Hermanos Musulmanes de Sudán, surgido de tendencias diversas, la fundación de *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya* reconvertida posteriormente en Partido Socialista Islámico; o la coexistencia del Frente de la Carta Islámica con los Hermanos Musulmanes, la posterior desaparición,

¹ Sobre la estructura interna de *Yamaat-i-Islami*, véase Muḥammad Bin al-Mujtār al-Šanqīfī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 159.

nominalmente, de ambos a favor de “la tendencia islamista”, y la ulterior refundación, tras una grave escisión, del Movimiento de los Hermanos Musulmanes. Durante esas décadas, otras asociaciones, menos inmersas en la vida política pero no por ello aisladas totalmente, participaban de la vida pública como *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya*. Tampoco cuando el principal movimiento islamista, el Frente Islámico Nacional, se hizo con el poder en 1989 podrá monopolizar el discurso islamista, aunque será uno de sus objetivos, ya que entrarán en escena otros grupos que además pondrán en duda la legitimidad islámica del nuevo régimen.

En ese ámbito de partidos o asociaciones minoritarias, pero con proyección política e intelectual, ha de inscribirse la trayectoria de la asociación de los Hermanos Republicanos (*al-Ijwān al-Ŷumhūriyūn*), que aun contando con un escaso número de miembros¹, tendrá una gran influencia en la historia sudanesa, precipitará la caída del régimen de Numeiry e influirá en pensadores árabes contemporáneos² que revisitan el legado de su fundador, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā.

Aunque algún investigador duda a la hora de calificar al grupo como movimiento islamista³, creemos, sin embargo, que es otra manifestación del islam político por varias razones: porque es una respuesta a las transformaciones sociales,

¹ En 1980 contaba con varios cientos de miembros y unos mil seguidores, muchos de ellos de un nivel cultural elevado. Paul J. Magnarella. “The Republican Brothers: A reformist Movement in the Sudan”. *Muslim World*, 72, 1 (1982), p. 24.

² Es el caso del intelectual sudanés ‘Abd Allāh al-Na‘īm, seguidor de Ṭāhā, que se vio obligado a abandonar Sudán tras la ejecución de su maestro y amigo. Desde entonces viene desarrollando y repensando las ideas de Ṭāhā, además de dándolas a conocer a través de traducciones al inglés. Véase Abdullahi Ahmed An-Na‘īm. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996. Este pensador defiende una reinterpretación crítica de la ley islámica desde un punto de vista histórico, una reforma desde dentro de los discursos tradicionales del islam y una sinergia entre islam y secularismo. Como muestra del interés por el legado de Ṭāhā, véase la entrevista realizada por el intelectual malayo Farish A. Noor a ‘Abd Allāh al-Na‘īm: “Muslims Must Realize That There Is Nothing Magical about the Concept of Human Rights”, en Farish A. Noor. *New voices of Islam*. Leiden: ISIM, 2002, pp. 5-13.

³ El especialista en pensamiento árabe, Ghassan Finianos, cree que los Hermanos Republicanos representan un movimiento político religioso basado en una concepción ideológica del islam, pero considera sin embargo que hay una diferencia fundamental con los Hermanos Musulmanes y, en general, con todos los movimientos islamistas, que estriba en que los primeros son un movimiento intelectual que marca distancias frente a las instituciones del islam oficial tradicional. Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes...*, op. cit., p. 190. No estamos del todo de acuerdo con esta teoría que deja de lado toda la labor intelectual tanto de los Hermanos Musulmanes como de otros movimientos islamistas como el pakistaní o el tunecino, movimientos cuyo discurso, por otro lado, siempre se enfrentó al islam oficial tradicionalista, especialmente en Egipto. Además, como veremos, hay varias características que comparten los Hermanos Republicanos y los Hermanos Musulmanes. En cualquier caso, el análisis del pensamiento de Maḥmūd Ṭāhā que hace Finianos nos parece de lo mejor que se ha escrito en lenguas occidentales. El historiador Ahmad S. Moussalli no incluye ninguna referencia a los Hermanos Republicanos ni a Maḥmūd Ṭāhā en su *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism...*, op. cit..

económicas y políticas que vive Sudán desde antes de la independencia hasta la década de los ochenta, que parte de un discurso religioso en busca de soluciones; porque participa en los grandes debates nacionales –bien sea la unidad nacional, la Constitución islámica o las leyes de septiembre de 1983– con unos planteamientos que parten siempre de la necesidad de repensar el legado islámico, la *šarī‘a*, el propio mensaje del islam o las relaciones entre religión y Estado y porque no sólo participa en los debates públicos sino también en la vida política sudanesa, lo que a la postre le costará la vida a su fundador y carismático líder. Además, el grupo, al igual que harían los Hermanos Musulmanes, se presenta como una organización “moderna”, entendiendo este concepto como la antítesis de los partidos tradicionales sudaneses “sectarios”, es decir, en contradicción con la *tā’ifiyya*.

Al igual que los Hermanos Musulmanes de Egipto se organizaron en torno a la figura de un líder carismático, como lo fue Ḥasan al-Bannā, capaz de garantizar la cohesión del grupo, los Hermanos Republicanos se estructuran alrededor de Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, a la vez líder político y pensador.

Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā nació en 1909 en la localidad de Rufā‘a, en la provincia del Nilo Azul, al sur de Jartum, en el seno de una familia muy vinculada al sufismo. Como casi todos los de su generación comenzó sus primeros estudios en la escuela coránica (*jalwa*). Tras completar los estudios secundarios entró en la entonces Facultad Gordon, que luego se transformaría en la Universidad de Jartum, donde se licenció en Ingeniería en 1936. Comienza a trabajar en el ferrocarril, que hay que recordar que era el sector más movilizadado contra la administración colonial, sus trabajadores eran los que tenían mayor conciencia de clase obrera y será en su seno donde nazcan o hagan proselitismo los partidos modernos sudaneses antes de la independencia, principalmente el Partido Comunista y el Movimiento de Liberación Islámica, el antecedente de los Hermanos Musulmanes. Es en ese entorno en el que Ṭāhā comienza sus primeros enfrentamientos con la administración británica hasta que presenta su dimisión en 1941, momento en el que empieza a publicar artículos periodísticos criticando duramente el colonialismo y los partidos tradicionales.

En 1945 se funda el Partido Republicano (*al-Ḥizb al-Ŷumhūrī*) y Ṭāhā es elegido presidente del mismo. En el gran debate del momento, es decir la lucha anticolonial y qué futuro se quería para el país, el Partido Republicano defenderá la independencia de Sudán frente a los unionistas que abogaban por la unidad del Valle del Nilo. La labor del partido se reducía a la redacción de manifiestos anticoloniales y la organización de

debates y conferencias, lo que provocó que la administración británica le acusara de organizar actividades contra la presencia británica y le detuviera por primera vez en 1946. Tras pasar casi dos meses en la cárcel entrará de nuevo en conflicto con las autoridades, esta vez por defender a una mujer detenida por haberle practicado la infibulación (*al-jitān al-fir'awnī*) a su hija, práctica extendida en Sudán y que la administración quería combatir. El discurso pronunciado por Ṭāhā en la mezquita de Rufā'a tras la oración del viernes hizo que un sector de la población se movilizara y liberara a la mujer encarcelada¹. Este enfrentamiento directo provoca una nueva detención del líder del Partido Republicano que permanecerá en la cárcel hasta 1948. Tras su puesta en libertad, inicia un retiro voluntario durante el cual se dedica a estudiar tanto a los grandes místicos como a los filósofos occidentales², hasta 1951 cuando retoma su activismo político y comienza igualmente a publicar sus primeras obras “Este es mi camino” (*Qul hadī-hi sabīlī*) (1952), en la que ya habla del nuevo renacimiento del islam y “Fundamentos de la Constitución de Sudán” (*Usus dustūr al-Sūdān*) (1955), donde defiende la creación de una república presidencialista, federal, democrática y socialista. Después de la independencia, Maḥmūd Ṭāhā participa en el gran debate nacional, el tipo de Constitución que regirá al nuevo Estado soberano y forma parte, como representante del Partido Republicano, de la comisión encargada de redactar el borrador de la Constitución sudanesa, aunque dimitió poco después debido a las injerencias del poder ejecutivo.

A pesar de la disolución de los partidos tras el golpe militar del general ‘Abbūd en 1958, el Partido Republicano continua su actividad y sigue difundiendo las ideas de Ṭāhā que, por un lado, se enfrenta a la censura oficial impuesta a sus obras y, por otro, a las críticas procedentes de los Hermanos Musulmanes, especialmente tras la publicación de su obra *al-Islām* en 1960, que contiene las bases del renacimiento del islam predicado por el Partido. Tras la revuelta de octubre de 1964, que acabó con el régimen de ‘Abbūd, Ṭāhā, que hasta entonces compaginaba su actividad en el partido con la escritura y los trabajos como ingeniero agrícola, se dedicará exclusivamente a poner por

¹ Este episodio y otros de la vida de Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā pueden consultarse en su biografía en la página web www.alfikra.org. Esta página web recoge casi todas las obras del pensador y una buena colección de documentos relacionados con los Hermanos Republicanos y con el propio Ṭāhā. Sobre la creación del Partido y los sucesos de Rufā'a es muy interesante el documento titulado *Hīwār al-ustād Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā ma' tullāb Ma'had al-Dirāsāt al-Ifriqiyya wa-l-Asiawiyya (Ŷāmi'at al-Jarṭūm-1975)* en www.alfikra.org (consultada el 3/5/2005). Y también en Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes..., op. cit.*, pp. 177-215.

² Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes..., op. cit.*, p. 178.

escrito su pensamiento. Entre 1966 y 1967 aparecen tres estudios fundamentales: “El camino de Muḥammad” (*Ṭarīq Muḥammad*), “Epístola de la oración” (*Risālat al-ṣalā*) y “El segundo mensaje del islam” (*al-Risāla al-tāniya min al-islām*), y otras obras en las que analiza la situación en el mundo árabe, como “El desafío al que se enfrentan los árabes” (*al-Taḥaddī al-ladī yuwāyih al-‘arab*) y “El problema de Oriente Medio” (*Muškilat al-Šarq al-Awsat*) y lanza su famosa propuesta de firmar una tregua con Israel que facilitara el análisis de las causas del conflicto. Pero en esos momentos, la obra que provocó la primera reacción seria contra Ṭāhā fue “El primer mensaje del islam no conviene al humanismo del siglo XX” (*al-Islām bi-risālati-hi al-ūlā lā yaṣluḥ li-insāniyyat al-qarn al-‘iṣrīn*), y cuyo resultado fue ser acusado de apostasía en 1968¹, tanto por su obra como por su oposición a la modificación de la Constitución para ilegalizar al Partido Comunista.

La situación cambiará en 1969, ya que la ideología del golpe de los Oficiales Libres, de inspiración socialista, coincidía con algunas de las propuestas del Partido Republicano, especialmente la de arrinconar a los partidos tradicionales y luchar contra el sectarismo². La disolución de todos los partidos decretada por el nuevo régimen obliga a la transformación del Partido Republicano en una asociación religiosa para poder proseguir sus actividades, centradas especialmente en el proselitismo en el ámbito universitario³, y el grupo adoptará entonces la denominación de Hermanos Republicanos, en clara competencia con los Hermanos Musulmanes. Pero conforme el régimen de Numeyri se iba alejando de la vía socialista e iba siendo más permeable a la influencia saudí, proceso que culmina con la reconciliación nacional y el acceso del movimiento islamista dirigido por al-Turābī a puestos de poder, comienza el

¹ Fueron dos profesores de la Universidad Islámica de Omdurman, Muḥammad ‘Alī Yūsuf y al-Amīn Dā’ūd, y el ulema Ḥusayn Muḥammad Zakī, quienes acusaron formalmente a Ṭāhā ante un tribunal por sus opiniones subversivas y solicitaron que fuera juzgado por apostasía. Ṭāhā fue citado a juicio para defenderse de esta acusación, pero se negó a presentarse alegando que los tribunales sudaneses no tenían ninguna atribución para declarar a alguien apóstata. El Tribunal lo juzgó en rebeldía, le consideró apóstata y le ordenó paralizar sus actividades. Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes...*, *op. cit.*, p. 198.

² El historiador Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl, añade que el apoyo del Partido Republicano al nuevo régimen de Numeyri se debía al intento republicano de ocupar el lugar que hasta entonces tenían las grandes cofradías sufíes. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 174. Este argumento es poco creíble dado el carácter minoritario del Partido Republicano, y más bien creemos que si los “republicanos” se pusieron de lado del nuevo régimen se debió más bien a que vieron un aliado para luchar contra los partidos tradicionales y contra los Hermanos Musulmanes, y también por el programa socialista que comenzó a aplicar en sus primeros años. Además, el Partido Republicano no entró a formar parte del nuevo régimen.

³ El historiador islamista Ḥasan Makkī considera que el grupo de los Hermanos Republicanos, “el enemigo más acérrimo de los Hermanos Musulmanes”, supo conectar mejor que los Hermanos Musulmanes con el sector más culto de la sociedad sudanesa a través de la venta de libros y de la organización de debates. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 186.

distanciamiento de los Hermanos Republicanos y ya en 1976 Ṭāhā y algunos dirigentes más de la organización son detenidos tras la publicación por los Hermanos Republicanos de un opúsculo titulado “Se llaman wahhabíes y no Anṣār al-Sunna” (*Ismu-hum al-Wahhābiyya wa-laysa ismu-hum Anṣār al-Sunna*)¹, en el que se criticaba duramente la doctrina wahhabí y su creciente presencia e influencia en Sudán. Las detenciones se sucederán casi cada vez que los Hermanos Republicanos publiquen alguna obra criticando algún aspecto del nuevo régimen. Así, en 1983, Ṭāhā y algunos seguidores son encarcelados tras la publicación del manifiesto titulado “La obsesión religiosa produce la sedición” (*al-Hawas al-dīnī yuṭīr al-ḥitna*), en el que criticaban los excesos del primer vicepresidente del país. Tras año y medio en prisión, en diciembre de 1984, Ṭāhā y sus seguidores son puestos en libertad, pero se había producido un gran cambio que será decisivo en el enfrentamiento de Ṭāhā y los Hermanos Republicanos con las autoridades: la promulgación de las leyes de septiembre de 1983 que suponían la entrada en vigor de forma inmediata de una legislación presentada como *ṣarī‘a* y contra la que la organización publicó su famoso manifiesto “Esto...o el diluvio” (*Hādā.. aw al-tūfān*), cuyo contenido ha sido ya estudiado en el capítulo dedicado a la legislación. Brevemente, este escrito decía que las leyes de septiembre deformaban lo que era el verdadero islam ante el pueblo sudanés y ante el mundo, perjudicaban la fama de Sudán, contravenían la *ṣarī‘a* y la religión, sometían al pueblo y le humillaban, amenazaban la unidad del país, agravaban el problema del Sur y provocaban desigualdades entre musulmanes y cristianos. Por todo ello, el grupo exigía la abolición de las leyes de septiembre, además de la búsqueda de una solución política y pacífica para la crisis del Sur y que se dieran las condiciones para educar al pueblo con el fin de que se produjera un auténtico renacimiento del islam, sobre todo de la *sunna* que representa los fundamentos de El Corán y no tanto de la *ṣarī‘a* que representa las cuestiones secundarias del Libro (*furū‘ al-Qur‘ān*). El manifiesto también arremete contra lo que los Hermanos Republicanos denominan “el pensamiento religioso retrógrado”, en referencia al movimiento islamista de al-Turābī, ya que sólo puede conducir a la guerra civil. Pero aunque el documento *Hādā.. aw al-tūfān* fue el detonante del proceso contra

¹ Publicado en Omdurman en noviembre de 1976. Ṭāhā hace un juego de palabras en el título, ya que por un lado niega que los wahhabíes, que se presentan como auténticos seguidores de la Tradición del Profeta (*anṣār al-sunna*), lo sean, y por otro contiene la advertencia de que la Asociación Anṣār al-Sunna, presente en Sudán, es en realidad un grupo proselitista wahhabí financiado por Arabia Saudí.

Ṭāhā¹, la planificación parece que comenzó casi un año antes, tal y como se desprende de un documento firmado por el presidente Numeyri y que se fecha en torno a febrero de 1984², es decir diez meses antes de la última detención del pensador. En la carta de cuatro líneas dirigida al trío formado por Abū Qurūn, ‘Awwaḍ al-Ŷīd y Badriyya Sulaymān, el presidente dice refiriéndose a un opúsculo de los Hermanos Republicanos, sin precisar cuál de ellos, que es “pura apostasía” y recomendaba a los tres juristas de Palacio que lo leyeran para después discutir qué hacer al respecto.

El escrito *Hādā.. aw al-tūfān* fue distribuido por miembros de la agrupación que serán detenidos y acusados de perturbar la paz social. Ṭāhā es detenido de nuevo junto con cuatro de sus seguidores y juzgado ante el Tribunal Supremo el 7 de enero por incitar al odio contra el Estado, acusación que luego se tornó en la de apostasía en virtud de las leyes de septiembre³. Es decir, la ley islámica, o supuestamente islámica, se utilizará como justificación para acabar con la oposición política.

Dado que el líder de los Hermanos Republicanos no se retractó de sus ideas, sino que además las defendió de nuevo ante el Tribunal, la condena impuesta fue la pena de muerte, sentencia ratificada después por el Tribunal de Apelación y por el Jefe del Estado⁴. Ṭāhā fue ahorcado, a pesar de las numerosas intervenciones nacionales e internacionales en su favor, ante unas dos mil personas la mañana del 18 de enero de 1985 en la plaza de la prisión de Kobar, su cuerpo sin vida fue transportado en un helicóptero a un lugar desconocido y se ordenó la quema de sus libros. Los otros cuatro detenidos se retractaron de sus ideas, escapando así a la pena capital.

¹ El jurista de Palacio, Abū Qurūn, remitió una nota al presidente Numeyri el 29 de diciembre de 1984 comunicándole la detención de varios miembros de los Hermanos Republicanos que habían distribuido el manifiesto “y nos han dado una oportunidad histórica para juzgarles”, siendo el principio de una campaña en la que caerá todo aquel que “mancille la religión y todos los traidores infieles”. Documento publicado por el diario *al-Ayyām* (22/5/1985). Puede consultarse en www.alfikra.org (consultada el 10/5/2005).

² Este documento fue publicado tras la caída del régimen de Numeyri en el periódico *al-Ayyām* (26/5/1985). Puede consultarse en www.alfikra.org (consultada el 10/5/2005).

³ Las actas del juicio pueden leerse íntegras en la revista *al-Qāhira*, 134, (enero 1994), pp. 48-76. En la documentación aparece el alegato pronunciado por Ṭāhā ante el tribunal, de una integridad y valentía sobrecogedoras, donde el pensador rechazaba ser juzgado por un tribunal formado en virtud de las leyes de septiembre, acorde con sus ideas sobre tales leyes plasmadas en el manifiesto *Hādā.. aw al-tūfān*.

⁴ Numeyri anunció su apoyo a la sentencia en un discurso difundido por los medios de comunicación en el que dijo que después de haber estudiado el caso “durante 27 horas seguidas” no veía otra salida para Ṭāhā, añadiendo “en nombre de Dios, del pueblo y de la revolución hemos apoyado la pena de muerte basándonos en la ley del islam y en el Derecho y para proteger la comunidad ante el insulto a Dios y a sus profetas”, y prosiguió en un tono más apocalíptico, muy acorde con el ambiente que debió rodear el proceso y la ejecución, “la escalera infernal por la que se ha deslizado el acusado tiene siete peldaños y debajo otros siete hasta el abismo del asociacionismo (*širk*) total”. Extractos recogidos en Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 227.

Algunos analistas e historiadores cuentan entre la cosecha amarga del movimiento islamista, y del propio al-Turābī¹, la planificación del proceso contra Ṭāhā, otro representante del islam político sudanés con una particular visión del islam que desarrolló un discurso novedoso, intelectual y minoritario. A al-Turābī se le sigue culpabilizando directamente de la muerte de Ṭāhā, como aparece reflejado en el ensayo de Mohamed Charfī, donde este pensador tunecino escribe que “fue ejecutado en Sudán por apostasía después de un proceso organizado por el líder internacional de los integristas, Hasan al-Turabi...”². También Finianos considera a los Hermanos Musulmanes responsables de la ejecución de Ṭāhā, basándose en que tres de los miembros del jurado eran partidarios de los Hermanos, en la estrecha colaboración existente entre la organización y Numeyri y en las declaraciones de al-Turābī en las que defendía las “razones positivas y constructivas”³ de la ejecución del líder de los Hermanos Republicanos.

Si bien es cierto que al-Turābī consideraba que Ṭāhā había cometido apostasía y que declaró no sentir pena alguna por su muerte⁴, también lo es que al-Turābī cree que un apóstata no debería ser nunca condenado a pena de muerte, porque por encima de todo está el principio de libertad de creencia. Considera, además, que los hadices referidos a la ejecución del apóstata, que por otro lado no tiene ninguna justificación coránica, son resultado de un contexto histórico, referidos a la primitiva comunidad musulmana donde se calificaba de apóstata a aquel que renegaba de su comunidad y se pasaba a las filas del enemigo del islam, no a quien hubiera escrito un libro criticando la religión⁵. En 1986 al-Turābī declaraba que Numeyri presionó en el juicio contra Ṭāhā por un delito de opinión, y en principio el juicio era por una acusación política no por apostasía, a pesar de que el Presidente había utilizado al líder de los Hermanos

¹ A pesar de que en mayo de 1983, poco antes de la promulgación de las leyes de septiembre, al-Turābī fue apartado de ministerio de Justicia, donde había sido Fiscal General, y despojado de cualquier autoridad en el ámbito judicial. Fue nombrado consejero del presidente para asuntos exteriores (1983-1985), cargo puramente nominal sin atribuciones ya que, como el propio al-Turābī declararía en octubre de ese mismo año, los consejeros del presidente no daban consejos, los recibían. Además, no estaba en situación de dar consejos porque no recibía ninguna documentación oficial del régimen. Véase ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 231.

² Mohamed Charfī. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Granada: Almed, 2001. Dejando de lado la animadversión más que evidente que muestra el pensador tunecino por Hasan al-Turābī a lo largo del libro, Charfī analiza la visión del líder de los Hermanos Republicanos en las páginas 170 a 173.

³ Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes...*, *op. cit.*, pp. 201-202.

⁴ En declaraciones a *al-Waṭan* (30/4/1988) recogidas en Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 228.

⁵ Abdullah Saeed y Hassan Saeed. *Freedom of Religion...*, *op. cit.*, p. 97. Los autores añaden que al-Turābī ha recibido muchas críticas por incongruente, ya que por un lado rechazó la aplicación de la pena de muerte para el apóstata, en esas declaraciones hechas en 1996, y por otro apoyó aparentemente la pena de muerte para Ṭāhā.

Republicanos para arremeter contra el movimiento islamista¹. Sin embargo, en declaraciones posteriores, al-Turābī, que afirma no haber apoyado su ejecución ni asistido a la misma, introduce el elemento religioso en el proceso, ya que aunque señala que las diferencias entre ambos tenían un origen político, Ṭāhā pretendía ser el profeta de una nueva religión, divinizaba su propia persona y mientras Numeyri perseguía y detenía a sus oponentes no alzó su voz, pero cuando el Presidente decidió imponer la *ṣarī'a*, Ṭāhā, en tanto que jefe de una secta, se sintió amenazado y comenzó a atacar al régimen en sus discursos².

No podemos afirmar la implicación directa de al-Turābī en el proceso instruido contra Ṭāhā, que no dejó de ser un enfrentamiento político contra un régimen dictatorial disfrazado de ataque religioso y que, como hemos visto, fue orquestado por los juristas de Palacio que no pertenecían al movimiento islamista. Más bien creemos que si de algo hay que culpar a los Hermanos Musulmanes no es de haber estado detrás de todo sino de no haber intervenido en defensa de un pensador, de haber preferido mantenerse al margen viendo cómo el régimen de Numeyri se encaminaba hacia su final debido a esa acción inquisitorial que se tradujo tanto en la ejecución como en la quema de las obras de Ṭāhā. Quizás pensaban también que los siguientes podían ser ellos porque, como se verá, las relaciones con el régimen se encontraban muy deterioradas y, de hecho, sólo un par de meses después al-Turābī será encarcelado. Sin embargo, no podemos ignorar la animadversión mutua entre ambos pensadores y líderes políticos que se remontaba hasta mediados de los sesenta cuando el entonces Frente de la Carta Islámica presionó al gobierno para enmendar la Constitución con la finalidad de ilegalizar al Partido Comunista. Fue entonces cuando Ṭāhā y el Partido Republicano contraatacaron defendiendo, no el comunismo, pero sí la libertad de expresión y de asociación respaldada por la Constitución³ y ridiculizando la figura de al-Turābī, llegando a decir que sólo se podía decir que era musulmán porque empezaba su estudio sobre el problema constitucional y la legitimidad de la ilegalización del Partido Comunista con la basmala.

¹ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 218.

² Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 304.

³ Véase el opúsculo publicado por el Partido Republicano *Za 'im Ŷabhat al-Miṭāq al-Islāmī fī l-mizān. Min kitābi-hi "Aḍwā' 'alā l-muškilā al-dustūriyya"*. www.alfikra.org (consultada el 10/5/2005). Desde que comienza el debate sobre la modificación de algunos artículos de la Constitución para marginar al Partido Comunista, el Frente de la Carta Islámica inicia la campaña contra Ṭāhā, como se observa en el artículo publicado por el órgano de expresión del Frente, el periódico *al-Miṭāq*, firmado por Ŷa'far Šayj Idrīs en el que afirma que Ṭāhā no es musulmán, no cree en los pilares de la religión, considera que la peregrinación a La Meca es un acto pagano y defiende al Partido Comunista. *al-Miṭāq*, (21/11/1965).

Quizás al-Turābī siempre había visto en Ṭāhā un verdadero rival en el plano intelectual, capaz de llegar a la élite sudanesa de una forma más directa, ya que en el plano político ni Ṭāhā, ni los Hermanos Republicanos, constituían un verdadero peligro, porque como muy bien señala el investigador sudanés Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī¹, el grupo prefería el diálogo, la discusión y la publicación de las obras en las que se reflejaba su ideología, más que el trabajo organizativo o de partido, motivo por el cual el grupo se dispersaría tras la ejecución de su líder.

La figura de Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, el “Gandhi de Sudán”², permanece en la memoria de muchos intelectuales defensores de un islam renovado y actualizado como un “mártir”, un pensador que murió por defender sus ideas, tal y como lo califica ‘Aṭīyyāt al-Abnūdī³.

Para el historiador islamista Ḥasan Makkī⁴, Ṭāhā representaba en el plano político el mayor desafío para el movimiento islamista, siendo uno de los pocos actores comprometidos, mientras que en el plano ideológico tenía unas cualidades que desbordaban a las de los pensadores de la corriente de los Hermanos Musulmanes⁵. Si bien optó por oponerse al proceso de promulgación y aplicación de la “*šarī‘a*” inspirándose en su teoría del segundo mensaje del islam, lo cual constituía una blasfemia contra el mensaje de la religión, su oposición también fue política y ese habría sido el verdadero motivo de su procesamiento. La ejecución de Ṭāhā causaría una gran conmoción en los círculos laicos, incluso en aquellos coaligados con el régimen, que lo consideraron como una declaración de guerra contra el laicismo y provocó una movilización de intelectuales contra el régimen. Por otro lado, desató una campaña internacional contra el régimen de Numeyri. Esa presión interna y externa hizo que el presidente ordenara una revisión de los cambios que había introducido en la justicia.⁶

Se ha apuntado también que las autoridades saudíes habrían podido presionar para que Ṭāhā fuera juzgado y condenado por apostasía. Esta explicación tendría su lógica y más si se lee el libro publicado por los Hermanos Republicanos titulado “Se llaman wahhabíes y no Anṣār al-Sunna”, como reacción a la cada vez mayor influencia del wahhabismo en Sudán, presente en los medios de comunicación locales y en las

¹ Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Tayyārāt al-islāmiyya wa-qaḍīyyat al-dīmuqrāṭīyya*. Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Sudāniyya-Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1996, p. 67.

² Así fue calificado por numerosos medios de comunicación, como por ejemplo *Le Matin* (21/1/1985)

³ ‘Aṭīyyāt al-Abnūdī. “al-Naṣṣ al-kāmil li-muḥākama wa-i‘dām za‘īm islāmī fi l-Sūdān”. *al-Qāhira*, 134 (enero 1994), pp. 46-76.

⁴ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 176 y 186.

⁵ *al-Rā‘y al-Ajar*, (2/6/1999).

⁶ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 139.

mezquitas a través del grupo *Anṣār al-Sunna*, punta de lanza de la doctrina wahhabí en el país. El libro comienza con la argumentación habitual en Ṭāhā de defensa de la *sunna* del Profeta, basada en los fundamentos del Corán (*uṣūl al-Qurān*), es decir en las aleyas mekkíes, frente a la *ṣarī‘a*, basada en las cuestiones secundarias del Libro, es decir, en las aleyas medineses, y que la *sunna* es lo único que puede solucionar los problemas de la sociedad pero que hoy en día es ignorada y confundida por los alfaquíes con la *ṣarī‘a*. Tras aclarar este punto de partida, los Hermanos Republicanos critican duramente el wahhabismo porque ofrece una imagen ruda y retrasada del islam, presentándolo sin embargo como si fuera *sunna*. La predicación wahhabí es superficial, alejada de la Tradición del Profeta e incluso del Corán, y la lectura que hace de las obras de Ibn Taymiyya es rigorista. Los errores de comprensión del islam son numerosos, por ejemplo, consideran que gracias a la *ḥisba* y al *ḡihād* tienen derecho a luchar con las armas contra otros grupos de musulmanes que tengan ideas diferentes. Otro ejemplo de que el wahhabismo no tiene nada que ver con la *sunna* es el sistema político del país: una monarquía hereditaria, algo ajeno por completo al islam. Así, los Hermanos Republicanos concluyen que el wahhabismo es un llamamiento político disfrazado de religión, sin relación alguna con los auténticos seguidores de la Tradición del Profeta (*anṣār al-Sunna*) que en Sudán serían los sufíes, por su pureza, su celo religioso y su devoción.

Evidentemente, estas críticas, tanto en el plano puramente religioso como contra la injerencia saudí en cuestiones internas sudanesas, podrían haber influido en una cierta presión contra los Hermanos Republicanos y su carismático líder. De hecho, unos meses antes de la publicación del libro, la Liga del Mundo Islámico (*Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī*), presentada como ONG humanitaria saudí pero destinada a propagar la doctrina wahhabí, envió una carta al ministro de al-Awqāf sudanés¹, ‘Awn al-Šarīf Qāsim, en la que afirmaba que la Liga consideraba a Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā apóstata y que como tal debía ser tratado y sus obras debían confiscadas. La acusación, como todas las dirigidas al líder de los Hermanos Republicanos, se basaba en una mala comprensión de sus teorías, ya que la Liga consideraba que Ṭāhā negaba que Muḥammad fuera el sello de la profecía, y que se autocalificaba de “Mesías”. La Liga no sólo comunicaba al ministro de al-Awqāf el juicio acordado por unanimidad de los miembros del Consejo

¹ La carta enviada por la Secretaría General de la Liga del Mundo Islámico en La Meca y firmada por Aḥmad Šāliḥ al-Qazāz lleva la fecha de 5 de rabī‘ al-awwal del año 1395 de la hégira, y puede consultarse en www.alfikra.org (12/5/2005).

Fundacional de la organización, sino que rogaba que se hiciera llegar al gobierno para que éste tomara sus medidas y aplicara el juicio, que se legitimaba porque había sido adoptado por una élite de ulemas y dirigentes de la mayor parte de los pueblos islámicos del mundo¹.

La Liga del Mundo Islámico no fue la única institución que llevó a cabo una campaña contra Ṭāhā, ya que la Academia de Investigaciones Islámicas, el sector más conservador de la ya de por sí conservadora institución de al-Azhar², había enviado en junio de 1972 una carta al Ministerio sudanés de Asuntos Religiosos y Bienes Píos en la que exponía que, tras haber estudiado la obra de Ṭāhā titulada “El segundo mensaje del islam”, concluía que el autor defendía la existencia de dos mensajes del Profeta, uno secundario y otro principal, y mientras que el secundario se había completado, el fundamental no, y estaba a la espera de la llegada de un nuevo Enviado. La Academia consideraba estas teorías como una “pura blasfemia” (*kufr ṣurāḥ*) y como “pensamiento herético” (*fikr mulḥid*) y por lo tanto exigía la confiscación de sus obras y la paralización de sus actividades³.

3.8.1. LAS TESIS DE ṬĀHĀ.

Fueron las posturas políticas adoptadas por Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, y por el Partido Republicano y los Hermanos Republicanos, las que provocaron el enfrentamiento con el gobierno en 1966 y con el régimen de Numeyri en repetidas ocasiones. Durante el segundo período “democrático” de la historia del Sudán independiente fue, ante todo, la defensa de la libertad de expresión y de asociación, y

¹ Una de las personalidades más influyentes en el islam en la década de los ochenta, el *ṣayy* ‘Abd al-‘Azīz Bin Bāz, no solo por su condición de gran muftí sino por serlo de un país como Arabia Saudí cuando éste era el mayor sostén económico de países árabes e islámicos empobrecidos, entre ellos Sudán, elaboró una lista de acciones que caen en el marco de la apostasía: asociar a Dios otros entes (*širk*), establecer intermediarios entre uno mismo y Dios, no considerar el politeísmo como infidelidad, creer que cualquier decisión puede ser mejor que la tomada por el Profeta –creer por ejemplo que cualquier ley hecha por el ser humano es mejor que la *šarī‘a*, considerar que las sanciones corporales no deben ser aplicables en las sociedades modernas–, rechazar parte de lo que el Profeta ha declarado como ley, ridiculizar cualquier aspecto de la religión, practicar la magia, ayudar a los politeístas en contra de los musulmanes, creer que a algún pueblo le está permitido desviarse de la ley de Dios y alejarse completamente de la religión no aprendiendo sus preceptos ni actuando según estipula. Abdullah Saeed y Hassan Saeed. *Freedom of Religion...*, *op. cit.*, pp. 47-48.

² Malika Zeghal. *Los Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997, pp. 316-317.

³ La carta está firmada por el Secretario General de la Academia de Investigaciones Científicas, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Bayṣār. Puede consultarse en www.alfikra.org (consultada el 12/5/2005). El Ministerio contestó a esta carta un mes después asegurando que se estaban estudiando minuciosamente las obras y las actividades de Ṭāhā, tanto por parte del Ministerio como por la Seguridad del Estado, y que tras esa investigación se adoptarían las medidas oportunas. Y recordaba a la academia azharí que los tribunales sudaneses ya había juzgado a Ṭāhā por apostasía.

por lo tanto su oposición a las enmiendas a la Constitución que tenían por objetivo ilegalizar al Partido Comunista. Aunque Ṭāhā dejó clara su postura contraria al comunismo¹, sería acusado de defenderlo por el Frente de la Carta Islámica y esa postura influiría en la primera acusación de apostasía formulada contra el líder del Partido Republicano en 1968. Pero no sólo fue la defensa de la libertad de expresión y de asociación la que provocaría la primera persecución, también su concepción de la sociedad justa dejaba en entredicho la labor de los partidos políticos en la segunda mitad de los sesenta, tras salir de la experiencia militar del general ‘Abbūd. En su libro “El segundo mensaje del islam”² publicado en 1967, Ṭāhā defendía que la sociedad justa era aquella basada en tres igualdades: la igualdad económica, en la que la gente es copartícipe de los bienes de la tierra y que para él era lo que en el mundo moderno se denomina socialismo; la igualdad política, es decir, la democracia de las sociedades modernas, en la que la población comparte el poder que, a su vez, debe satisfacer las necesidades de la vida cotidiana; y la igualdad social, resultado de los dos conceptos anteriores y cuya manifestación visible es la desaparición de las clases sociales y de las diferencias por razón de color, sexo, doctrina o etnia.

En los momentos finales del régimen de Numeiry hemos visto cómo fueron las críticas de Ṭāhā a las leyes de septiembre de 1983 las que desencadenaron el último acto de la vida de este pensador. Pero no sólo fue su oposición a tales leyes, sino que Ṭāhā además puso en cuestión el juramento de obediencia (*bay‘a*) que prestaron sectores políticos y del pueblo a Numeiry tras proclamarse “imán” y “príncipe de los creyentes” en mayo de 1984, señalando que era resultado del terror y subyugación a los que estaba sometido el pueblo y que no tenía nada que ver con el islam³. También cuestionó el proceso de islamización de la economía comenzado en la segunda mitad de los setenta ya que no tenía nada que ver con el islam porque, según Ṭāhā, no existía una “economía islámica” como tal, ya que o bien era una economía usuraria y por lo tanto capitalismo,

¹ Ṭāhā pensaba que el comunismo, al igual que los fascismos, era una ideología dictatorial pero la manera de hacerle frente no era ilegalizando al Partido Comunista sino combatiéndolo ideológicamente y a través de un pensamiento islámico consciente, ya que su prohibición lo convertiría en algo clandestino que lo haría más atractivo y, además, impediría el enfrentamiento dialéctico entre el islam y el comunismo, con el que por otro lado no se podría acabar porque se trataba de un movimiento mundial no presente únicamente en Sudán. Véase *Za‘im Ḥabhat al-Miṭāq al-Islāmī...*, op. cit. www.alfikra.org (consultada el 10/5/2005).

² *al-Risāla al-tāniya min al-islām*. Omdurman: 1971⁴.

³ Entrevista concedida a la revista *al-Ḥāmi‘a* el 4 de enero de 1985. www.alfikra.org (consultada el 13/5/2005).

o bien era una economía libre de usura en cuyo caso se trataba de una economía socialista¹.

Pero también fueron algunos de sus conceptos filosóficos los que contribuyeron a que Ṭāhā se granjeara la enemistad de los círculos islamistas próximos a al-Turābī así como de los salafíes más tradicionalistas. Por ejemplo, su defensa de la libertad individual, que considera absoluta hasta que la persona abusa de ella, y a la que se llega a través de la oración al aceptar la servidumbre total a Dios, lo cual representa la libertad absoluta².

El núcleo del pensamiento de Ṭāhā, expresado en una de sus obras más importantes, “El segundo mensaje del islam”, lo constituye la idea de que el islam no es un ideal realizado y concluido, sino un horizonte en perpetua renovación hacia el cual los musulmanes deben orientarse a través de una reinterpretación del Corán. Esa reinterpretación se basa en la existencia de dos mensajes coránicos: el medinés y el mekkí. Según el investigador Paul J. Magnarella³, el mensaje mekkí, el segundo mensaje, es superior al de Medina, ya que en La Meca el Profeta llamaba a la igualdad entre todos los hombres y entre hombres y mujeres, lo que supuso una masiva aceptación del islam por los sectores más oprimidos, mientras que los textos de Medina invitaban a extender el islam por medio de las armas lo que suponía que se acabaría con la igualdad entre las personas y establecería una superioridad del hombre sobre la mujer. Así, ese primer mensaje, el medinés, no es capaz de responder a las necesidades espirituales y materiales de la sociedad contemporánea, de ahí su estudio publicado en 1969 bajo el título “El primer mensaje del islam no conviene al humanismo del siglo XX”⁴, del que era consciente que provocaría un gran revuelo y sería malinterpretado. Ese primer mensaje es en el que se basa la *ṣarī‘a*, por lo tanto la ley islámica de la comunidad del Profeta, entendida como el mensaje dirigido a las gentes de forma proporcional a su inteligencia, está anticuada y sus principios no sirven para resolver los actuales conflictos: la desigualdad entre musulmanes y no musulmanes, o entre el hombre y la mujer, aun reconociendo que en el momento de su aparición había supuesto un gran avance. Sin embargo, es el segundo mensaje el que supone el verdadero fundamento del islam, porque se basa en la *sunna*, que no es sino los hadices y actitudes

¹ Entrevista concedida a la revista *al-Īmī‘a* el 4 de enero de 1985. www.alfikra.org (consultada el 13/5/2005).

² Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes...*, *op. cit.*, pp. 186-187.

³ Paul J. Magnarella. “The Republican Brothers: A reformist...”, *op. cit.*, p. 19.

⁴ *al-Islām bi-risālati-hi al-ūlā lā yaṣluḥ li-insāniyyat al-qarn al-‘iṣrīn*. Omdurman: 1969. Se trata del texto de una conferencia pronunciada por Ṭāhā por primera vez en septiembre de 1968.

propias del Profeta¹, y será ese segundo mensaje del islam el que actualizará los antiguos valores de la ley islámica, ya caducos e inservibles para los musulmanes. Por ello, el líder de los Hermanos Republicanos critica a los países que dicen aplicar la ley islámica, como Irán o Arabia Saudí, y a los movimientos que la tienen entre sus prioridades, como los Hermanos Musulmanes de Sudán

Un último aspecto que queríamos señalar es que, a pesar de las profundas diferencias existentes entre los Hermanos Republicanos y los Hermanos Musulmanes, tanto en el plano político como ideológico y religioso, ambos tenían puntos en común como por ejemplo su autodefinición como partidos modernos, su oposición a los partidos tradicionales y al sectarismo –a los que consideraban un obstáculo para la modernización del país–, y también al comunismo, aunque para Ṭāhā el mayor peligro venía representado por el sectarismo de los partidos tradicionales, mientras que al-Turābī no dudaba en formar coaliciones con ellos. E incluso hay una similitud en la idea, expresada tanto por Ṭāhā como por al-Turābī, de que el islam no se ha completado, sino que es algo en continua evolución. Ahora bien, la rivalidad entre ambas organizaciones existía sobre todo en el plano intelectual, pero también en el ámbito político. No hay que olvidar que Ṭāhā, gran defensor de la libertad de expresión y de asociación, apoyó al régimen de Numeyri en sus primeros años² cuando precisamente ejerció una mayor represión sobre la oposición política, y no cambiaría su postura hasta el momento en el que comenzó esa aparente islamización del régimen y la alianza coyuntural con los Hermanos Musulmanes, lo que desataría el fenómeno denominado por Ṭāhā en muchas de sus obras como “*al-hawas al-dīnī*”, esa especie de “obsesión religiosa” que caracterizaría a la sociedad y al régimen sudanés desde la segunda mitad de los setenta y que para el líder de los Hermanos Republicanos estaba a punto de conducir al país a una verdadera *fitna*.

¹ Ghassan Finianos. *Islamistes, apologistes...*, *op. cit.*, p. 204.

² Según Ṭāhā, la revolución de mayo del 69 tuvo lugar en un momento en el que el país estaba a punto de caer en la tiranía y la opresión de la mano del sectarismo. El régimen de mayo salvó al país de la obsesión religiosa, de la *šarī'a* y de la Constitución islámica que no eran tales, aunque al final caería en esos mismos errores. Los Hermanos Republicanos apoyaron a Numeyri porque la única alternativa existente era el sectarismo y había sido precisamente esa tendencia la que quiso condenar a Ṭāhā por apostasía en 1968. La revolución de los Oficiales Libres detuvo la conspiración y, además, era una revolución que aportaba una Constitución laica. En su momento fue la mejor etapa de gobierno desde la independencia, hasta que se deslizó hacia esa “obsesión religiosa”. Entrevista concedida por Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā a la revista *al-Ŷāmi'a* el 4 de enero de 1985. www.alfikra.org (consultada el 10/5/2005).

3.9. EL CONFLICTO CON EL RÉGIMEN: DE LA RECONCILIACIÓN A LOS HERMANOS DIABÓLICOS.

Puede decirse que las fricciones entre el régimen de Numeiry, o algunos aparatos del Estado, especialmente la Unión Socialista Sudanesa, y el movimiento islamista dirigido por al-Turābī comenzaron desde el mismo momento de la reconciliación nacional. Esas fricciones irán adquiriendo categoría de enfrentamiento larvado que estallará tras la promulgación de las leyes de septiembre de 1983 y que se manifestará claramente por primera vez en octubre de 1984 cuando Numeiry califique a los Hermanos Musulmanes de “hermanos de los diablos” (*ijwān al-šayāṭīn*), y después, en marzo de 1985, cuando de las palabras pase a la acción y ordene el encarcelamiento de los dirigentes del movimiento. Lo interesante es que para justificar esa represión contra el movimiento islamista recurrirá a argumentos tanto políticos como religiosos: si en la inauguración del Congreso Mundial de la Unión Islámica de Organizaciones Estudiantiles, celebrado en Jartum en octubre de 1984, Numeiry llega a decir que los Hermanos Musulmanes están en contra de la aplicación de las leyes de septiembre, es decir de la supuesta *šarī‘a*, con lo que ello podía llegar a suponer judicialmente para los miembros del movimiento, en marzo de 1985, tras la orden de encarcelamiento, recurre a un lenguaje político-religioso para justificar sus órdenes. Según el presidente, los Hermanos se esconden tras el islam para destruir los grandes progresos del pueblo sudanés, aprobaron la reconciliación nacional para conseguir sus objetivos políticos, colaboraron en la aplicación de la *šarī‘a* para hacerse con los logros del pueblo y dar el salto al poder en nombre de la religión, ignoran completamente lo que es el islam, sembraron la sedición en el sur, acapararon productos básicos como el sorgo, transformaron los bancos islámicos en sus fortalezas cerradas y especularon con las divisas¹.

Pero, ¿cómo se había llegado a esa situación desde que Numeiry se deshiciera de sus primeros compañeros de viaje, la corriente comunista, y buscara un nuevo apoyo social en el movimiento islamista, un movimiento que en su momento cantó las alabanzas del presidente por haber dado el paso de la reconciliación nacional? Como hemos visto, el movimiento islamista estaba presente en casi todos los sectores sociales, entre los estudiantes, en los sindicatos, en el campo de la mujer, en las asociaciones

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 233-234.

benéficas, en la educación, tenía sus propias iniciativas respecto al sur del país, por no referirnos de nuevo a la legislación o la economía, o a su presencia en el partido único, la Unión Socialista Sudanesa, en ministerios como los de Educación, Justicia o *Awqāf*, en los órganos del Estado, en el Parlamento, en la Seguridad o en las Fuerzas Armadas. Es decir, que el movimiento se encontraba en condiciones, y a veces lo llevaba a la práctica, de asumir las tareas que competían al Estado y eso lo había conseguido gracias a la alianza con el régimen, una alianza que consideraba coyuntural, como una etapa más en el camino hacia el poder. Esto provocaría inevitablemente el choque entre el movimiento islamista por un lado y el régimen y la vieja guardia de la Unión Socialista Sudanesa por otro.

Numeyri siempre había insistido en desvincular claramente su método de islamización del método de los Hermanos Musulmanes, y cada paso que daba en esa progresiva islamización iba acompañado de veladas advertencias dirigidas al movimiento islamista para, a su vez, marcar diferencias entre ambos y que no se entendieran las decisiones adoptadas por el régimen como resultado de la influencia y el peso social que iba adquiriendo el movimiento desde su incorporación a la vida pública. Durante las celebraciones de enero de 1984, con motivo del aniversario de la independencia del país, Numeyri declaró que el método islámico seguido por el régimen no era una imitación “del movimiento que dice ser el despertar del islam porque eso lleva consigo la sedición”. Poco después, en el aniversario de la revolución de mayo, señaló que el método islámico “no ha sido impuesto por ningún sector aunque lo reivindique, ni por inspiración de ningún grupo”¹.

En octubre de 1984, la rivalidad estallará con toda claridad y Numeyri atacará directamente al movimiento islamista durante la reunión de la jefatura central de la Unión Socialista Sudanesa donde dijo: “he sido duro con algunos alarmistas y agentes del enemigo que se han vendido y son fieles a otro país y a otra religión. Es hipocresía [...] El pueblo y yo conocemos su apariencia embustera, su vida falsa y sus relaciones engañosas [...] El pueblo y yo sabemos de dónde sacan el dinero y cómo los proyectos de la revolución con los que queríamos arraigar la economía islámica se han convertido en sus proyectos para apoyar sus planes y sus políticas que tienen como objetivo golpear a esta nación y a la jefatura de la revolución”. Pocos días después afirmó que

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 231.

“la orientación islámica es uno de los logros de [la revolución de] mayo a lo largo de quince años” y no resultado de la planificación de ningún grupo¹.

Es decir, por un lado asistimos a una lucha por la apropiación del discurso islámico y, por otro, al reconocimiento de que muchos ámbitos de la vida sudanesa, entre ellos la nueva economía islamizada o la moral pública², estaban realmente en manos del movimiento islamista. Ambos aspectos se repetirán constantemente en todas las declaraciones y entrevistas concedidas por Numeyri desde 1983³.

Quizás el punto álgido de ese proceso de apropiación del discurso religioso y de la configuración de ese “Estado religioso” por parte del régimen llegaría con la autoproclamación de Numeyri como “imán” de los musulmanes y “príncipe de los creyentes” (*amīr al-mū`minīn*). El 15 de mayo de 1984 Numeyri visitó la localidad de Umm Ḍubbān, importante centro sufi⁴ –que frecuentaba unas veces de forma pública y otras de forma “secreta”, lo que acrecentaba su fama como hombre creyente e iniciado en el sufismo–, donde fue recibido por los *šuyūj*, hizo la oración y asistió a una sesión de recitación de los nombres de Dios (*dīkr*). Inmediatamente después, se trasladó a otro importante centro sufi en la localidad de Abū Qurūn, donde se había reunido buena parte de los *šuyūj* de las tariqas sufíes y de la jefatura política para prestar el juramento de obediencia y fidelidad a Numeyri. Allí se encontraban, entre otros, el propio Ḥasan al-Turābī y el comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas, el general Suwār al-Ḍahab, quienes le prestaron el juramento con la siguiente fórmula: “te rendimos juramento de obediencia por El Corán y la Tradición del Profeta, en lo bueno y en lo malo, siempre y cuando no se ordene desobedecer a Dios....para darte consejo y para el *ŷihād*, por Dios tras de ti”. Después, Numeyri dirigió la oración en calidad de imán de los musulmanes⁵. Según Prunier⁶, Numeyri se preparaba para ser el imán de una república islámica similar

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 232.

² El movimiento islamista intentará ejercer las funciones de censor de las costumbres a través de la fórmula de la *ḥisba*. Pues bien, según Numeyri algunos miembros del movimiento islamista intentaban “ascender” a través de la *ḥisba*, convirtiéndola en “prácticas fascistas para aterrorizar a la gente [...]Ha habido excesos en la aplicación de esta ley”. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 233.

³ Pueden verse más ejemplos extraídos de los diarios de la época en Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 232. En una entrevista concedida al periódico egipcio *al-Ajbār* fue mucho más claro al decir que, al introducirse los bancos islámicos en el país, los Hermanos Musulmanes intentaron controlarlos como preámbulo al control político, hasta el punto de que algunos de esos bancos no concedían facilidades ni préstamos salvo a los que tenían la misma orientación.

⁴ Sobre esta localidad, centro sufi y de estudios coránicos, situada a unos 50 kilómetros al sureste de Jartum, y sobre la especial relación que mantuvo Numeyri con las cofradías sufíes de la zona, véase Idrīs Sālim al-Ḥasan. *al-Dīn fī l-muḥtama’ al-sūdānī...*, *op. cit.*, pp. 16-20 y 90-99.

⁵ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 221.

⁶ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan...”, *op. cit.*, p. 371.

al modelo iraní. Es decir, le daba una dimensión religiosa, de poder religioso, a su figura como jefe del Estado. El movimiento islamista apoyó este paso dado por Numeyri, incluso según al-Turābī fue él mismo quien redactó la fórmula del juramento, pero, siempre según al-Turābī, la misma fórmula implicaba un juramento de obediencia condicionado, no absoluto, que permitía al movimiento islamista renunciar a él en un momento dado¹.

Las Fuerzas Armadas no se vieron libres de ese proceso de islamización² dirigido por el régimen y tampoco de la penetración del movimiento islamista, favorecida por la política de Numeyri. El protagonista del golpe de Estado de 1989, el teniente general ‘Umar Ḥasan al-Bašīr, participó en la fundación de las células de oficiales islamistas en el seno del ejército para contrarrestar el peso de los oficiales comunistas en la segunda mitad de los setenta³, pero muchos militares islamistas, algunos oficiales de alto rango, no escaparon a la represión contra el movimiento emprendida en marzo de 1985 y fueron arrestados⁴.

En realidad, el movimiento islamista carecía de un método claro respecto a la alternativa militar y popular islámica al régimen de Numeyri. A lo largo de los congresos generales celebrados en 1982 y en años siguientes, el movimiento se debatía entre la creación de una organización paramilitar que englobara el componente militar pero también el popular, o la búsqueda de oficiales comprometidos con la tendencia islamista⁵. Ahora bien, a pesar de esa planificación frustrada mencionada anteriormente, esta última opción podía encontrar un impedimento debido a la estrecha relación entre el régimen y el ejército: Numeyri se había encargado de “politizar el ejército” y

¹ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 225. El propio juramento de obediencia lleva implícito el derecho a rebelarse contra la autoridad, en el caso de que ordene “desobedecer a Dios”. Esta contradicción interna parte de la teoría de que la autoridad en un gobierno islámico, sea imán, califa o presidente, “es un instrumento para que se cumpla la *sharia* y es a ella, no al califa, a la que en última instancia, se le debe obediencia”, de manera que, si el gobernante no responde a esa función, el juramento de obediencia se rompe. Véase M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos...”, *op. cit.*, pp. 206-207.

² En una reunión con la jefatura de las Fuerzas Armadas en noviembre de 1983 se dirigió a los presentes con estas palabras “desde ahora no morirá ningún soldado sino que caerá mártir, ni combatirá (*sayuqātil*) sino que luchará por Dios (*sayuyāhid*)...La rebeldía contra el gobernante es ahora rebeldía contra Dios”. El general ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Ḥasan Suwār al-Dahab, que llegaría a ser Ministro de Defensa y comandante en jefe de las Fuerzas Armadas en marzo de 1985, apoyaba el método islámico del jefe del Estado y la promulgación de las leyes de septiembre, aunque luego dirigirá el golpe militar del 6 de abril que depuso al presidente. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 212.

³ En 1985, según la revista *al-Dustūr* (octubre de 1985), que publicaba la sección sudanesa del Partido Ba‘ī en Londres, al-Bašīr fue propuesto para dirigir un golpe planeado por el movimiento islamista contra el régimen de Numeyri. Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán...*, *op. cit.*, p. 25.

⁴ Muddathir Abd Al-Rahim. “Le Soudan indépendant: gouvernements militaires...”, *op. cit.*, p. 287.

⁵ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 209.

“militarizar la administración civil” introduciendo a militares en la administración pública, en ministerios como el de Cultura, en la planificación económica, en las instituciones civiles o como embajadores, y en la jefatura del partido único¹.

La lucha larvada entre Numeyri y el movimiento islamista dirigido por al-Turābī se refleja en varias estrategias adoptadas por el presidente: por un lado recurre al Movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán, escindido de la corriente principal en 1980, para deshacerse de determinados dirigentes del movimiento en puestos de poder. Así, por ejemplo, aprovechando un reajuste ministerial en noviembre de 1981, destituyó al ministro de Asuntos Religiosos y de Bienes Píos, ‘Awn Šarīf Qāsim, y nombró en su lugar a un miembro de la vieja guardia de los Hermanos Musulmanes, Daf’ Allāh Ḥāyî Yūsuf². Por otro lado, Numeyri acude a viejos políticos laicos, como el general ‘Abd al-Qāsim Muḥammad Ibrāhīm, condenado antes al ostracismo, a quien nombra Ministro de Juventud y Deportes; libera a dirigentes que pueden servir de contrapeso, como al-Šādiq al-Mahdī, puesto en libertad en septiembre de 1984, y hemos visto cómo en 1983, antes de la proclamación de las leyes de septiembre, al-Turābī es trasladado del ministerio de Justicia a la consejería de Asuntos Exteriores, y en 1984, el secretario encargado del azaque, Bābakr ‘Abd Allāh, miembro del movimiento islamista, es destituido.

Ahora bien, la represión no sólo afectó al movimiento islamista o a los Hermanos Republicanos, sino también a otro grupo minoritario que enarbolaba la bandera del islam político: el Partido Socialista Islámico³, heredero del grupo *al-Ŷamā‘a al-Islāmiyya*. Como tampoco se vio libre de la persecución el Partido Comunista, que no había aceptado la reconciliación y que sufriría repetidas campañas de detención, la más grave sería en verano de 1979 tras la publicación de un manifiesto

¹ Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, p. 401-406.

² Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”..., *op. cit.*, p. 366.

³ Šalāḥ al-Miṣbāḥ, miembro del Partido, solicitó en agosto de 1984 dirigirse a Numeyri en un foro público, en una mezquita, considerando que si se negaba a ello significaría que no era musulmán y no cumplía con las funciones de imán de los creyentes. Fue detenido y entre sus papeles se encontró un documento en el que figuraban los temas que quería discutir con el presidente como la ilegalidad de la ley de Excepción y del juramento de obediencia, la liberación de los presos, entre ellos Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā y al-Šādiq al-Mahdī. Tampoco consideraba correcto exigir el azaque a un pueblo que no tenía ni para comer, y solicitaba la dimisión de Numeyri y la devolución del poder al pueblo. Esto lo hacía justificándolo por su derecho a la *šūrā* en virtud de la *šarī‘a*. al-Miṣbāḥ fue juzgado y condenado a prisión dado que sus teorías incitaban al odio contra el Estado, contravenían la orientación islámica y difamaban la figura del presidente. Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, pp. 225-226.

en el que acusaba al gobierno de haber provocado el encarecimiento de varios productos básicos¹.

Pero indudablemente, fue el movimiento islamista dirigido por al-Turābī el que sufriría la mayor represión por parte del régimen, si exceptuamos a los Hermanos Republicanos. En esa represión, no hay que minusvalorar el papel desempeñado por Estados Unidos. En noviembre de 1984, poco después de que se celebrara en Jartum una conferencia internacional sobre la aplicación de la *šarī'a* con motivo del primer aniversario de la proclamación de las leyes de septiembre y que atrajo a muchas personalidades islamistas de todo el mundo, el vicepresidente norteamericano George Bush visitó Jartum —en unos momentos en los que el régimen sudanés basaba sus esfuerzos para luchar contra la hambruna en la ayuda norteamericana con lo que aumentaba su dependencia de Estados Unidos². El motivo aparente era observar la situación de los desplazados y refugiados — pero la visita escondía en realidad un último aviso al régimen que, poco después, comenzará a deshacerse del movimiento islamista, a replantearse la nueva división administrativa del sur, uno de los factores desencadenantes de la guerra, y a abstenerse de aplicar la ley islámica en las provincias meridionales³. Según al-Turābī, el régimen inició el enfrentamiento con el movimiento islamista tanto por la envidia que tenía de la magnitud del movimiento, como por presiones de potencias extranjeras temerosas del despertar islámico⁴. Según Makkī⁵, Bush entregó a Numeyri una carta del presidente Reagan, y le pidió que acabara con la aplicación de la ley islámica y con las instituciones económicas islámicas.

El propio al-Turābī acelerará el enfrentamiento con el régimen de Numeyri y, durante la conferencia internacional de septiembre de 1984, pronunció un discurso acusando al jefe del Estado de retrasar la islamización total por debilidad ante los nostálgicos del viejo régimen y por presiones de los cristianos del sur⁶. En esas mismas fechas, el movimiento islamista organizó una manifestación de apoyo a las leyes de septiembre y a la política del régimen, que en realidad era una demostración de fuerza del movimiento. La manifestación recibió el calificativo de “la manifestación del

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *Dikrayāt mu‘taqal fī suḡūn...*, *op. cit.*, p. 96.

² Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 137.

³ Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, p. 455.

⁴ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 200.

⁵ Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 140.

⁶ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 371.

millón”, aunque no participaron más de 250.000 personas, pero no dejaba de ser una demostración de la capacidad de movilización del movimiento¹.

Por otro lado, parece que fue el movimiento islamista, como reacción a la represión sufrida, el que filtró a los medios de comunicación sudaneses la connivencia de Numeyri en la operación de traslado de la población judía etíope² (*falasha*) a Israel en vuelos que partían del este de Sudán. La noticia fue publicada tanto por la prensa árabe como por la occidental y en Sudán fue la prensa universitaria la que difundió la noticia.

El conflicto no sólo estalló con el presidente, sino también con los órganos del Estado y el partido único. La lucha dentro de la Unión Socialista Sudanesa se había agudizado desde 1983, aunque había comenzado con la entrada de la oposición –al-Ṣādiq al-Mahdī³, Ḥasan al-Turābī y Muḥammad Aḥmad al-Mīrganī–, en el partido único como resultado de la aceptación de la reconciliación. Pero no sólo entraron en la Unión, sino que también lo hicieron en el Comité Central, como al-Turābī por elección del propio Numeyri, en la Asamblea del Pueblo –de la que llegaría a ser presidente ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, discípulo de al-Turābī– y en el Consejo de Ministros. Las tensiones entre los recién llegados y la vieja guardia fueron en aumento, hasta el punto de que el islamista Yāsīn ‘Umar al-Imām solicitó en una de las reuniones generales del partido único que se suprimiera el término “Socialista”; y al-Mahdī anunció en julio de 1978 que había llegado a un acuerdo con Numeyri para transformar la organización del régimen en una organización de masas. El proceso provocaría la división interna de la Unión en camarillas y el ostracismo de algunos de los viejos dirigentes⁴. Aun así, Numeyri parece que utilizaba a unos y a otros para que ninguno de ellos controlara la organización política. Sólo así puede entenderse que en abril de 1984 Numeyri nombrara a al-Turābī subsecretario de Asuntos Sociales y Políticos de la Unión Socialista Sudanesa.

¹ Muḥammad Sa‘īd al-Qaddāl. *al-Islām wa-l-siyāsa...*, *op. cit.*, p. 224.

² Israel estaba interesado en trasladar el mayor número posible de judíos etíopes, y el gobierno etíope consintió a cambio de ayudas económicas –como la construcción de presas en las fuentes del Nilo–, militares –en unos momentos en que luchaba contra movimientos rebeldes e independentistas–, y políticas –mejorar las relaciones de Addis Abeba con Washington. En la primera operación realizada entre 1984 y 1985, denominada Moisés, fueron trasladados unos 14.000 *falasha*, y en la segunda operación, denominada Salomón, en mayo 1991, unos 18.000. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 138; Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, pp. 435-438 y ‘Āyda al-‘Alī Sariyy al-Dīn. *al-Sūdān wa-l-Nīl...*, *op. cit.*, p. 134.

³ al-Mahdī se desvinculará poco después de la Unión, pretextando el apoyo de Numeyri al viaje del presidente egipcio Sadat a Jerusalén.

⁴ Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, pp. 391-392.

3.10. LA DESCOMPOSICIÓN DEL RÉGIMEN.

El enfrentamiento final con el movimiento islamista, y la represión de toda oposición política, no deja de ser una manifestación más del cada vez mayor aislamiento del régimen de Numeyri, tanto dentro del país como fuera, incapaz de hacer frente al deterioro de la economía, debido en gran parte a la política económica errática del régimen, a las múltiples tensiones en diferentes esferas de poder, y a la reanudación de una guerra civil provocada en gran medida por el incumplimiento de los acuerdos de Addis Abeba por parte del régimen y a la dejadez mostrada por Jartum ante las promesas de desarrollo de las provincias meridionales¹.

Los conflictos por el poder y por la capacidad de influencia en un régimen personalista, se daban entre el órgano ejecutivo y el Palacio presidencial, entre los ministros y los consejeros presidenciales, ya que los segundos influían directamente en las decisiones que adoptaba Numeyri, o dentro del Palacio presidencial entre los antiguos consejeros y el nuevo grupo que gravitaba en torno al presidente dirigido por el *šayj* Abū Qurūn².

Por otro lado, la proclamación de la Ley de Emergencia en abril de 1984 como respuesta a una huelga general de médicos a la que se sumaron otros sectores, generó una crisis constitucional, ya que anulaba algunos artículos de la Constitución quedando prohibidas las reuniones y las manifestaciones. Numeyri lo justificaría con argumentos religiosos –por la presencia de grupos extraviados que quieren acabar con la divisa de la unicidad de Dios y sustituirla por el alcohol, el comunismo y el interés usurario–, y también políticos –preservar el carácter “democrático” de la revolución. Aunque en septiembre anulará la Ley de Emergencia y suspenderá los tribunales de excepción *šar‘iyya*, esa ley permitiría a los medios de comunicación publicar los nombres de los condenados a ser azotados por consumir bebidas alcohólicas e introducirá la acusación de “innovación herética” (*bid‘a*). Todo ello no haría más que acrecentar el

¹ La reanudación de la guerra civil a mediados de 1983, tras el amotinamiento de la guarnición de Bor, traslucía el fracaso del programa de unidad nacional y el incumplimiento por Jartum de los acuerdos de paz de Addis Abeba. En agosto de 1983 se forma el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, que dirigirá la guerrilla desde entonces. Pero además había otro conflicto sur-sur entre los partidarios de la nueva división administrativa decidida por Numeyri, como era el caso de Joseph Lagu, y entre los defensores de la unidad, la Constitución y los Acuerdos de Addis Abeba como Abel Alier. El resultado fue el encarcelamiento de estos últimos, excepto Alier, desde finales de 1984 hasta principios de 1985. Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, op. cit., p. 449.

² Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, op. cit., p. 450.

distanciamiento entre el régimen y el pueblo sudanés, ajeno completamente a cualquier toma de decisiones.

La ejecución de Maḥmūd Ṭāhā, que había provocado el rechazo de la clase intelectual sudanesa, también contribuyó al deterioro de las relaciones con otros países. Realmente, el ahorcamiento de un pensador casi octogenario calificado por la prensa de medio mundo como el “Gandhi de Sudán” o el “Gandhi de África” por su apuesta por la paz, empeoró la imagen del régimen de Numeyri, de quien se esperaba la conmutación de la pena¹ tras las presiones tanto de Egipto como de Estados Unidos, Gran Bretaña y de Amnistía Internacional, y le convirtió en blanco de duras críticas y reproches, además de despertar las dudas sobre la justicia islámica, o la posibilidad de una comprensión moderna del islam en los países islámicos, debida a la asimilación de la pena de muerte con la *ṣarī‘a*. La mayoría de los medios de comunicación eran conscientes de que el juicio era político², calificaron la ejecución de crimen repugnante y criticaron los excesos y la represión ejercida por el régimen en nombre de la religión. Tanto la Casa Blanca, como la secretaría de Estado norteamericana y la Cámara de los Comunes británica protestaron oficialmente por “el horrible crimen perpetrado por el régimen sudanés”³.

La excepción fueron la institución de al-Azhar, que como vimos siempre se mostró partidaria de acusar de apostasía al líder de los Hermanos Republicanos, y la prensa saudí, que se mostró complaciente con la sentencia e incluso criticó los intentos de mediación.

Las relaciones con los países del entorno se deterioraron en los últimos años del régimen de Numeyri. Sudán daba cobijo a la oposición libia, el Frente Libio de Salvación Nacional, con el apoyo económico de Estados Unidos, como respuesta a la acogida que Libia dispensaba a la oposición sudanesa. El Frente Libio había abierto una emisora con la que bombardear informativamente al régimen de Gadafi y la respuesta

¹ Especialmente porque varios días antes, Numeyri había amnistiado a un grupo acusado de conspirar contra el régimen dirigido por el padre Phillip Abbas Gaboush, político y revolucionario de las Montañas de Nuba y líder de la Iglesia Episcopal de Sudán. Gaboush dirigió la Unión General de los Nubas y fue elegido parlamentario en 1965. Defendía una autonomía regional de los no-árabes del norte de Sudán. Después crearía el Frente Unificado para la Liberación del Sudán Africano en 1969. En 1985 la Unión General de los Nubas se transformó en el Partido Nacional de Sudán. Véase Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 104.

² La prensa de algunos países árabes denunciaron el uso de la religión con fines políticos en el proceso contra Ṭāhā. *al-Ṣabāḥ* (28/1/1985) tunecino, *al-Bayān* (20/1/1985) marroquí.

³ www.alfikra.org (consultada el 15/5/2005).

de Trípoli no tardó: el 16 de marzo de 1984 un avión libio bombardeó las instalaciones de Radio Omdurman con el objetivo de destruir la emisora de la oposición libia¹.

Además, el régimen fue incapaz de contener una crisis económica que se agudizaba desde principios de los ochenta y que revelaba el fracaso del programa económico de Numeiry, por otro lado bastante errático. Tras el fracaso de la economía planificada de inspiración socialista de la primera época de la revolución, en los primeros años de la segunda mitad de los setenta los países enriquecidos por el aumento de precios del petróleo quisieron hacer de Sudán el granero del mundo árabe y comenzaron, con fondos del Golfo, el desarrollo y la inversión agrícolas, reflejado en grandes proyectos, como el Canal de Jonglei y las grandes granjas de cría de animales. Al mismo tiempo, comenzaron a llegar grandes compañías petrolíferas que, a su vez, van descubriendo nuevos yacimientos y aumentan las divisas procedentes de los trabajadores sudaneses emigrados a países del Golfo. Pero a partir de 1978 comienza una crisis aguda debido a varios factores: falta de reservas para hacer frente a las crecientes importaciones, inflación –el índice de precios se cuadruplica entre 1980 y 1985–, déficit, penuria de divisas, abandono de los grandes proyectos –como el Canal de Jonglei y el oleoducto que permitiría la exportación de petróleo– debido parcialmente a la reanudación de la guerra civil que absorbe una gran parte de los recursos del país e impide el desarrollo del sur; desequilibrio de los intercambios comerciales y necesidad de financiación externa; los programas de austeridad impuestos por el Fondo Monetario Internacional a partir de 1978, por presiones de Estados Unidos, que originan disturbios sociales como la revuelta de 1982 tras la subida del precio del azúcar; acumulación de la deuda; dependencia de la ayuda exterior; depreciación de la moneda; el monocultivo del algodón que acrecienta la dependencia del país; la apuesta por la agricultura extensiva en lugar de una intensiva, lo que requiere mayores infraestructuras y mayores gastos de mantenimiento; la inestabilidad de las relaciones con los países vecinos; una sequía extrema desde 1982 hasta 1985 que incide sobre una economía desestructurada y sobre

¹ Maḥmūd Muḥammad Qalandar. *Sanawāt al-Numayrī...*, *op. cit.*, p. 438-441. Las relaciones entre Gadafi y Numeiry, ambos militares herederos del naserismo que llegan al poder el mismo año, variaron con el tiempo: en los primeros años el dirigente libio ayudó a Numeiry a deshacerse de la oposición comunista, pero después acogió y ayudó económicamente a la oposición unificada en el Frente Nacional (al-Umma, Hermanos Musulmanes y el Nacional Unionista). Tras el intento de golpe de Estado de la oposición sudanesa en 1976 se produjo la ruptura. Hubo un acercamiento temporal tras la reconciliación nacional, que duró hasta 1980 cuando la política proegipcia de Numeiry y su alineación cada vez mayor con Estados Unidos provocó un nuevo deterioro de las relaciones que se tradujo en el apoyo de Gadafi a los rebeldes del sur y en la ayuda sudanesa a la guerrilla chadiana, asentada en Darfur, que se hizo con el gobierno en junio de 1982. Alain Gresh. “De Nimeiri aux civils. Politiques regionales et nouvelle vision de la politique étrangère” en Marc Lavergne (Dir). *Le Soudan contemporain...*, *op. cit.*, pp. 600-602.

una agricultura sin planificación, y ante la cual el gobierno no supo reaccionar delegando en organizaciones caritativas internacionales, y las consiguientes hambrunas¹.

La situación social y económica era ya insostenible y explosiva y provocará dos reacciones: una insurrección popular (*intifāda rayāb*), dirigida por un comité de huelga, y un golpe de Estado dirigido por el ministro de Defensa ‘Abd al-Raḥmān Suwār al-Dahab.

Partidos y sindicatos habían comenzado una movilización clandestina para formar un frente de oposición y derrocar al régimen, y habían solicitado al vicepresidente norteamericano, George Bush, durante su visita a Sudán a principios de marzo, que Estados Unidos dejara de apoyar a Numeiry². El 24 de marzo, unos 400 universitarios islamistas protagonizaron una manifestación, ante la que las autoridades reaccionaron cerrando la Universidad y acusando al movimiento islamista de estar detrás de las movilizaciones. Al día siguiente, fueron los estudiantes de la filial sudanesa de la Universidad de El Cairo y los de la Politécnica los que se movilizaron y a ellos se sumaron otros sectores, protagonistas de la llamada “*revolución de al-šamāsa*”³. Ese mismo día, Numeiry emprendió un viaje oficial a Estados Unidos. Las manifestaciones continuaron el 26 con otros sectores implicados, como los médicos que se declararon en huelga. La única propuesta del régimen era intentar calmar los ánimos prometiendo una bajada del precio de productos básicos como el pan.

El 3 de abril, los sindicatos llamaron a una marcha popular y a una huelga política. Ante la impotencia del régimen, el ejército tomó cartas en el asunto y los oficiales, bajo la dirección del comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas, decidieron derrocar a Numeiry y crear un gobierno de transición que incluía una doble vertiente, militar y civil.

El 5 de abril, al-Mahdī dirigió la oración del viernes y llamó a *al-Ansār* a la resistencia y a los militares a acabar con el régimen. Ese mismo día firmó, junto con otros políticos, la denominada Carta de la Alianza (*Mītāq al-Tayammu‘*), la jefatura del ejército se hizo con el control de los puntos neurálgicos y cerró el espacio aéreo.

¹ Sobre la desastrosa evolución de la economía sudanesa véase Michel Chatelus. “Espoirs et desillusions de l’économie...”, *op. cit.*, pp. 525-538, y Gerard Prunier. “La révolution ambiguë. L’après-nimeirisme au Soudan”. *Politique Africaine*, 21 (marzo, 1986), pp.91-94.

² Hasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 140.

³ La palabra *šamāsa* es utilizada en Sudán para denominar al sector de población más depauperada, sin trabajo y sin recursos, que pasa los días “al sol” (*šams*).

Al día siguiente, Numeiry, de regreso a Jartum, hizo escala en El Cairo, donde permanecerá exiliado, y ese mismo día el general Suwār al-Dahab anunció el derrocamiento de Numeiry, la destitución de sus ministros, consejeros y gobernadores de las provincias y de la capital, la anulación de la Constitución, el Estado de excepción y el traspaso de poderes a las jefaturas de las unidades militares.

A continuación se anunció la creación del Consejo Militar Transitorio y la disolución del servicio de Seguridad. Libia fue el primer país que reconoció a la nueva autoridad, Egipto no se inmiscuyó y Estados Unidos se limitó a señalar que estudiaba la nueva situación. La corriente izquierdista y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, el marco político de la guerrilla del sur creado en julio de 1983, eran partidarios de seguir presionando al Consejo Militar Transitorio a través de la huelga política para que traspasara el poder a los civiles. La jefatura islamista, que había asistido a esos acontecimientos desde la cárcel, permaneció un tanto al margen, aunque capitalizará la represión sufrida en los últimos meses del régimen en las primeras elecciones que se celebrarán un año después y que inaugurarán el denominado “tercer período democrático” en la historia del Sudán independiente. Pero antes de esas elecciones tendrá lugar una importante transformación del movimiento islamista: la constitución del Frente Islámico Nacional (*al-Ābha al-Islāmiyya al-Qawmiyya*), de la mano, otra vez, del líder indiscutible del islamismo sudanés, el *šayj* Ḥasan al-Turābī, y que es a la vez fruto de la política seguida por el movimiento desde la reconciliación y preámbulo de la primera experiencia islamista de gobierno en el mundo árabe.

4. LA ÉPOCA DE LA MADUREZ: 1985-1989

4.1. LA TRANSICIÓN HACIA LA “DEMOCRACIA”.

Comienza una nueva etapa de la historia de Sudán que podemos calificar de “tercera experiencia democrática” después de años de régimen personalista. El gabinete civil establecido por el período de un año, hasta la celebración de elecciones libres, fue resultado de las presiones ejercidas sobre el Comité Militar de Transición por la Alianza Nacional para la Salvación del País –organización emanada del Comité de Huelga que había dirigido las movilizaciones populares desde marzo de 1985–, ante las nuevas autoridades militares, y que incluía cuatro formaciones políticas –al-Umma, el Partido Unionista Democrático, el Partido Comunista y el Ba‘t– y fuerzas sindicalistas, mayoritariamente de profesiones liberales¹.

El gabinete interino, que gobierna junto con el Consejo Militar Transitorio, está integrado por quince miembros y supone una reaparición fugaz del Movimiento de los Hermanos Musulmanes dirigido por Şādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, escindido de la corriente principal del movimiento islamista en 1980, ya que uno de los miembros del gobierno de transición, Bašīr Ḥāyḡ al-Tūm, ministro de Educación que había sido profesor en Arabia Saudí entre 1970 y 1985, pertenece al grupo, mientras que el movimiento de al-Turābī, arrinconado por sus vínculos con el anterior régimen e inmerso en un nuevo proceso de reorganización, no está representado en el gabinete².

Las primeras medidas adoptadas por el gobierno interino, con al-Ŷazūlī Daf‘ Allāh como primer ministro, van destinadas a borrar el legado de Numeyri³: detención de sus colaboradores, disolución de la Unión Socialista Sudanesa, rehabilitación del

¹ Sobre la Alianza Nacional y el Consejo Militar Transitorio, véase Gérard Prunier. “La révolution ambiguë...”, *op. cit.*, p. 95.

² al-Turābī insistiría poco después en que el movimiento islamista fue invitado a participar en la Alianza Nacional, pero que rechazaron la oferta porque suponía entrar en una alianza con los comunistas, los ba‘tīes, y los comités revolucionarios. El movimiento no tenía nada en contra del diálogo con las fuerzas de izquierda pero sí contra una coalición con ellas. Yūsuf al-Şarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 220.

³ Según el primer ministro, del legado de Numeyri lo único que podría servir para el futuro de Sudán sería lo que quedaría en pie después de que un toro enfurecido pasara por un almacén de cerámica. Yūsuf al-Şarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 224.

nombre de Maḥmūd Ṭāhā, anulación de la redivisión del Sur y revitalización de sus instituciones, como el Alto Consejo Ejecutivo. La firma de una Constitución provisional, el 10 de octubre de 1985, basada en la Constitución de 1956 modificada en 1964, garantiza el pluralismo político, la separación de poderes y la libertad religiosa, establece que la *šarī'a* y el derecho consuetudinario son fuentes de la legislación, prohíbe los castigos corporales, suspende las leyes de septiembre y deroga el decreto de 1973 sobre Seguridad del Estado que permitía la detención de cualquier sospechoso. Ahora bien, no se abandona del todo la islamización de las instituciones y del derecho penal debido a las simpatías islamistas de los jefes del Consejo Militar Transitorio y de algunas figuras del gabinete civil¹. En cualquier caso, hay que señalar que si bien la tendencia mayoritaria representada por el gobierno de coalición, con presencia de la izquierda, se mostraba claramente partidaria de eliminar el legado de Numeyri, el movimiento islamista dirigido por al-Turābī, que seguía teniendo influencia y capacidad para presionar sobre las nuevas autoridades, veía elementos positivos y válidos en el anterior régimen, como la descentralización, la legislación islámica, la división del Sur en tres provincias, la conciencia política o el ejercicio directo del poder en lugar de depender de la jefatura de los partidos sectarios y tradicionales².

El nuevo gobierno reorienta también las relaciones exteriores con la firma de un acuerdo militar con Libia para el entrenamiento y equipamiento del ejército sudanés, el alejamiento de Estados Unidos y un acercamiento a Etiopía e Irán³. Uno de los objetivos de esa reorientación de la política exterior es establecer relaciones de buena vecindad para aislar a la guerrilla del sur que había encontrado en Etiopía un refugio seguro desde principios de los ochenta⁴.

Aunque sigue llegando la ayuda económica de los países árabes, como Arabia Saudí y Libia, que rivalizan por la influencia sobre el nuevo gobierno con el envío de petróleo, y de occidente, fundamentalmente la Comunidad Económica Europea y EEUU, los problemas continúan: aumento de precios, devaluación, salida de grandes

¹ No hay que olvidar que Suwār al-Dahab era un musulmán piadoso ligado a la cofradía *Jatmiyya* que después de las elecciones de 1986 se integrará formalmente en los Hermanos Musulmanes porque, según Prunier, estaba muy influenciado por al-Turābī y pasará a ser secretario general de *Munazzamat al-Da'wa al-Islāmiyya*. Gérard Prunier. "Les Frères musulmans...", *op. cit.*, p. 373. Por otro lado, el primer ministro, al-Ŷazūlī Daf' Allāh, aunque muy crítico con la herencia de Numeyri, se había mostrado públicamente a favor de las leyes de septiembre de 1983. Gabriel Warburg. "Mahdism and Islamism...", *op. cit.*, p. 229.

² Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 224.

³ Muddathir Abd al-Rahim. "Le Soudan indépendant...", *op. cit.*, p. 288.

⁴ Gema Martín Muñoz. "Sudán, hacia...", *op. cit.*, p. 24.

compañías petrolíferas, suspensión de programas de ayuda al sur por la inseguridad reinante, hambrunas en casi todo el país y millones de desplazados¹.

4.2. LA CREACIÓN DEL FRENTE ISLÁMICO NACIONAL.

Aunque esta tercera experiencia democrática es muy similar en el plano político a las anteriores –los dos grandes partidos tradicionales, al-Umma y el Unionista Democrático siguen constituyendo las grandes fuerzas políticas– hay un elemento fundamental que la diferencia: el surgimiento de una tercera fuerza, el Frente Islámico Nacional², materialización del movimiento islamista dirigido por Ḥasan al-Turābī.

El movimiento islamista, que había renunciado a cualquier denominación concreta tras la reconciliación de Numeyri, y se había integrado –aunque fuera parcialmente– en la Unión Socialista Sudanesa, busca tras la caída del régimen y antes de las elecciones libres prometidas para abril de 1986, una nueva forma, una nueva estructura para la participación en la vida política, y una regeneración, porque aunque gracias a la reconciliación con el régimen de Numeyri el movimiento había podido ampliar su radio de acción e influencia y beneficiarse económicamente, la excesiva identificación del grupo con un régimen dictatorial le perjudicaría, si bien la represión sufrida en los últimos meses de vida del régimen de mayo mitigaría en parte esa connivencia del movimiento islamista con un sistema corrupto. La regeneración cristaliza rápidamente, muestra de que el movimiento estaba muy cohesionado a pesar de haberse diluido en la etapa previa, y el 10 de mayo de 1985 tiene lugar la constitución, según su secretario general, Ḥasan al-Turābī, de un “verdadero partido”³, el Frente Islámico Nacional. La nueva formación es la plasmación de las ideas que había venido defendiendo el pensador en las últimas décadas: la creación de un frente amplio, alejado del elitismo de las primeras épocas y de los movimientos islamistas más tradicionalistas, en el que prime el acuerdo político y no el compromiso rígido con una ideología estricta, y el reclutamiento de personalidades relevantes, que no necesariamente deben manifestar un compromiso total con el Frente, a través de los

¹ Christian Delmet. “Chronique soudanaise 1985-1989”, en Marc Lavergne (Dir.). *Le Soudan contemporain...*, op. cit., pp. 289-306, especialmente pp. 289-291.

² John L. Esposito y John O. Voll. *Islam and democracy...*, op. cit., p. 93.

³ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit. p. 306.

cuales crear redes de influencia. Los estatutos internos fueron aprobados por unos 3.000 delegados que incluían una significativa representación de mujeres y algunos sudistas¹.

El Frente integra todas las funciones realizadas por los Hermanos Musulmanes, de manera que aportan los métodos educativos, su organización y su experiencia, integrándose por completo en el nuevo marco que se convierte en el único referente de lealtad política², lo que supone acabar con la dualidad del movimiento islamista sudanés, que se había mantenido incluso con la formación del Frente de la Carta Islámica en la década de los sesenta, y con las diferencias de estrategia y de pensamiento³.

Es la época de “madurez”⁴ del movimiento islamista: una reagrupación islámica y popular con una base social amplia, propiciada por ese nuevo concepto de miembro o simpatizante, y un punto de inflexión en la historia del movimiento que pasa de los eslóganes y de la predicación a la elaboración de un programa político susceptible de ser llevado a la práctica, y a una teorización del modelo de Estado y del concepto de nación, todo ello acompañado por una efectiva actividad diplomática.

Poco después de su constitución, el Frente Islámico Nacional publica la denominada *Carta de Sudán: unidad nacional y diversidad*⁵ en la que se resume su concepto de Estado y de nación impregnado de dos aspectos fundamentales: la unidad, basada en valores religiosos y humanos comunes, en la coexistencia, la solidaridad y el patriotismo, y la diversidad por la multiplicidad de las pertenencias religiosas y culturales. El documento resalta, por encima de todo, el respeto a la libertad religiosa, que se traduce en la garantía de la libertad de credo, en la teoría y en la práctica,

¹ Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition du champ politique?”. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 81-82 (1996), p. 108.

² Excepción hecha del movimiento de los Hermanos Musulmanes escindido en 1980 y dirigido por Sādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, que se había integrado en la organización internacional de los Hermanos Musulmanes. Tampoco supuso esa integración la desaparición de voces divergentes como la del histórico dirigente de los Hermanos Musulmanes de Sudán, Ŷa’far Šayj Idrīs, quien al regresar al país tras haberse exiliado después de la matanza de la isla de Aba en 1970, participa en la fundación del Frente pero rápidamente comienza a criticar las ideas de al-Turābī –llegando incluso a acusarle de infiel–, y también a la nueva formación política, a la que califica de carente de identidad y acusa de reprimir las críticas internas. *al-Wifāq*, (29-4-1998).

³ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 184. Quizás la diferencia sustancial entre el Frente de la Carta Islámica y el Frente Islámico Nacional consista en que en la primera experiencia los Hermanos Musulmanes conservaron su identidad e independencia, garantizadas además en los estatutos internos, mientras que en el Frente Islámico Nacional, los Hermanos se integran completamente desapareciendo la dualidad existente en la primera experiencia. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 126.

⁴ Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁵ *Sudan Charter: National Unity and Diversity*. Jartum: enero 1987. No hemos podido manejar la versión árabe. El texto en inglés puede verse en www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm (consultada el 8/9/2005).

salvaguardada además por una ley múltiple que contempla a la *šarī'a* como la fuente general de la legislación, pero que reconoce como otras fuentes tanto los principios de justicia nacional como las costumbres sociales, de ahí que, por ejemplo, la ley de Familia varíe según la filiación religiosa, cultural y territorial.

En el concepto de nación se funden también la unidad –un pueblo con un sentimiento común de lealtad a la nación y a la tierra– y la diversidad –origen étnico, costumbres locales e identidad cultural– donde ningún componente prevalece sobre otro, ya que el origen y la cultura árabes están mezclados con los africanos y con aportaciones de otras culturas. Así pues, tampoco puede haber discriminación por motivos étnicos o culturales. Es más, esa disparidad debe reflejarse en los principios de gobierno a través del gobierno autónomo de las regiones integradas en un gobierno central –que preservaría la unidad del país por medio de una Constitución nacional–, que incorpore a su vez elementos de todas las regiones. Las autoridades regionales tienen competencias en materias legislativas y ejecutivas, el sistema federal garantiza la no interferencia del gobierno central salvo en ciertas materias –defensa nacional, seguridad o relaciones exteriores–, mientras que las autoridades regionales tendrían competencias en seguridad regional, administración, gobierno local, cultura, cuestiones sociales, turismo, educación, sanidad, servicios sociales, agricultura, industria, comercio regional, y en otros campos habrá concurrencia de competencias. El sistema federal precisa del desarrollo de las infraestructuras locales para ser viable, pero no significa que cada región reclame en exclusiva los derechos de sus riquezas naturales, ya que lo que se pretende es un desarrollo económico integral dados los desequilibrios regionales, es decir, el ideal es la riqueza compartida y para ello es el Estado el que debe adoptar un plan integral de desarrollo, incentivando también la inversión del sector privado en aquellas zonas más desfavorecidas. El plan integral de desarrollo debe ir acompañado de la creación de una red de carreteras y otros medios de comunicación que vertebrén el país.

Si la *Carta de Sudán* de 1987 era la exposición de los conceptos de Estado y nación, la *Epístola del Segundo Congreso (Risālat al-Mū'tamar al-Ṭānī)*¹, que recoge el discurso pronunciado por el secretario general, Ḥasan al-Turābī, durante el segundo congreso general del Frente Islámico Nacional, celebrado entre el 14 y el 16 de enero de 1988, con asistencia de personalidades ajenas a la agrupación y observadores

¹ Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar al-Ṭānī*. Jartum: al-Muḥammadiyya.

extranjeros, es la definición detallada del partido, una declaración de principios, la crítica a la sociedad coetánea, el proyecto de sociedad ideal y la estrategia de futuro. Es la exposición teórica del proyecto social del Frente, que en muchos aspectos se quedará en papel mojado una vez el movimiento islamista llegue al poder.

En el documento, el Frente se define ante todo como un movimiento islámico y popular. Ello consiste en fundamentar la vida sobre la fe en el islam, frente al ateísmo político imperante “puesto que nos regimos por el derecho positivo y no por la ley de Dios, por la autoridad y no por la devoción, nuestra economía es un deseo de placer, una influencia dañina, nuestro arte es pasión por la belleza, nuestro deporte es un juego y lucha contra el otro, nuestra ciencia se limita al aspecto externo de la vida sin llegar a su sentido profundo. Es una enfermedad de la que no se ha librado ninguna confesión religiosa, y que ha afectado a los musulmanes recientemente, su religiosidad ha disminuido y por ello se han debilitado sus logros en el mundo. Pero después, Aquel que vivifica la tierra y resucita a los muertos les perdonó y les ha llegado un soplo de la misericordia de la renovación que se ha apoderado de todo el mundo islámico. En cuanto al Frente Islámico no es sino la materialización de esa revivificación en Sudán y una rama del despertar contemporáneo del islam”¹. Es decir, el Frente Islámico Nacional se enmarca en un movimiento presente no sólo en Sudán, sino en todo el mundo islámico: el despertar islámico (*al-ṣaḥwa al-islāmiyya*), un fenómeno global y uno de los pilares sobre los que se asentará la dimensión internacional del islamismo sudanés.

El Frente, que bebe tanto de la historia general de los musulmanes como de las experiencias particulares del pueblo sudanés, se autocalifica como movimiento islámico “renovador” (*taḥdīdiyya*), no es una mera imitación de modelos precedentes, sino que pretende revitalizar las tradiciones religiosas de épocas pasadas por medio del retorno a sus primeros fundamentos más allá de un legado plagado de innovaciones (*bidaʿ*) ajenas a la religión, pero además, ésta debe ir acompañada de un profundo estudio de las transformaciones del momento y de un análisis del entorno, integrando lo eterno en lo contemporáneo.

¹ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mūʿtamar...*, *op. cit.*, p. 4.

Es un movimiento unitario (*tawhīd*)¹ diferente al resto de los partidos políticos, es decir, no es un simple proyecto de búsqueda de poder, sino un compromiso total con la religión que unifica los objetivos políticos, económicos, de paz, de *yīhād*, culturales, sociales, deportivos, de ocio, educativos. Es un movimiento de transformación total que prepara a sus miembros para que sean instrumentos del cambio, de la reforma, una reforma que ya se ha hecho realidad parcialmente –revitalización de la religiosidad, florecimiento de las mezquitas, difusión del Corán, educación de la juventud y la labor de beneficencia que incluye, según al-Turābī, favorecer las conversiones al islam. Las reformas y transformaciones se han traducido también en la liberación de la mujer de costumbres opresivas y “libertinas”, aspecto al que ya se ha hecho referencia en capítulos anteriores. La liberación propuesta por el movimiento islamista desde la década de los sesenta era más bien una reacción frente al concepto de liberación de la mujer defendido por las corrientes de izquierda y que para el secretario general del Frente conducía a la “occidentalización de la mujer y a la destrucción de la familia musulmana”². Frente a esa tendencia, el movimiento islamista sudanés se vanagloria de haber hecho partícipe a la mujer del renacimiento de la sociedad encargándose, al igual que el hombre, de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable”, es decir, de la *ḥisba*, de la moral pública.

Con respecto a los no musulmanes, el Frente se inclina por los elementos comunes a todas las religiones, y afirma no hacer de la religión un factor de discriminación, ya que el modelo de Estado islámico que defiende incluye a todas las confesiones religiosas por igual, sin coacciones, sin tratos sociales opresivos ni menoscabo en los derechos de cualquier ciudadano. Podría decirse, al menos en teoría, que la condición de ciudadano estaría por encima de la confesión religiosa, lo cual es una importante referencia para construir ese Sudán unificado propugnado por el Frente.

El carácter “popular” del Frente Islámico Nacional viene dado por varios elementos: en primer lugar, porque nace de una deliberación de las masas durante la

¹ El concepto de *tawhīd* impregna tanto la teoría política de al-Turābī como su concepción de la religión. Para el pensador sudanés, el verdadero musulmán es aquel que “unifica” todos los aspectos de su vida en el camino de Dios: unifica su conocimiento del mundo visible y de su tiempo conocido, con el mundo invisible y la eternidad prometida, unifica su esfuerzo por existir en una vida de pruebas y aflicciones con la otra vida que es recompensa y armonía, unifica el curso de su vida y su sometimiento a Dios, en una sociedad en la que cada individuo disfruta de libertad de opinión y de comportamiento pero en la que, para hacer frente a sediciones y agresiones, todos se reconcilian, se ayudan mutuamente y se hermanan. La antítesis del *tawhīd* sería el *kufr*, entendido como la infidelidad de quien no cree en el mundo invisible y se rige por sus caprichos y deseos. Ḥasan al-Turābī. *al-Siyāsa wa-l-ḥukm...*, op. cit., p.24

² Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, op. cit., p. 6.

celebración del congreso fundacional nacional y los posteriores congresos locales. Según el discurso de al-Turābī, a diferencia de las organizaciones tradicionales, cuyas jefaturas se mueven por el deseo de ostentar cargos públicos, y a diferencia también de cualquier organización elitista, que se mantiene al margen de las masas populares, el Frente incluye “al erudito y al ignorante, al culto y al simple [...] une a la élite con la masa”¹, de manera que la religión vuelve a ser un discurso unificador, dirigido a todos, que se hace realidad gracias a su sencillez y su moral y se afirma por la fuerza de las masas y por el buen juicio de los ulemas. Es decir, el Frente no es un grupo cerrado, como lo fue en sus primeros momentos la organización de los Hermanos Musulmanes de Sudán, ni clandestino, ni aislado.

Popular, porque su legitimidad se basa, después de en la autoridad de Dios evidentemente, en el pueblo y en la *šūrā*. Así, el Frente es una estructura descentralizada que elige a su jefatura por medio de elecciones libres, con unos organismo centrales elegidos en asamblea consultiva y que funcionan con el consenso (*iýmā'*) y el consejo (*naṣīḥa*). De hecho, el congreso general es resultado de una serie de congresos locales previos celebrados tanto en zonas urbanas como en zonas rurales, y a diferentes niveles –barrios, pueblos, ciudades, provincias– que finalizaron en la elección de un organismo de representación encargado a su vez de elegir a la jefatura central ejecutiva. Las bases del Frente, capacitadas por medio de sesiones educativas y de entrenamiento, son un elemento activo, no se limitan a responder a las iniciativas de la jefatura, sino que sobre ellas recaen responsabilidades como la predicación o el *yihād*, tanto espiritual como económico.

El Frente nace del pueblo sudanés sin injerencias extranjeras, de su legado religioso, de sus capacidades, y lucha por sus intereses y necesidades. Esa autenticidad (*aṣāla*) sudanesa es vista como necesaria por el movimiento frente a las influencias foráneas que han sufrido históricamente los partidos nacionales. Ahora bien, esa autenticidad sudanesa no está reñida con una preocupación islámica que trasciende las fronteras nacionales y conecta con todas las fuerzas islámicas y nacionales del mundo, dado que el Frente es una manifestación más de esa renovación del pensamiento islámico que actúa en los círculos del islam, la arabidad, la africanidad y la humanidad.

Ante el localismo y la etnicidad que representan los grandes partidos tradicionales o los partidos del sur, adscritos a determinadas provincias y grupos tribales

¹ Hasan al-Turābī *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 8.

concretos, el Frente se presenta como “nacional” (*qawmiyya*), es decir, que se extiende, o lo pretende, por todo el país, incluidas las provincias meridionales que participan en la fundación del Frente Islámico Nacional y también en su jefatura. Así, además, se daba carta de naturaleza a la dimensión unitaria del islam, más allá de los condicionantes geográficos o étnicos.

En el plano político, el Frente se autodefine como “fundamentalista” (*uṣūliyya*) y “metodológico” (*manḥaḥiyya*), es decir, prefiere los fundamentos a las cuestiones secundarias, y los métodos a las posturas. Parte de consideraciones doctrinales en las que no hay cabida para las razones personales, así pues su lealtad es para con la verdad absoluta, la religión, sin sectarismo partidista; su método es un método islámico global del que parte para hacer frente a cualquier cuestión, y el fundamentalismo hace que el Frente se muestre “sincero” ante la opinión pública puesto que la política para el grupo es una “función representativa responsable no un escenario de maniobras y ambigüedades”¹. Apuesta por las buenas maneras como método de convencimiento del otro, y por la democracia, que, según el pensador sudanés, forman parte de la tradición de los profetas. El Frente cree en la reforma progresiva que no provoca conflictos internos, rechaza la violencia aunque reconoce que el movimiento islámico mundial se ha visto impelido a la lucha (*muḥāhada*) contra quienes querían acallar la voz de la verdad por la fuerza, la opresión, la hegemonía o la corrupción.

La democracia debe ser un valor absoluto para todos, no una estrategia para conseguir un objetivo particular². En esta tercera experiencia democrática que comienza en 1985, el Frente permanece fuera de los círculos de poder, y su actividad debe ser la de cualquier oposición: criticar al gobierno, corregirle, aconsejarle, colaborar o no, y esperar que con la presión de la labor de oposición Sudán pueda experimentar una auténtica democracia. Lo más importante para el Frente es la libertad que permite conservar el grado de democracia existente y completarla progresivamente hasta que el poder resida realmente en el pueblo.

El método político es nacional, en el sentido de que el Frente compite en toda la escena nacional, en un pueblo unido por la religión, aunque existan diferentes grados de compromiso con ella. Esa unidad ha permitido la colaboración en la lucha contra la

¹ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 11. Realmente este último aspecto se contradice con el pragmatismo del que ha hecho gala al-Turābī, y el movimiento islamista bajo su dirección desde su aparición en la vida política sudanesa.

² Según ‘Abd al-Rau’ūf Muḥammad Adam, el Frente no cree en una democracia partidista sino en una democracia que se mueve en el plano de las ideas y en el marco del método islámico. ‘Abd al-Rau’ūf Muḥammad Adam *al-Dawla wa-l-muḥtama’...*, *op. cit.*, p. 37.

dominación de la izquierda, y es necesaria para proteger los intereses vitales del país y servir a las cuestiones nacionales que requieran el consenso, especialmente en materias de seguridad, defensa y política exterior.

En cuanto al contenido de la política del Frente, ésta se basa por completo en el predominio de la *šarī'a*, que no se restringe únicamente al Derecho, sino que es un modelo de vida con principios doctrinales y de acción de los que emanan leyes, enseñanzas, una moral y un modelo de sociedad virtuosa. Por otro lado, la *šarī'a* no tiene porqué ser necesariamente las leyes promulgadas por Numeyri en septiembre de 1983, aunque no debe haber vuelta atrás ni tampoco se pueden admitir las protestas que se basan en las diferencias religiosas, puesto que la *šarī'a*, en esencia, es un conjunto de principios que expresa las virtudes compartidas por las religiones reveladas, por ello está más próxima a todas las confesiones religiosas que el derecho positivo. Además, la aplicación de la ley de Dios preserva la especificidad de los no musulmanes en el derecho de Familia o en la no aplicación de los castigos corporales. El Frente, ayudado por un grupo de ulemas, propone que a los no musulmanes se les deje elegir su propia legislación en las provincias en las que sean mayoría, algo aceptado por los grandes partidos sudaneses. Para al-Turābī, la *šarī'a* es la doctrina de una religión, una originalidad de la historia, y la voluntad de un pueblo, “aunque los occidentales odien nuestra independencia jurídica o desapruében nuestros valores penales y punitivos”¹.

Es decir, en esta etapa que se inicia, el partido lanza un programa general, susceptible de traducirse a la realidad, que va más allá de la simple adopción de una Constitución islámica. El Frente lucha por una integración total de la religión desde el Estado en todos los campos, tanto en lo educativo como en lo social o en lo económico —no puede haber desarrollo económico ni justicia social sin motivaciones religiosas, lo que constituiría una especie de tercera vía entre el desarrollo capitalista sin justicia social y la justicia social comunista sin desarrollo—, de hecho uno de sus lemas será “La Constitución islámica, el Estado y la religión son uno”².

¿Qué futuro le espera a Sudán? Según el Frente, el país está inmerso en una dialéctica entre su pertenencia al islam “y la confusión comunista y étnica árabe y negra y el expolio occidental”³; ha sido gobernado por regímenes partidistas, militares, transitorios y su seguridad, unidad y medios de vida están en crisis por las propias

¹ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, op. cit., p. 15.

² Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabie...*, op. cit. p. 306.

³ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, op. cit., p. 28.

dimensiones del país, por su invertebración, por su complejidad tribal, étnica, lingüística y cultural. La solución a esos desafíos reside en el proyecto de revitalización de la religión que plantea el Frente. Es el movimiento del islam político el que ha evitado que Sudán se convirtiera en un país comunista, que se diluyera su identidad. Además, el factor islámico contribuyó a la liberación del país, a afianzar su independencia, a extender el islam, a reformar la sociedad, ha recordado al pueblo sudanés su dimensión cultural mundial, de no haber sido por él se habría aislado de la arabidad y el pueblo sudanés habría olvidado Palestina, Afganistán o la revolución iraní.

Por último, el Frente confía en que no está lejos el momento en el que el islam se establecerá sólidamente en Sudán, y el país volverá al primer modo de vida que Dios eligió para una comunidad iletrada, reducida, insignificante, pero cuya “división convirtió en unidad, su temor en seguridad, su insignificancia en vigor, su pobreza en riqueza y su extravío en recta vía”¹.

Es como si el último fragmento profetizara la llegada al poder del Frente tan sólo año y medio después y a través de un golpe de Estado, ahora bien ¿es partidario el Frente Islámico Nacional del recurso a la fuerza para provocar el cambio social deseado? Según ‘Abd al-Rau’ūf Muḥammad Adam², es un elemento que tiene en común el Frente con las estrategias del Movimiento Popular de Liberación de Sudán y del Partido Comunista, que consideran legítimo el recurso a la fuerza.

Según Nazih Ayubi³, los miembros de esta nueva organización se encuentran entre la “nueva” clase media, con educación moderna y con antecedentes sufíes, son mayoritariamente urbanos y se concentran especialmente en Jartum –los resultados electorales de 1986 confirmarían esto último ya que en la capital el Frente consiguió un elevado porcentaje de votos que le valieron el 42% de los escaños en liza en la circunscripción de la capital–. El Frente atrae a personas jóvenes, educadas y recientemente urbanizadas. Es decir, para Ayubi, el Frente es un grupo “modernista”, pequeño, pero no sectario, y bien organizado.

Según Roland Marchal⁴, para quien el Frente traducía, como dos décadas antes el Partido Comunista, una aspiración a la modernización de la vida política sudanesa, el movimiento hizo un esfuerzo por ampliar el círculo de reclutamiento de miembros en todos los sectores sociales, como vimos durante la etapa de la reconciliación con

¹ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 30.

² ‘Abd al-Rau’ūf Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muʿtama'...*, *op. cit.*, p. 37.

³ Nazih Ayubi. *El islam político...*, *op. cit.*, p. 160.

⁴ Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 110.

Numeyri, a través de la creación de organizaciones especializadas, y el propio al-Turābī siempre había dejado un espacio de acción y promoción a los cuadros del movimiento por su participación en el marco de la organización y no tanto por la relación personal con la dirección.

Pero para entender esa ampliación de la base social hay que tener en cuenta que el Frente Islámico Nacional había transformado el concepto de miembro, ampliándolo a todos aquellos que podían estar de acuerdo en un momento dado con una política determinada del movimiento, sin necesidad de mayores compromisos. Y también hay que hacer referencia al predicamento del movimiento islamista en el sector de la mujer, sobre todo en el mundo urbano, conseguido gracias a una labor de “liberación” comenzada en décadas anteriores, que permitió a la mujer incorporarse a la vida pública¹.

4.3. EL ACTIVISMO DEL FRENTE ISLÁMICO NACIONAL EN LA OPOSICIÓN.

Durante el primer año que siguió a la caída del régimen de Numeyri, el Frente recién creado permanece al margen del gobierno de transición, lo cual no quiere decir que carezca de influencia sobre la nueva autoridad, como lo demuestra el hecho de que tanto las presiones del nuevo partido como las simpatías hacia el islamismo mostradas por algunos miembros del Comité Militar de Transición y del gobierno interino evitaran la derogación de las leyes de septiembre de 1983 —es decir, la *šarī‘a*— reclamada por la Alianza Nacional en la que participaban el Partido Comunista², el Partido Ba‘t y las

¹ Warburg sostiene, basándose en declaraciones de al-Turābī, que la mujer desempeñó un papel fundamental en el movimiento a principios de los setenta cuando casi toda la jefatura estaba en la cárcel. Sin embargo, añade, en lo que creemos debe tratarse de un error, que en el momento de las elecciones, la mujer será un soporte fundamental gracias al apoyo que el Frente había dado al modelo “occidental” de liberación de la mujer. Gabriel Warburg, “Mahdism and Islamism...”, *op. cit.*, p. 231

² El Partido Comunista, a través de su órgano de expresión, el periódico *al-Maydān*, dirige la campaña para la anulación de las leyes de septiembre. La corriente comunista critica la ambigüedad del Consejo de Ministros, que no atendía la petición de la Alianza de suprimir las leyes sino que se limitaba a prometer una depuración de los artículos que recortaban las libertades afirmando, a la vez, que se mantendrían los castigos corporales, aunque al mismo tiempo se comprometía a celebrar un congreso con alfaquíes y especialistas para discutir la cuestión. Para el Partido Comunista cualquier intento de mantener aunque fuera una parte de las leyes de septiembre no era más que un intento de perpetuar su carácter represivo pero con otras formas. Según el Partido, el pueblo pedía la abolición de las leyes, que por otra parte nada tenían que ver con el islam, y, en todo caso, si realmente había una tendencia a favor de redactar una legislación, la corriente comunista defendía que se hiciera de forma democrática a través de la futura Asamblea Constituyente y no adoptando una legislación elaborada por un dictador corrupto y traidor. *al-Maydān* (31/12/1985) en al-Tīyānī al-Ṭayyib Bābakr (Ed.). *al-Baḥt ‘an al-salām fī l-Sūdān (maʾmū‘a waṭā‘iq)*. El Cairo: al-Šarika al-‘Ālamiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 2005, pp. 26-27.

fuerzas sindicales de izquierda que defendían la elaboración de unas leyes alternativas. El movimiento islamista, ante los llamamientos lanzados a favor de la supresión de la legislación anterior, presiona para que en lugar de derogarlas se revise su aplicación, postura apoyada por Arabia Saudí que seguía enviando petróleo a bajo precio, o incluso gratis, a Sudán¹.

En cualquier caso, el Frente consigue uno de sus objetivos, evitar la desaparición de las leyes de septiembre, consciente de que en la nueva situación democrática del país sería imposible elaborar una legislación islámica partiendo de cero y con un gobierno con participación de fuerzas de izquierda, mientras que sería más fácil si se mantenía la base que proporcionaban las leyes de 1983, aunque éstas fueran consideradas imperfectas².

El Frente seguirá una doble estrategia de participación política: por un lado, y como venía siendo tradicional desde la fundación de los Hermanos Musulmanes, entra en las batallas electorales que se desarrollan tanto en los sindicatos como en la universidad, donde triunfa de nuevo en las elecciones de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Jartum celebradas en diciembre de 1985, y que reflejaron la rivalidad, las diferencias y la lucha por el poder existentes entre al-Turābī y el presidente de al-Umma, al-Şādiq al-Mahdī, a quien el primero reprochaba intentar abolir las leyes de septiembre y, sobre todo, el haberse aliado con los comunistas³.

Pero, por otro lado, el movimiento se embarca en una dura labor de oposición en la que lanza continuos retos al gobierno provisional, presentándose como la única fuerza política que defendía la unidad del país, frente a lo que calificaba como claudicación del gobierno central ante la guerrilla del sur. Ese activismo era visto por otras fuerzas políticas como una campaña de difusión de “la cultura de la violencia”⁴.

Así, organiza por ejemplo la marcha “por la seguridad del país” (*masīra amān al-Sūdān*) que según al-Turābī⁵ tenía como objetivo subir la moral de las tropas que se encontraban luchando en el sur del país, pero que según la oposición pretendía ganarse más simpatías en el Consejo Militar a costa de al-Umma. La marcha se celebró el 21 de

¹ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 373

² Para al-Turābī las leyes de septiembre eran “reformistas” pero necesitaban ser depuradas y completadas, y en cuanto a los castigos corporales, que seguían vigentes, reflejaban una demanda del pueblo en zonas donde no había autoridad ni policía y donde se había registrado un aumento significativo de robos y agresiones armadas. Yūsuf al-Şarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 224.

³ Yūsuf al-Şarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 221.

⁴ *Mas’ala Dārfūr*. Comunicado del Partido al-Umma, del 1 de diciembre de 2003.

⁵ Yūsuf al-Şarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 220.

septiembre de 1985 y fue una demostración de apoyo al ejército y al mismo tiempo una crítica al gobierno.

La manifestación multitudinaria –los islamistas hablaban de un millón de personas, cantidad a todas luces exagerada– recorrió las calles de la capital dirigiéndose en primer lugar a la sede de la jefatura general de las Fuerzas Armadas, donde los dirigentes entregaron un *memorándum* de apoyo al ejército como actor encargado de proteger la independencia, seguridad y unidad del país, dado que el gobierno ya había comenzado contactos con la guerrilla del sur. De allí se dirigieron a la sede del Consejo de Ministros donde entregaron un segundo *memorándum* criticando la política del gobierno, la paralización de la *šarī'a* y el acuerdo firmado con el Fondo Monetario Internacional¹.

Una de las grandes consecuencias de la marcha fue provocar un vuelco en las alianzas y en la balanza de las fuerzas políticas. El ejército sudanés vio reforzada y legitimada su determinación a luchar contra la guerrilla del sur y, por otro lado, se abrieron nuevos terrenos de colaboración e interacción entre el Frente y el ejército, lo que posibilita o facilita la penetración del movimiento en las fuerzas armadas². Esto se reflejará en las elecciones legislativas ya que el triunfo del Frente será aplastante en las circunscripciones con cuarteles militares como Omdurman norte y Jartum centro.

Es decir, en unos momentos en los que el gobierno inicia los contactos con la guerrilla del sur, dirigida por John Garang³, para poner fin al conflicto armado, el Frente

¹ *al-Anbā'*, (20/10/1987). El nuevo acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, que provocará un mayor empobrecimiento de la población y un aumento del precio de productos básicos, agudizará el descontento popular que será explotado por el movimiento islamista utilizando a los *šamāsa* como fuerza de choque. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 374. Además, el número de desplazados a Jartum a consecuencia de las hambrunas de 1985 había aumentado. Christian Delmet. “Chronique soudanaise...”, *op. cit.*, p.289.

² *al-Bayān* (2/3/2001).

³ John Garang de Mabior nació en 1945 en la ciudad meridional de Bor, en el seno de una familia cristiana perteneciente a la etnia dinka, la más numerosa en el sur del país. Inició sus estudios en el sur de Sudán, los continuó en Tanzania y los completó en Estados Unidos. En 1970 se incorporó al movimiento armado Anyanya que luchaba contra el régimen de Numeyri. Formó parte de la delegación sudista en las negociaciones que desembocaron en los acuerdos de paz de Addis Abeba en 1972. Tras la firma de la paz ingresó en el ejército regular y fue enviado a Estados Unidos para recibir entrenamiento militar durante dos años en Georgia. En 1977 fue enviado de nuevo a Estados Unidos para realizar su tesis doctoral en la Facultad de Económicas de la Universidad de Iowa. Se doctoró en 1981 y ese mismo año regresó a Jartum donde fue nombrado vice-director del Centro de Investigaciones del Ejército y profesor de Economía en la Universidad. En 1983, el coronel Garang fue enviado al sur con las órdenes de reprimir un levantamiento que se había producido en su ciudad natal, pero ya no regresó a Jartum. Se unió a la guerrilla y rápidamente fundó la organización que monopolizó el enfrentamiento con el régimen, el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, y su rama armada, el Ejército Popular de Liberación de Sudán. Sus alianzas fueron cambiando con el paso del tiempo, ya que en un principio, y dada la orientación socialista del movimiento, mantuvo buenas relaciones con la Unión Soviética, pero en los noventa las mantuvo con Estados Unidos. Después de dos décadas de lucha armada contra los sucesivos

se presenta a sí mismo como el único defensor de la unidad del país, que ve peligrar por esas negociaciones, a pesar de que el objetivo del Movimiento Popular de Liberación de Sudán no era en absoluto la secesión sino “la transformación socialista de todo el país”¹. Es precisamente ese carácter de fuerza de izquierdas que había participado en el derrocamiento de Numeyri, el que convierte a la guerrilla en el nuevo enemigo del movimiento islamista, como lo había sido en décadas anteriores el Partido Comunista. El apoyo del Frente a las Fuerzas Armadas en su lucha contra ese nuevo enemigo se plasma en manifestaciones, visitas a zonas de combate², participación voluntaria y en la creación de una organización, el Organismo Popular para la Defensa de la Doctrina y de la Patria (*al-Hay'a al-Ša'biyya li-l-Difā' 'an al-'Aqīda wa-l-Waṭan*), encargada de recoger fondos para las fuerzas armadas y que sería muy activa en las movilizaciones populares.

Parece que ese activismo del Frente y el temor a que protagonizara un golpe de Estado, llevaron a las demás fuerzas políticas y a las Fuerzas Armadas a firmar la Carta de Defensa de la Democracia (*Mītāq al-Difā' 'an al-Dīmūqrāṭiyya*)³, el 17 de noviembre de 1985. El documento garantizaba el pluripartidismo, el papel de las Fuerzas Armadas como institución nacional encargada de la defensa de la nación y de la democracia, prohibía el activismo de los partidos en el seno del ejército y establecía unas reglas de actuación de los partidos para hacer frente a cualquier golpe de Estado, entre ellas la huelga política, la desobediencia civil, la formación de un frente unificado,

regímenes de Jartum, Garang firmó la paz definitiva en enero de 2005. En virtud de los acuerdos de paz, en julio de ese mismo año se convirtió en primer vice-presidente de la República, pero pocos días después falleció en un accidente aéreo en el sur de Sudán en circunstancias todavía no aclaradas. Richard A. Lobban Jr., Robert S. Kramer y Carolyn Fluhr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 106-108, y *al-Šarq al-Awsaṭ*, (2/8/2005).

¹ Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 417.

² En una entrevista concedida al periódico sudanés *al-Rā'yy al-'Āmm*, el dirigente islamista 'Alī 'Uṭmān Muḥammad Ṭāhā señalaba, al hablar de la situación reinante antes del golpe de Estado de 1989, que tanto el gobierno como los partidos mayoritarios le habían dado la espalda al ejército, porque le responsabilizaban de las atrocidades cometidas por el régimen de Numeyri. Esa sospecha provocó que el gobierno no le proporcionara el armamento necesario para continuar los combates, ni realizara visitas a las zonas en conflicto. Únicamente el Frente Islámico mostró su apoyo a las Fuerzas Armadas, tanto en manifestaciones, como en visitas a ciudades recuperadas o amenazadas por la guerrilla, y con iniciativas como la de donar los vehículos de los parlamentarios al ejército. Cuenta 'Alī 'Uṭmān que, durante una visita de una delegación del Frente a zona militar, los representantes del movimiento se dieron cuenta de que las tropas carecía de medios de transporte y decidieron plantear a los diputados que entregaran sus vehículos al ejército. La propuesta fue rechazada y los diputados del Frente fueron los únicos que ofrecieron sus coches al ejército. El dirigente islamista, por aquel entonces número dos del movimiento, afirma que la medida no fue oportunista, sino que respondía a la necesidad real de mejorar el equipamiento de las tropas. *al-Rā'yy al-'Āmm* (9/7/2002).

³ *al-Jarṭūm* (10/3/1999).

así como no reconocer ninguna legitimidad a los golpistas ni a los acuerdos que pudieran rubricar con otros países.

Tanto la “marcha del millón” como otros actos de presión sobre el gobierno y contra la guerrilla son, en cierto modo, reflejo de la postura del Frente ante la cuestión del Sur, que aprovecharía para explotar, y monopolizar, la divisa de la unidad del país con posicionamientos un tanto intransigentes según los cuales sólo el islam podía superar la dicotomía “árabe *versus* africano”. Aunque también en esta cuestión el Frente no está exento de una cierta contradicción, porque si bien protagoniza esas manifestaciones de apoyo al ejército en su lucha contra la guerrilla, aunque más parece que el objetivo de las mismas era ganarse las simpatías de las Fuerzas Armadas, por otro lado, al-Turābī defendía en 1986 el diálogo con John Garang a condición de que depusiera las armas y no impusiera condiciones previas al diálogo¹.

Pero ¿qué había ocurrido en las relaciones entre la guerrilla del sur, el Movimiento Popular de Liberación de Sudán y su brazo armado el Ejército Popular de Liberación de Sudán, y las nuevas autoridades de Jartum, para que el movimiento islamista iniciara una campaña de apoyo a la guerra contra lo que consideraba “el movimiento rebelde”?

El período que va desde la caída de Numeyri hasta la celebración de las elecciones es bastante confuso en lo que al tratamiento de la cuestión del Sur se refiere, debido fundamentalmente a la coexistencia de dos autoridades en Jartum: el Consejo Militar de Transición y el gobierno civil, sustentado por la Alianza Nacional para la Salvación del País, integrada a su vez por fuerzas sindicales y cuatro partidos –al-Umma, el Unionista Democrático, el Partido Comunista y el Partido Ba‘t– que había dirigido el levantamiento de abril.

Si bien se había anulado la redivisión del sur planeada por el anterior régimen, las tres regiones –Baḥr El Ghazl, Alto Nilo y Ecuatoria– seguían existiendo como tales aunque con una administración unificada, que había sido una de las reivindicaciones de la guerrilla. Pero a la vez, el Consejo Militar rearmaba, al igual que había hecho Numeyri, a grupos sudistas –como los Anyanya II– opuestos a la estrategia e ideología del Movimiento Popular que defendía una revolución socialista en un Sudán unificado y que buscaba una alianza con etnias africanas islamizadas del norte. Al mismo tiempo, el

¹ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 222. al-Turābī consideraba entonces, en 1986, que Garang reclamaba la abolición de la *šarī'a*, no por su condición de cristiano ni por la de sudista, sino por su dimensión marxista, y además contaba con el apoyo de Estados Unidos, donde se había doctorado, que pretendía así cortar las relaciones de Sudán con el mundo árabe y con el islam.

Consejo Militar proporciona armamento a milicias tribales en Kordofan Sur y Darfur Sur, dos provincias en las que el Movimiento Popular estaba ganando apoyos entre los Nuba y los Fur, que tradicionalmente constituían el grueso del ejército regular en el que sólo los oficiales eran “árabes”¹. Ante esta estrategia del Consejo Militar, las treguas alcanzadas, tanto en abril, inmediatamente después del levantamiento, como en octubre de 1985 tras la firma de la Constitución provisional que garantizaba un marco de libertades y posibilitaba el abandono de las armas, eran muy frágiles y se rompieron con facilidad. Además, la guerrilla del sur no reconocía legitimidad alguna a las autoridades militares de Jartum, a las que consideraba como un nuevo “numeyrismo”² y prefería tener como interlocutor no al gabinete civil sino a la Alianza Nacional, cuyas reivindicaciones compartía, y con la que firmará, empujado tanto por los apoyos de Jartum a grupos armados sudistas como por el cambio de postura de las autoridades libias, un preacuerdo de paz el 24 de marzo de 1986 en la ciudad etíope de Koka Dam³, próxima a la capital Addis Abeba. El preacuerdo, que en realidad era la declaración de un programa de acción nacional, fue calificado de “histórico”⁴ y tenía como objetivo fijar las condiciones previas para la celebración de una conferencia constitucional nacional. Esas condiciones eran: el compromiso de las partes a discutir “los problemas básicos de Sudán” y no el denominado “problema del sur de Sudán”; la supresión del Estado de Emergencia; la derogación de las leyes de septiembre y de todas las demás leyes que recortaban las libertades; la adopción de la Constitución de 1956 enmendada en 1964 con la incorporación del “gobierno regional” y cualquier otra cuestión consensuada por las fuerzas políticas; la anulación de los acuerdos militares firmados por Sudán con cualquier otro país⁵ y que atenten contra la soberanía nacional; y la toma de las medidas necesarias para un alto el fuego.

Una vez comprometidas todas las fuerzas políticas con la Declaración, el gobierno se disolvería si la conferencia constitucional así lo acordaba y se formaría un

¹ Gérard Prunier. “La révolution ambiguë...”, *op. cit.*, p. 97.

² Gérard Prunier. “Le Sud-Soudan depuis...”, *op. cit.*, p. 422. Los quince generales miembros del Consejo Militar eran todos ex-colaboradores de Numeyri. Gérard Prunier. “La révolution ambiguë...”, *op. cit.*, p. 95.

³ *The Koka Dam Declaration, March 24 1986 (A proposed Programme for National Action)*. Véase también “I‘lān Kokadam”, *al-Maydān*, (15/9/1987). La declaración está firmada por Kerubino Kuanyin Bol, en calidad de representante del Movimiento y del Ejército Popular de Liberación de Sudán, y por ‘Awaḍ al-Karīm Muḥammad, como secretario general de la Alianza Nacional.

⁴ *al-Maydān* (15/9/1987).

⁵ Este apartado se relaciona con los acuerdos militares firmados con Egipto y Libia, dado que éste último había cambiado su política de apoyo a la guerrilla del sur tras la caída de Numeyri.

gobierno transitorio con participación de todas las fuerzas políticas, incluido el Movimiento Popular de Liberación de Sudán.

Por lo que respecta a la conferencia constitucional ésta debería discutir una agenda abierta que incluyera las siguientes cuestiones: el nacionalismo, la religión, los derechos humanos fundamentales, el sistema de gobierno, el desarrollo, los recursos naturales, las tropas regulares y las disposiciones sobre seguridad, el problema de la cultura, la educación y los medios de información y, por último, la política exterior.

Ahora bien, ambas partes acordaron celebrar la conferencia constitucional en junio de 1986, es decir, después de las elecciones, sin prever cuál sería el panorama político resultante de los futuros comicios y sin calcular la presión que podría ejercer el que se revelará como tercera fuerza política del país, el Frente Islámico Nacional. Por ello, la Declaración, aunque establecía un marco muy adecuado para la resolución del conflicto, no se podrá llevar a la práctica tras las elecciones de abril, obstaculizada igualmente por la nueva campaña militar del ejército regular para retomar la ciudad de Rumbek, una de las más importantes del sur.

Pero el movimiento islamista no sólo había permanecido al margen de ese proceso de diálogo con la guerrilla, sino que lo había boicoteado a través de las sucesivas manifestaciones de apoyo a las Fuerzas Armadas en su lucha contra los “rebeldes”, e insistiendo en la defensa de las leyes de septiembre que según la Declaración de Kokadam debían ser abolidas, y en el mantenimiento de la redivisión del sur en tres provincias, porque según al-Turābī¹ “la población del sur ya ha experimentado una administración en una provincia más pequeña y ha visto que es más apropiada para hacer realidad sus intereses, y no aceptará que le controle una única entidad representada por la tribu Dinka que ha monopolizado el poder, la influencia, y los intereses”.

4.4. LAS ELECCIONES DE ABRIL DE 1986: LA GRAN SORPRESA.

A pesar del temor manifestado por el resto de fuerzas políticas a que el Frente estuviera planificando un golpe de Estado, dado que realmente había sido el gran perdedor tras la caída del anterior régimen, lo cierto es que las esperanzas del

¹ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 224.

movimiento islamista estaban puestas en las elecciones legislativas que tendrán lugar en abril de 1986, pese a las reticencias del Consejo Militar de Transición partidario de posponerlas debido a la situación del conflicto armado.

El Frente había mantenido durante el año de transición un discurso nacionalista, basado en la defensa de la unidad del país, y una buena organización demostrada en las múltiples manifestaciones de apoyo al ejército y de denuncia de las iniciativas del gobierno interino. Había logrado movilizar a un sector de la población urbana, el lumpen-proletariado, más empobrecido todavía por algunas actuaciones del gobierno presionado por instituciones financieras internacionales, y además estaba presente, gracias a esa estrategia de difusión de su ideario y de incorporación del Sur a su proyecto, en las provincias meridionales. Si a ello añadimos la ventaja que había cosechado durante los últimos años de Numeiry, el enriquecimiento del movimiento, la creación de una red de simpatizantes, esa nueva burguesía urbana que se había desarrollado al amparo de la “economía islámica”, y la promoción que había hecho de la mujer desde el propio partido, se pueden entender unos resultados electorales que sorprendieron al país y provocaron que esa tercera experiencia democrática fuera diferente a las dos anteriores en las que los partidos tradicionales, al-Umma y el Unionista Democrático, se habían repartido el poder dado que ninguno de ellos había conseguido mayoría absoluta. Ahora entrará en liza una tercera fuerza política con un apoyo considerable del electorado, el Frente Islámico Nacional, cuyo secretario general y artífice de su expansión, el *šayj* Ḥasan al-Turābī, irónicamente no saldrá elegido por su circunscripción en el barrio de Saḥāfa de la capital, debido a que los demás candidatos se retiraron a última hora apoyando al candidato unionista.

Las elecciones legislativas tuvieron lugar entre el 1 y el 12 de abril en 273 circunscripciones geográficas y en 28 reservadas a los “diplomados”¹, aunque en 37 de los 68 distritos electorales del sur no pudieron desarrollarse debido al conflicto armado².

¹ Los distritos electorales reservados a “diplomados” (*dawā’ir al-jirriyyīn*) son una de las particularidades del sistema electoral sudanés y han estado presentes desde las primeras elecciones celebradas en noviembre de 1953. En principio eran escaños elegidos por un colegio restringido a diplomados de enseñanza superior, pero luego se ampliaría a oficiales y altos funcionarios. En las elecciones de 1953, con 5 distritos reservados a los diplomados, 3 fueron a manos del Partido Unionista, 1 a al-Umma y otro al Partido Comunista. Después de haber sido anulados en las elecciones de 1958, se crean 15 distritos de diplomados para las elecciones de 1965 en las que el Partido Comunista consiguió 11, y el Nacional Unionista y el Frente de la Carta Islámica 2 cada uno. En las elecciones de mayo de 1968 fueron de nuevo suprimidos. Maḥmūd ‘Ābidīn Šālīh. *al-Širā’ alā...*, *op. cit.*, p. 124.

² Según Gema Martín Muñoz ese sistema de división de las circunscripciones era criticado por la mayoría de los partidos, excepto el Unionista Democrático, ya que no preveía circunscripciones para las fuerzas políticas modernas. Gema Martín Muñoz. “Sudán, hacia...”, *op. cit.*, p. 27.

Participaron más de cuarenta partidos y asociaciones políticas –muchas de ellas de reciente formación, resultado de las numerosas escisiones internas y del surgimiento de fuerzas regionales con unos intereses locales muy concretos y que a la postre provocarían una gran dispersión del voto–, que presentaron 1.400 candidatos para 301 escaños en liza. Las elecciones registraron una alta participación, 3.929.619 votantes, lo que suponía casi el 70% de los electores registrados, y los resultados fueron los siguientes¹:

Partido Nacional al-Umma:	38,08%	101 escaños	(1.496.712)
Partido Unionista Democrático:	29,54%	63 escaños	(1.160.824)
Frente Islámico Nacional:	18,47%	51 escaños	(625.584)
Partido Nacional Sudanés (Nuba)	2%	10 escaños	(86.461)
Partido Comunista:	1,76%	2 escaños	(65.622)

Entre los partidos sudistas, legales, hay que destacar los resultados obtenidos por el Partido Progresista del Pueblo (0,7% de los votos y 10 escaños), el Congreso del Pueblo Africano de Sudán (0,8% y 8 escaños) y la Asociación Política del Sur de Sudán (0,6% y 8 escaños). El resto de los escaños se repartieron entre Independientes (2,46% y 6 escaños) y otros partidos regionales minoritarios, como el Congreso Beja, representante de los intereses de los Beja en la zona del Mar Rojo (0,4% y 1 escaño).

Los dos grandes partidos, al-Umma y el Unionista Democrático, siguen sin obtener una mayoría absoluta que les permita gobernar en solitario, y los resultados obtenidos por el Partido Comunista no hacen sino confirmar su cada vez mayor alejamiento de la sociedad sudanesa². Sin embargo, lo más remarcable es que el Frente

¹ Datos extraídos de Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā...*, *op. cit.*, pp. 125-126; Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 116; y Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, p. 456. Cada uno de estos investigadores presenta datos que difieren un tanto entre sí.

² al-Umma triunfa en 98 de las 205 circunscripciones geográficas y mantiene fuertes posiciones en las regiones del Oeste y en el Nilo Blanco, y avanza considerablemente en Jartum, donde consigue casi el 25% de los votos y seis escaños. Esto se explicaría tanto por el carisma de al-Ṣādiq al-Maḥdī como por la fuerte emigración de las zonas occidentales, de influencia de al-Umma. En cuanto al Unionista Democrático, los resultados obtenidos muestran un debilitamiento debido a las escisiones. Retrocede en la capital y obtiene mejores resultados en las zonas rurales. Además, hay que tener en cuenta que los principales dirigentes del partido habían permanecido en el exilio hasta la caída de Numeyri y será el más amenazado por la competencia del Frente en las zonas urbanas. Con respecto al Partido Comunista, el que había sido otrora la tercera fuerza política del país, los resultados constatan un debilitamiento progresivo que había comenzado con su ilegalización en la década de los sesenta por presiones del movimiento islamista en connivencia con los partidos tradicionales, y continuaría con las divisiones internas a raíz del apoyo u oposición a la revolución de los Oficiales Libres, y la posterior represión sufrida a manos del régimen de Numeyri; por otro lado, en las elecciones competiría con el Ba’t, tanto la rama pro-siria como

Islámico Nacional consigue una gran victoria, más si se compara con los resultados obtenidos por el movimiento islamista en las anteriores elecciones legislativas celebradas en abril de 1965 en las que el Frente de la Carta Islámica había obtenido cuatro escaños, dos de ellos en las circunscripciones de diplomados. Los buenos resultados del Frente, que le convierten en la tercera fuerza política a muy poca distancia del Unionista, se hace más patente en la capital donde obtiene el 42% de los escaños en liza, resultado de esa estrategia a largo plazo ideada por al-Turābī, que había ido introduciendo al movimiento islamista en prácticamente todos los sectores sociales urbanos.

Según al-Turābī¹, las causas de ese éxito había que buscarlas en varios factores: en primer lugar en la capacidad organizativa, económica y de movilización del Frente²; el proselitismo del movimiento entre una moderna generación de jóvenes surgida en unas condiciones diferentes –emigración, difusión de la educación, diversidad de oportunidades para ganarse la vida más allá de las actividades económicas tradicionales– y alejada de los modelos tradicionales de una sociedad tribal; el apoyo del movimiento islamista a la liberación de la mujer sobre un modelo propio, no occidental –de hecho todas las diputadas elegidas pertenecen al Frente–; haber sabido atraerse a jefes de cofradías sufíes menores no vinculadas a los grandes partidos sectarios³; la presencia en las provincias del sur⁴ y el activismo desplegado en casi todo el país donde el movimiento organizaba mítines y conferencias explicando sus posturas sobre la necesidad de islamizar la Constitución y rescatar la legislación islámica, lo que supondría un freno para la corriente laica y de izquierdas.

Otro factor que explicaría el gran número de escaños conseguidos reside en el hecho de que de los 51 escaños, 23 salieron de los distritos electorales reservados a los

la pro-iraquí y el Movimiento de Comités Revolucionarios pro-libio. Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, pp. 101, 104 y 107.

¹ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, pp. 219-220.

² En este sentido refiere Prunier que la sección femenina del movimiento islamista realizaba los trámites a domicilio para conseguir el voto de las mujeres. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 374.

³ El Frente triunfa en algunos distritos tradicionalmente dominados por grupos sufíes con los que los islamistas no mantenía muy buenas relaciones. Nazih Ayubi. *El islam político...*, *op. cit.*, p. 159.

⁴ Efectivamente, el proselitismo y la actividad social realizada por el movimiento islamista, así como la importancia que de forma temprana había concedido a la integración de la población del sur en su proyecto nacional, se refleja en los resultados obtenidos en los distritos electorales meridionales: en la provincia de Bahr El Ghazal el Frente obtiene el 23,4% de los votos y se convierte en la tercera fuerza tras la Asociación Política del Sur de Sudán y al-Umma; en Ecuatoria consigue el 6,6% de los votos y es la cuarta fuerza tras el Congreso del Pueblo del Sudán Africano, el Partido Progresista del Pueblo y la Asociación Política del Sur de Sudán; mientras que en el Alto Nilo atrae el 9,4% de los sufragios y es la tercera fuerza tras la Asociación Política del Sur de Sudán y al-Umma. Datos extraídos de Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 116.

“diplomados”, que en realidad estaban restringidos tanto a diplomados de enseñanza superior como a oficiales y altos funcionarios, es decir los sectores en los que precisamente había surgido el movimiento islamista. Tras haber sido suprimidos en 1968, en las elecciones de 1986 se reservaron 28 distritos electorales a los diplomados, donde además de los obtenidos por el Frente, dos irán a parar al Partido Progresista, y uno tanto al Partido Comunista, como al Congreso Africano y el Congreso Beja¹.

Aunque algunos autores intentan minimizar el aplastante triunfo del Frente en las circunscripciones de diplomados², lo cierto es que no resulta en absoluto extraño si tenemos en cuenta que el movimiento islamista sudanés había surgido en escuelas y universidades y que ambos espacios habían sido privilegiados por el activismo islamista durante décadas.

Los resultados cosechados por el Frente revelan su mayor presencia en la provincia septentrional de Shimaliyya (30,2% de los votos) y en la capital (29,8%), así como en Kordofan, Darfur –tradicional plaza fuerte de al-Umma y del Unionista donde el Frente consigue el 15,5% de votos, lo que refleja la estrategia iniciada por el movimiento islamista de penetración en regiones en las que apenas tenía representación– y en la zona oriental, donde experimenta un avance sustancial con respecto a las elecciones de 1968, a costa de la pérdida de votos del Unionista Democrático, y menos en la provincia central. Además, como ya señalamos anteriormente, no fueron nada desdeñables los porcentajes conseguidos en las provincias del sur.

Otra característica de estas elecciones fue la eclosión de formaciones políticas regionales, como el Congreso Beja (zonas montañosas del Mar Rojo) que consigue un diputado, el Partido Nacional Sudanés, representante de los intereses de los Nuba que logra diez diputados –que abandonarán el parlamento un mes después reclamando la anulación de la legislación islámica– y una serie de partidos sudistas que consiguieron un total de 27 escaños en el nuevo parlamento. Con respecto al sur hay que señalar que la multiplicación de partidos –como el Partido Progresista del Pueblo o el Congreso del Pueblo Africano de Sudán, la Asociación Política del Sur de Sudán– en comparación con las elecciones de 1965 en las que sólo había una formación, refleja las diferencias

¹ Datos extraídos de Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 124.

² Según Nyot Kok el triunfo del Frente se debió al hecho de que los diplomados en el extranjero tenían derecho a votar en cualquier circunscripción reservada para ellos, factor aprovechado por el Frente para hacer votar a sus electores en circunscripciones donde en otras circunstancias nunca habría podido ganar. Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, p. 456. Roland Marchal es de la misma opinión, véase Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 110, nota nº 9.

en torno a la configuración del sur como un ente unificado o dividido en tres regiones como defendían los dos primeros mencionados. Revela, igualmente, que estaba desapareciendo la primacía que ejercían los partidos del norte en las elecciones en las circunscripciones del sur desde 1953, que habían pasado del 46,6% de los escaños de las provincias meridionales en las elecciones de 1953, a únicamente el 4,4% en las de 1986, lo que significa una mayor representatividad de la población del sur en el parlamento¹.

Es decir, el movimiento islamista ha logrado en casi veinte años un aumento proporcional de su base social mucho mayor que los grandes partidos sectarios, al-Umma y el Unionista Democrático, y ello es fruto de los cambios orgánicos y estratégicos operados en el movimiento desde la década de los sesenta cuando al-Turābī se convierte en su máximo dirigente: la participación en la revolución de octubre que acabaría con la dictadura del general ‘Abbūd; las presiones para arrinconar el hasta entonces tercer partido político, el Comunista; la experiencia de la lucha política y armada en la primera mitad de los setenta; su participación en las estructuras de poder, su activismo social y el “boom” de la economía islámica de la segunda mitad de los setenta; las transformaciones internas y la estrategia de arraigo del movimiento en todo el país. Todos estos factores dieron su fruto en abril de 1986 y, si bien el gobierno resultante será un gobierno de coalición formado por los dos partidos más votados, el Frente conseguirá en las urnas la legitimidad suficiente para ser el primer partido de la oposición que presionará en tres cuestiones que siguen siendo vitales para él: la legislación islámica, la islamización de la economía y la cuestión del Sur, ésta última vehiculada a través de su defensa de la unidad nacional. La labor de oposición será dura.

4.5. LABOR DE OPOSICIÓN Y PARTICIPACIÓN EN EL PODER: 1986-1989.

El régimen salido de las elecciones de 1986 está constituido por un Consejo Supremo de Estado formado por cinco miembros –dos de al-Umma, otros dos del Unionista y un sudista– que reemplaza a la figura del presidente de la República, y está presidido por el unionista Aḥmad ‘Alī al-Mīrganī; y por un gobierno de coalición, anunciado el 25 de abril, formado por al-Umma con nueve ministros y el Partido

¹ Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā l-sulṭa...*, *op. cit.*, p. 122.

Unionista Democrático¹ con seis ministros, además de cuatro ministros sudistas. El gobierno está dirigido por el presidente de al-Umma, al-Şādiq al-Mahdī, y tiene entre sus prioridades salvar la economía, solucionar la cuestión del Sur, llevar a cabo la reforma legislativa y seguir una política de no alineamiento². La Asamblea Constituyente, con 264 diputados, se reúne por primera vez el 26 de abril.

Ahora bien, como en experiencias anteriores, el gobierno de coalición se mostrará muy inestable e incapaz de cumplir sus promesas, lo que provoca continuos reajustes ministeriales³: en primer lugar no se celebra ninguna Conferencia Nacional Constitucional, tal y como se requería en la Declaración de Koka Dam firmada por la guerrilla del sur y los principales partidos y sindicatos del norte. Es más, las acciones armadas se recrudecían tanto por parte del ejército regular, apoyado por países árabes como Arabia Saudí, Egipto, Jordania e Iraq, como por el Ejército Popular de Liberación de Sudán, que amplía el teatro de operaciones hacia las provincias más meridionales del norte de Sudán, como Kordofan Sur, y por las milicias armadas por el régimen, especialmente en Darfur. La economía seguía sujeta a las directrices del Fondo Monetario Internacional, que provocaban una austeridad que aumentaba el descontento social; el debate en el seno de la Asamblea Constituyente sobre la islamización de las leyes o la elaboración de una Constitución laica continuaba no solo sin llegar a un acuerdo sino provocando la retirada de los diputados sudistas; la ambigüedad del primer ministro al respecto no hacía sino eternizar la polémica sobre la legislación; la orientación de la política exterior hacia Libia, Irán y los países del este no satisfacía al Partido Unionista, más inclinado a reforzar las relaciones con Egipto. En este contexto, las iniciativas del gobierno encuentran una fuerte resistencia en el parlamento y también en la calle, donde el Frente Islámico Nacional estaba dispuesto a llevar su propia lucha.

Pero parece que en el seno del Frente se repetía de nuevo un debate, que ya había provocado tensiones internas en 1977, entre dos tendencias, la partidaria de la reforma progresiva por medio de la política y la que se inclinaba por la estrategia revolucionaria para provocar el cambio social, si bien la jefatura rechazaba la estrategia revolucionaria por precaución ante sus impredecibles consecuencias.

¹ A pesar de que el partido había firmado en abril de 1986 un acuerdo con el Frente Islámico por el cual cada uno se comprometía a no participar en ningún gobierno de coalición sin la participación del otro. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 36.

² Christian Delmet. “Chronique soudanaise...”, *op. cit.*, p.292.

³ Christian Delmet. “Chronique soudanaise...”, *op. cit.*, pp. 291-298.

Resultado quizás de la presión ejercida por el Frente en las calles, y de los problemas internos que atravesaba el socio de la coalición, el Partido Unionista Democrático, fue el intento fallido por parte del primer ministro de atraerse al movimiento islamista para formar un nuevo gobierno en mayo de 1987, negociaciones que fracasaron debido a las diferencias entre al-Mahdī y al-Turābī en materia de legislación y por la negativa del propio partido al-Umma¹.

Mientras los sucesivos gobiernos de al-Şādiq al-Mahdī se muestran incapaces de llegar a un mínimo grado de consenso que saque a las instituciones de su parálisis, el movimiento islamista seguirá presionando desde la oposición y abren otro frente de presión sobre el gobierno central, esta vez explotando el descontento de la población de la provincia occidental de Darfur.

La provincia de Darfur, como otras provincias sudanesas, había sido tradicionalmente marginada por los diferentes gobiernos sudaneses desde la independencia. Sin apenas servicios estatales, sin beneficiarse de sus propias riquezas naturales, y con una población musulmana (*abnā' al-garb*), que se había visto discriminada por los musulmanes de la zona centro del país (*abnā' al-baḥr*), era también escenario de luchas tribales entre tribus árabes nómadas dedicadas al pastoreo y tribus africanas sedentarias dedicadas a la agricultura. Las tribus árabes habían apoyado tradicionalmente al Partido al-Umma hasta mediados de los setenta, mientras que las africanas se consideraban aliadas del Partido Unionista Democrático, pero desde finales de los 70 y principios de los 80, es decir, desde el regreso del movimiento islamista a la esfera pública, el movimiento había comenzado su implantación en la zona, hasta el punto de que el Frente conseguiría varios parlamentarios por la provincia en las elecciones del 1986. La presión que ejerce el movimiento islamista sobre el régimen de Jartum desde la provincia de Darfur es llevada a cabo por la Agrupación Árabe e Islámica (*al-Taḡammu' al-'Arabī wa-l-Islāmī*), surgida en 1987, que presentó un *memorándum* al gobierno de al-Mahdī en el que reclamaba una mayor participación, como mínimo un 50%, en el gobierno regional y en la representación regional en el gobierno central. La reclamación se justificaba por el hecho de que representaban a las tribus árabes de la provincia, que a pesar de su diversidad tenían un origen árabe común, y que suponían el 70% de la población de Darfur. La Agrupación afirmaba que las tribus árabes de Darfur participaban ampliamente en el ejército sudanés, ofrecían el

¹ Christian Delmet. "Chronique soudanaise...", *op. cit.*, p.295.

15% de la riqueza nacional y el 90% de la riqueza de la provincia y que tenían 14 diputados en la Asamblea Constitucional que representaban el auténtico elemento árabo-islámico. El documento contenía una advertencia al gobierno para que no desestimara la reclamación de las tribus árabes de Darfur, pero al formarse el gobierno regional en 1988 sin que sus expectativas se vieran satisfechas, el Comité Ejecutivo del grupo emitió un comunicado interno en el cual reivindicaba la lucha armada como único medio para conseguir sus objetivos, proponiendo a sus miembros una serie de estrategias entre las cuales se encontraban obstaculizar la labor del gobierno regional, paralizar los servicios sociales en zonas de asentamiento de tribus africanas, crear un clima de inseguridad en tales zonas con el fin de interrumpir la producción y eliminar a la jefatura, provocar luchas inter-tribales, centralizar los servicios en zonas de influencia de la Agrupación, evitar el asentamiento de tribus no árabes en zonas sensibles e impedir la labor de las escuelas entre ellas¹. Este plan se intensificará años más tarde.

Al tiempo que presiona sobre el gobierno de coalición en las calles de Jartum o desde regiones periféricas, el Frente elabora su propia visión teórica de las grandes cuestiones nacionales –la inseguridad ligada a la cuestión del Sur o el estado de la economía entre otras–, que son a la vez una crítica a la labor del gobierno. Ya habíamos hablado anteriormente tanto de la *Carta de Sudán* como de la *Epístola del Segundo Congreso*, publicadas por el Frente Islámico Nacional en enero de 1987 y de 1988 respectivamente. En el primer documento, y tras haber rechazado la Declaración de Koka Dam firmada entre la Alianza Nacional y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán que suponía el establecimiento de un marco general que permitiera las conversaciones para solucionar el conflicto, el Frente plantea su visión de la paz, la transición y la conferencia constitucional prevista en la Declaración de Koka Dam, pero pospuesta continuamente por el propio gobierno.

El Frente se muestra conforme a la celebración de una conferencia constitucional general, recordemos que en el marco de un Sudán unificado y diverso², en la que se

¹ Sulaymān Ḥāmid al-Ḥāyī. *Dārfūr. Waq‘ al-niqā‘ ‘alā al-ḥurūf*. El Cairo: al-Šarika al-‘Ālamiyya li-l-Tibā‘a wa-l-Našr, 2005, pp. 11-13.

² El modelo de sociedad en el que se basa al-Turābī, según ha repetido él mismo en diversas ocasiones, es el instituido por el Profeta en Medina y consignado en la denominada Constitución de Medina (*Dustūr al-Madīna*), posterior al año 627, que en El Corán aparece como “pacto” o “carta” (*mī‘āq*). En virtud del pacto, todos los habitantes de Medina se constituían en una única comunidad (*umma*) según la idea de confederación formada por ocho clanes. Los judíos pueden practicar su religión, e incluso los no creyentes son admitidos como miembros de la comunidad aunque con derechos reducidos. Muḥammad no gozaba de poderes especiales, aunque era reconocido como Profeta, pero no podía dar órdenes sin consultar primero con los jefes de los clanes y sin llegar antes a un consenso. El pacto garantizaba, pues, a la “gente del Libro”, el derecho a la vida y a la inviolabilidad, y el respeto de sus peculiaridades jurídicas.

deberá decidir la concordia nacional y la forma de llevarla a cabo, y cuyas resoluciones deberán ser ultimadas antes de constituir una autoridad para la adopción de una Constitución permanente. Previamente a la celebración de la conferencia constitucional las fuerzas políticas deberán realizar consultas con el fin de crear un clima favorable que asegure el éxito de la conferencia cuya participación está abierta a todas las fuerzas políticas, salvo en el caso del Movimiento Popular de Liberación de Sudán al que se le debe exigir una declaración previa de alto el fuego para estar presente. La conferencia deberá abordar en detalle todas las cuestiones de la vida pública, especialmente las referidas a la legislación ligada a la pertenencia religiosa o la identidad cultural. Y con respecto a la transición, la conferencia deberá incluir la configuración de una Asamblea Constituyente con una representación regional total, la forma de gobierno durante el periodo transitorio, una administración de las regiones del sur y del norte que dependerá del establecimiento de un sistema constitucional final y la solución del problema de los desplazados o exiliados debido a los enfrentamientos y a la inseguridad¹.

Además de la apuesta por la celebración de una conferencia general que resuelva la cuestión del Sur, pero que también reestructure el gobierno central, reaparecen en el documento los caballos de batalla del movimiento islamista, la legislación y la inseguridad, utilizados como armas arrojadas contra un gobierno de coalición que había marginado al Frente Islámico.

La inseguridad, la cuestión del sur y la economía serán analizadas un año después, al igual que la legislación a la que ya hemos hecho referencia anteriormente, en el discurso pronunciado por al-Turābī durante el segundo congreso general del Frente celebrado en enero de 1988. Es cierto, como hemos visto, que el movimiento islamista fue el primero en concienciar a la población y a la clase política del norte de la existencia de un problema nacional que minaba la independencia y la estabilidad del país y que necesitaba de una unidad política, económica y cultural para ser resuelto. Además, como se señala en el discurso del secretario general del Frente², el movimiento hacía un diagnóstico del conflicto muy certero al remontarlo a la política colonialista que había consagrado la separación total –cultural, étnica, administrativa, política y económica– del sur, creando así el clima perfecto para el estallido del enfrentamiento. Ahora, cuando la guerrilla había traspasado las provincias meridionales y lanzaba

Véase Louis Gardet. *La cité musulmane. Vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1976, pp. 63-66; W.M. Watt. “al-Madīna”. *El²*, vol. V, pp. 989-993; y El Corán, 2:83-84.

¹ *Sudan Charter...*, *op. cit.*, pp. 7-8.

² Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 16.

campañas militares en el centro de Sudán, el Frente defiende el diálogo con la jefatura “rebelde”, con la jefatura política del sur, con el Consejo de Iglesias, y con los actores internacionales que apoyan la rebelión –Etiopía, Cuba, Rusia y algunas otras potencias occidentales–, aunque al mismo tiempo, y de esto había dado ya bastantes pruebas el movimiento islamista, está de parte de las Fuerzas Armadas “para preservar el honor y proteger la tierra”¹. La solución, y en ella reside la crítica a la incapacidad del gobierno para resolver la crisis, consistiría en llevar a cabo una política eficaz de defensa y una política exterior prudente, una política seria y sincera de reconciliación nacional.

La cuestión del Sur es la prioridad para el Frente, porque su irresolución impide la estabilidad y la seguridad, y el miedo, como dice al-Turābī², “es una obsesión que imposibilita la calma de la vida social”, y mientras haya inseguridad no habrá estabilidad política, ni económica, ni territorial. Para el Frente, la seguridad, y aquí lanza sus críticas al gobierno de coalición, es una necesidad del ser humano y la función más importante del Estado. Además, y esto es otro error que achaca el movimiento a las autoridades, la inseguridad generada por el conflicto del sur y el hecho de que la guerrilla haya penetrado en las provincias del centro de Sudán, ha obligado a la población a autodefenderse creando milicias, lo cual contribuye al saqueo y la destrucción, generando desplazados que quedan desamparados, sin vivienda, sin trabajo, propiciando la criminalidad, porque no impera una ley intimidatoria “debido a la paralización de la aplicación de los castigos corporales”³. Este análisis justificará una de las iniciativas del Frente, muy protestada por las otras fuerzas políticas, que tendrá consecuencias importantes tras su acceso al poder en 1989, nos referimos a la creación de una milicia armada que actuará como prolongación militar del movimiento islamista.

al-Turābī planteaba en su discurso que, si bien la inseguridad había obligado a crear unas fuerzas de defensa civil, éstas podían cometer fácilmente excesos por su carácter tribal, así que lo que proponía el secretario general del Frente era la creación de un organismo local, no étnico, guiado por la moral religiosa y supervisado por el ejército regular o integrado en él. Esa es la idea en la que se basará la creación de las Fuerzas de Defensa Popular (*Quwāt al-Difā‘ al-Ša‘bī*), la fuerza paramilitar del Frente, mezcla de encuadramiento militar y doctrinal, que condicionará la evolución de la guerra civil a partir de 1989.

¹ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū‘tamar...*, op. cit., p. 18.

² Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū‘tamar...*, op. cit., p. 20.

³ Hasan al-Turābī. *Risālat al-Mū‘tamar...*, op. cit., p. 21.

La inestabilidad política, la inseguridad y la crisis del sur dañan la economía nacional, una economía ya de por sí enferma, según el análisis que realiza el Frente. Dejando de lado las explicaciones puramente ético-religiosas sobre la degradación de la economía –economía materialista que busca la satisfacción y que únicamente presta atención al consumo y al gasto, reprimiendo las necesidades del espíritu, que prima la capacidad técnica sin preocuparse por la moral generando corrupción, y desvincula el mundo terrenal de lo divino¹– el secretario general del Frente realiza un diagnóstico de la economía nacional que califica de errática, que duda entre apoyar la liberalización del sector privado para favorecer el desarrollo o frenarla para lograr una cierta justicia social. Así, las políticas económicas oscilan entre la nacionalización y la liquidación del sector público y el despido de sus trabajadores². Es una economía dependiente de las ayudas y créditos externos concedidos por las potencias económicas que a su vez dictan la política a seguir, el valor de la moneda y las disposiciones fiscales. De esta forma es imposible conseguir la meta del desarrollo, más bien todo lo contrario, lo que se genera es la paralización de los proyectos, de la fuerza de trabajo, de las tareas agrícolas, la carestía, la desertificación, la emigración de la mano de obra y el aumento de los desplazados internos. Ante esta degradación de la economía del país, el Frente propone un “proyecto islámico realista”³, que en realidad tiene más de retórico que de alternativa real, que trata de someter las cuestiones económicas a la voluntad de Dios, con un desarrollo regulado con motivaciones religiosas que dan salida a las capacidades del trabajo productivo y que materializan la eficacia y potencia económicas, con sistemas de orientación de la inversión, que no abandona el dinero ni la tierra a su suerte. Este modelo económico guiado por el islam, que excluye la codicia, la avaricia y la explotación usuraria, extiende la autoridad sobre la riqueza, impone el azaque y cubre las necesidades de cada uno; el islam unifica las energías de la economía, dejando atrás el conflicto sobre la propiedad privada o pública, ya que todos los bienes pertenecen a Dios, y logra un equilibrio entre el desarrollo y la justicia social. El proyecto del Frente integra la economía en el contexto de los demás objetivos políticos, sin dejar de lado la cooperación internacional justa.

¹ Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 18.

² Ya hicimos referencia brevemente a la política económica, fuertemente determinada por el Fondo Monetario Internacional. Véase Christian Delmet. “Chronique soudanaise...”, *op. cit.*, p.296. al-Turābī relaciona esta política económica con la inestabilidad de los planes económicos debida a los continuos cambios de gobierno y a la avidez de los políticos. Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 19.

³ Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 20.

Como puede observarse, estas referencias al proyecto económico están lejos de los programas elaborados por el movimiento islamista en situaciones anteriores, y está más cerca de un ejercicio retórico y de un programa de buenas intenciones que de una auténtica alternativa económica¹. Ahora bien, no hay que olvidar que forma parte de un discurso pronunciado en un congreso general y que no es un documento específico sobre el modelo de economía islámica, documento que por otra parte sí redactó el Frente tras finalizar el Congreso pero que nos ha sido imposible consultar

La degradación de la economía, el agravamiento del conflicto del sur, la proliferación de milicias armadas, la inseguridad², las protestas regionales, el alejamiento cada vez mayor de los presupuestos de partida de la revolución de abril –hasta el punto de que los sindicatos, que habían sido uno de los actores fundamentales en el levantamiento y en la transición hacia la democracia, elevaron un *memorandum* al primer ministro recordándole los numerosos compromisos incumplidos, entre ellos la celebración de una conferencia constitucional nacional– y la labor de acoso y derribo ejercida por el primer partido de la oposición, fuerzan al primer ministro a la formación de un gobierno de pacto nacional (*wifāq waṭanī*), con un programa de reformas económicas, políticas y jurídicas. Pero, en realidad, es un gobierno de coalición de los tres grandes partidos nordistas, al-Umma, el Unionista Democrático y el Frente, a pesar de la oposición de las bases de los dos primeros, y que cuenta también con una mínima representación de algunos partidos sudistas menores.

El Frente, tras la decisión adoptada por el Consejo Consultivo, entra en el nuevo gobierno gracias al apoyo mostrado por el Partido Unionista Democrático, que pensaba utilizarlo para reducir el peso de al-Umma. En el gobierno formado en mayo de 1988 el Frente cuenta con seis ministros, los mismos que el Unionista: al-Turābī, ministro de Justicia, ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad, ministro del Azaque, ‘Abd al-Wahhāb ‘Uṭmān,

¹ Prunier señala que realmente el Frente no se oponía a las medidas adoptadas derivadas de los acuerdos con el Fondo Monetario Internacional, ya que defendían un modelo de economía de mercado ultraliberal, pero que supo manipular y capitalizar las protestas populares. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 377.

² Un ejemplo de la inseguridad y el descontrol reinante en la capital –atribuidos por el ministro de Defensa al desmantelamiento de los cuerpos de Seguridad del régimen de Numeyri sin haber creado otros alternativos– que afectará directamente al Frente fue el asesinato del opositor šī‘ī iraquí Muḥammad Maḥdī al-Ḥakīm, presidente del Consejo Supremo de la Revolución Islámica en Iraq, que vivía exiliado. En enero de 1988 visitó Jartum invitado por al-Turābī para asistir a las sesiones del segundo congreso general del Frente. La delegación iraquí oficial invitada también al congreso alertó a los servicios de información iraquíes de su presencia en la capital sudanesa, y organizaron un operativo para asesinarlo a plena luz del día en la recepción del Hotel Hilton. Sobre este suceso, al que siguió poco después, un atentado con bombas contra otro hotel y un club social en Jartum perpetrado por un grupo palestino, véase ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 50.

Industria, ‘Alī al-Hāyî Muḥammad Adam, Comercio, Tāy al-Sirr Muṣṭafā ‘Abd al-Salām, de Comunicaciones y Faḍl Allāh ‘Alī Faḍl Allāh, ministro de Servicios Públicos y Reforma Administrativa. El Partido al-Umma se reservaba diez ministerios, entre ellos Defensa, Economía, Finanzas, Comercio Exterior y Cultura e Información, mientras que la cartera de Asuntos Exteriores quedaba en manos del Unionista.

Si, por un lado, el control de tres ministerios económicos establecía un nexo de unión con la labor del movimiento islamista durante la reconciliación con Numeyri en el terreno de la economía islámica y el empuje de una “burguesía piadosa”, el aspecto más remarcable es, de nuevo, la eterna reivindicación del movimiento y del Frente: la islamización de las leyes, la aplicación de la *ṣarī‘a*, que seguía congelada a la espera de la elaboración prometida por al-Mahdī de una legislación islámica alternativa, y la aplicación de los castigos corporales. al-Turābī, ya en su calidad de ministro de Justicia, presenta en septiembre una nueva legislación basada en las leyes de septiembre de 1983¹, que es rechazada por la comisión parlamentaria controlada por el Partido Unionista que en esos momentos negociaba con la guerrilla del sur un preacuerdo de paz.

El Partido Unionista Democrático, dirigido por Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī, a la búsqueda de un protagonismo político tras el acercamiento entre al-Mahdī y al-Turābī que podía acabar por marginarle, tomó esta vez la iniciativa de la negociación con el Movimiento Popular de Liberación de Sudán –quizás espolcados por una coyuntura realmente catastrófica como fueron las inundaciones de agosto que afectarían tanto a la capital como a las provincias del sur donde, además, la situación de los afectados se agravaría por el retraso de la llegada de ayuda humanitaria debido a las diferencias entre la guerrilla y el gobierno central– que cristalizará en el encuentro entre al-Mīrganī y Garang en Addis Abeba el 13 de noviembre y la firma por ambos del preacuerdo de paz tres días más tarde. En el documento², ambas partes defienden la unidad del país, la vía democrática y la concepción de que la cuestión del Sur es un problema nacional cuya resolución exige un diálogo de todas las fuerzas políticas. Ese diálogo, es decir, la conferencia constitucional, debería realizarse, según el acuerdo, el 31 de diciembre de 1988 tras crear un clima propicio gracias a las siguientes medidas:

¹ Considerada por el Partido Comunista más severa que las leyes de septiembre de 1983, discriminatoria en función de la religión y que violaba los artículos de la Constitución relacionados con las libertades, los derechos fundamentales y el principio de igualdad. *al-Maydān* (22/9/1988). Hay que señalar que el Partido Comunista criticará constantemente desde su órgano de expresión, el periódico *al-Maydān*, todas las actuaciones del movimiento islamista a lo largo del tercer período democrático.

² *Mubādarat al-salām al-sūdāniyya-Addīs Abābā 1988*. Wizārat al-‘lām al-Sūdāniyya.

congelación de la *šarī'a* hasta la celebración de la conferencia constitucional que deberá abordar definitivamente la cuestión de la islamización de las leyes; anulación de los acuerdos militares firmados con otros países; supresión del Estado de Excepción; declaración de un alto el fuego y el apoyo de todas las fuerzas políticas.

La firma del acuerdo le supuso a al-Mīrganī un aumento de su popularidad, pero lo cierto es que, pocas semanas después, le supondrá tener que abandonar el gobierno de coalición, ya que el acuerdo, muy contestado en las calles por las movilizaciones organizadas por el movimiento islamista¹, que coincidían con revueltas populares por la subida del precio del azúcar, fue rechazado tanto por los diputados de al-Umma como del Frente, ante lo cual el Partido Unionista Democrático decidió retirarse del gobierno de coalición y pasar a la oposición. Así, desde diciembre de 1988, el Frente adquiere más poder en el gobierno de coalición con dos carteras ministeriales más, una de ellas, la de Asuntos Exteriores, la detentará el propio Ḥasan al-Turābī, que será además vicepresidente primer ministro, quien renovará un buen número de cargos diplomáticos nombrando a miembros del Frente², iniciando así la penetración del movimiento en la actividad diplomática del Estado, mientras que su compañero de filas, Ḥafīz al-Šayj Zākī, se hará cargo del ministerio de Justicia. Además, miembros del Frente ocuparán otros cargos relevantes como el de gobernador de Jartum, el de delegados del gobierno para las regiones de Shimaliyya y Darfur, el de portavoz del Parlamento y diversos ministerios regionales.

Ahora bien, este nuevo gobierno de coalición fue fugaz, ya que debió hacer frente a dos focos de presión: por un lado, a la alianza formada por el bloque sindical de izquierdas, la jefatura del ejército y el Partido Unionista, ante la posibilidad de que el país se transformara en una “república islámica”³, ya que el nuevo gobierno iba a dar prioridad a la islamización de las instituciones y a la solución militar. Por otro lado, tras la dimisión del ministro de Defensa, debido a la creciente intervención del Frente en las cuestiones militares, al mayor acercamiento a Libia e Irán y a las carencias de armamento, 150 altos oficiales entregaron un *memorandum* al gobierno en el que se le conminaba a aprobar el acuerdo de paz de noviembre de 1988 y crear un gobierno de

¹ Como la denominada “revolución de las mezquitas” (*tawrat al-masāyid*), dirigida por el Organismo Popular para la Defensa de la Doctrina y la Patria y alentada desde la prensa del Frente, especialmente el periódico *al-Rāya*, en la que miembros y simpatizantes del movimiento islamista recorrieron las calles de la capital para preservar “la religión y la doctrina” y mostrar su apoyo al ejército.

² Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 242.

³ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 379.

unidad nacional, de lo contrario el ejército se vería obligado a adoptar las medidas que considerara necesarias para preservar la unidad nacional¹.

El 12 de marzo, al-Mahdī, debido a esas presiones², disuelve el gobierno de coalición, vuelve a contar con el Partido Unionista Democrático y, a fin de calmar los ánimos y buscar una reconciliación con el sur, decide aplazar la aprobación del nuevo código penal islámico que había elaborado al-Turābī el año anterior. El Frente vuelve otra vez a las trincheras de la oposición³, pero esta vez su labor no se va a reducir únicamente a organizar manifestaciones de protesta, como la “revolución de los coranes” de abril de 1989, sino que tomará una deriva que concluirá en el golpe de Estado del 30 de junio.

En abril de 1989 –coincidiendo con el mes de ramadán– el Frente organiza una serie de manifestaciones que recibieron la denominación de “revolución de los coranes” (*tawrat al-maṣāḥif*)⁴– y que tienen lugar en diferentes ciudades del país como reacción a la aprobación por parte de la Asamblea Constituyente de congelar la aplicación de la legislación islámica hasta la celebración de la conferencia constitucional nacional, lo cual provocó la retirada de los diputados del Frente, el boicot de sus sesiones y la proclamación del *yihād* para conseguir sus objetivos, al tiempo que anunciaba que no participaría en ningún gobierno de unidad nacional que no contemplara la aplicación de la *ṣarī‘a*⁵. Pero, además, estas manifestaciones eran también una expresión de protesta contra el acuerdo de paz firmado por al-Mīrganī y Garang, al que calificaban de “la paz de la rendición” y del que afirmaban que conduciría al laicismo. Aunque, según parece, la intención de esas manifestaciones no era derrocar al régimen, dado que el Frente debía ser consciente de que la mera reivindicación de la *ṣarī‘a* no bastaría para provocar un levantamiento popular, sino preparar el terreno para el cambio que debería llegar⁶. Otros indicios de esa escalada de la tensión fueron las declaraciones del secretario del Frente en la capital al periódico *al-Rāya*, órgano de expresión del movimiento, a finales de abril, en las que señalaba que “el Departamento de Movilizaciones [del Frente] en la

¹ Gérard Prunier. “Les Frères musulmans...”, *op. cit.*, p. 379, y Christian Delmet. “Chronique soudanaise...”, *op. cit.*, p. 303.

² Sin menospreciar la posible presión externa, especialmente por parte de Estados Unidos, al igual que había sucedido en los últimos meses de vida del régimen de Numeyri.

³ al-Turābī quiere dar la sensación de que nunca pierde: el hecho de que el nuevo gobierno no contara con el Frente se debió a que “tomé conciencia de la incapacidad del poder para gestionar el país, así que presenté mi dimisión”. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 306.

⁴ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 18.

⁵ ‘Abd al-Malik ‘Awda. “Mustaqbal ḡanūb al-Sūdān bayna waḥdat al-dawla wa-l-infiṣāl”. *al-Siyāsa al-Dawliyya* (109), julio 1992.

⁶ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 19.

capital ha decidido agudizar el enfrentamiento contra los agentes del agente Garang y contra las conspiraciones [...]. Se han dado instrucciones a todos los cuerpos del Secretariado en la capital para que estén completamente preparados para entrar en un combate definitivo con los enemigos de la religión y de la patria”¹.

Por tercera vez en la historia del islam político sudanés, el movimiento islamista había participado directamente en el gobierno. En la primera ocasión, la experiencia fue muy breve, en un gobierno de transición y en unas condiciones excepcionales tras la revolución de octubre de 1964; la segunda experiencia, con un régimen dictatorial, había sido un tanto tortuosa y había tenido consecuencias internas más graves con una de las escisiones más traumáticas vividas por el movimiento islamista. Pero esta tercera experiencia se producía en un marco “democrático”, por lo que a pesar de provocar una serie de debates internos no supuso ninguna ruptura interna. Según al-Turābī², los debates internos giraron en torno a tres cuestiones: en primer lugar, sobre la estrategia de la transformación islámica, es decir, la elección entre una estrategia revolucionaria partidaria de la creación de una alternativa paralela y el acceso al poder por medio del enfrentamiento, o bien alcanzar el mismo resultado pero a través de las transformaciones graduales, dentro del contexto, hasta que el movimiento estuviera preparado para asumir las responsabilidades de gobierno. En segundo lugar, el movimiento debatía sobre las ventajas de salvar al país, salvar sus intereses nacionales como la economía o la seguridad, por medio de la participación. En este punto, algunos creían que había llegado el momento de trabajar, junto con el resto de fuerzas políticas, para resolver esa cuestión y permanecer en la oposición hasta que los problemas se agravaran y la coyuntura propiciara una transformación sustancial, mientras que otros eran partidarios de participar a fin de evitar el deterioro, ya que un colapso de la seguridad y de la economía, el aumento de la corrupción y la injerencia extranjera obstaculizarían el camino a la transformación islámica. El tercer eje sobre el que giraban los debates internos era la participación y los intereses del grupo: mientras que una sección pensaba que la labor de oposición atraería hacia el grupo a las masas concienciadas y desesperadas ante la incapacidad del gobierno para ejercer su labor, otro sector opinaba que el grupo atraería mejor a la población estando en el poder, y que tener responsabilidades de gobierno, aunque fueran compartidas con otros partidos, serviría para aprender a gestionar los asuntos de política interior y exterior.

¹ al-Tīyānī al-Ṭayyib Bābakr. *al-Baḥṭ ‘an al-salām...*, *op. cit.*, p. 144.

² Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, pp. 200-203.

Al margen de los debates internos sobre la participación directa en la toma de decisiones, es cierto que su labor en la oposición, tanto en la calle explotando el descontento popular, como en el parlamento y en los gobiernos de coalición aprovechando las diferencias entre sus socios, fue beneficiosa para el movimiento islamista, pero debemos señalar que también el Frente fue utilizado por cada uno de los dos grandes partidos, al-Umma y el Unionista Democrático, como elemento de presión sobre el otro, para contrarrestar la influencia del histórico rival o para debilitar el carisma adquirido por alguno de sus líderes.

Y al igual que el Frente fue utilizado, también todas las fuerzas manipularán la cuestión del Sur, unas para mostrar su defensa de la unidad nacional, otras, además, para mostrar su apoyo al ejército y atraerlo hacia sus posturas, y todas para incrementar su influencia política. Es decir, una situación muy envenenada.

4.6. LA OPCIÓN DEL GOLPE DE ESTADO.

En tales circunstancias de deterioro de la vida política y parlamentaria, no era extraño que la sociedad sudanesa, especialmente los partidos en la capital, hablaran constantemente de planes de golpe de Estado. El Partido Comunista, que no dejaba pasar un día sin lanzar sus críticas contra el movimiento islamista desde las páginas de su periódico *al-Maydān*, publicaba ya en octubre de 1987 un editorial que comenzaba de la siguiente manera “no es un secreto que los Hermanos Musulmanes preparan un golpe de Estado que les permita hacer realidad por la fuerza y la violencia lo que no han podido hacer por medios democráticos”¹, para ello, continúa el editorial, el movimiento islamista estaba siguiendo dos líneas de actuación, la primera adular a las Fuerzas Armadas presentándose a sí mismos como los únicos que defienden sus intereses, y la segunda enemistar al ejército con los partidos políticos difundiendo rumores como que los comunistas son partidarios de la guerrilla del sur o que el Partido al-Umma está espionando los cuarteles militares.

Pero por otro lado, el Frente insistía en el deterioro de la seguridad, en la amenaza que representaban las operaciones realizadas por la guerrilla del sur que se iba acercando a la zona central de país –por ejemplo con la toma de la ciudad de Ed

¹ *al-Maydān*, (9/10/1987).

Damazin, cerca de la frontera con Etiopía en el Nilo Azul y que suponía el control de la presa de Roseires que abastecía de energía eléctrica a prácticamente todo el país—mientras el gobierno seguía sin responder a las demandas del ejército que solicitaba el armamento necesario para hacer frente a la guerrilla. Ahora bien, es cierto que el Frente explotó la inseguridad reinante y el descontento del ejército para denostar la actuación del gobierno y de los otros partidos, pero también es cierto que fue la única fuerza política que enviaba delegaciones a las zonas en conflicto con el objetivo, aparente y declarado, de elevar la moral de las tropas y de la población¹.

Los rumores de un golpe de Estado islamista reaparecen en mayo de 1989, según publicaba el periódico *al-Maydān*², que lo vincula con los progresos del gobierno para llegar a una solución pacífica del conflicto armado, puesto que el parlamento había aprobado en abril los acuerdos de paz del 16 de noviembre de 1988, el Ejército Popular de Liberación de Sudán había decretado un alto el fuego temporal por mediación de Estados Unidos con el fin de posibilitar la llegada de ayuda humanitaria y el gobierno había anunciado la celebración de la conferencia constitucional nacional para el 18 de septiembre y una reunión preparatoria para el 4 de julio. Además, el Parlamento había decidido rechazar cualquier discusión en torno a la islamización de la legislación, lo que evidentemente encrespó todavía más al movimiento islamista, que por boca de uno de sus máximos dirigentes, ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, declaraba que seguiría boicoteando las sesiones del parlamento³, mientras que al-Turābī intentaba dar al conflicto armado, e indirectamente al enfrentamiento con el gobierno, una dimensión religiosa haciendo llamamientos al *yihād*.

El activismo del Frente en pro de la unidad del país, de la legislación islámica y de la seguridad del individuo y de las instituciones, se plasmará en la creación de las milicias armadas que desempeñarán un doble papel, apoyando al ejército regular y respaldando al propio movimiento islamista. La creación de esa fuerza paramilitar, las *Fuerzas de Defensa Popular*, nunca fue ocultada por el Frente, es decir, no funcionaban como una rama militar clandestina del movimiento, sino que fue anunciada en repetidas ocasiones tal y como lo recoge la prensa del momento⁴, si bien los dirigentes islamistas lo justificarán señalando que realmente respondió a una iniciativa de grupos de

¹ *al-Rā’yy al-‘Āmm*, (9/7/2002). ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā fue el encargado de recorrer el país mostrando el apoyo del Frente a las Fuerzas Armadas y a la población amenazada. *al-Uṣbū’* (17/6/1989)

² *al-Maydān* (31/5/1989).

³ Lo que era considerado por el Partido Comunista como un elemento más de la estrategia golpista del Frente junto con la creación de sus milicias armadas. *al-Maydān*, (16/6/1989).

⁴ *al-Maydān*, (12/6/1989).

población, especialmente en las provincias de Kordofan y Darfur, que se sentían indefensos y amenazados ante la inseguridad y los avances de la guerrilla en provincias del norte limítrofes con el sur¹. Las Fuerzas de Defensa Popular estarán dirigidas por quien encabezó el golpe militar contra Numeyri, el general Suwār al-Dahab, que había ingresado en el movimiento islamista, y contará con el apoyo de oficiales militares en la reserva para el entrenamiento de sus miembros.

En semejante situación, todas las posibilidades podían darse, todos los partidos podían recurrir a un golpe de Estado, como lo demuestra la tentativa llevada a cabo por un grupo de oficiales pro-numeyristas el 18 de junio², pero la opción que acabaría por imponerse, por encima de los intentos políticos de poner freno al caos, sería la protagonizada por el sector islamista del ejército a las órdenes de un oficial, el teniente general ‘Umar Ḥasan Aḥmad al-Bašīr, y del Frente Islámico Nacional, el viernes 30 de junio de 1989 –el día fijado para una sesión extraordinaria del Consejo de Ministros que debería decretar la anulación definitiva de la legislación islámica–, con la prioridad de “salvar” al país, de ahí que se autodenominara “revolución de salvación nacional” (*tawrat al-inqāḍ al-waṭanī*) que lo primero que hace es encarcelar a todos los dirigentes políticos, incluido el propio Ḥasan al-Turābī.

Así, tras varias décadas de existencia del movimiento islamista sudanés, pero tan sólo cuatro años después de la creación del Frente Islámico Nacional, el islam político llegaba al poder en el país. Ya no se trataba de participar en la toma de decisiones y en la gestión del país, como en las experiencias previas, sino de tener en sus manos las riendas del poder, pero esto se había hecho realidad no a través de un proceso democrático, sino por medio de la violencia y de una intervención militar. ¿Fue la opción del golpe de Estado resultado de una estrategia a largo plazo o de un aprovechamiento de la coyuntura?

Recordemos que el primer supervisor general de los Hermanos Musulmanes, al-Rašīd al-Tāhīr, se había visto envuelto en el intento de golpe de Estado de noviembre de 1959 contra el régimen militar de ‘Abbūd, aunque parece que fue más una decisión personal que una opción del grupo. Aun así, esa acción dejaba entrever una tendencia

¹ *al-Rā’y al-‘Āmm*, (9/7/2002).

² De hecho, Numeyri, desde su exilio en El Cairo, refirió a la prensa que algunos círculos del ejército sudanés le habían pedido regresar a Jartum y que él apostaba por un golpe de Estado para devolverlo al poder. Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 230. Pero hay muchas dudas respecto a tal intentona golpista y algunos analistas creen que se trató de un rumor propagado por el Frente para provocar una depuración de oficiales que podrían oponer resistencia al golpe que estaba planeando el movimiento islamista.

del movimiento al proselitismo en círculos militares, aunque éstos estaban fuertemente influenciados por los conceptos de nacionalismo y laicismo, al igual que había ocurrido en Egipto con la organización madre en los años cuarenta. Tras esa experiencia personal, que provocó una dura represión contra los Hermanos y no pocos problemas internos, el grupo optó, junto con los otros partidos reunidos en el marco del Frente Nacional que protagonizó el levantamiento de octubre de 1964, por neutralizar políticamente al ejército. Pero fue durante la década de los setenta cuando la postura del movimiento islamista respecto al papel que debería desempeñar el ejército en una supuesta transformación social experimentó una evolución significativa, precursora de lo que ocurrirá en 1989: si primero intentó atraerse o “conquistar a la institución militar”¹, no de forma individual sino desde su participación con *al-Anṣār* en la revuelta de la isla de Aba en 1970 y posteriormente desde la coalición de oposición, el Frente Nacional, en los campamentos de entrenamiento en Libia hasta 1976, en una segunda fase y gracias a la reconciliación con el régimen de Numeiry en 1977 y a la libertad de actuación de la que gozará a partir de entonces, el movimiento islamista comenzará su penetración en las Fuerzas Armadas. Según el investigador sudanés Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī², la verdadera infiltración del movimiento islamista en el ejército comenzó en esta época y, más concretamente, tras la proclamación de las leyes de septiembre de 1983, pues, amparándose en la islamización del Estado, el movimiento inspirará la idea de la islamización del ejército y de los cuerpos de Seguridad del Estado, y un buen ejemplo es el hecho de que los oficiales estaban obligados a seguir cursos de adoctrinamiento religioso en el Instituto Islámico Africano³ de Jartum, y que gran parte de los oficiales que participaron en el golpe de 1989 habían seguido tales cursos de adoctrinamiento.

Después, tras la caída de Numeiry, el Frente Islámico Nacional llevará su activismo a las filas del ejército en el marco de esa campaña de apoyo y defensa de las Fuerzas Armadas de la que hemos hablado anteriormente, y la estrategia de la

¹ Muḥammad al-Mujtār al-Šanqīī, *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān...*, *op. cit.* p. 251.

² Ḥayder Ibrahim Ali. “El caso sudanese”. *Politica Internazionale*, 2 (abril-junio 1994), p.176.

³ El Instituto fue creado en 1968 por un grupo de ulemas con apoyo popular para atraer estudiantes de Secundaria de países africanos. Tras el golpe de Numeiry quedó paralizado durante dos años hasta que el proceso de islamización del Estado lo reactivó dotándolo de mayores prestaciones y con participación de países árabes como Arabia Saudí, Egipto o Libia. En este período, el Instituto tenía una administración estable y se crearon en su seno dos facultades universitarias. Si bien durante el tercer período democrático sufrirá problemas financieros, renacerá con el nuevo régimen islamista que lo transformará en la Universidad Mundial de África, taller de ideas y centro de propaganda de la “revolución de salvación”.

progresiva islamización del ejército pudo desembocar en una acción militar islamista propiciada por una caótica situación interna.

**5. LA SALVACIÓN NACIONAL: DIMENSIÓN INTERNA
DE LA EXPERIENCIA ISLAMISTA (1989-1996)**

5.1. EL NUEVO RÉGIMEN Y EL DILEMA DE LA NATURALEZA DEL GOLPE.

Durante los primeros días que siguieron al golpe de Estado tanto la prensa como las representaciones diplomáticas y los gobiernos vecinos no estaban muy seguros de la naturaleza del alzamiento, tampoco los partidos sudaneses¹. Algunos suponían que se trataba de un levantamiento protagonizado por oficiales numeyristas, similar a la revolución de mayo de 1969, dado que algunos miembros de la Junta de Mando de la Revolución de Salvación eran conocidos por haber apoyado la revolución de Numeyri. Así pues, apostaban por un golpe “nacionalista” que respondía al *memorándum* militar presentado ante el primer ministro al-Şādiq al-Mahdī en febrero de 1989 y que exigía la aplicación del acuerdo de paz, la celebración de una conferencia nacional y la reforma. De ahí que, por ejemplo, Egipto fuera el primer país en reconocer a las nuevas autoridades², tras considerar que se trataba de un golpe militar “clásico”, como daban a entender las primeras medidas adoptadas: imposición de la Ley Marcial, anulación de la Constitución, ilegalización de todos los partidos políticos, de los sindicatos y de las asociaciones no religiosas, detención de todos los dirigentes políticos, cierre de los periódicos. Es decir, un golpe militar más entre los muchos que habían vivido los países del entorno, que prometía “salvar” al país del caos, “restablecer la estabilidad política, eliminar la política sectaria, congelar la aplicación de la ley islámica”³ hasta ser sometida a referéndum popular y poner fin a la guerra civil.

Pero las nuevas autoridades de la “revolución de salvación”, la Junta de Mando de la Revolución, que no se disolverá hasta 1993, se habían cuidado bastante durante las

¹ El comunicado del Partido Comunista Sudanés del 2 de julio no hace ninguna referencia a un golpe islamista, sino a una nueva “dictadura militar”. Tampoco el primer *memorándum* del Partido al-Umma dirigido a al-Bašīr, fechado el 7 de julio, hacía mención alguna del movimiento islamista.

² El primer viaje oficial de al-Bašīr fue precisamente a El Cairo el 9 de julio de 1989, donde se reuniría con su homólogo egipcio Hosni Mubarak.

³ John Esposito. *El desafío islámico...*, *op. cit.*, p. 126. Pero también intentará proteger la producción de azúcar en la zona del Nilo Blanco, amenazada por las acciones de la guerrilla. De hecho, una de las primeras decisiones del nuevo régimen en materia de seguridad fue enviar refuerzos militares a la zona para garantizar la producción de azúcar, conscientes de que una falta del producto o un aumento del precio podía desatar protestas populares. *al-Rāyy al-‘Āmm*, (9/7/2002).

primeras horas de anunciar el nombre de quien presidía la junta militar, el entonces teniente coronel ‘Umar Ḥasan Aḥmad al-Bašīr¹, conocido desde hacía algunos años por su pertenencia al Frente Islámico², o al menos por sus simpatías hacia el movimiento islamista.

Esta ambigüedad calculada, unida a la detención de los líderes del movimiento islamista, entre ellos Ḥasan al-Turābī e Ibrāhīm al-Sanūsī, formaba parte de una estrategia planificada³ que tenía como objetivo evitar, en primer lugar, un rápido contragolpe por parte de los círculos militares opuestos al movimiento islamista, en segundo lugar un levantamiento popular⁴ y por último una posible reacción por parte de los países vecinos, especialmente Egipto, y de las potencias occidentales, ante la llegada del islam político al poder en un país árabe por primera vez en la historia, y sus posibles consecuencias en unos momentos en los que la contestación islamista estaba en pleno apogeo desde Marruecos hasta el Golfo⁵ y el islam político parecía triunfar en Afganistán.

Pero la verdadera naturaleza del golpe militar se hará patente muy poco después, cuando el movimiento islamista universitario organice una manifestación de apoyo sin reservas a las nuevas autoridades⁶. El diario *Le Monde* del 13 de julio ya daba a

¹ Nacido en 1944 en una pequeña localidad al noreste de Jartum y en el seno de una familia perteneciente a la tribu árabo-musulmana de al-Ŷa‘aliyīn, al-Bašīr se graduó en la Academia Militar y continuó su formación en las Fuerzas Aerotransportadas, luego en Infantería y después en la Escuela Sudanesa de Oficiales y en el Instituto Militar de Malasia. Combatió junto a las tropas egipcias en la guerra del 73 y después como oficial de alta graduación en la guerra civil sudanesa en Kordofan Sur. Richard A. Lobban JR., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 49, y J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan. Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*. Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 3.

² Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 233. al-Bašīr contará años más tarde, en 1999, que se sumó al movimiento islamista siendo estudiante de secundaria y que el golpe de Estado de junio de 1989 fue ordenado por la jefatura del Frente Islámico, es decir, por al-Turābī y los suyos. Recogido en *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī al-sūdānī al-awwal (1999-2000)*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2000, p. 16.

³ Como revelaría el propio al-Turābī años más tarde, él mismo ordenó su encarcelamiento a fin de evitar que se asociara el golpe con el movimiento islamista. *al-Wasaṭ*, (21/2/2000).

⁴ Es interesante la reflexión realizada por un dirigente del Partido Ba‘ṭ sudanés más de una década después, al afirmar que la propia actuación de los partidos políticos entre 1986 y 1989 propició el golpe de 1989, y que la pésima gestión de la democracia que hicieron al-Umma y el Partido Unionista Democrático impidió el estallido de un levantamiento popular contra los golpistas. Muḥammad ‘Alī Ŷādīn. “al-Ba‘ṭ wa-l-intijābāt al-sūdāniyya”. *al-Ḥayāt*, (27/1/2001).

⁵ Los tímidos espacios de libertad abiertos por los regímenes árabes en los ochenta, debido a múltiples factores tanto internos como externos, demostraron que los partidos islamistas eran los únicos con capacidad de movilización y con modelos alternativos. Sobre este proceso y la dialéctica entre islamismo y regímenes árabes poscoloniales, véase Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999, p. 397.

⁶ Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 234.

entender esa orientación islamista del nuevo régimen¹. También se sabrá poco después que las milicias armadas del Frente habían ayudado a los golpistas –que según algunas informaciones no eran más de trescientos oficiales y soldados con seis tanques– a proteger algunos puntos vitales y los accesos a la capital². Por otro lado, la nueva jefatura depurará a los militares que sin tener una orientación islamista, o incluso conocidos por su independencia política, se habían sumado al levantamiento³.

El nuevo gobierno anunciado el 9 de julio había despejado ya las dudas, puesto que de los 21 ministros, cinco eran militares, entre ellos al-Bašīr y un ex-ministro del régimen de Numeyri, y el resto, la mayoría, civiles, muchos de ellos procedentes de las filas del Frente Islámico Nacional. Por otro lado, circularán rumores sobre la creación de un gobierno en la sombra, el Consejo de Defensores de la Revolución, denominado popularmente “Consejo de los Cuarenta” (*Maʿyilis al-Arbaʿīn*), formado por destacados miembros del movimiento islamista, tanto civiles como militares, y dirigido por ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, el número dos del movimiento islamista, aunque estaría manipulado desde la cárcel por al-Turābī. Los miembros del Consejo, cuya existencia fue negada en repetidas ocasiones por al-Bašīr, actuarían como consejeros de los militares que habían asumido las tareas de gobierno y como defensores de los principios de la revolución⁴, es decir, quienes dictaban la política a seguir.

Por si la constitución del nuevo gobierno no bastara, en las resoluciones de la Conferencia de Diálogo Nacional para la Paz, auspiciada por el gobierno del Consejo de la Revolución, figuraba que la *šarīʿa* y el derecho consuetudinario serían las fuentes principales de la legislación, a nivel nacional, aunque el Estado podría eximir de la aplicación de leyes de naturaleza religiosa teniendo en consideración el componente religioso-cultural de una zona concreta. La legislación islámica no será pues sometida a referéndum, al contrario de lo prometido, sino que triunfa la idea expresada por el

¹ *Le Monde*, (13/7/1989). El periodista francés Jean Gueyras afirmaba la orientación islámica del régimen de Jartum basándose en la composición del consejo de ministros anunciada el 9 de julio. Aunque para otros periodistas, como Ángeles Espinosa, todavía un año después del golpe esa orientación no estaba tan clara: “no está del todo clara la afiliación musulmana del nuevo gobierno y, menos aún, que proclame la República Islámica”. A pesar de que el mismo artículo recogía unas declaraciones de al-Bašīr en las que decía “Sudán no abandonará nunca la *sharīa* para regresar a un sistema laico”. *El País*, (19/6/1990).

² Yūsuf al-Šarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān...*, *op. cit.*, p. 234.

³ Marc Lavergne y Roland Marchal. “L’*échec de l’expérience islamiste?*”. *Politique Africaine*, 66, (junio 1997), p. 3.

⁴ J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, pp. 11-12. Lo cual, por otra parte, no tendría nada de extraño al tratarse de un golpe de Estado islamista y dado que los cuadros del desaparecido Frente Islámico Nacional estaban mejor preparados que los militares para gestionar las tareas del Estado.

movimiento islamista de una aplicación de la *šarī'a* con las excepciones geográficas en las que la mayoría de la población no sea musulmana¹.

Mientras tanto, al-Turābī y todos los demás dirigentes políticos permanecían en la prisión de Kober, donde el dirigente islamista propuso tanto a al-Mīrganī como a al-Mahdī formar un único partido que adoptara un programa islámico con una jefatura elegida democráticamente sin que ninguno de los tres se presentara a la dirección, una propuesta que fue rechazada por los dirigentes de los dos grandes partidos tradicionales². Fuera de las cárceles no hubo una inmediata reacción popular, ni de los partidos, descabezados, hasta la primera manifestación de protesta protagonizada pocas semanas después por la corriente universitaria de izquierdas, muy presente, al igual que la islamista, en los círculos universitarios.

El 30 de noviembre se produjo la liberación de al-Turābī, y al-Mīrganī, y es cuando aparece claramente que al-Turābī es el ideólogo del nuevo régimen, que se convierte para la prensa occidental y árabe por una asociación perversa en “el ayatollah de Jartum”. La naturaleza islamista del nuevo régimen, pues, queda completamente al descubierto, algo que como señalará el propio al-Turābī, “era fácil de prever. Cada toma del poder por los militares en Sudán ha suscitado la llegada al gobierno de la tendencia ideológica dominante en las filas de la universidad. En 1958, los estudiantes pertenecían al movimiento nacionalista y el régimen lo mismo. En 1969, el general Gafar Al-Nimayri se inscribió en la línea ideológica socio-comunista predicada por la universidad. En 1989, evidentemente, los oficiales no podían sino seguir la tendencia islamista de la mayoría de los estudiantes”³.

Manifestaciones universitarias e intenciones golpistas como la de abril de 1990, que trae consigo una depuración militar y la ejecución de más de veinte oficiales de orientación ba‘tí, no consiguen hacer tambalear un régimen que, por otro lado, había obtenido el reconocimiento y el apoyo de la administración norteamericana⁴, sustentado por los cuadros del desaparecido Frente Islámico Nacional que experimentará una nueva transformación.

¹ Christian Delmet. “Construction de l’État et conflits de nationalismes au Soudan”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 68-69 (1993), p. 92.

² ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-islām...*, *op. cit.*, p. 37.

³ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 306.

⁴ Menos de dos semanas después del golpe, el presidente norteamericano George Bush envió un mensaje de felicitación a al-Bašīr con motivo de la celebración del *‘Īd al-adḥà* en el que deseaba “a la nueva dirección sudanesa éxito en la realización de las aspiraciones del pueblo sudanés”. *Le Monde*, (15/7/1989).

5. 2. EL CONGRESO NACIONAL: DE SISTEMA A PARTIDO ÚNICO.

El Frente Islámico Nacional se disolvió, por decisión propia, inmediatamente después del golpe del 30 de junio, algo similar a lo sucedido tras la reconciliación con Numeyri, cuando estando ilegalizados todos los partidos y debiendo reconocer la existencia de un partido único, la Unión Socialista Sudanesa, el movimiento se deshizo de su denominación, Frente de la Carta Islámica y Hermanos Musulmanes, para diluirse, que no desaparecer, en un partido único que representaba la nueva autoridad. Ahora, ese proceso es más profundo, ya que es el movimiento islamista el que constituirá el partido único, el Congreso Nacional (*al-Mū'tamar al-Waṭanī*), aunque éste no se fundará como partido político oficial hasta febrero de 1998. Hasta esa fecha, el Congreso Nacional funciona como “sistema político”, no como organización ni como partido, basado en la fórmula de congresos populares (*mū'tamarāt ša'biyya*), que se extienden desde el barrio hasta el mismo Congreso Nacional, cuyas bases emanan de las diferentes organizaciones sociales a través de congresos sectoriales –tales como el económico, sociocultural, estudiantil, de la mujer, el diplomático o jurídico– en los que la labor del movimiento islamista había sido fecunda gracias a su estructura interna que había privilegiado la creación de departamentos especializados en casi todos los sectores sociales. Así, se producirá también un control por parte del movimiento islamista de tales congresos que al mismo tiempo serán una plataforma para extenderse más por todo el país y por todos los sectores. A esa fórmula de “congresos populares” se llega en la Conferencia sobre el Régimen Político, celebrada entre agosto de 1990 y abril de 1991, donde se discutieron otras opciones, tales como el regreso de los partidos pero en unas condiciones diferentes en las que el gobierno fijaría “lo que está permitido y lo que está prohibido para los partidos”¹. La opción que triunfó no podía ser otra que la presentada por el movimiento islamista: un sistema democrático no partidista formado a través del “sistema de congresos”, es decir, un sistema piramidal cuya base estaba formada por congresos populares en barrios y pueblos integrados por todas las personas mayores de edad. Tales congresos populares celebrarían elecciones, no partidistas, que irían eligiendo a los congresos de niveles superiores hasta llegar a la elección del Congreso Nacional. Al mismo tiempo se celebrarían congresos sindicales, de asociaciones de mujeres, juveniles, y después elecciones parlamentarias

¹ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-islāh...*, op. cit., p. 56. Es decir, seguir el modelo de un buen número de países árabes como Egipto o Túnez.

tradicionales, tanto provinciales como centrales en las que se elegiría el presidente de la República.

Es decir, en teoría es un sistema que intenta dejar atrás la democracia partidista pero sin excluir las diferencias ideológicas, éstas últimas integradas en un marco único, “el sistema de congresos populares” en los que todos tienen cabida siempre y cuando no representen un partido político. Eso presupone que las bases tienen un punto en común: en el caso sudanés la orientación islámica¹. Ahora bien, la represión contra los partidos políticos y los intelectuales disidentes, y por lo tanto su boicot de ese nuevo sistema de representación, la injerencia del nuevo régimen en el funcionamiento interno de los congresos populares y sectoriales, y la escasa identificación del electorado sudanés con el nuevo modelo, restarían legitimidad al modelo², que no obstante hay que valorar como un intento teórico de superar los problemas que arrastraba el país desde su independencia y que ni los regímenes militares ni los períodos parlamentarios habían sido capaces de resolver.

Marc Lavergne³, señala que este sistema de “democracia popular participativa”, como lo denomina al-Turābī, que pretendía “devolver la voz al pueblo” no obtuvo el éxito buscado debido a la conciencia política sudanesa estrechamente ligada a la dinámica marcada por el poder de los jefes de las cofradías, y en semejante contexto era difícil que triunfara un sistema modernizador elaborado por una élite intelectual que se había formado en universidades europeas, como al-Turābī y sus discípulos.

El congreso fundacional de ese nuevo sistema de representación se celebra en mayo de 1991 y sus resoluciones reconocen sin ambages que “la democracia pluripartidista no hermana bien con la sociedad sudanesa y es una fórmula ajena al entorno social y cultural”⁴ del país. En lugar de la democracia pluripartidista, el Congreso Nacional aboga por un “pluralismo ideológico” en su interior. Es decir, las diferencias ideológicas y el debate deberían darse, al menos en teoría, dentro del sistema político único –que no debería confundirse con el partido único– lo cual concuerda con el concepto de democracia desarrollado por al-Turābī en esta época⁵, ya que considera

¹ Ya que el sistema de comités populares ha sido puesto en pie también tras otras revoluciones en contextos muy diferentes como la revolución francesa, la soviética o la cubana.

² Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-islāh...*, op. cit., p. 59.

³ Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais ou la démocratie en trompe-l’oeil”. *Politique Africaine*, n° 66 (junio 1997), p. 34.

⁴ *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, op. cit., p. 9.

⁵ Decimos “en esta época” porque al-Turābī tiene nociones muy flexibles sobre muchos conceptos, entre ellos el de democracia. Si estando en la oposición, o participando en el gobierno, defendía un régimen democrático, tras la llegada al poder, como se desprende de sus palabras, la democracia pluripartidista es

que el método ideal en el islam es aquel que permite, a la vez, evitar comportamientos sectarios y aflorar las diferentes corrientes de opinión que participan en la vida política. Sería un modelo similar al conformado por las grandes escuelas jurídicas entre las que hay diferentes interpretaciones de los textos pero cuyas diferencias quedan atrás gracias a la concertación. Es decir, al-Turābī está en contra de la existencia de partidos políticos basados en componentes sectarios o étnicos con militantes dogmáticos y cuyas jefaturas son hereditarias, como en el caso de los partidos tradicionales sudaneses, al-Umma y el Unionista Democrático. La democratización islámica consistiría precisamente en evitar ese espíritu partidista, aunque el pensador sudanés considera que prohibir los partidos es algo excesivo¹.

Pero, indefectiblemente, ese “sistema político” se transformará en “partido único” que se confundirá con el régimen, será su sostén ideológico, el instrumento de movilización y de control de la sociedad y el que proveerá al gobierno de sus cuadros dirigentes. El siguiente paso será constituirse de forma oficial como partido político bajo la presidencia de al-Bašīr, algo que tendrá lugar años después durante el congreso general celebrado en febrero de 1998.

Si la democracia, entendida como marco de un sistema pluripartidista, es ajena a la sociedad sudanesa y el pluripartidismo es sinónimo de ruptura de la comunidad, el sistema que impide que el régimen sea una mera imitación del modelo de partido único existente antes de la revolución de salvación se basaría en el pluralismo ideológico en el marco de un sistema político único a través de los congresos populares, y en los principios que los rigen, y no sólo a ellos sino a la expresión superior de esos congresos que sería el Congreso Nacional y la Asamblea Nacional. Nos referimos a los principios de consulta (*šūrā*) y consenso general (*iýmā'*).

La *šūrā* sería el método conducente, tras discusiones y deliberaciones en torno a los diferentes esfuerzos personales de interpretación, a la adopción de una resolución por consenso general de la que nadie discreparía. Ahora bien, al-Turābī² es consciente de que eso es el modelo ideal, pero que en muchas ocasiones no es fácil postergar la adopción de una decisión hasta haber llegado a un consenso general, de manera que se recurre a algo que se aproxima a la totalidad sin provocar graves discrepancias. Sin

casi sinónimo de sectarismo que no hace sino dividir al pueblo, mientras que el islam se basa en la unidad. Años después, como veremos más adelante, volverá a cambiar su forma de ver la democracia. Haydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Tayārāt al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 299.

¹ Alain Chevaléris. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 109-110. Evidentemente el discurso es teórico, ya que el régimen había prohibido las formaciones políticas.

² Hasan al-Turābī. *al-Muṣṭalahāt al-siyāsiyya...*, *op. cit.*, pp. 63-68.

embargo, la *šūrā* no debe interpretarse como una simple justificación del poder para tener autoridad en todas las cuestiones de la vida, ya que uno de los principios en los que se basa es el principio de la libertad, de lo contrario el régimen se convertiría en un régimen dictatorial.

Según al-Turābī¹, los principios de gobierno son generales, incumben por tanto a toda la sociedad, de ahí la necesidad de que surjan de un consenso general al que se llegaría tras analizar todas las interpretaciones (*iḥtihādāt*) planteadas en una sesión consultiva y derivadas del análisis de la *šarī'a* y de la realidad circundante. Si bien ante una cuestión planteada a una sociedad musulmana, una cuestión importante susceptible de provocar diferentes interpretaciones, puede resultar difícil recabar la interpretación de toda la sociedad, bien por condicionantes geográficos o porque no todos los miembros de la comunidad tengan los antecedentes suficientes para extraer un juicio de valor al respecto, en ese caso el examen de la cuestión quedaría en manos de un grupo reducido reconocido tanto por su conocimiento como por su fidelidad que en sesión consultiva debería alcanzar el consenso. Como vemos, no es otra cosa que el funcionamiento de un parlamento, si bien habría algo que distinguiría ese modelo “islámico” sudanés del parlamento de una democracia occidental donde los “partidos no son sino una etiqueta, mientras que poco más les diferencia en sus programas. Sus dirigentes aparecen como capitanes de equipo, y se les elige en función de su carisma para dirigir la lucha por el poder [...] Los diputados deben expresar, mediante el voto en el Parlamento, los sentimientos y deseos de la población que les ha otorgado el mandato al elegirles. Ese es el sentido de la democracia, hacer que el pueblo gobierne. Sin embargo, ese ideal no siempre se puede aplicar, por ello, y teniendo en consideración el alto grado de educación de algunos países, estoy a favor de los plebiscitos, para tener más democracia directa”².

Se puede observar que, al menos en teoría, los principios planteados son similares a los que rigen las democracias occidentales: plebiscito, votaciones y debates parlamentarios. Ahora bien, tenemos que señalar la existencia de ciertas reticencias mostradas por dirigentes islamistas a hacer uso de una terminología occidental, asimilada durante décadas a sistemas colonialistas, lo cual hace que se busquen conceptos puramente “islámicos” o un sincretismo entre términos occidentales e

¹ Hasan al-Turābī. *al-Siyāsa wa-l-ḥukm...*, op. cit., pp. 93 y 222-223.

² Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit. p. 111.

islámicos¹. Por lo que respecta a al-Turābī, éste no tiene ningún inconveniente en que los musulmanes, cuando están pasando por una etapa de renacimiento, utilicen términos foráneos sin por ello sufrir ningún complejo, a pesar de que considera el lenguaje como un arma en el conflicto entre culturas². Aún así, es partidario del uso de términos difundidos y su integración en otro contexto, siempre y cuando mantengan el sentido originario, algo que, según su punto de vista, no ocurrió con el término “democracia” que al pasar a la cultura árabe perdió parte de su significado³.

Una de las apuestas del nuevo régimen de salvación, junto a esa “democracia popular participativa” fundamentada en los conceptos de consulta y consenso, es la creación de un sistema federal, vieja reivindicación tanto de islamistas, como de sudistas, especialmente del Movimiento Popular de Liberación de Sudán, y de algunos grupos tribales importantes –los Fur, Beja o Nuba–⁴. En la *Carta de Sudán*⁵ redactada por el Frente Islámico Nacional en enero de 1987, el movimiento islamista resaltaba la necesidad de crear un sistema federal que asegurara a las regiones federadas la no injerencia de la autoridad central en diferentes materias y el desarrollo de una infraestructura material y humana adecuada. Según el documento, el gobierno central conservaría las competencias en defensa y seguridad nacional, política exterior, justicia, recursos naturales, finanzas y planificación económica. Ese sistema federal, visto como la mejor fórmula de gestionar un país tan vasto y tan diverso como Sudán y de solucionar un largo conflicto armado que a su vez legitimaría al nuevo régimen, se debía llevar a la práctica de forma progresiva, como todo lo que proponía el movimiento islamista. La Conferencia del Diálogo Nacional para la Paz, celebrada en octubre de 1989, no hace sino refrendar esa apuesta, al igual que la Conferencia sobre el Sistema

¹Un ejemplo de esta última tendencia ha sido la invención del término “šūrācracia” (*šūrāqrāṭiyya*), al que han recurrido, entre otros, algunos sectores islamistas argelinos que nadaban entre el rechazo del término “democracia” asimilado a un método seguido por infieles y paganos y la aceptación formal del mismo por corrientes laicas de izquierda y gobiernos represores. Así, por ejemplo, el islamista Maḥfūz al-Naḥnāh, utilizaría el término en el diálogo mantenido por el gobierno y los partidos en julio de 1991. Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Tayārāt al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 147. Sobre semejanzas y diferencias entre los términos “democracia” y “šūrā”, véase también Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *Azmat al-islām al-siyāsī. al-Ÿabha al-Islāmiyya al-Qawmiyya fī l-Sūdān namūḍaḡyan*. Alejandría: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 1992, pp. 196-204.

²Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *al-Tayārāt al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 148.

³Ḥasan al-Turābī. *al-Muṣṭalahāt al-siyāsīyya...*, *op. cit.*, pp. 63-68. A pesar de su teoría, al-Turābī, intentará a lo largo de su vasta obra buscar un lenguaje político propiamente islámico.

⁴Christian Delmet. “Construction de l’État...”, *op. cit.*, p. 93. De hecho, el debate sobre el sistema federal está presente desde la independencia y hubo precedentes tras los acuerdos de paz de Addis Abeba de 1972 por los cuales se concedía una amplia autonomía a la región del Sur, y más tarde, en 1980, la experiencia se ampliará a algunas provincias del norte, como Kordofan, que contarán con gobernadores y ejecutivos autónomos. Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais...”, *op. cit.*, p. 25.

⁵*Sudan charter...*, *op. cit.* pp. 4-5.

Político celebrada en octubre de 1990 y que desemboca en el Decreto Constitucional del 4 de febrero de creación del sistema federal¹, que dividía al país en nueve estados (*wilāya*) cuyas fronteras serán retocadas por el ministro de Gobierno Federal, ‘Alī al-Ḥāyî, salido de las filas del movimiento islamista, con el objetivo de transferir recursos vitales, fundamentalmente petróleo y cobre, a estados del norte².

El sistema federal será ampliado a 26 estados y 65 provincias (*muḥāfaẓa*), en febrero de 1994, diez de ellos en el sur, que experimenta una mayor fragmentación administrativa cuyo objetivo es potenciar las diferencias étnicas y debilitar al principal movimiento armado³. Desde el poder central la redivisión se justifica por una voluntad de profundizar el proceso de descentralización, reduciendo la superficie de los estados federados, para tener un mayor contacto directo con el pueblo –a través del principio de la *ṣūrā*– y por motivos demográficos⁴.

La creación de los órganos del gobierno central, el traspaso de competencias y el desarrollo de los recursos de los diferentes estados federados se hace de forma gradual: si en una primera etapa la prioridad es la creación de la Asamblea Nacional Transitoria, el ejecutivo central y los ministerios de soberanía nacional –defensa, seguridad, política exterior, justicia, economía y servicios públicos–, después se procederá a una desconcentración de las actividades de los ministerios, y también a apoyar proyectos realizados en estados federados pero de interés nacional, a la vez que se permitirá la coordinación entre los estados federados para reforzar la cohesión nacional. El nivel de los estados federados comienza estructurándose con un órgano ejecutivo formado por un gobernador (*wālī*) y un consejo de ministros nombrados todos por el poder central, y un órgano judicial, pero en fases posteriores se desarrollará la autonomía financiera a través de impuestos, inversiones, la potenciación de mercados y bancos locales, y sus competencias abarcarán la planificación y el desarrollo, la pequeña industria, la agricultura, sanidad, educación, comunicaciones y transportes, y además cada *wilāya* contará con unidades del ejército regular y de las Fuerzas de Defensa Popular. La

¹ La Constitución sudanesa de 1998 consagrará el sistema federal en su Artículo 2 donde se lee que “Sudán es una república federal cuyo gobierno está regido por el sistema federal que la Constitución define como un centro nacional y unos marcos federales, regido en su base por un gobierno local según la Ley, con el fin de garantizar la participación popular, la *ṣūrā* y la movilización y asegurar la justicia en la distribución del poder y la riqueza”. *Dustūr 1998*. El texto de la Constitución de 1998 se puede consultar en *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 345-361.

² Esas alteraciones de fronteras y la adscripción de algunos territorios meridionales a estados septentrionales agravarán el conflicto bélico y supondrán uno de los mayores obstáculos en las negociaciones de paz.

³ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 127.

⁴ Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais...”, *op. cit.*, p. 30.

Asamblea del Estado federado tiene atribuciones legislativas y sus miembros son elegidos a través de los comités populares.

Las provincias tienen un gobernador y un consejo provincial y ejecutan las misiones encomendadas por el poder central; y en el plano inferior, el local (*maḥallī*), es donde se produce la participación popular directa en el poder. El objetivo es “un mejor reparto del poder y de la riqueza, la expresión de la diversidad cultural del país, impulsar el desarrollo y resolver la cuestión de las relaciones entre religión y Estado”¹, puesto que según al-Bašīr “ante todo, el sistema federal ha permitido aplicar la charia en los Estados del Norte, en los que la mayoría de la población es musulmana. Los Estados del Sur, por el contrario, han quedado eximidos de ello”².

Es decir, a la par del sistema federal hay también una descentralización económica ya que, además del proceso de privatización, el Estado central evitará intervenir en los asuntos económicos, y una descentralización política con la creación de parlamentos transitorios y comités populares en los diferentes Estados federados³.

En el nivel más bajo de la descentralización, el que está en contacto directo con el pueblo, el nuevo régimen recurrirá para consolidarse a la “administración local” (*al-idāra al-ahliyya*) la misma que Numeyri había abolido en 1971 por considerarla una rémora de tiempos pasados que obstaculizaba la modernización del país. El régimen, a partir de 1995, revitalizará esa administración, modernizará sus instituciones y las “democratizará” hasta integrarlas en el movimiento islamista, a través de la promoción económica, social y política de esos dirigentes locales, al igual que había hecho un año antes con las cofradías sufíes, reconociendo el papel de vertebrador de las relaciones sociales desempeñado tanto por las estructuras tribales como por las tariqas sufíes, aunque ello supusiera una contradicción con el ideario islamista modernizador⁴. Esa estrategia le permitirá al régimen de Jartum desplazar a la jefatura tradicional ligada a los partidos al-Umma y Unionista, sustituyéndola progresivamente por los elementos afectos al régimen y ampliar así la influencia del movimiento islamista, es decir permitirle un mayor control de la población en zonas rurales.

Ahora bien, algunos aspectos del sistema federal puesto en pie por el régimen de Jartum implicaban obstáculos al mismo, como era el hecho de que tanto los gobernadores de los Estados federados como los miembros de los consejos ejecutivos

¹ Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais...”, *op. cit.*, p. 27.

² En Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais...”, *op. cit.*, p. 29.

³ Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 97.

⁴ Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, p. 101-102.

fueran designados directamente por el Jefe del Estado, contradicción que estallará años más tarde y será el detonante de la ruptura entre el presidente y el ideólogo, entre al-Bašīr y al-Turābī.

Pero además, y como señala Lavergne¹, las posibilidades financieras del país no podían asegurar, en esta etapa, el cumplimiento de los compromisos de desarrollo local adquiridos por el gobierno central en virtud del sistema federal –destinar el 20% de sus recursos a asegurar el funcionamiento de la descentralización–, y tampoco garantizar un desarrollo equilibrado, lo cual, por otra parte, será una de las causas de los levantamientos armados en varios estados federados a partir del 2000, como en Darfur, o el protagonizado por los Beja en el este del país.

Por otro lado, la principal guerrilla del sur, el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, consideraba este sistema federal como una mera “desconcentración” de poderes que seguían estando en manos de Jartum, aunque fuera a través de sus representantes, y además, la creación de Estados federados en el sur, nada menos que diez, impedía la creación de una entidad política única y arrebatava a los Estados del sur zonas con importantes riquezas naturales. Pero las mayores reservas expresadas por el Movimiento Popular al sistema federal residían en que, según la guerrilla del sur, el federalismo no podía dissociarse del laicismo, es decir de la separación entre religión y Estado², algo innegociable para el régimen de Jartum al menos durante la década de los noventa. Así, en un círculo vicioso más, la continuidad del conflicto armado obstaculizaría el buen funcionamiento de un sistema federal que, a su vez, alimentaba dicho conflicto.

5.3. ISLAMIZACIÓN DE LA LEGISLACIÓN Y DE LAS INSTITUCIONES.

En 1936, el Guía General de la organización de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Ḥasan al-Bannā, envió un mensaje a reyes, emires y gobernantes musulmanes, que incluía cincuenta peticiones; la segunda era la reforma de la ley con el fin de que se adecuara a la legislación islámica, especialmente en lo referente a los códigos penales y los castigos corporales³. Más de cincuenta años después, el movimiento islamista

¹ Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais...”, *op. cit.*, p. 31.

² Christian Delmet. “Construction de l’État...”, *op. cit.*, p. 93.

³ Ḥasan al-Bannā. *Mudakkirāt...*, *op. cit.*, p. 255.

sudanes nacido en el seno de la organización egipcia pero rápidamente independizado, hace realidad una de las principales aspiraciones de toda organización islamista: la declaración de la *šarī'a* como fuente de la legislación, es decir, que a partir de ahora se elabora todo un sistema jurídico islámico que no se refleja únicamente en un código penal, como se había producido en la época de Numeiry con las leyes de septiembre, o con leyes parciales referidas a impuestos y actividades comerciales.

El gobierno de al-Bašīr anunció el 31 de diciembre de 1990 la aplicación de la legislación islámica¹ en las provincias septentrionales –sin someterla a la conferencia nacional como había prometido en un principio–, exceptuando las provincias meridionales en las que podía recurrirse al derecho consuetudinario; en marzo de 1991 se anuncia la introducción del código penal islámico y en julio de ese mismo año la nueva Ley de Familia.

Uno de los aspectos que indefectiblemente va ligado a la aplicación de la legislación islámica es la situación de aquellas zonas mayoritariamente de población no musulmana. Como hemos dicho, la proclamación de la *šarī'a* en 1990 se refiere a las provincias del norte, lo que al-Turābī denomina una “descentralización” de la legislación², y se produce de forma progresiva “para no contrariar la opinión de la mayoría”³, siguiendo lo estipulado en la *Carta de Sudán* elaborada por el Frente Islámico Nacional en enero de 1987.

El llamamiento de al-Bannā derivaba de un principio general, la creencia en que cada pueblo tiene su propia Ley, y que en el caso de los musulmanes la Ley debe extraerse de los principios de la *šarī'a* basada en El Corán de acuerdo con los fundamentos del Derecho Islámico. Su llamamiento no era resultado de un esfuerzo de interpretación ideológica ni de un llamamiento a la renovación, sino de la convicción de que esa petición bastaría para garantizar la reforma de la sociedad y su transformación

¹ La Constitución de 1998 recoge en el Libro Cuarto, Capítulo 1º, Artículo 65 que “la *šarī'a* y el consenso de la comunidad a través del referéndum, de la Constitución o de la práctica legal, constituyen las fuentes de la legislación”. *Dustūr 1998*, en *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 351.

² “La ley islámica, al menos en lo que concierne a la mayor parte de sus valores y principios generales, al igual que cualquier código penal en el mundo, es aplicable al conjunto de Sudán. Pero ciertos delitos o algunas reglamentaciones sólo tienen fuerza de ley en las regiones de mayoría musulmana, es decir, en las regiones del norte. Por ejemplo, en el norte, y únicamente en el norte, el consumo de alcohol está castigado con la flagelación. En el sur, un musulmán, incluso ebrio, escapa al peso de la ley. También respetamos una excepción: si la policía descubre alcohol en la vivienda de un cristiano, la justicia no tiene ningún poder para sancionarle. Sólo hay delito si la persona en cuestión bebe en público”. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 71-72.

³ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 65.

en una sociedad islámica. Por otro lado, los castigos corporales eran la contribución fundamental para la soberanía de la legislación islámica y para el cambio social¹.

Sin embargo, para al-Turābī todo parte de la necesidad imperiosa de renovación del pensamiento religioso. Si en un principio el llamamiento islámico se limitaba a predicar el regreso de la comunidad de creyentes al islam, tras épocas de olvido y decadencia, y después pasó a plantear cuestiones prácticas y la aplicación de los principios del islam en todos los aspectos de la vida, en una tercera etapa exigía una relectura del legado tanto del derecho islámico como de la legislación, es decir volver a los fundamentos del islam para tomarlos como fuente de la cual extraer los métodos adecuados que guiarían el despertar islámico. Pero, ahora bien, ese proceso dejaba al descubierto un vacío, el existente entre ese legado y las necesidades contemporáneas para llevarlo a la práctica lo cual requería una lectura acorde con la realidad circundante en constante renovación, dado que ese legado había surgido como respuesta a su entorno. A esa inadecuación entre los fundamentos y el entorno se le unía el peligro que suponía la imposición de modelos jurídicos occidentales ajenos y la pervivencia de modelos islámicos arcaicos alejados de la realidad circundante, por ello “revisitamos el pasado a la luz de sus consecuencias actuales y comparándolo con la historia de los otros, de manera que encontramos motivos para criticar antiguas elecciones de autores que hicieron un esfuerzo de interpretación pero que se equivocaron”². Ese esfuerzo de interpretación de las fuentes debe estar en constante renovación, no solo por la renovación del entorno, sino también porque los fundamentos del estudio del derecho islámico y de la legislación no son categóricos sino que admiten diferentes interpretaciones, porque surgieron en un entorno cultural determinado, porque se dirigían a una realidad material, cultural, social y política concreta y porque parte de su terminología no satisface las necesidades de la realidad contemporánea.

El pensador sudanés, a través de la lectura crítica del legado, tanto del Derecho Islámico como de la legislación, afirma que el derecho tradicional ha dejado de lado el estudio de la doctrina y ha despojado a conceptos globales como *ṣarī‘a* o *fiqh* de su dimensión doctrinal, alejado del modelo islámico ideal representado por los primeros tiempos del islam, en el que las leyes y las normas de comportamiento iban

¹ Hāla Muṣṭafā. *al-Islām al-siyāsī...*, *op. cit.*, p.95.

² Ḥasan al-Turābī. “Manḥaḥīyyat al-taṣrī‘ al-islāmī” en *al-Manḥaḥīyya al-islāmīyya wa-l-‘ulūm al-sulūkiyya wa-l-tarbawīyya. Buḥūṭ wa-munāqāṣāt al-Mū‘amar al-‘Ālamī al-Rābi‘ li-l-Fikr al-Islāmī*. Maryland: The International Institute of Islamic Thought, 1992, vol. II, p. 12.

completamente unidas, lo que exige además un esfuerzo de recuperación de tales conceptos.

Es decir, vemos como al-Turābī insiste en su visión crítica y en la necesaria lectura histórica de todo aquello que conforma el *corpus* jurídico islámico con el objetivo de implantar una religión que consiste en la unificación de la realidad con el ideal “puesto que la ley islámica surgió según este método y El Corán fue revelado según los acontecimientos”¹. No llega el pensador sudanés al extremo de defender una lectura histórica de la experiencia del Profeta, o una lectura humanista de El Corán², pero sí que hay que reconocer su énfasis en una lectura histórica del legado jurídico que le permita comprender y transformar el mundo que le rodea dando respuesta a los nuevos desafíos que éste plantea a través de la renovación del pensamiento religioso.

El ideal es la construcción de un Estado islámico –y del individuo musulmán– que se identifica por la aplicación de la legislación islámica, y en muchos casos por la vigencia de los castigos corporales. El instrumento para esa transformación social y para poner en pie el “proyecto de civilización” teorizado por al-Turābī, de quien no hay que olvidar su formación en Derecho que determina, en parte, su visión del cambio, consiste en la aplicación de la *šarī‘a* por medio de una autoridad capaz y poderosa, es decir, en la reforma ejecutiva directa desde las estructuras de poder³. Para al-Turābī, pues, la nueva moral se construye a través de la Ley, no al revés, de ahí esa insistencia en el papel de instrumento de cambio de la *šarī‘a* de manera que “la renovación del islam alcanza a una reconstrucción del fiqh como fundamento imprescindible de una estructura sociopolítica efectivamente islámica”⁴.

¹ Ḥasan al-Turābī. “Manḥaḡiyyat al-tašrī‘...”, *op. cit.*, p. 25.

² Tal lectura humanista de El Corán que no lo reduce a un mero texto codificado, sino que lo aborda como un fenómeno vivo en constante diálogo y debate, la encontramos en el pensador egipcio Nāšir Ḥāmid Abū Zayd. Véase por ejemplo Nasr Abū Zayd. *Rethinking the Qur‘ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: SWP Publishers, 2004.

³ Esta concepción la desarrolla al-Turābī en su estudio *Nazarāt fi l-fiqh al-siyāsī*. Véase Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *Mawāqif fikriyya...*, *op. cit.*, pp. 217-265. Este investigador sudanés hace un interesante estudio comparado de tres pensadores islamistas, al-Turābī, el tunecino Rāšid al-Gannūšī y el marroquí ‘Abd al-Salām Yāsīn, y sus diferentes visiones del cambio condicionadas por su formación. Si al-Turābī, con su formación en Derecho, considera que el instrumento del cambio es la imposición desde arriba de la legislación islámica, el *šayj* Yāsīn, muy influenciado por el sufismo y por una educación religiosa tradicional, se inclina por la educación islámica como paso necesario previo a la acción islámica, mientras que al-Gannūšī, deudor de su formación en Filosofía, no prioriza claramente ninguno de los dos instrumentos anteriores pero sí enfatiza que el cambio debe venir a través de la libertad, la democracia, el pluralismo y el aperturismo. Se puede observar que las preferencias de estos tres dirigentes están determinadas también por sus experiencias vitales.

⁴ Máximo Campanini. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 233.

Con respecto a la islamización del Código de Familia¹, promulgado el 24 de julio de 1991, señala al-Turābī² que el modelo islámico primitivo, es decir el del Profeta, no sólo garantizaba la libertad de creencia y de la práctica del culto a los no musulmanes sino que además su código de familia estaba protegido ante cualquier injerencia por parte de la autoridad o de la sociedad. Ese modelo, el de la sociedad medinesa que vuelve a aparecer como horizonte teórico en el discurso del pensador sudanés, es el que inspira la redacción de la ley de familia sudanesa, o mejor dicho, las “leyes”, puesto que al-Turābī afirma la existencia de una pluralidad de códigos de familia al servicio del ciudadano en función de su identidad religiosa.

Ya en enero de 1990 la Conferencia sobre el Papel de la Mujer en la Salvación Nacional recomendaba la redacción de un código de estatuto personal. La tarea recae sobre un comité legislativo que elabora el Código de Estatuto Personal para Musulmanes, basado en la escuela *ḥanafī* aunque introduce principios de las otras escuelas jurídicas³.

Tanto la legislación como el Código de Familia parece que consagran una moral paternalista que limita los derechos de la mujer. En este sentido, la investigadora Ann Mosely Lesch⁴ recoge algunos ejemplos de esa moral que comienza a instaurarse tras la llegada al poder del movimiento islamista: la mujer no puede salir a la calle de noche sin la compañía de un varón⁵; se imponen restricciones a los viajes de la mujer sin compañía masculina; el marido decide cuándo puede la esposa visitar a sus familiares y amigas. Estas restricciones se endurecen con una regulación propuesta por el Estado federal de Jartum según la cual se imponía la separación de sexos en los transportes públicos, universidades, teatros, cines y fiestas, seguida de otras regulaciones sobre la vestimenta femenina que debía ocultar hasta los tobillos con un velo que cubriera la cabeza prohibiendo el uso de pantalones, perfumes y otros accesorios.

El cumplimiento de esta serie de medidas, que inciden directamente en la moral pública, se encargará a los cuerpos de guardianes de la moral, la Policía Popular (*al-*

¹ La traducción española del Código de Familia puede verse en Caridad Ruíz-Almodovar. “El Código Sudanés de Estatuto Personal”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 179-224.

² Ḥasan al-Turābī. *Ḥiwārāt fī l-islām, al-dīmuqrāṭiyya, al-dawla, al-garb*. Beirut: Dār al-Ādīd, 1995, p. 62.

³ Véase Carolyn Fluehr-Lobban. *Islamic Society...*, *op. cit.*, pp. 133-135. La autora analiza principalmente los artículos del código referidos al matrimonio. Según uno de los padres de la Ley de Familia, el *ṣayy Ṣiddīq* ‘Abd al-Ḥayy, el código tendría efectos positivos en la unificación de las fuentes de la Ley, pondría fin a las viejas contradicciones entre las escuelas jurídicas y agilizaría la labor de los jueces al tener un referente, que abarcaba muchas cuestiones, redactado con un lenguaje claro y sencillo.

⁴ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁵ Claro que los hombres, por su parte, no deben trabajar en “salones femeninos de belleza”.

Šurta al-Ša‘biyya), conocida también como *al-Murābitūn* y *al-Murābitāt*, las secciones masculina y femenina respectivamente¹, que realizan las mismas funciones que los cuerpos de *al-muṭawwa‘* en Arabia Saudí o *al-amr bi-l-ma‘rūf* en el Afganistán talibán. El presidente al-Bašīr había anunciado la creación de este cuerpo por decreto ley con el fin de hacer partícipes a los ciudadanos en las tareas de garantizar la seguridad y apoyar a la Policía oficial para mejorar la degradada situación de inseguridad. Según el entonces vice-presidente, el general al-Zubayr Muḥammad Šāliḥ, las tareas de la Policía Popular eran garantizar la seguridad, proteger la propiedad y participar en la aplicación de las normas de la *šarī‘a* en las calles de ciudades y pueblos². El decreto presidencial provisional sobre la Ley de Gobierno Local de 1995 recoge entre las atribuciones y poderes de los Consejos locales la obligación de difundir los conceptos de *yihād* y de *istišhād* (martirio) y de defensa de la doctrina y de la patria entre los ciudadanos por medio de varias actuaciones, una de ellas era alentar la incorporación a los campamentos de las Fuerzas de Defensa Popular y de la Policía Popular³.

El control del individuo y la represión, y en particular la represión política, es resultado de un proceso de “islamización” del aparato de seguridad, que incluso recibirá el nombre de “Seguridad Islámica” y que incluye a la Guardia de Seguridad de la Revolución, fruto de una completa reestructuración de la seguridad del Estado, que será el cuerpo más involucrado en la represión política más dura⁴ y que se hará tristemente famoso por las torturas practicadas en las denominadas “casas de fantasmas” (*buyūt al-ašbāḥ*), donde los miembros de la Guardia de Seguridad practicaban la tortura a presos políticos al margen de cualquier control judicial⁵. Es decir, puede hablarse de una

¹ En cualquier caso, la imposición de estas medidas no significan su estricto cumplimiento, como lo demuestran las quejas presentadas por el cuerpo de *al-Murābitāt* ante el director del Centro Cultural Libio en Jartum en marzo de 1995. La rama femenina de la Policía Popular envió una carta al director del Centro libio advirtiéndole de que debía poner fin a las ofensas a la moral que se cometían en el mismo ya que las mujeres llevaban “vestidos indecentes”, cuando tenían que vestir ropas amplias sin transparencias, se mezclaban con hombres y hablaban a gritos. *Sudan Human Rights Monitor*, vol. 7, nº 3, Jartum, 24 de abril de 1995. La sección femenina de la Policía Popular participaba en labores de concienciación de la población sobre la necesidad de su existencia, y recababa la información necesaria para las pesquisas de la Policía.

² *al-Hayāt* (25/7/1992). Este cuerpo es más complejo de lo que en un principio podría suponerse puesto que además de sus funciones ya mencionadas, una parte de sus efectivos, formados por jóvenes voluntarios de ambos sexos y por miembros de los comités populares, recibían, junto a la instrucción militar, una educación en derecho; eran los denominados *salāṭīn* (plural de *sulṭān*) que tendrían una autoridad espiritual y judicial hasta el punto de poder promulgar sentencias. *al-Šahāfa* (2/11/2004).

³ *Qānūn al-ḥukm al-maḥallī li-sanat 1995*.

⁴ *African Watch*, marzo 1990, pp. 27-28.

⁵ Ese control por parte de los cuadros del movimiento islamista del aparato represor del Estado, al margen de la actuación de las autoridades oficiales, se hizo tan evidente en la represión política que, incluso hoy en día, tanto el gobierno como el movimiento islamista se echan las culpas mutuamente de los excesos cometidos en las “casas de fantasmas”. ‘Alī al-Ḥāyī, dirigente del movimiento, seguidor de al-Turābī,

“duplicación” de los cuerpos de seguridad del Estado por parte de los cuadros del movimiento islamista, aunque el objetivo de la creación tanto de la Policía Popular como de las Fuerzas de Defensa Popular fuera en principio apoyar la actuación del ejército regular y de la policía unificada.

El papel asignado por el nuevo régimen a las mujeres es una mezcla contradictoria de la postura defendida por el movimiento islamista antes de llegar al poder –cuando abogaba por su total participación en la vida pública junto al hombre– con una mentalidad patriarcal que quedó bien expresada en el discurso pronunciado por al-Bašīr en enero de 1990, donde dejó claro que el ideal de mujer sudanesa es “aquella que cuida de sí misma, de sus hijos, de su casa, de su reputación y de su marido”¹. Esta base ideológica, que realmente suponía un retroceso en cuanto al estatus de la mujer, permitiría sustituir a un buen número de mujeres que trabajaban en la administración, en la justicia o en el cuerpo diplomático, y que se habrían mostrado críticas con la orientación del nuevo régimen.

La “descentralización” que experimenta la ley de familia y parte de la *šārī‘a*, aunque no el derecho civil de forma absoluta, está presente también en el código penal, dado que, en teoría, se toman en consideración particularidades regionales. Así, por ejemplo, los castigos corporales, vistos como disuasorios y educativos, no se aplicarían en los estados federados del sur ni a la población no musulmana del norte. El ejemplo más recurrente es, quizás, el consumo de bebidas alcohólicas: mientras que en el sur no es delito la venta ni el consumo tanto para no musulmanes como para musulmanes, en el norte su compraventa está prohibida, al igual que su consumo en público, no así en privado para no musulmanes². Otro ejemplo del sistema jurídico es la sanción del delito de robo: un robo menor sin intimidación ni recurso a la violencia es sancionado con latigazos y con la restitución del valor del objeto robado, mientras que el robo a mano

que había desempeñado cargos gubernamentales hasta el 2000, reflexiona en el 2001, una vez consumada la ruptura entre al-Bašīr y al-Turābī, sobre las “casas de fantasmas” de una manera que no tiene desperdicio: “Ahora he sabido que existían las “casas de fantasmas” para torturar porque hay gente que me ha contado la tortura que padeció en ellas... Algunos de nuestros cuadros son torturados ahora en esas casas [...] Cualquier práctica innoble y corrupta que se hiciera no formaba parte de [la Revolución de] Salvación, estamos en contra y lo desconocíamos... Es más, incluso si lo hicimos, estamos en contra de ello”. *al-Bayān*, (6/7/2001). ‘Abd Allāh Ḥasan Aḥmad, uno de los vice-secretarios generales del partido de al-Turābī, declaraba en junio de 2003 que el movimiento islamista estaba dispuesto a que se investigara quién estaba detrás de las torturas en las “casas de fantasmas”, afirmando que la responsabilidad era del gobierno que supervisaba directamente los cuerpos de seguridad, no del movimiento islamista que no sabía nada al respecto. *al-Šarq al-Awsaṭ* (2/6/2003).

¹ En Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 133.

² Ḥasan al-Turābī. *Ḥiwārāt fī l-islām...*, *op. cit.*, p. 63, y Alain Chevalérias. *Ḥassan Al-Tourabi...*, *op. cit.* p. 71. Hay que tener en cuenta que en algunas lecturas del islam se considera que está prohibida tanto la fabricación de bebidas alcohólicas, como su venta, compra, consumo, transporte y servicio.

armada es castigado con la amputación de la mano¹, pero tales sanciones no se aplicarían en las provincias del sur.

El nuevo código penal castiga con la pena de muerte los delitos de asesinato, apostasía, adulterio, corrupción, malversación, traición –que además de la pena de muerte conlleva la posterior crucifixión– sabotaje, tráfico de drogas, contrabando de mercancías, cambio de divisas en el mercado negro y la organización de huelgas. Es decir, una amalgama de delitos que podían encontrarse en el derecho islámico tradicional y otros completamente ajenos, delitos económicos y políticos.

El delito de apostasía, reintroducido tras haber desaparecido después de la caída del régimen de Numeyri en 1985, queda definido en el nuevo código penal como el acto llevado a cabo por un musulmán que aboga por el abandono del islam o declara expresamente, o mediante una acción determinada, que ha abandonado el islam. La pena de muerte se aplica si el apóstata no se retracta².

La islamización de la legislación y del Código de Familia irá acompañada de una serie de medidas gubernamentales cuyo objetivo último es la islamización del individuo y de la sociedad en sus aspectos más visibles: cierre por orden gubernativa de tiendas y establecimientos públicos para la oración del viernes, incluidos locales de cristianos y judíos; o persecución de artistas y músicos que mostraban influencias occidentales³.

Es decir, se observa claramente la diferencia entre un modelo teórico y su aplicación práctica: el estatuto de la mujer y su discriminación, la introducción del delito de apostasía, los casos de aplicación de castigos corporales a no musulmanes, la islamización forzada de los aspectos visibles de la sociedad. Todo ello se contradice con la flexibilidad, el papel de la mujer en la sociedad, la progresión en la islamización, que había predicado el movimiento islamista antes del acceso al poder e incluso con algunas teorías defendidas por el propio al-Turābī. Por otro lado, la enorme complejidad del sistema judicial, condicionado por la descentralización, personalización, identidad

¹ Aunque no siempre, ya que hay circunstancias atenuantes que deben tenerse en cuenta como el estado de necesidad de quien comete el delito o el perdón de la víctima.

² En Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 131. Hay que señalar que aunque se ha juzgado a gente por apostasía en Sudán nadie ha sido ejecutado, mientras que sí ha habido ejecuciones por delitos económicos.

³ En unos momentos en los que Sudán ya se había convertido en la bestia negra de la Administración norteamericana, que lo había incluido en la lista de países que daban cobertura al terrorismo, y estaba sometido a sanciones internacionales que le aislaban más de la comunidad internacional, es cuando el régimen precisamente comete más excesos en lo que se refiere al control ciudadano y a las prohibiciones, llegando al colmo de lo absurdo al prohibir la importación de medicamentos que contuvieran alcohol porque violaba la ley islámica. Sobre tales excesos véase Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, pp. 132.

religiosa y la adscripción territorial, no contribuye a resolver tales contradicciones, como el estatuto de la mujer que se mueve entre su marginación y la participación en el movimiento islamista durante décadas, entre la “liberación islámica a la sudanesa” y la discriminación¹.

La educación, vinculada a la ideología imperante, es uno de los pilares del proceso de islamización del individuo y de la sociedad al que recurrirá el nuevo régimen de “salvación”, que había anunciado su intención de reformar todo el proceso educativo, desde la enseñanza primaria hasta la universitaria, con el fin de que respondiera a sus objetivos, entre ellos participar en el nuevo “renacimiento cultural total”, a través del afianzamiento de la doctrina religiosa, de la unidad nacional y la lealtad a la nación. Es decir, inculcar desde la infancia un comportamiento moral, individual y colectivo, guiado por los principios de la religión. En este sentido, el nuevo régimen organizó en septiembre de 1990 la conferencia “La reforma de Sudán por la reforma de la enseñanza”, en la que se parte de una crítica al sistema educativo previo a la revolución de salvación considerado como extraño a la idiosincrasia sudanesa, y mera copia de sistemas occidentales. Por ello, una de las primeras recomendaciones de la conferencia es la recuperación del sistema tradicional de las escuelas coránicas (*jalāwà*), para reafirmar la identidad sudanesa y “vincular al individuo con El Corán, de palabra y obra, crear una sociedad purificada y armada con la moral y la fe en Dios hasta ser un modelo para otras sociedades, y preparar al musulmán para que obedezca a Dios y sus Enviados y educar su conciencia religiosa”².

La estrategia del nuevo régimen en política educativa, en todas sus etapas, tendrá pues como finalidad insertar la enseñanza en un marco religioso, a pesar de que casi ningún dirigente islamista en el poder había recibido una educación religiosa tradicional, sino que eran licenciados en facultades modernas, especialmente en carreras

¹ Los informes de organismos como Amnistía Internacional, la Organización Árabe de Derechos Humanos o Sudan Human Rights, desde principios de los noventa demuestran que las víctimas de los excesos cometidos por los cuerpos de seguridad y por los cuerpos paramilitares y parapoliciales son, además de la oposición política, los sectores más desvalidos e indefensos: refugiados y desplazados del sur del país que se asientan mayoritariamente en los suburbios de la triple capital, y particularmente las mujeres. Además, hay que tener en cuenta que la población desplazada se encuentra en un entorno desconocido no sólo por la lengua sino también por la legislación aplicada, diferente al derecho consuetudinario de las provincias del sur. Así, costumbres toleradas en el sur son consideradas delitos en el norte, especialmente en el campo de las relaciones sexuales. La población de la triple capital –Jartum, la capital como tal, Omdurman, la capital comercial y sede del Parlamento y Jartum Norte– ha crecido espectacularmente en las últimas décadas por diversos motivos, entre ellos el desplazamiento de la población del sur. En 1998, aproximadamente el 4% de la población del estado de Jartum eran desplazados. Véase *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī al-sanawī al-tālī* (2001-2002). El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, p. 129.

² *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 252.

técnicas, y en muchos casos habían ampliado estudios en universidades europeas¹. Sin embargo, el objetivo ahora es dar forma al individuo creyente, y también sumiso, y para ello, ya desde los ciclos de enseñanza primaria y secundaria, se insistirá, según las recomendaciones de la conferencia sobre educación, tanto en los valores religiosos² como en la transformación de los aspectos visibles en el ámbito escolar, incluido el uniforme ya que el anterior “era, por un lado, herencia de la época colonial, y, por otro lado, era contrario a la ley islámica porque dejaba al descubierto partes del cuerpo que debían quedar cubiertas y no era conveniente para hacer la oración”³.

La estrategia seguida en la enseñanza superior fue distinta y se concretó en la creación de nuevas universidades, pasándose de las cinco existentes antes de 1989 a 26 en los diferentes estados federados siguiendo un proceso de descentralización, y en la concesión de permisos para la apertura de instituciones de enseñanza superior privadas, que hoy en día incluyen tres universidades y 37 facultades.

La enseñanza superior también experimentará un proceso de islamización⁴, que incluirá la islamización visible referida a la vestimenta apropiada, unido a otro de

¹ Como señala Esposito, la mayoría de líderes de los movimientos islamistas en Egipto, Sudán, Túnez, Argelia, Malasia o Indonesia, tienen una formación moderna, en universidades nacionales y, en muchos casos, en universidades europeas. Curiosamente, la mayoría no salen precisamente de facultades religiosas o de letras sino de ciencias. John L. Esposito. “Islam and Civil Society” en John L. Esposito y Francois Burgat (Eds.). *Modernizing Islam...*, *op. cit.*, p. 73. En el caso sudanés, los principales líderes del movimiento islamista son doctores en Derecho, caso de al-Turābī y de ‘Uṭmān Ṭāhā, o en ciencias como Gāzī Ṣalāh al-Dīn al-‘Atbānī (Química Orgánica), Nāfī ‘Alī Nāfī (Ciencias Agrícolas) o ‘Alī al-Hāȳy Muḥammad (Medicina). Véase Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán...*, *op. cit.*, p. 59.

² Tanto en la educación primaria como en la secundaria, el método de enseñanza se centrará en inculcar el amor a Dios, levantar los fundamentos de la unicidad y de la fe a través de la memorización de parte del Corán y de los hadices del Profeta, la práctica del culto y la moral social y en reforzar la relación con el Libro en tanto que base del conocimiento y de la fe. *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 257-258.

³ Documentación de la conferencia sobre la reforma de la enseñanza, en *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 255.

⁴ Quizás el ejemplo que mejor ilustra ese proceso de islamización de la enseñanza superior, y su utilización por parte del régimen para difundir su nueva política tanto en el plano interior como en política exterior, sea el impulso dado a la antigua Facultad del Corán de Omdurman transformada en 1990 en Universidad del Corán y Ciencias Islámicas que incluirá seis facultades: Lengua Árabe, Ley Islámica, Derecho, Predicación, Información y Ciencias de la Educación. La Universidad, cuya divisa es “Dios, Verdad, Patria y Humanismo”, tiene entre sus cometidos “difundir las ciencias de la religión en Sudán y en los demás países, especialmente en países africanos, y establecer vínculos académicos con otras instituciones científicas de Sudán y de fuera del país al servicio de los objetivos de la Universidad y del Estado”. *Marsūm mū‘aqaṭ Qānūn Yāmi‘at al-Qur‘an al-Karīm wa-l-‘Ulūm al-Islāmiyya li-sana 1995*. Cap. 2. Art. 5 (d). Otro caso es el Instituto Islámico Africano creado en 1968 y que con el nuevo régimen se transforma en la Universidad Mundial de África (*Yāmi‘at Ifrīqiyyā al-‘Ālamiyya*) que será dirigida por un hombre del desaparecido Frente Islámico Nacional y miembro de la Organización de Ulemas de Sudán, ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī Muḥammad Ibrāhīm, desde 1991 hasta el año 2000. Lo interesante en esta época es que el consejo de administración de la universidad se abre a la participación de los países y organizaciones benéficas que lo deseen, lo que permitirá la entrada de asociaciones saudíes y también iraníes. La universidad acoge el Centro de Investigaciones y Estudios Africanos, centro de propaganda del régimen y punto de contacto con movimientos islamistas de países del entorno africano.

arabización –que supondrá una marginación más de los estudiantes provenientes de las provincias del sur– y sufrirá una degradación debido a dos factores fundamentales: el exilio de parte del profesorado tras el golpe de 1989, y el trasvase a la enseñanza privada, mejor retribuida, lo que obligaría a recurrir a recién licenciados para ocupar puestos superiores, incluso como decanos de facultades¹. En cualquier caso, la universidad había sido feudo tradicional del movimiento islamista, rivalizando en momentos concretos con la tendencia comunista, y ahora será un pilar más de sustento del nuevo régimen, aunque igual que en épocas anteriores será escenario de enfrentamientos contra la autoridad establecida por parte de estudiantes opuestos al nuevo gobierno², pero lo importante es que el movimiento controlará las uniones de estudiantes. De hecho, la presencia de las diferentes corrientes islamistas en las universidades es muy fuerte, aunque también ha reflejado las escisiones y rupturas internas vividas por el movimiento islamista desde los ochenta hasta hoy día. Así, la corriente principal se escindió en dos a raíz de la ruptura del binomio al-Bašīr/al-Turābī consagrada en el año 2000, constituyéndose dentro de los recintos universitarios dos tendencias: el Movimiento de Estudiantes Islamistas Patrióticos, seguidora del Congreso Nacional, y el Movimiento Islamista Estudiantil seguidor de Ḥasan al-Turābī y su nuevo partido el Congreso Popular. Junto a estas tendencias, reflejo del islamismo sudanés, también está presente la corriente salafí, representada por *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya*, igualmente con divisiones internas, y por la Corriente al-Sarūrī³ (*al-Tayār al-Sarūrī*), ambas más alejadas de las cuestiones políticas; y, por supuesto, el Movimiento de los Hermanos Musulmanes, el grupo escindido en 1980 y que se integró en la Internacional de los Hermanos Musulmanes, aunque su presencia en las universidades sudanesas es muy reducida y además también ha sufrido escisiones internas, y otros grupos minoritarios vinculados al Partido de Liberación (*Ḥizb al-Tahrīr*). La proliferación de grupos de adscripción islamista en la universidad no hace sino reflejar la pluralidad de discursos islamistas presentes y activos en la sociedad sudanesa en las últimas décadas, lo que provocaría que en la Universidad de Jartum el

¹ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 261.

² Las manifestaciones estudiantiles se suceden a lo largo de los años y los motivos son variados: restricciones en las ayudas de alojamiento y alimentación, la politización de las ayudas, la expulsión de estudiantes y profesores, el deterioro de las condiciones y contra la política del gobierno. Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, pp. 152-153.

³ Su nombre deriva del islamista sirio *šayḥ* Muḥammad Surūr Zayn al-‘Ābidīn, y es una mezcla del pensamiento salafí y *ŷihādī* muy difundida en círculos intelectuales y juveniles en Arabia Saudí. Surgió de una escisión de los Hermanos Musulmanes de Siria. Véase ‘Umar Muḥammad al-‘Azzī. “al-Ijwān al-sa‘ūdiyūn...al-tayār al-laḍī lam yaqul kalimata-hū ba‘d”. *Maṣallat al-‘Aṣr*, (25/7/2004).

movimiento islamista perdiera las elecciones de la unión estudiantil celebradas en 2004, frente a una coalición heteróclita de estudiantes comunistas, liberales, de partidos tradicionales, nacionalistas árabes y africanistas¹.

La islamización alcanzará también al sector de la ayuda humanitaria ya que el movimiento islamista sudanés había creado desde principios de los ochenta toda una red de asociaciones humanitarias que, como vimos en capítulos anteriores, habían llegado a suplir a las propias instituciones gubernamentales bajo el régimen de Numeyri, desarrollando una amplia labor social en todo el país. Ahora, esas asociaciones propiamente sudanesas, y otras enmarcadas en un islamismo internacional, sustituirán a las organizaciones humanitarias occidentales presentes en el país e involucradas especialmente en la ayuda a las poblaciones del sur. El número dos del movimiento islamista sudanés, ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Tāhā, había anunciado, poco después del golpe, el inicio de ese proceso de islamización² a través de asociaciones como la Agencia de Ayuda Islámica y Africana (*Wikālat al-Igāta al-Islāmiyya al-Ifrīqiyya*) con sede en Jartum, o la Organización de Predicación Islámica (*Munazzamat al-Da‘wa al-Islāmiyya*) y la Asociación de Musulmanes del Sur³. Estas asociaciones humanitarias, junto con fundaciones instituidas por bancos islámicos, constituyen igualmente un poder económico ya que monopolizarán algunas actividades comerciales⁴.

El control social se extenderá a los medios de comunicación, ya que durante los primeros años del nuevo régimen, el gobierno ejercerá un control absoluto de la información en prensa, radio y televisión, hasta al menos 1996, año en el que se promulga la nueva Ley de Prensa y Publicaciones, modificación de la Ley de 1993, que permite la fundación de nuevos periódicos que aún estarán sujetos a las decisiones del ejecutivo en cuanto a la concesión de permisos de apertura o a su cierre, especialmente por criticar al gobierno⁵. Uno de los hombres fuertes del movimiento islamista, Gāzī

¹ Marwān al-Ŷabūrī. “Ŷāmiya‘t al-Jarṭūm...ṭāḥūnat al-siyāsa wa-fayrūs al-tašardūm”. www.islamonline.net (consultada el 14/9/2005).

² J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 11.

³ Peter Woodward. “Sudan: Islamic Radicals in Power”, en John L. Esposito. *Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder-Londres: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1997, p. 100.

⁴ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 142.

⁵ Pero no sólo por criticar al gobierno, como sería el caso del periódico *al-Rā‘yy al-Ajar* cerrado en 1999 definitivamente por orden del presidente tras la publicación de una serie de artículos defendiendo el pluripartidismo, dando voz a la oposición política y criticando directamente al régimen, sino también por otros motivos: los periódicos deportivos sufrieron presiones para que no incluyeran en sus páginas concursos con premios en virtud de una fatwa emitida por el vicepresidente del Consejo de Prensa y Publicaciones que prohibía tales concursos. *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 312.

Salāḥ al-Dīn al-‘Atbānī, se hará cargo del Consejo de Información Exterior cuya principal función será la de controlar los medios de información¹.

El régimen controlará directamente al menos tres periódicos, órganos de difusión ideológica, durante la primera mitad de los noventa – *al-Sūdān al-Ḥadīṭ*, *al-Inqād al-Waṭanī* y *al-Quwāt al-Musallaḥa*–; otros serán órganos de expresión del partido, como *Alwān* o *al-Anbā*², cuyo consejo administrativo está presidido por el dirigente islamista Yāsīn ‘Umar al-Imām, viejo compañero de al-Turābī, o del palacio presidencial, como *al-Ŷumhūriyya*. A raíz de la tímida apertura que comienza en 1996, comienza a surgir una prensa plural que tendrá que hacer frente a repetidas órdenes de cierre o censura, como *al-Šāri‘ al-Siyāsī*, *al-Rā’yy al-Āmm*, *al-Usbū‘*, *al-Šaḥāfa* o *al-Wifāq*³. El Consejo de Prensa y Publicaciones, creado en virtud de la Ley de Prensa y dirigido por el movimiento islamista, será el encargado de controlar la función de periodista, ya que será quien conceda el permiso necesario para ejercer como tal o quien prohíba a determinados articulistas escribir en la prensa.

En cualquier caso, la prensa sudanesa, cuya historia se remonta a principios del siglo XX, ha experimentado una tímida apertura en la segunda mitad de los noventa, aunque sigue condicionada por problemas económicos y sujeta a una estricta censura, porque como bien ha señalado el “decano de la prensa sudanesa”, Maḥyūb Muḥammad Sāliḥ, jefe de redacción del periódico *al-Ayyām*: “cuando por la noche salgo de la sede del periódico, llegan los de la Seguridad del Estado y quitan las noticias y los artículos que quieren”⁴.

¹ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 145. La investigadora señala el cierre de algunos periódicos y semanarios culturales por atacar las políticas del gobierno.

² A pesar de ese principio de apertura del régimen, estos dos periódicos junto con *al-‘Usbū‘*, mantiene un discurso más ligado a los primeros tiempos de la revolución de salvación, tanto en política interior – criticando duramente a la oposición y al pluripartidismo cuando el régimen comenzó a plantear la cuestión de una reconciliación– como en política exterior –haciendo llamamientos a la creación de un frente islámico contra Estados Unidos tras el bombardeo norteamericano de una fábrica de medicamentos en las afueras de Jartum en agosto de 1998. Véase *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīḡī...*, *op. cit.*, pp. 313 y 316.

³ El jefe de redacción y propietario del periódico *al-Wifāq* se vio envuelto en una polémica que le llevó a los tribunales y que ejemplifica la presión que ejercen algunos grupos islamistas en Sudán, en este caso grupos de orientación salafí. Muḥammad Ṭāḥā Muḥammad Aḥmad, curiosamente miembro de los Hermanos Musulmanes, publicó en su periódico unos extractos del libro *al-Mastūr fī ḥayāt al-Rasūl* de un autor desconocido que firmada con el seudónimo de al-Maqrīzī en el que dudaba de la genealogía del Profeta. Los grupos salafíes, con un profesor de la Universidad del Corán a la cabeza, presentaron una demanda en los tribunales contra el editor acusándole de apostasía y pidiendo su condena a muerte. Afortunadamente el tribunal le declaró inocente de tales acusaciones, aunque ordenó el cierre temporal del periódico y le impuso el pago de una multa por “violación de la Ley de Prensa”. *al-Šarq al-Awsaṭ* (11/5/2005 y 2/6/2005).

⁴ *al-Šarq al-Awsaṭ*, (18/6/2005).

6. LA ISLAMIZACIÓN DE LA GUERRA

No pretendemos analizar el desarrollo y las dinámicas del conflicto bélico desde la llegada del movimiento islamista al poder¹, condicionada por elementos endógenos – equilibrio o desequilibrio de las fuerzas, alianzas temporales, disensiones internas, el factor del petróleo extraído en las provincias meridionales– y exógenos –presiones de países vecinos y de Estados Unidos, posturas cambiantes de gobiernos del entorno–, sino que nos limitaremos a señalar varios elementos que inciden en el proceso de “islamización” de la guerra por parte de las autoridades de Jartum, que funciona como instrumento de movilización popular, pero que no debe llevar a la confusión de abordar el conflicto como religioso. Aunque, a menudo, se presenta en los medios de comunicación como conflicto entre un norte islamista y árabe y un sur animista, cristiano y africano, nada más alejado de la realidad, ya que en primer lugar no hay una clara delimitación de zonas “africanas” y otras “árabes”, o “musulmanas” y otras “animistas o cristianas” –la presencia musulmana en las provincias del sur, aunque minoritaria, es una realidad. La complejidad es tal que en una zona geográfica² hay tribus árabes musulmanas, negras islamizadas, otras animistas o cristianas. O dentro de un grupo étnico se encuentran tribus arabizadas e islamizadas y otras no, pero además hay políticos del sur que participan en el régimen, y musulmanes integrados en la guerrilla del Movimiento Popular de Liberación de Sur –el número dos del Movimiento hasta mediados de 2005 era Yāsir ‘Urmān, musulmán del norte y curiosamente de la tribu Ŷa‘alīn, la misma a la que pertenece el presidente al-Bašīr. Por otro lado, la rama

¹ Sobre la compleja evolución de la guerra civil desde 1989 puede verse Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, pp. 149-209; *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 119-143; Roland Marchal. “Le Soudan d’un conflit à l’autre”. *Les Études du CERI*, 107-108 (septiembre 2004) en www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude107 (consultada el 20/9/2005)

² Por ejemplo, en la provincia occidental de Darfur existen tribus “africanas”, como los Fur, los Masalit, los Zawaga, y otras “árabes” como los Banū Ḥusayn o los Awlād Rašīd. Véase Roland Marchal. “Le conflit au Darfour, point aveugle des négociations Nord-Sud au Soudan”. *Politique africaine*, 95 (octubre 2004), pp. 125-146. Esta complejidad étnica la encontramos también en otras zonas como las Montañas de Nuba, en Kordofan Sur.

militar del Movimiento Popular, el Ejército Popular se ha enfrentado en numerosas ocasiones a otros movimientos armados del sur¹.

El primer comunicado oficial del nuevo régimen afirmaba que las Fuerzas Armadas sudanesas habían llevado a cabo la revolución para salvar a la nación del colapso originado por la continuación de la guerra heredada de la época de Numeiry. En su primer encuentro con la prensa, el Jefe del Estado, el teniente general al-Bašīr, señalaba que “nosotros los militares somos los más capaces de resolver el problema del sur y de entendernos con John Garang porque los militares nos entendemos entre nosotros mejor que los civiles”². De hecho, los primeros encuentros con el dirigente del Movimiento y del Ejército Popular de Liberación de Sudán tuvieron lugar muy pronto, en agosto de 1989 en la capital etíope, sin embargo las posturas eran irreconciliables ya que, por un lado, la guerrilla estaba convencida de que el golpe de Estado de 1989 tenía como objetivo evitar el reconocimiento oficial del acuerdo de paz al que se había llegado con el Partido Unionista Democrático, y, por otro lado, la política de arabización e islamización emprendida por Jartum basada en los planteamientos del movimiento islamista y de su “proyecto de civilización” suponían un gran obstáculo para estos primeros encuentros³.

La cuestión de la imposición de la *šarī‘a* es algo secundario –aunque Garang criticará a las autoridades de Jartum no haberla sometido a un referéndum popular tal y como había prometido– frente a la ruptura del proceso democrático y la discriminación del sur que había supuesto la llegada al poder del movimiento islamista.

A raíz de esas posturas enfrentadas y de la orientación del nuevo régimen, la guerrilla del sur, que desde 1983 luchaba por una transformación socialista del país en el marco de un Sudán unificado, cambiará su postura y el congreso general celebrado en la ciudad de Torit, en el estado meridional de Ecuatoria Oriental, incluirá el derecho a la autodeterminación como otra de las opciones posibles.

¹ Y a continuas escisiones como la protagonizada por Riak Mashar, quien se aliaría con Jartum y combatiría al Movimiento Popular de Liberación de Sudán, aunque posteriormente volvería a las filas de la guerrilla.

² En *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 121.

³ La lista de encuentros fallidos durante los primeros años es larga: Addis Abeba en agosto de 1989; Nairobi en diciembre de 1989 con la mediación del ex-presidente norteamericano Jimmy Carter y el presidente keniano Daniel Arap Moi; Abuya I en junio de 1992, con mediación del ex-presidente nigeriano Ibrahim Babangida; Abuya II en mayo de 1993. Todas estas negociaciones abordaban la guerra civil como una cuestión que afectaba únicamente al sur y no como un problema nacional. Véase *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 121-123.

Tampoco ayuda a resolver la guerra la política fomentada desde Jartum de provocar escisiones dentro del Movimiento Popular de Liberación de Sudán y llegar con ellos a acuerdos de paz que pretenden ser globales como el Documento de Frankfurt, firmado en enero de 1992 con el Movimiento Popular Unificado de Liberación de Sudán, escisión dirigida por Lam Akol y Riak Mashar, y en el que el gobierno reconoce por primera vez el derecho del sur a la autodeterminación¹; o el Acuerdo de Paz de Jartum de abril de 1997 firmado entre el gobierno y seis facciones del sur opuestas al Movimiento Popular de Liberación de Sudán y que desde 1993 luchaban junto al ejército regular contra la principal guerrilla del sur, y que lejos de ser la solución total a la guerra, como lo presentaba Jartum, pretendía convertirla en un conflicto sur-sur. Este acuerdo, además, será incumplido por el régimen lo que provocará que algunas facciones firmantes vuelvan a aliarse con la principal guerrilla del sur.

Es indudable que la orientación del nuevo régimen hacia la islamización total influyó, aunque no fuera determinante, en el fracaso de las negociaciones mantenidas desde 1989 hasta finales de los noventa. Este aspecto es el que más nos interesa destacar porque refleja a su vez el grado en el que la ideología que sustenta al régimen, el islam político, condiciona los intentos para acabar con la guerra civil tanto a través de una solución pacífica como de la opción militar.

Los primeros encuentros se dan dentro de un proceso de regionalización del conflicto, debido a los intentos por abordar la cuestión por parte de Egipto, Zaire y Nigeria, deseosos de lograr una cierta estabilidad en Sudán, en el marco de la Organización de la Unidad Africana (OUA) y de internacionalización, dadas las primeras mediaciones del ex-presidente norteamericano Jimmy Carter.

Las negociaciones de Abuja II, celebradas en abril y mayo de 1993, se centran en varias cuestiones en las que no se llega a ningún acuerdo², y entre las que figura la

¹ En *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī l-sūdānī...*, *op. cit.*, pp. 128-130.

² Especialmente la configuración del sistema político transitorio, cuestiones socio-económicas, la seguridad y el referéndum sobre la autodeterminación. El Movimiento Popular propone una confederación en la que cada Estado decida su propia legislación y su política exterior, con una autoridad suprema en Jartum, mientras que el régimen defiende su modelo de Estado federal, mantiene la división del sur en estados federados y la anexión al norte de zonas meridionales como la de Nuba. La guerrilla propone que el Estado confederado del sur controle la explotación del petróleo en su territorio y su propia política de desarrollo económico, la educación y la religión; Jartum, sin embargo insiste en el control por parte de la autoridad central de esos tres aspectos. Respecto a la seguridad, la guerrilla quiere asumir el control del sur con presencia de observadores extranjeros para el alto el fuego, aceptado en parte por el régimen que, sin embargo, rechaza la presencia de observadores. En cuanto al referéndum sobre la autodeterminación la guerrilla propone que cada Estado realice el referéndum eligiendo entre la confederación o la independencia, completamente rechazado por Jartum. Véase Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, pp. 177-178.

separación entre religión y Estado: el Movimiento Popular propone un sistema unificado en el que la religión esté separada del Estado, mientras que en un sistema confederado el norte podría instaurar la *šarī'a*, excepto en la capital unificada, donde tendría que regir una ley secular. El régimen, por su parte, insiste en que la legislación islámica es la ley suprema que debe imperar en un Sudán unificado, los castigos corporales no se aplicarán en el sur, pero sí estarán sujetos a ello los no musulmanes en el norte. La propuesta de Nigeria, rechazada por Jartum, consistía en suspender la aplicación de la ley islámica durante el período de transición, aunque se siguiera aplicando a los musulmanes todo lo derivado del Código de Estatuto Personal¹.

Ahora bien, el régimen va a comenzar un proceso de “islamización” de la guerra, que tendrá como resultado la transformación de la doctrina militar del ejército regular en una doctrina del “*yihād*”, enfrentada a otra doctrina basada, según las etapas, en la autodeterminación, la secesión, la unidad o la liberación. Hay varios factores fundamentales en ese proceso de revestir la guerra de un ropaje religioso que posibilite una mayor movilización de la población: la implicación de las Fuerzas de Defensa Popular en la guerra y los llamamientos al *yihād* lanzados continuamente por sectores influyentes en el norte del país.

6.1. LAS FUERZAS DE DEFENSA POPULAR.

El antecedente de las Fuerzas de Defensa Popular – instituidas oficialmente en noviembre de 1989 por decreto de la Junta de la Revolución– se encuentra en las milicias armadas creadas por el Frente Islámico Nacional durante el tercer período parlamentario, con el objetivo de prestar ayuda al ejército y de crear unas autodefensas en zonas conflictivas ante lo que el movimiento islamista denunciaba como incapacidad del gobierno para garantizar la seguridad del ciudadano. En el seno de esas milicias se había seguido, junto a la instrucción militar, un proceso de adoctrinamiento del que era responsable el movimiento islamista, que, por otro lado, también había participado en el adoctrinamiento de un sector del ejército desde la época de la reconciliación nacional de Numeyri. El principio ideológico que subyace en la formación de este cuerpo es hacer realidad “el ideal islámico”, consistente en que “todos los musulmanes son soldados

¹ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, op. cit., p. 177.

entrenados y preparados para el *yihād*, aunque no lo ejerzan como oficio, pero si alguien llama al *yihād* acuden todos prestos. Eso era un deseo, porque no se habían hecho con el poder. Mas cuando llegaron al poder, en un Estado más cercano a la naturaleza islámica, se dio paso a la defensa popular para que cualquier ciudadano o cualquier intelectual de la élite, estuviera preparado militarmente. Hoy en día, en todos los accesos a la élite, en la función pública y en las universidades, el hombre pasa por la vida militar [...] y sale como soldado, sin que haya diferencia entre él y el soldado que permanece en la vida militar, porque a veces es llamado a unirse a él y otras veces a combatir junto a él. Este es uno de los proyectos más importantes para unificar a la sociedad sudanesa, con el fin de que no se divida entre civil y militar y no se debilite su fuerza”¹.

Las Fuerzas de Defensa Popular funcionan como una leva popular y como mecanismo de promoción social. Por sus campamentos deben pasar temporalmente los estudiantes universitarios y los funcionarios, lo que sirve como control religioso y administrativo de la sociedad. Su composición es variada: milicias tribales árabes que ya existían anteriormente y grupúsculos sudistas opuestos al principal movimiento guerrillero, que al participar en acciones militares pueden quedarse con su parte del botín; voluntarios del movimiento islamista, tanto estudiantes como profesionales; estudiantes y civiles llamados a filas, ya que a partir de diciembre de 1990 todos los profesores y estudiantes están sujetos a períodos de seis semanas de entrenamiento en sus filas, además, los estudiantes que quieren entrar en la universidad, y los que se encuentran en los últimos años de estudio, son obligados a recibir entrenamiento y adoctrinamiento; y, por último, toda la población masculina entre 18 y 30 años, susceptible de ser enrolada obligatoriamente en las milicias en función de la dinámica del conflicto armado².

Participarán militarmente en la guerra a partir del verano de 1991 y, ni que decir tiene, que los caídos en combate –entre los que se contará el hermano menor de al-Turābī– recibirán un tratamiento oficial de “mártires”. Ahora bien, la configuración de las Fuerzas de Defensa Popular y la expansión que experimentan, serán criticadas por algunos oficiales del ejército regular que no veían con buenos ojos cómo estas fuerzas paramilitares reemplazaban en algunos casos al ejército³.

¹ Hasan al-Turābī. *Hiwārāt fī l-islām...*, op. cit., pp. 167-168.

² Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, op. cit., pp. 135-136.

³ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, op. cit., p. 136.

Es decir, las Fuerzas de Defensa Popular son un magnífico ejemplo de la simbiosis entre la dimensión militar y la doctrinal del nuevo régimen y del proceso de reislamización de la sociedad emprendido por las autoridades de Jartum. Como declaraba el comandante en jefe de las milicias en junio de 1995, ‘Abd al-Maÿîd Maḥmūd, “son una institución portadora de un gran mensaje que debe desencadenar un cambio hacia la islamización de la sociedad [...] su labor es el *yihād* y la predicación del islam”¹. Y, según al-Bašîr, son “el hijo natural de las Fuerzas Armadas” y la “escuela para la educación nacional y espiritual”, a través de ellas “la mentalidad del ciudadano sudanés será remodelada y su conciencia religiosa realzada”, y el régimen “podrá reestructurar y purificar la sociedad”².

6.2. LOS LLAMAMIENTOS AL *YIHĀD*.

Entre los organismos sudaneses que detentan una autoridad, en principio religiosa pero que traspasa esas fronteras para convertirse en un actor político que actúa en el terreno de la moral pública, casi siempre al servicio del régimen, se cuenta el Organismo de Ulemas de Sudán (*Hay’at ‘Ulamā’ al-Sūdān*). Este organismo fue fundado en 1986, aunque es heredero del consejo de ulemas existente desde el siglo XIX, y lo constituye la élite de los hombres de religión del país. Según su actual secretario general, Muḥammad ‘Uṭmān Šālih, rector de la Universidad Islámica de Omdurman, este cuerpo de ulemas ha desempeñado un papel importante en la orientación de la acción islámica y la concienciación del ciudadano mediante la difusión de los principios de la religión a través de los medios de comunicación –como la revista *al-Minbar*, su órgano de expresión–, las mezquitas y la enseñanza, ya que de sus institutos religiosos salen los licenciados que ocuparán cargos en la administración. Lo más interesante, y lo que señala que nos encontramos ante un referente de la autoridad islámica en el país, es que el Organismo de Ulemas tiene dos campos de influencia: por un lado y a través de una de sus dos entidades, la Academia de Derecho Islámico (*Maÿma‘ al-Fiqh al-Islāmī*), actúa como consejero directo del Presidente y es el

¹ *al-Wasat*, (5/6/1995).

² Ann Mosely Lesch. *Sudan. Contested...*, *op. cit.*, p. 135.

principal referente de la promulgación de fatwas en el país¹, y por otro, la segunda entidad, el Organismo de Ulemas de los Musulmanes (*Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn*) es una organización en contacto con la sociedad, abierta a todo aquel que quiera participar y que admite el proselitismo político².

La actuación de los ulemas contribuirá a darle una dimensión religiosa a la doctrina militar del régimen, ya que este organismo, reunido en una conferencia en Kordofan, junto con imanes de mezquitas, *šuyūj* de escuelas coránicas y dirigentes sufíes, promulgó una fatwa el 24 de abril de 1992 en la que se llamaba al *yihād* contra los habitantes de las Montañas de Nuba³, tanto contra los “apóstatas”, es decir, los musulmanes que se habían rebelado contra el Estado, como contra los “paganos”, los rebeldes no musulmanes que desafiaban la base religiosa del gobierno.

Los intentos del régimen para transformar la guerra civil en un conflicto religioso se refuerzan con decisiones y declaraciones de al-Bašīr, que contribuyen a difundir la doctrina del *yihād* recurriendo a un lenguaje plagado de simbolismo religioso que se refleja en los medios de comunicación al servicio del gobierno: el pueblo sudanés es el sucesor del Profeta en la tierra; la labor de predicación se convierte en obligación religiosa para cualquier musulmán contra la población “pagana” de Nuba y del sur y cada jefe tribal se convierte en “Emir de la lucha” (*Amīr al-yihād*). El régimen permite al gobernador de Kordofan autoproclamarse “emir de los emires” (*Amīr al-Umarā'*)⁴ y declarar el *yihād* contra los habitantes de las Montañas de Nuba, mientras el ejército

¹ La autoridad islámica reflejada en la capacidad de promulgar fatwas está fragmentada en Sudán, ya que junto a la Academia de Derecho Islámico, figura la Comisión de Investigaciones y Fatwas de la Universidad del Corán y Ciencias Islámicas, además de los influyentes *šuyūj*, como el propio al-Turābī. Un mero ejemplo de las opiniones jurídicas del pensador sudanés puede encontrarse en la polémica surgida en los últimos años en algunos países árabes como Egipto y en Suecia sobre las presentadoras de televisión y el uso del velo: al-Turābī considera lícito, frente a las opiniones de otros hombres de religión, que las presentadoras de televisión no vistan el velo aunque tampoco se opone a que lo lleven. Rāfi' Muḥammad. “Ḥiṣāb al-muḏī'āt...ṣadal fiqhī wa-siyāsī wa-i'lāmī”. www.aljazeera.net (consultada el 25/7/2005).

² Entrevista con la revista *al-Muḥtama'*, 1653 (28/5/2005). www.news.naseej.com (consultada el 20/9/2005). El Organismo de Ulemas de Sudán está dirigido por un Secretariado General cuyos miembros son elegidos por votación entre todos aquellos que forman parte de la organización, estos eligen a los miembros del Consejo de Ulemas que a su vez forma el Secretariado General. Se presenta como independiente de la política del gobierno y la mayoría de sus miembros pertenecen al “movimiento islámico contemporáneo”. No recibe una financiación directa del Estado.

³ Un buen número de políticos de la zona de las Montañas de Nuba, que tradicionalmente había sido marginada por los diferentes gobiernos de Jartum, se pasaron a las filas del Movimiento Popular de Liberación de Sudán y ambos factores, su marginación y politización, contribuyeron a crear una fuerte conciencia nacional y presentaron una dura resistencia frente al régimen de Jartum hasta la firma de un alto el fuego en 1999. La mayoría de los habitantes de la zona sigue siendo animista, aunque también hay cristianos y musulmanes. 'Aṭā al-Ḥasan al-Baṭḥānī. *Yībāl al-Nūba: al-iṭniyya al-siyāsiyya wa-l-ḥaraka al-fallāḥiyya 1924-1969*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, pp. 5-6 y 19.

⁴ Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 130.

preparaba una amplia campaña militar contra sus habitantes, calificados de “proscritos” y el gobierno iniciaba un proceso de reasentamiento forzado de la población en otras zonas, algunos en campamentos de desplazados en el norte de Kordofan, para ejecutar proyectos de agricultura mecanizada en campos trabajados antes por los Nuba¹.

6.3. LA AMBIGÜEDAD DEL RÉGIMEN.

Uno de los principales obstáculos de la crisis serán los cambios de estrategia por parte del régimen respecto al *dossier* del Sur. En un principio y en las primeras negociaciones que comienzan en 1994 con la mediación de la Autoridad Intergubernamental contra la Sequía y la Desertización², a petición de al-Bašīr y debido al fracaso de los encuentros anteriores, la responsabilidad del *dossier* recae sobre Muḥammad al-Amīn Jalīfa y ‘Alī al-Ḥayy, dirigentes del desaparecido Frente Islámico Nacional, con un planteamiento flexible respecto a la cuestión del sur, hasta el punto de que consideran viable la discusión sobre la separación entre religión y Estado, reivindicada por el Movimiento Popular de Liberación de Sudán. Este tímido acercamiento se plasma en la denominada “Declaración de Principios” de la organización, rechazada por el gobierno de Jartum que acusará a los miembros del IGADD de tomar partido por la guerrilla. La reacción del régimen se traduce en la sustitución de los responsables del *dossier* del Sur en julio de 1994 cuando se harán cargo del mismo dos representantes de la sección más dura del movimiento y del régimen, Gāzī Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī y Nāfī ‘Alī Nāfī, quienes, en la siguiente ronda de negociaciones, rechazan rotundamente la Declaración de Principios y se niegan a discutir cualquier tema relacionado con la laicización y la separación entre religión y Estado, afirmando que “el proyecto de civilización de la Revolución de Salvación traspasa las fronteras de Sudán, y es capaz de vencer a la arrogancia, el sionismo y la cruzada internacional”³.

¹ Human Rights Watch, Diciembre, 1992, p. 57.

²International Authority on Drought and Desertification (IGADD): creada en 1986 por la Oficina de Lucha contra la Desertificación y la Sequía, incluye a Etiopía, Sudán, Somalia, Kenia, Yibuti, Uganda y más tarde Eritrea. Su objetivo es concienciar a los estados miembros de la necesidad de la cooperación política y técnica para frenar la desertización, pero las diferencias y enfrentamientos entre ellos han paralizado sus actividades. Es mediadora en conflictos de la zona, y en 1993 creó una comisión de estudio de la crisis sudanesa dirigida por el entonces presidente de Kenia, Daniel Arap Moi.

³ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, op. cit., p. 122.

Es decir, la llegada al poder del Frente Islámico Nacional supuso un nuevo proceso de islamización que provocará una agudización de la guerra civil, con una ampliación del campo de operaciones de la guerrilla, que, por otro lado, se enfrenta a continuas disidencias alentadas por el gobierno de Jartum. La guerrilla se aliará con la oposición política del norte a partir de 1995 en el marco de la Alianza Nacional Democrática (*al-Tayammu‘ al-Waṭanī l-Dīmūqrāṭī*) que engloba al Partido al-Umma, al Unionista Democrático y las demás fuerzas de oposición, dirigida por el presidente del Unionista Democrático, Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī. Esa nueva alianza se plasma en las Resoluciones de Asmara de 1995 en las que la oposición política y armada aboga por un Sudán unificado en un marco democrático y pluripartidista. Mientras tanto, se multiplicarán los encuentros, las conversaciones bilaterales en diferentes escenarios, las treguas parciales con algunos grupos guerrilleros, y las iniciativas de paz promovidas por Egipto, Libia, Eritrea, Nigeria y la Autoridad Intergubernamental contra la Sequía y la Desertización, que, sin embargo, irán fracasando una tras otra, mientras el conflicto se expande desde el sur hacia el este, noreste y oeste, está presente en la población del norte debido a esa movilización popular, voluntaria y forzada, revestida con ropajes religiosos, y experimenta distintas fases en función de la correlación de fuerzas, de los cambios del entorno –el acercamiento, por ejemplo, entre Jartum y Addis Abeba en 1998 que elimina una de las bases de la guerrilla–, de la implicación de la Administración norteamericana que presionará a ambas partes¹ y del factor del petróleo extraído del sur y que comienza a exportarse a mediados de los noventa. Todo ello contribuye a ralentizar, primero, y a acelerar, después, un proceso largo y complejo hacia la paz que no estará exento de sorpresas, como la protagonizada en febrero de 2001 por al-Turābi, ya en la oposición, y John Garang, que sorprenderán al país con el anuncio de la firma de un *Memorándum de Entendimiento* que sentaba las bases de una negociación para resolver la cuestión del sur y la crisis nacional. En el *Memorándum*, que supuso algo insólito dada la histórica rivalidad entre ambos dirigentes, las partes afirman que la prioridad para resolver la crisis nacional es “poner fin a la guerra civil”,

¹ Sobre la ambigüedad con la que la Administración norteamericana ha abordado la guerra civil sudanesa y las relaciones con el gobierno de Jartum, véase Roland Marchal. “Le facteur soudanais, avant et après”. *Critique internationale*, 17, (Octubre 2002), pp. 48-51.

reconocen la pluralidad política, religiosa y étnica del país y la legitimidad de la opción de la autodeterminación¹.

Pero lo cierto es que la iniciativa del IGADD, en buena medida revitalizada por la presión de Estados Unidos, será la que al final propiciará unas conversaciones que conducirán en julio de 2002 a la firma del Protocolo de Machakos, considerado el acuerdo marco de las negociaciones que concluirán con la firma de acuerdo definitivo de paz en enero de 2005.

¹ *al-Ḥayāt*, (21/2/2001). Claro que este anuncio hay que situarlo en su contexto ya que al-Turābī, depuesto de sus cargos y encarcelado, buscaba tras salir de la cárcel recuperar un protagonismo perdido en la escena política.

7. UN NUEVO ISLAMISMO INTERNACIONAL

Hemos visto anteriormente cómo la dimensión internacional del islamismo sudanés se iba manifestando más claramente en el marco de una estrategia global, no ya resultado de iniciativas individuales como lo había sido en los años sesenta. La experiencia europea de al-Turābī y otros dirigentes del movimiento, como Gāzī Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī, en la década de los sesenta les había permitido establecer contactos o incluso participar en la creación de asociaciones islámicas, como la Asociación de Estudiantes Musulmanes en Francia, y establecer relaciones con dirigentes como el islamista egipcio exiliado en Ginebra Sa‘īd Ramaḍān, yerno del fundador de los Hermanos Musulmanes y auténtico impulsor del movimiento internacional de la organización en la década de los cincuenta, o con el guía general de los Hermanos Musulmanes de Siria, ‘Iṣṣām al-‘Aṭṭār, en esos momentos exiliado en Alemania¹. En el interés mostrado por esa generación joven de islamistas que se encontraban en territorio europeo, bien exiliados o bien ampliando estudios, por establecer asociaciones y contactos, podría encontrarse el germen de la idea de crear una red trasfronteriza que impulsara las aspiraciones políticas de los grupos islamistas dispersos y de carácter nacional, al margen de una organización internacional de los Hermanos Musulmanes excesivamente controlada por la jefatura egipcia.

La represión sufrida por el movimiento islamista sudanés durante la primera mitad de la década de los setenta precipitó la huida de algunos de sus dirigentes y miembros a diversos países, lo que facilitó el establecimiento de lazos con otros grupos que se potenciarán tras la reconciliación con el régimen de Numeiry dado que los cuadros dirigentes del movimiento participarán en diversas estructuras de poder, e incluso el propio al-Turābī desempeñará tareas de consejero presidencial en materia de asuntos exteriores, aun con las limitaciones que el cargo de consejero tenía bajo un régimen tan personalista. La libertad de acción de la que gozará a partir de entonces el movimiento, el celo religioso que caracterizó la vida política desde finales de los setenta y el consiguiente florecimiento de asociaciones propiamente sudanesas o foráneas, el

¹ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit. p. 306.

impulso recibido por el triunfo de la dirección islámica de la revolución iraní y la lucha afgana convertida en *ŷihād* internacional¹, fomentarán más la dimensión internacional del islamismo sudanés y reforzarán las relaciones ya establecidas con “personalidades, organismos y movimientos islámicos, o con cualquier órgano musulmán, y no musulmán, informativo, cultural, social, económico, político o popular, y con cualquier Estado u organización mundial”², en los ámbitos árabe, africano, asiático y europeo.

Cuando los Hermanos crearon lo que sería el precedente del movimiento internacional, la Oficina Ejecutiva de Países Árabes, la representación sudanesa ya reivindicaba que la relación entre los diferentes grupos nacionales estuviera basada en la coordinación y la cooperación y no en el juramento de obediencia a la jefatura egipcia, debiendo tener en cuenta las condiciones locales de cada país, dado que las experiencias de cada grupo habían sido diferentes unas de otras y las formas organizativas y la praxis diferían. En la década de los setenta, cuando los Hermanos Musulmanes intensificaron sus esfuerzos para transformar esa Oficina en un movimiento internacional, el movimiento islamista sudanés rechazó completamente la idea de la obediencia a la jefatura egipcia y la integración organizativa. al-Turābī señaló a este respecto que “la fe [...] prevalece sobre la unidad [...]. La imposición centralista total en estos momentos significa alejarse [...] del equilibrio entre unidad y efectividad produciéndose una fisura y un perjuicio para la religiosidad local”³. Así, la estrategia propugnada por los Hermanos Musulmanes no se adecuaba a la dinámica seguida por el movimiento islamista sudanés. A raíz de esta postura, la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes apoyará la escisión que se produjo en Sudán en la segunda mitad de los setenta y que se consuma en 1980 con la creación del Movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán, dirigido por un histórico del movimiento islamista al-Sādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, que se integra en la internacional de los Hermanos y del que ya hemos hablado en capítulos anteriores⁴.

¹ Esto se reflejará en la creación en 1988 de la Asociación de Partidarios del ŷihād Afgano (*Ŷama ‘iyyat Anṣār al-ŷihād al-Afgānī*) por parte del movimiento islamista universitario. Inicialmente creada para predicar desde las mezquitas el apoyo a la lucha en Afganistán con la participación de *šuyūj*, tanto sudaneses como de otros países, también se utilizaría para impregnar el conflicto armado sudanés de un carácter religioso al predicar igualmente el *ŷihād* en Sudán. www.khayma.com (consultada el 22/7/2005).

² Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.* p. 277.

³ *al-Taqrīr al-Istrātīyī l-‘Arabī 1990*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wa-l-Istrātīyīyya bi-l-Ahrām, 1991, p. 299.

⁴ Parece que ese apoyo se tradujo en las elecciones que tuvieron lugar en abril de 1986, ya que la Internacional de los Hermanos Musulmanes ayudó económicamente al grupo de ‘Abd al-Māyīd, lo que habría restado votos al Frente Islámico Nacional en las circunscripciones en las que había candidatos de ambos movimientos. Por otro lado, la Internacional de los Hermanos desatará una campaña contra al-

Es ya en la segunda mitad de los ochenta cuando el movimiento, el entonces Frente Islámico Nacional, elaborará su estrategia y metodología de orientación mundial, una estrategia que apostaba por la pluralidad y la coordinación, en lugar de la centralización, que se plasma en proyectos de cooperación o acuerdos bilaterales, y se plantea la idea de “una conferencia mundial del movimiento islamista que reúna a todos sus múltiples elementos”¹ y que tuviera por objetivo el conocimiento, la cooperación y la ayuda mutuas. Esta perspectiva mundial irá acompañada de un debate interno sobre la forma de armonizar la dimensión internacional con los intereses particulares del movimiento islamista sudanés y del propio país y las relaciones con movimientos similares o con pueblos musulmanes y países islámicos.

Esa dimensión encajaba con la propuesta del Frente Islámico Nacional de lo que debía ser la política exterior sudanesa. Una política que debía tener como objetivo a largo plazo crear una unidad regional, después una unidad árabe y africana, hasta culminar con la “unificación del territorio islámico”², aunque era consciente de las dificultades que eso entrañaba dada la coyuntura regional, las persecuciones sufridas por los movimientos islamistas, las guerras civiles, la represión de las comunidades musulmanas en países como la Unión Soviética o la visión negativa que se tenía del islam en Europa y Estados Unidos.

En 1987, al-Turābī planteó la idea de crear un órgano de coordinación internacional de los movimientos islamistas más allá del mundo árabe –frontera tradicional del movimiento internacional de los Hermanos Musulmanes– y que incluyera a los movimientos de todo el mundo islámico, como Turquía, Pakistán o el sudeste asiático, y con tal motivo organizó un encuentro a principios de 1988 en Jartum. La reacción de la Internacional de los Hermanos Musulmanes no se hizo esperar y la organización lanzó una dura campaña contra la propuesta del líder sudanés a la que calificó de “organización de la discordia” (*tanzīm al-ḍarār*), señalando que al-Turābī pretendía sembrar desavenencias y provocar fisuras en los movimientos islamistas. El

Turābī y sus ideas e intentará aislar a las organizaciones partidarias del pensador sudanés en Europa y Estados Unidos de los centros islámicos allí existentes. *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, p. 299. También podemos mencionar los intentos de algunos miembros, o ex-miembros de los Hermanos Musulmanes, por sembrar recelos sobre la figura de al-Turābī, como lo referido por el ex-dirigente de los Hermanos Musulmanes de Egipto, ‘Alī ‘Ašmāwī, quien afirma que en los setenta el pensador sudanés concebía la idea de crear un Estado islámico en Sudán como primer paso de su expansión hacia El Cairo. ‘Alī ‘Ašmāwī. “Umamiyyat al-Ijwān...”, *op. cit.*.

¹ Hasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.* p. 279.

² Hasan al-Turābī. *Risālat al-mū’tamar...*, *op. cit.*, p. 22.

líder del Frente Islámico Nacional se defendió de estas acusaciones afirmando que el nuevo órgano sería complementario, no rival, de la Internacional de los Hermanos, ya que pretendía atraer a los movimientos islamistas no árabes que carecían de representación en la Internacional, y crear una coordinación amplia no sujeta a una jefatura centralizada ni a una estructural piramidal¹. Tres años después, al-Turābī pondrá en pie su idea, no sin antes haber dado un paso en esa dirección con la fundación en Jartum, en 1989, de la Organización Internacional de Mujeres Musulmanas, junto con su mujer Wiṣṣāl al-Mahdī, hermana de al-Ṣādiq al-Mahdī, con quien había contraído matrimonio en la década de los sesenta.

La plasmación de esa dimensión internacional, planificada durante años, sólo necesitaba una coyuntura apropiada que la impulsara y la encontrará en la convulsión que sufrió el mundo árabe e islámico a raíz de la invasión iraquí de Kuwait el 2 de agosto de 1990 y la posterior Guerra del Golfo. El hecho de que un país árabe invadiera a otro y que una coalición internacional liderada por Estados Unidos, pero con presencia de tropas árabe-musulmanas, llevase a cabo la guerra de “liberación” de Kuwait, provocó graves fracturas, no sólo entre gobiernos árabes, sino también entre las diferentes secciones nacionales del movimiento de los Hermanos Musulmanes y entre regímenes árabes y la opinión pública.

7.1. LAS EXPERIENCIAS INTERNACIONALES PREVIAS.

Hemos señalado el recelo de los Hermanos Musulmanes ante la posibilidad de crear cualquier organismo que supusiera una alternativa a la Internacional del grupo y que pudiera mermar su influencia, que había comenzado ya en la década de los cincuenta y se iba fortaleciendo desde la década de los sesenta a través de diferentes uniones como la Unión Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, surgida en 1968 y que reunía a estudiantes musulmanes de Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Sudán. El marco organizativo de las “uniones internacionales” era el preferido por los Hermanos quienes utilizarán una doble estrategia, bien fundarlas ellos mismos, bien adherirse a las ya existentes hasta llegar a controlarlas. Las actividades fundamentalmente son de predicación y proselitismo: la Unión Islámica Internacional

¹ ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. *Zāhirat al-inṣiqāq ‘inda al-Ijwān...*, *op. cit.*

de Organizaciones Estudiantiles, por ejemplo, edita libros de pensadores de los Hermanos Musulmanes como Sa‘īd Ramaḍān y Muṣṭafā Mašhūr –que en la década de los noventa será elegido guía general de los Hermanos de Egipto– gracias al apoyo económico prestado por entidades financieras creadas y dirigidas por miembros de la asociación¹. El mecanismo preferido de actuación de la Internacional, tal y como señala el ex-dirigente de los Hermanos, ‘Alī ‘Ašmāwī², en sus memorias, son los congresos y reuniones de las diferentes uniones y organizaciones que actúan en el marco internacional, de manera que se da una cierta continuidad a tal actividad pública sin que sea necesaria la existencia física de una sede, papel que en todo caso desempeñaría la sede cairota de los Hermanos Musulmanes.

Ahora bien, la relación entre la central de El Cairo y las ramas nacionales sigue basándose en el concepto de juramento de fidelidad y obediencia (*bay‘a*) hacia el Guía General, que seguirá siendo egipcio, mientras que las jefaturas nacionales deben acatar las resoluciones de la dirección central y conseguir la aprobación de ésta antes de adoptar cualquier decisión. Es decir, que el funcionamiento, a pesar de la internacionalización, sigue teniendo un marcado carácter centralista y la supremacía egipcia no permite que dirigentes de otras zonas puedan acceder a la jefatura máxima.

Esto desataría una lucha interna en la década de los setenta con motivo de la elección del nuevo guía general tras el fallecimiento de Ḥasan al-Ḥuḍaybī en 1973: desde las ramas nacionales en Siria, Iraq y Sudán se solicitaba que la dirección no volviera a recaer en Egipto, e incluso Jartum llegó a proponer a al-Turābī. Además, las ramas nacionales planteaban la creación de una Oficina de Orientación Internacional, en la que estuvieran representadas todas ellas, que se encargara de elegir al nuevo guía y que la sede se fijara en un país europeo, a lo que evidentemente se oponían los Hermanos Musulmanes de Egipto. Esto puede interpretarse como el fracaso de la agrupación islamista en la creación de una organización realmente internacional, dado que sigue primando la jefatura egipcia y el principio de obediencia al Guía General que siempre es egipcio, lo cual había provocado la ruptura total por parte de algunas ramas nacionales de los Hermanos Musulmanes y especialmente la sudanesa. Debido a ese carácter excesivamente centralista y a la predominancia del elemento egipcio, el movimiento internacional de los Hermanos Musulmanes tendrá que hacer frente a varios desafíos, como las contradicciones existentes entre las posturas tomadas por la

¹ *al-Wasat*, (8/4/1996).

² ‘Alī ‘Ašmāwī. “Umamiyyat al-Ijwān...”, *op. cit.*

jefatura y las adoptadas por las ramas nacionales¹, aunque el gran reto fue la crisis del Golfo de 1990, cuando estallarán esas contradicciones internas entre los intereses nacionales de las diferentes ramas del grupo que primarán sobre la defendida universalidad del islam y la unidad de la *Umma*.

Dado que la mayoría de los dirigentes de los Hermanos de Egipto se habían exiliado a diferentes países, entre ellos Kuwait y Arabia Saudí, durante la época de represión y hasta mediados de los setenta, se habían creado unos lazos especiales entre las ramas de esos países, hasta el punto de que se llega a decir que “la organización internacional de los Hermanos Musulmanes es casi una alianza entre los Hermanos de Egipto y los del Golfo”². Pero la invasión iraquí de Kuwait y la posterior Guerra del Golfo darían al traste con esta alianza y con lo que se supone que era el núcleo duro de la “internacional islamista”. Los Hermanos Musulmanes de Egipto y de otros países adoptaron una postura más cercana a Iraq que a los países del Golfo, y condenaron la agresión aliada contra Iraq y la presencia de tropas occidentales en territorio sagrado, lo cual provocaría la airada reacción de los Hermanos de Kuwait y de Arabia Saudí, y también de sus regímenes y de la opinión pública islámica de ambos países³, hasta el punto de que anunciaron su retirada de la “internacional” y la suspensión de la ayuda económica que prestaban.

Las posturas expresadas por los movimientos islamistas era variadas: una primera postura –defendida por los movimientos islamistas jordano, sudanés⁴, tunecino, mauritano y por las bases de los movimientos islamistas palestinos, sirios y egipcios– apoyaba la propuesta iraquí de forjar una alianza entre la corriente nacionalista y la islamista a fin de crear una situación prerrevolucionaria en los países árabes dirigida tanto contra las tropas occidentales como contra los regímenes aliados con Occidente; una segunda postura, defendida por los Hermanos Musulmanes de los países del Golfo, consistía en condenar la actuación iraquí, obligar a las tropas de Saddam Huseyn a retirarse de Kuwait y, para ello, solicitar la ayuda de tropas extranjeras; mientras que la

¹ Como el caso de los Hermanos Musulmanes de Siria y las divisiones internas surgidas a propósito de la estrategia a seguir frente al régimen. El hecho de que la rama siria decidiera en 1985 el enfrentamiento con el régimen, provocó la intervención de la Organización Internacional nombrando a un nuevo supervisor para Siria, lo que haría que algunas secciones del grupo acusaran a la Organización Internacional de injerencia y de imponer el regreso a la estrategia de la predicación en el país. Véase *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, pp. 296-297.

² *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, p. 296.

³ *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, p. 300.

⁴ Arabia Saudí nunca vio con buenos ojos el golpe de Estado de 1989 y la llegada al poder de al-Turābī, considerado díscolo por la corriente *wahhābī*, mientras que Iraq se había convertido en el primer país en concesión de ayudas militares al régimen de Jartum.

tercera elección, la adoptada por la Internacional de los Hermanos Musulmanes, se resumía en una solución intermedia que rechazaba la alianza con Iraq y también la presencia de tropas extranjeras, calificadas de “cruzadas”, y pedía la retirada iraquí de territorio kuwaití y de las tropas extranjeras de las tierras saudíes para que fueran reemplazadas por tropas árabes que garantizaran “una solución árabe” a la crisis. Esta postura, que buscaba una mediación pacífica para resolver la crisis, fracasaría igualmente, ya que era completamente rechazada por los movimientos islamistas del Golfo¹. Tal vez, la diferencia básica giraba en torno a la presencia o no de tropas extranjeras en territorio saudí pues, como señala Olivier Roy,,: “Las redes islamistas y neofundamentalistas abandonaron masivamente en otoño de 1990 Arabia Saudí acusada de haber permitido a un ejército infiel proteger los Santos Lugares. Los más rápidos a la hora de condenar el llamamiento que los saudíes dirigieron a los norteamericanos fueron los sudaneses con Hassan Tourabi, los tunecinos con Ghannouchi, los Hermanos Musulmanes jordanos y la Djihad islámica para la liberación de Palestina... En Egipto, el grupo Djihad Islámica del Cheykh Omar Abderrahman y una facción de los Hermanos Musulmanes, la de Ma'moun Hodaybi, condenaron igualmente a los saudíes”².

Esto sería uno de los factores fundamentales que alentaron a al-Turābī a lanzarse a la aventura de crear una organización internacional que trascendiera las fronteras nacionales y que no se basara en el concepto de “obediencia y fidelidad” de los Hermanos Musulmanes sino en el concepto de “coordinación” (*tansīq*) entre todos ellos.

A lo largo de la década de los ochenta y principios de los noventa, debido en gran parte a la experiencia afgana, comenzó a plantearse la posibilidad de la existencia de una especie de movimiento internacional que pudiera reunir a los grupos islamistas opositores que se decantaban por una estrategia de lucha armada contra algunos regímenes árabes. Esa supuesta internacional llamó más la atención de los medios de comunicación y de la opinión pública internacional por la repercusión de los actos violentos en los que estaban involucrados los grupos radicales: explosión del edificio World Trade Center de Nueva York en febrero de 1993, del que han sido acusados egipcios, paquistaníes, iraquíes y sudaneses, o el intento de asesinato del presidente egipcio Hosni Mubarak en Addis Abeba en 1995. Sin embargo, el abogado egipcio

¹ *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, pp. 300-301.

² Olivier Roy. *L'échec de l'Islam...*, *op. cit.*, p. 154.

defensor de los miembros de *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya*, Muntaṣir al-Zayyāt¹, afirmaba que “la idea de crear [una internacional] existía ya tras el asesinato de Sadat y se hablaba de ello en las cárceles entre los miembros de la *šūrā* de *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya*”², pero negaba la existencia en la práctica de una “internacional radical”. Por su parte, el director del Centro Árabe-Islámico de Estudios, con sede en El Cairo, Rif'at Sayyid Aḥmad, opinaba que “ya en la década de los setenta en la literatura de *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya* está presente la dimensión internacional de la lucha contra el otro, pero el enfrentamiento con los servicios de seguridad egipcios hizo que no pudieran preocuparse de esa dimensión internacional [...] aunque sí existe una clara coordinación con algunas organizaciones no egipcias [...] No hay indicios de la existencia de una internacional dirigida por *al-Ŷihād al-Islāmī* y *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya*, pero ésta puede constituirse en cualquier momento dado que existen los factores para ello: el pensamiento teórico y las relaciones con otras organizaciones no egipcias. De hecho, hay grupos denominados *Ŷihād* en diferentes países (Yemen, Palestina, Libia) y además está la experiencia vivida en Afganistán”³, en referencia a la participación de *muŷāhidīn* de diferentes países en la guerra contra las tropas soviéticas y que se formuló internacionalmente en términos de *ŷihād* y de lucha contra los *kuffār*. Al igual que ocurrió con los Hermanos Musulmanes en la época de Nāser, que se dirigirían a la actividad exterior debido a la represión interna, los dirigentes de los grupos opositores radicales comenzarán a partir de mediados de los ochenta a orientarse hacia la labor internacional. Al finalizar la lucha en Afganistán, en 1991, se crearán brigadas que combatirán en Bosnia y en repúblicas ex-soviéticas, mientras que algunos dirigentes se refugiarán en Europa donde crearán centros de contacto entre diferentes grupos.

En cualquier caso, y como constatan Olivier Carré y Gérard Michaud, lo cierto es que parte de las bases jóvenes del movimiento islamista se radicalizarían y adoptarían la violencia como estrategia desde Marruecos hasta Arabia Saudí⁴, lo cual será un factor aglutinante y un paso previo a la creación de un “marco internacional” de la violencia islamista hacia el cual evolucionaría la organización *al-Qā'ida* en la segunda mitad de los noventa de la mano del saudí Osama Ben Laden y del egipcio Ayman al-Zawāhirī.

¹ Muntaṣir al-Zayyāt, antiguo miembro de *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya*, lleva muchos años defendiendo a miembros de esta organización en los tribunales egipcios. Véase *al-Šarq al-Awsaṭ* (18/05/2001). www.asharqalawsat.com (consultada el 18/05/2001).

² *al-Wasaṭ*, (8/4/1996).

³ *al-Wasaṭ*, (8/4/1996).

⁴ Olivier Carré y Gérard Michaud. *Les Frères musulmans...*, *op. cit.*, pp. 207-210.

7.2. LA CRISIS DEL GOLFO: EL PUNTO DE INFLEXIÓN.

La crisis del Golfo no sólo provocó rupturas entre los movimientos islamistas, sino que también generó tensiones entre gobiernos y entre éstos y la opinión pública¹. La reunión de ministros de Exteriores de la Liga Árabe, celebrada en El Cairo el 3 de agosto, acabó con una condena de la invasión iraquí y con reservas ante una injerencia extranjera en los asuntos árabes, pero Sudán, junto con Jordania, Yemen, Mauritania y la Organización para la Liberación de Palestina se abstuvieron en la votación; siete días después, Sudán apoyó, con reservas, la resolución de la Liga Árabe de enviar tropas para defender a Arabia Saudí y otros países del Golfo, pero si bien Siria, Egipto y Marruecos enviaron efectivos militares, Sudán no lo hizo. Por otro lado, las manifestaciones de protesta contra la presencia de tropas americanas en Arabia Saudí se sucederán en las calles de Jartum, igual que en otras capitales del mundo árabe e islámico.

El fracaso de todas las mediaciones de organismos internacionales o regionales como la Liga Árabe, la Organización de la Conferencia Islámica² o Naciones Unidas, hizo que muchas organizaciones musulmanas o de orientación islamista creyeran que podían desempeñar algún papel para evitar una guerra en la se enfrentarían tropas árabo-musulmanas. La falta de resultados de tales mediaciones³ será otro de los

¹ James Piscatori (Ed.). *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991.

² Sobre la ineficacia y la “limitada influencia” de la Organización de la Conferencia Islámica desde su fundación, véase *al-Hayāt* (15/11/2000). Preguntado al-Turābī por la actividad de la Organización de la Conferencia Islámica y la Liga Árabe, contestó que “estas dos organizaciones se han transformado en instituciones burocráticas dominadas por la rutina y al servicio de los intereses de sus funcionarios”. *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 230.

³ Muy numerosas entre septiembre de 1990 y febrero de 1991. Por citar algunas de ellas: La Liga del Mundo Islámico (*Rābiṭat al-'Alam al-Islāmī*) organiza el Congreso Islámico Mundial en La Meca del 10 al 12 de septiembre que prohíbe que un musulmán derrame sangre de otro musulmán, condena la invasión y exige la retirada de las tropas iraquíes de Kuwait; el Encuentro Islámico Internacional, celebrado en Amman entre el 12 y el 15 de septiembre forma una comisión encargada de buscar en los países árabes una solución a la crisis sin injerencias extranjeras; la Conferencia General de la Jefatura Popular Islámica reúne en Libia entre el 30 y 31 de octubre a unos 200 dirigentes islamistas y considera a Estados Unidos el principal causante de la crisis del Golfo; el grupo islamista *Jamaat-i-Islami* de Pakistán, dirigido por Qāḍī Ḥusayn Aḥmad, forma, en octubre, una delegación con representación de los movimientos islamistas más importantes de Jordania, Sudán, Turquía, Túnez, Argelia, Egipto y Marruecos, que se reúne consecutivamente con Saddam Huseyn, con el rey de Jordania, el rey de Arabia Saudí, el emir de Kuwait y otros líderes políticos, a los que solicita no enviar tropas a la región y favorecer la mediación de la Conferencia Islámica, mientras que se le pide al presidente iraquí retirar las tropas de Kuwait para no dar motivos a Estados Unidos para estacionar sus tropas en el Golfo; la Organización de la Conferencia Islámica Popular, reunida en Bagdad organiza la Conferencia Islámica Popular Mundial entre el 9 y el 11 de enero, que congrega a más de trescientos ulemas, dirigentes de movimientos islamistas, el sudanés entre ellos, y partidos políticos, y presenta unas resoluciones más radicales ya que definen el combate que se avecina como el del islam contra la impiedad, contra los enemigos de Dios, en el que cada musulmán,

detonantes de la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica (*al-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī*) en Jartum en abril de 1991: la respuesta de Ḥasan al-Turābī al trauma de la guerra del Golfo y la materialización de un deseo largamente anhelado.

En febrero de 1991, una delegación popular islamista yemení¹ visita Sudán invitada por el Consejo de Amistad Popular Mundial (*Maʿlīs al-Šadāqa al-Ša'biyya al-Ālamiyya*), que en esos momentos presidía el discípulo de al-Turābī, Muṣṭafā 'Uṭmān Ismā'īl, y es precisamente en esos encuentros en los que se disponen los preparativos para la creación de la Conferencia Popular Árabe e Islámica, que pretende ser un foro de debate popular e internacional basado en la coordinación, que apuesta por el diálogo y la mediación como mecanismo para –ingente tarea– resolver las numerosas crisis que azotan a las comunidades árabes e islámicas y que se sitúa entre la Internacional de los Hermanos Musulmanes –centralizada, jerarquizada, étnica, sectaria y en crisis– y la literatura y el imaginario de los grupos islamistas egipcios más dinámicos que apuestan por el enfrentamiento armado contra los regímenes, aunque las tres representaciones comparten un punto de partida: la dimensión internacional del islam. El congreso fundacional se celebrará en Jartum, convertida en capital mundial del islamismo, entre el 25 y el 28 de abril de 1991.

en la medida de sus posibilidades, debe sumarse al *yihād*. El Segundo Encuentro Islámico Internacional, reunido en Pakistán entre el 15 y 17 de febrero, en plena guerra, a iniciativa de Qāḍī Ḥusayn Aḥmad, concluye que la lucha entre Oriente y Occidente se ha transformado en lucha contra el islam y su civilización; *Jamaat-i-Islami* de Pakistán organiza un encuentro internacional de movimientos islamistas en Lahore a principios de marzo, concluida ya la operación “Tormenta del Desierto”, en el que participa al-Turābī, y el comunicado final del encuentro acusa a occidente de desatar una guerra contra el islam y su civilización añadiendo que la alianza de cruzados y sionistas quieren controlar las tierras del islam, y solicitan a las autoridades pakistaníes que hagan volver a los 10.000 soldados enviados al Golfo. Los resultados de estos encuentros se van radicalizando conforme se va haciendo más claro que los planes de Estados Unidos no incluyen evitar la guerra sino establecer un control permanente sobre la zona. Sobre estos encuentros véase *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 229-230 y Mumtaz Aḥmad. “The Politics of War: Islamic Fundamentalisms in Pakistan”, en James Piscatori (Ed.). *Islamic Fundamentalisms and...*, *op. cit.*, pp. 165 y 184.

¹ El movimiento islamista yemení, especialmente el dirigido por 'Abd al-Maʿyīd al-Zandānī, que mantiene una estrecha amistad con al-Turābī, tiene una gran afinidad con el sudanés. El modelo de islamización adoptado por la Alianza Yemení para la Reforma (*al-Taʿāmmu' al-Yamanī li-l-Iṣlāḥ*) es muy similar a la estrategia seguida por el Frente Islámico Nacional: implantación metódica en todos los sectores de la sociedad, incluidas las organizaciones humanitarias, y en las estructuras del Estado, el ejército, la enseñanza o el enriquecimiento a través de los bancos islámicos, hasta el punto de que se habla de islamización de la sociedad yemení por “la vía sudanesa”. Renaud Detalle. “Les islamistes yéménites et l'État: vers l'émancipation?”, en Bassma Kodmany-Darwish y May Chartouni-Dubarry (Dir.). *Les États Arabes face à la contestation islamiste*. Paris: IFRI-Armand Colin, 1997, p. 294. Una evolución del movimiento islamista yemení puede verse en 'Abd al-Karīm Qāsim Sa'īd. *Al-Ijwān al-Muslimūn wa-l-ḥaraka al-uṣūliyya fī l-Yaman*. El Cairo: Madbūlī, 1995.

7.3. LA CONFERENCIA POPULAR ÁRABE E ISLÁMICA.

El propio Ḥasan al-Turābī define la Conferencia Popular Árabe e Islámica como “una organización islámica internacional cuya misión es promover nuestra religión y nuestra cultura a través del mundo defendiendo nuestros valores musulmanes. Reagrupa, sin ningún prejuicio, a todos aquellos que, de buena fe, quieren actuar en este sentido”¹. El objetivo último es crear una única comunidad que englobara a los Estados islámicos, algo que subyace en otras organizaciones internacionales que comenzaron a surgir en la década de los sesenta, como la Liga Musulmana Mundial creada en 1966 y la Organización de la Conferencia Islámica fundada en 1969 y que según John L. Esposito son muestra de la pujanza de Arabia Saudí en el terreno internacional e intentos para frenar la popularidad del presidente egipcio Náser².

La Conferencia tiene, a grandes rasgos, dos dimensiones: una interna, puramente sudanesa, de afirmación del régimen creado por el Frente Islámico Nacional y el ejército a raíz del golpe de Estado de junio de 1989, y del “proyecto de civilización” que persigue una islamización, o mejor dicho, una reislamización desde arriba, desde las estructuras de poder, de todos los aspectos de la vida social, cultural, política y económica, es decir, un proyecto total que generado en las élites y en el entorno urbano sea imitado por todos los grupos sociales y la sociedad rural; y otra realmente externa, que se traduce en un intento de crear un movimiento internacional y popular capaz de plantar cara al nuevo orden mundial puesto en marcha por Estados Unidos tras la caída de la Unión Soviética y escenificado en la Guerra del Golfo, y que, a la vez, sirviera para unificar las filas de los movimientos islamistas desunidos a raíz de la conflagración y que habían sido incapaces de formar un frente común o adoptar una postura similar frente a la gran conmoción que supuso que un país árabe invadiera a otro Estado “hermano”.

En el marco del “proyecto de civilización” de al-Turābī, la Conferencia representaría el segundo eslabón tras la construcción interna de la sociedad islámica sudanesa. En esta segunda etapa, el objetivo es fortalecer las relaciones externas y vincularlas a la situación interna por medio de un trasvase de experiencias, la cooperación, los acuerdos bilaterales, las visitas, convirtiéndose en “un paso práctico para el acercamiento de puntos de vista, el intercambio de ideas, la creación de una

¹ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit., p. 299.

² John L. Esposito. *El desafío islámico...*, pp. 99-100.

sólida plataforma de cooperación futura y de coordinación para resolver diferencias regionales e internacionales”¹.

7.3.1. EL CONGRESO FUNDACIONAL.

Del 25 al 28 de abril de 1991 y bajo el significativo lema coránico “Ésta es vuestra comunidad, es una sola comunidad. Y Yo soy vuestro Señor. ¡Servidme, pues!”², se reúnen en la sede del Consejo de Amistad Popular Mundial de Jartum delegaciones de 50 países y unos quinientos congresistas, entre representantes de organizaciones, partidos, movimientos populares árabes e islámicos, intelectuales y personalidades políticas, para tratar y debatir “cuestiones árabes, islámicas, regionales e internacionales”, especialmente complejas tras la Guerra del Golfo que “tuvo y sigue teniendo resultados y efectos profundos y graves sobre la Nación Árabe y el Mundo Islámico”³, según se recoge en el Comunicado Político de la Conferencia. Este comunicado señala que los objetivos de la Conferencia son estudiar la realidad, abordar las preocupaciones del presente, analizar las perspectivas de futuro y prepararse para hacerle frente.

El Estatuto Fundacional define al foro como una organización mundial, popular, no gubernamental, con sede permanente en Jartum, y compuesta por las personas, grupos, organismos y partidos que participan como miembros en el Congreso Fundacional y por cualquiera que se incorpore a ella en adelante.

La estructura interna se resume en tres cuerpos organizativos: la Conferencia General, constituida por todos los miembros y que se reúne cada dos años, es el órgano superior de la Conferencia y el que tiene la autoridad para trazar sus políticas, orientar sus actividades y redactar las resoluciones. Entre sus atribuciones figura la de elegir al Secretario General; el Consejo, que representa a la Conferencia General entre sesiones, se reúne cada seis meses, supervisa los trabajos de la Conferencia y debe realizar sus objetivos y aplicar sus resoluciones. Está formado por un número no superior a 50 miembros y entre sus atribuciones figuran elegir a los vicesecretarios generales y a los miembros del Secretariado General, adoptar las posturas generales, formar los comités permanentes y las comisiones interinas necesarias para los trabajos de la Conferencia y

¹ ‘Abd al-Ra’ūf Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḥtama’*..., *op. cit.*, p. 65.

² El Corán, 2: 92, p. 403.

³ *al-Mū’tamar al-Ṣa’bī l-‘Arabī wa-l-Islāmī. Al-Bayān al-siyāsī*, p. 5. Actas inéditas del Primer Congreso de la Conferencia Popular Árabe e Islámica. La traducción de algunos documentos de la Conferencia Popular Árabe e Islámica puede consultarse en Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán...*, *op. cit.*, pp. 125-162.

trazar la política presupuestaria. Por último, el Secretariado General, que se ocupa de aplicar las resoluciones y recomendaciones de la Conferencia.

En cuanto a la figura del Secretario General de la Conferencia, cargo que hasta 1996 recaerá en el *šayj* al-Turābī, sus competencias son: representar a la Conferencia ante las organizaciones populares y organismos gubernamentales, estatales y judiciales; preparar las sesiones del Consejo, tanto las ordinarias como las extraordinarias y llevar a cabo cualquier misión encomendada por el Secretariado General. Cuenta con la colaboración del vice-secretario general, elección que recayó sobre Ibrāhīm al-Sanūsī, histórico dirigente del movimiento islamista sudanés y mano derecha de al-Turābī¹.

Según el Art. 17 del Estatuto Fundacional las decisiones se toman por mayoría simple, salvo excepciones, y cada miembro tiene derecho a un voto, bien sea una persona, un grupo, un organismo o un partido, independientemente del número de sus representantes.

La financiación de las tareas de la Conferencia es una cuestión delicada ya que ha dado pie a conjeturas y suposiciones, cuando no a acusaciones directas al régimen iraní de financiarla en el marco de su política exterior². Según el Estatuto las finanzas se basan en las inversiones gestionadas por el Secretariado General, las contribuciones de los miembros, las donaciones, regalos, préstamos y ayudas de organismos gubernamentales que cuenten con el visto bueno del Consejo³.

Teniendo en consideración que la Conferencia es un organismo no gubernamental y que, por lo tanto, sus resoluciones no son vinculantes para ningún gobierno, y teniendo también en cuenta la escasa capacidad de la Conferencia para llevarlos a la práctica, nos interesa señalar las resoluciones y recomendaciones del congreso fundacional, que veremos cómo se van repitiendo en las sucesivas reuniones, reflejo de su incapacidad para solucionar los problemas que debate y del abismo que media entre los anhelos del foro de Jartum y la realidad.

El preámbulo de las resoluciones recuerda el objetivo fundamental que está detrás de la creación de la Conferencia, “curar las heridas de la crisis de la Guerra del

¹ al-Sanūsī era al mismo tiempo responsable del adoctrinamiento islámico de las Fuerzas de Defensa Popular.

² J. Millard Burr y Robert O. Collins se hacen eco de los rumores referentes a que Irán, deseosa de difundir el islam *šīʿī* en África, habría donado 100 millones de dólares a al-Turābī para apoyar la Conferencias como punto de encuentro entre la *sunna* y la *šīʿa*. J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 58.

³ Dada la presencia de Osama Ben Laden en Sudán desde finales de 1991 hasta 1996, donde llevó a cabo algunas inversiones, también se le relaciona con la financiación de la Conferencia. J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 58.

Golfo y sus repercusiones en la realidad de los pueblos y países árabes e islámicos, estrechar la brecha de las diferencias y afirmar el espíritu de la unidad y la solidaridad”, algo que no difiere sustancialmente de lo que prometen otros organismos similares, oficiales o no. Distribuidas en cuatro grandes apartados- *Unidad e Integración, Cuestiones árabes e islámicas, Diálogo Norte-Sur y Hacia una estrategia árabe e islámica*- las resoluciones y recomendaciones son bastante numerosas y la tarea encargada a la Conferencia poco menos que hercúlea.

En primer lugar se reivindica la creación de un organismo popular árabe e islámico universal para abordar las cuestiones de la *Umma* con un Secretariado Permanente y la elaboración de estrategias de futuro.

El concepto de unidad de la comunidad ¹ se basa, según la Conferencia, en la arabidad y en el islam que son “el depósito cultural de la *Umma* del que se deriva su permanencia” gracias a la libertad y a los valores de la *šūrā*. El diálogo se ve como mecanismo conducente a la unidad y como el principal deber del Secretariado, un diálogo que se trasladará a todos los países árabes e islámicos. Con el fin de superar las diferencias entre estos países, reducir las tensiones y conseguir la reconciliación y la unidad, la Conferencia hace las siguientes recomendaciones para las que se deberían formar diversas delegaciones: solicitar a Irán e Iraq que dejen atrás sus diferencias, crear una delegación para unificar las facciones en el descompuesto Estado de Somalia, inmerso en la guerra civil, denunciando la conspiración colonialista y formar una delegación para mediar entre Mauritania y Senegal².

Las ambiciones económicas están presentes en el ánimo de la Conferencia: creación de un organismo económico que elabore un estudio sobre los mecanismos para lograr el crecimiento de los países islámicos y la integración en terrenos de inversión

¹ al-Turābī se pregunta si es correcto decir que los musulmanes son una sola comunidad “sí, son una sola comunidad y por ello es lícito preguntarse si es posible que un Estado islámico se levante sobre un espacio geográfico limitado con fronteras inmutables y de qué manera se supone que este Estado debe relacionarse con los musulmanes que viven fuera de sus fronteras. También en esto debemos remontarnos al modelo del Profeta, ya que el Profeta levantó un Estado en Medina, con claras fronteras trazadas por él mismo, pero esas fronteras no impidieron el contacto con los musulmanes que vivían más allá de ellas. El Corán nos dice que el Profeta debía ayudar a estos musulmanes pero en el marco del compromiso con los pactos firmados con los mequíes. En resumidas cuentas: los musulmanes no creen en las fronteras, pero están comprometidos con sus pactos, y , en cualquier caso, no podemos cerrar los ojos hoy en día al hecho de que las fronteras actuales de los países islámicos no las han trazado ellos sino los británicos, los franceses, los belgas...”. Hasan al-Turābī. *Hiwārāt fī l-islām...*, *op. cit.*, p. 51.

² Ambos países estaban inmersos en una disputa territorial con esporádicos actos violentos. Senegal exigía la redefinición de las fronteras con Mauritania, exigencia rechazada por Mauritania quien a su vez quería la devolución de las posesiones confiscadas a cerca de un millón de mauritanos expulsados de Senegal y el pago de compensaciones. Los enfrentamientos fronterizos tenían también como actores al ejército mauritano y a grupos mauritanos de oposición refugiados en Senegal. Véase al respecto *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1990...*, *op. cit.*, p. 138.

conjunta en el mundo musulmán para liberarlos de la dependencia económica; encuentros entre las cámaras de comercio e industria para crear el núcleo de un “mercado árabe e islámico común”¹ e invertir los bienes según los sistemas islámicos; y establecer una exposición permanente de productos árabes e islámicos en Sudán para potenciar el intercambio comercial entre países. Esto último es un buen ejemplo de la simbiosis buscada por el movimiento islamista sudanés entre los intereses nacionales y la dimensión internacional.

La unidad, piedra angular de la Conferencia, ha de conseguirse en todos los campos y para ello se apuesta por la creación de una unidad monetaria entre los países y gobiernos participantes, y, ante los grandes desequilibrios existentes entre países musulmanes, avisa de la necesidad de una distribución justa de la riqueza, vieja aspiración de todos los movimientos de protesta.

Las guerras y los conflictos que se producen en el mundo árabe e islámico –que no son pocos precisamente– se deben, según los congresistas, a la herencia del colonialismo y para evitar el estallido de nuevos enfrentamientos la Conferencia recomienda la creación de un organismo popular de arbitraje árabe e islámico permanente que aborde estas cuestiones partiendo de la ley islámica.

La Conferencia expone una larga serie de problemas existentes en el seno de la *Umma* que han de resolverse, en primer lugar la Cuestión Palestina. Expresa su apoyo a la lucha del pueblo palestino y a la creación del Estado de Palestina con capital en Jerusalén, y reconoce, en esta época, que el único representante legítimo del pueblo palestino era la Organización para la Liberación de Palestina dirigida por Yaser Arafat. El líder palestino, que participó en el primer Congreso, mantenía por aquel entonces buenas relaciones con al-Turābī², aunque se enfriarán tras los Acuerdos de Oslo firmados en septiembre de 1993 que sentaban las bases del proceso de transición de la autonomía palestina. Sin embargo, la Conferencia subraya “las bases islámicas de la cuestión palestina”³, elogia a los héroes de la *Intifāḍa*, denuncia la ocupación de los territorios palestinos y proclama la última semana del mes de *raḡab* de cada año como

¹ *al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt*, p. 22. (Documento inédito)

² La amistad entre ambos se remontaba a 1956, según refiere el pensador sudanés, pero no por ello dejaría de criticar lo que consideraba “sumisión” de Arafat a la Casa Blanca por la firma de los acuerdos de Oslo. Además, al-Turābī apoyará las alternativas que representaban los movimientos islamistas palestinos. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, pp. 275-276.

³ *al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt...*, *op. cit.*, p. 23.

“la Semana de al-Aqsà”¹. Asimismo, rechaza cualquier proyecto internacional o regional que no reconozca los derechos legítimos del pueblo palestino y denuncia la emigración judía hacia la Palestina ocupada.

Evidentemente, la causa Palestina es, según la Conferencia, la causa central de los musulmanes y la primera de los árabes. Afirma la necesidad de aferrarse a las resoluciones de boicot a todas las empresas en tratos con Israel y de producir mercancías alternativas a las generadas por los países occidentales para evitar un posible cerco. Hace un llamamiento a los movimientos islamistas y nacionalistas al *yihād* para la liberación de Palestina; defiende la ejecución de proyectos de financiación y ayuda al pueblo palestino y al levantamiento popular, prestando un apoyo material y moral bajo la supervisión del Secretariado General y en coordinación con la Organización para la Liberación de Palestina, facilitando las inversiones en países árabes e islámicos para tal fin, la creación de un Fondo de Ayuda a la *Intifāda* y todas las formas de apoyo al *yihād* palestino².

El otro tema que destaca entre las cuestiones árabes e islámicas es Iraq. La Conferencia muestra su apoyo a la “heroica postura iraquí y sus enormes sacrificios contra la brutal agresión imperialista sionista”³, explotando todas las posibilidades políticas y de otro tipo para poner fin a la presencia de tropas extranjeras en territorio árabe e islámico. Solicita el levantamiento del embargo económico impuesto al pueblo iraquí y exhorta a los países musulmanes a violarlo; el mantenimiento de la unidad de Iraq y su soberanía e independencia denunciando la injerencia extranjera; la creación de comités de apoyo a Iraq y la participación en la reconstrucción del país.

Por las resoluciones desfila toda una serie de crisis que afectan a diferentes países árabes e islámicos y a los cuales la Conferencia expresa su apoyo, como la lucha del pueblo eritreo por la independencia, que conseguiría dos años después, haciendo un llamamiento a la unidad de todas las facciones eritreas en armas con el fin de no destruir los recursos humanos y materiales del pueblo. Etiopía, según las recomendaciones del

¹ Una serie de encuentros, conferencias, exposiciones y manifestaciones deberían reivindicar la importancia de la mezquita de al-Aqsà y el carácter árabe e islámico de Jerusalén en el mes en que se celebra *Laylat al-Isrā’ wa-l-Mi’rāy*, el viaje nocturno del profeta Muḥammad de La Meca a Jerusalén y su ascensión a los cielos.

² Realmente las propuestas sobre la Cuestión Palestina no difieren tanto de las resoluciones adoptadas por organismos mucho menos “sospechosos” como la Organización de la Conferencia Islámica. *al-Ḥayāt*, (15/11/2000). Estas resoluciones tampoco distan mucho de las conclusiones de la cumbre de la Liga Árabe celebrada en Amman el 27 y 28 de marzo de 2000, tal y como se recoge en el Comunicado Final. *al-Ḥayāt*, (29/3/2001).

³ *al-Tawṣīyyāt wa-l-qarārāt...*, *op. cit.*, p. 25.

congreso, debería reconocer los derechos del pueblo eritreo como preámbulo para la solución del conflicto para así favorecer la estabilidad del Cuerno de África. También se denuncian las injerencias extranjeras en una Somalia que estaba a punto de caer en la guerra civil y en el caos más absoluto, a merced de los “señores de la guerra”.

La cuestión afgana, en la que se involucrará más directamente la Conferencia con la mediación de su Secretario General, al-Turābī, entre las diferentes facciones islamistas, es motivo de satisfacción para los congresistas, que esperan ver la implantación de un Estado islámico en Afganistán para lo cual hacen un llamamiento a los musulmanes y a los árabes a continuar el apoyo material y moral al *yihād* afgano, e invitan a los países árabes e islámicos a reconocer oficialmente al gobierno de los *mu'yāhidīn*. Un año después de la celebración del Primer Congreso, los *mu'yāhidīn* afganos tomarían Kabul y los dirigentes de los partidos islamistas se repartirían el poder: Qalb al-Dīn Ḥikmatyār, jefe de *al-Ḥizb al-Islāmī*, presidiría el gobierno provisional, mientras que la presidencia de la República la detentaría Burhān al-Dīn Rabbānī, jefe de *al-Ŷama'iyya al-Islāmiyya*.

La denuncia de la represión ejercida por las autoridades de la India contra los musulmanes de Cachemira, el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación, y el apoyo al *yihād* de los musulmanes de Filipinas, dirigido por el Frente Moro de Liberación Islámica, cierran este repaso a la situación de algunos países árabes, islámicos y a las minorías musulmanas.

Este capítulo del Congreso concluye con la recomendación de crear una agencia informativa especializada y dependiente del secretariado general para seguir las actividades de los países, organizaciones, organismos y pueblos musulmanes, destacando sus actividades para “transmitir la verdad”¹ y acabar con la dependencia informativa de Occidente².

La Conferencia Popular Árabe e Islámica defiende la importancia del diálogo entre partidos y organizaciones populares occidentales y del mundo musulmán para una comprensión clara y profunda de los problemas existentes, apuesta por un “diálogo de civilizaciones” entre el norte y el sur, para lo cual recomienda la celebración de seminarios y encuentros y la creación de centros de investigación y escuelas para difundir el islam en Occidente y apoyar a los organismos de predicación islámica que

¹ *al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt...*, *op. cit.*, p. 27.

² La idea no es nueva, ya la Organización de la Conferencia Islámica propuso la creación de una Agencia Islámica de Noticias, con sede en Yedda. Ulfat Ḥasan Ag~: “al-Uṣūliyya al-islāmiyya fī l-i'lām al-garbī”. *Kurrāsāt Istrāṭīyīya*, 25, (enero 1995) p. 6.

actúan especialmente en Asia y África. Al mismo tiempo que apoya esa labor de expansión del islam, advierte de los intentos de cristianización “de los hijos de la Comunidad” a través del cerco de la pobreza y el hambre, en lo que parece ser una referencia a la situación del sur de Sudán. Dentro de esa labor de predicación se enmarca la creación de una nueva organización dependiente del secretariado general dedicada a definir los Derechos Humanos en el islam¹ y la herencia cultural de la comunidad árabe e islámica.

La nueva estrategia árabe e islámica para hacer frente a los planes de las “potencias imperialistas”² se resume en los principios y resoluciones siguientes: rechazar cualquier tentativa de dividir a los países musulmanes o atentar contra su soberanía y su territorio; rechazar cualquier injerencia en los asuntos internos de los países árabes e islámicos; apoyar a los pueblos musulmanes oprimidos; considerar cualquier agresión contra un país árabe o islámico como una agresión contra la *Umma* en su conjunto, lo cual merece una respuesta por parte de todos los pueblos musulmanes; apoyar cualquier intento musulmán para acabar con la dependencia militar, económica, política o cultural; liberar la voluntad de la mujer musulmana y acabar con la opresión que sufre en algunos países árabes e islámicos y por parte de algunos organismos, movimientos y organizaciones, y crear una unión islámica árabe internacional de la mujer; crear un fondo musulmán unificado para ayudar a las familias afectadas por la pérdida de alguno de sus miembros en el *yihād*; educar en los valores del martirio y el sacrificio; abrir la economía árabe e islámica a las economías de todo el mundo y movilizar los propios recursos para conseguir la autosuficiencia.

La Conferencia Popular Árabe e Islámica, como hemos señalado anteriormente, no sólo es un proyecto de internacional islamista y una proyección exterior del modelo sudanés, sino que busca conseguir un apoyo del mundo musulmán al régimen y a la maltrecha y caótica economía sudanesa³. Así, el Primer Congreso de la Conferencia

¹ Una de las críticas habituales contra el mundo islámico, extensible al mundo árabe, se concreta en las violaciones de los derechos humanos de las minorías, la mujer, la falta de libertad de pensamiento o creencia. Por ello, la Conferencia contraataca y recomienda la publicación de un boletín y de estadísticas que recojan las violaciones de los derechos humanos en todos los países, realmente en los países occidentales, de donde proceden las críticas contra el islam. Véase Bernard Botiveau. “Democratie et droits de l’homme: mises en perspective islamistes”, en Gema Martín Muñoz (Ed.). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993, pp. 67-83.

² *al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt...*, op. cit., p. 29.

³ El informe sobre Sudán elaborado por *The Economist Intelligence Unit* definía, en 1994, la economía sudanesa después de la Guerra del Golfo con el término “confusión”: las políticas económicas oscilaban entre las extravagantes promesas de la inversión árabe en la agricultura y las recomendaciones del Fondo

concluye con un llamamiento a los participantes para invertir en el país con el fin de potenciar los recursos naturales de Sudán dado que éste “está haciendo grandes esfuerzos para mejorar los sistemas de inversión y los órganos encargados de aplicarlos para conseguir el mayor grado de efectividad”¹.

En agosto de 1991, la Conferencia celebrará una serie de reuniones centradas en la Cuestión Palestina en las que rechaza cualquier posible solución política al conflicto² y en las que participaría el egipcio Partido del Trabajo, entonces coaligado con los Hermanos Musulmanes, pero en las que no estarían presentes personalidades de esta agrupación islamista en lo que tal vez se puede interpretar como un intento de disipar las dudas sobre su posible coordinación con el movimiento islamista sudanés y evitar así un mayor enfrentamiento con las autoridades egipcias, cuyas relaciones con Sudán se encontraban en uno de sus momentos más bajos debido, en gran parte, a las diferentes posturas respecto a la crisis del Golfo, al cobijo que encontraba la oposición islamista armada egipcia en territorio sudanés y al conflicto fronterizo de Halayeb, en el extremo noreste de Sudán³.

Monetario Internacional de austeridad y reforma económica; la guerra civil bloqueaba la explotación de los recursos petrolíferos; la emigración a los países del Golfo había dejado al país sin mano de obra cualificada y la “islamización” de la economía había causado unos desajustes considerables. Véase *Sudan 1994-95*. Londres: The Economist Intelligence Unit, 1995, p. 10.

¹ *al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt...*, *op. cit.*, p. 30.

² Una vez finalizada la Guerra del Golfo, en marzo de 1991, el presidente norteamericano George Bush se dirigió al Senado para hablar del Nuevo Orden Regional para Oriente Medio que contemplaba la imposición de una normalización política por medio de un proceso de paz cuyo primer paso sería la Conferencia de Paz de Madrid celebrada en octubre de 1991, auspiciada por Estados Unidos.

³ Tras el estallido de la Guerra del Golfo, Jartum es testigo de manifestaciones en contra del gobierno egipcio. Los manifestantes exigen el bombardeo de la presa de Asuán y se queman banderas egipcias; Egipto responde con el cierre de la Universidad de El Cairo en Jartum y de las escuelas de la legación egipcia, las líneas aéreas egipcias cierran sus oficinas en la capital sudanesa; hay rumores sobre la presencia en el norte de Sudán de misiles y aviones iraquíes que habrían sido trasladados por el régimen de Saddam Huseyn a un país amigo. El presidente egipcio Ḥosni Mubarak acusará a al-Turābī de enturbiar las relaciones entre ambos países debido en gran parte a la política sudanesa de puertas abiertas que permite a elementos radicales egipcios perseguidos por la justicia refugiarse en territorio sudanés. Véase al respecto *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-‘Arabī 1991*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wa-l-Istrāṭīyīyya bi-l-Ahrām, 1992, pp. 336-337. La cuestión de la soberanía sobre el triángulo de Halayeb, bajo administración sudanesa desde 1907, es suscitada por las prospecciones de petróleo en la zona llevadas a cabo por una compañía canadiense que había conseguido una concesión del gobierno de Jartum en 1991. Egipto se anexionará la zona en septiembre de 1992. Sobre la crisis de Halayeb como problema heredado de la época colonial véase Gabriel Warburg. “Hot Spot: Egypt and Sudan Wrangle over Halayib”. *The Middle East Quarterly*, marzo 1994, vol. 1, n° 1, y J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, pp. 103-106. En los mapas elaborados por la administración colonial británica el triángulo de Halayeb aparece claramente en territorio del Condominio, no en territorio egipcio.

7.3.2. EL SEGUNDO CONGRESO.

Delegaciones de 85 países y casi 500 congresistas –desde Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh, máxima autoridad espiritual del partido islamista libanés *Ḥizb Allāh*, pasando por islamistas tunecinos, argelinos, egipcios, del sudeste asiáticos, autoridades afganas, representantes de corrientes islamistas turcas, musulmanes de Rusia, líderes musulmanes europeos, como Tariq Ramadan¹, nacionalistas, grupos de izquierda, representantes de la *šīʿa* iraní–, se reúnen en la capital sudanesa entre el 2 y el 4 de diciembre de 1993 para analizar y debatir sobre Afganistán, Palestina, Bosnia-Herzegovina, Somalia, las minorías musulmanas y la situación de los musulmanes de Myanmar, Cachemira, Sudáfrica y América Latina, el apoyo a Sudán y a su experiencia islámica, el recurso a los Derechos Humanos como argumento para la injerencia en los asuntos internos de diferentes países y el fenómeno del “despertar islámico”.

Este segundo congreso ve ya las primeras divergencias que se centrarán en la denominación de la Conferencia: por un lado los movimientos islámicos no árabes solicitan que se sustituya por Conferencia Popular Islámica (*al-Mūʿtamar al-Šaʿbī l-Islāmī*), especialmente bajo la presión iraní que critica el carácter étnico del foro en detrimento del “gobierno mundial del islam”², lo que tal vez pudiera esconder el deseo de Teherán de ser la sede de la Conferencia. Por otro lado, los grupos más radicales, especialmente los argelinos, acusan a al-Turābī de concertar treguas y buscar soluciones intermedias en lugar de inclinarse por el enfrentamiento con los regímenes gobernantes, calificados como dictatoriales.

El uso publicitario del congreso que hacen el movimiento islamista sudanés y el gobierno de Jartum, sirve para presentar a al-Turābī como jefe del movimiento islamista moderno frente a los partidos y agrupaciones islamistas tradicionales como los Hermanos Musulmanes, y también para asegurar al pueblo sudanés que el país no está aislado ni solo, a pesar de las denuncias occidentales de dar cobijo al terrorismo internacional.

¹ al-Turābī dijo durante el congreso que Tariq Ramadan representaba el futuro del islam, lo que le hizo un flaco favor al pensador y activista europeo, al que parte de la prensa occidental y de la clase política asocian ya indefectiblemente con al-Turābī en un eje más que maligno. Véase por ejemplo *L'Espresso*, (7/11/2003), donde al-Turābī, por su parte, es calificado como “el pontífice del integrismo sudanés”, y los artículos del político español Gustavo de Arístegui, quien no duda en calificar a ambos de “cabecillas intelectuales de la barbarie” <http://blogs.periodistadigital.com/aristegui.php/2005/10/21/p2336#more2336> (consultada el 22/10/2005).

² *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 231.

Bajo el lema “Aferraos al pacto de Dios, todos juntos, sin dividiros”¹, se celebra el Segundo Congreso de la Conferencia en medio de un marcado sentimiento de triunfalismo como queda reflejado en el Comunicado Final: “el movimiento del islam se ha engrandecido y sus pueblos se han acercado unos a otros, en las naciones históricas del islam y en las nuevas patrias de su renacimiento, en un momento en el que han cobrado mucha importancia estos desafíos que amenazan la existencia árabe y que buscan cercar la existencia islámica”². El Congreso se centra en dos aspectos principales: la unidad árabe e islámica y las relaciones con “el otro”.

La Cuestión Palestina sigue centrando la atención de los congresistas y, partiendo de los principios de la *Umma* respecto a la principal cuestión árabe y musulmana, que se basan en los derechos del pueblo palestino a la autodeterminación, a establecer su propio Estado libre e independiente y a luchar para recuperar sus territorios, la Conferencia Popular proclama su rechazo al Acuerdo de Gaza-Jericó³, firmado el 13 de septiembre de 1993 en Washington, y su apoyo al levantamiento popular y a la unidad del pueblo palestino. La firma de los Acuerdos de Oslo, y los que vinieron después, provocó una división interna entre los grupos palestinos que los rechazaban –como *al-Ŷihād al-Islāmī*, *Ḥamās* y grupos radicales de izquierda– y la Organización para la Liberación de Palestina. De ahí que la Conferencia haga un llamamiento a los grupos favorables a los acuerdos de paz para que reconsideren su postura, según los postulados islamistas, abran un diálogo y eviten una lucha interna. Las buenas relaciones que mantenía al-Turābī con los islamistas palestinos –de hecho, tanto *Ḥamās* como *al-Ŷihād al-Islāmī* disponían de oficinas en Jartum desde 1991– hace que la Conferencia le confíe el diálogo entre las diferentes facciones para evitar “la guerra civil [...] y dirigir todas las energías combativas contra su enemigo, el ente sionista”⁴.

El segundo frente de debate lo constituye Bosnia-Herzegovina, donde según los congresistas “serbios y croatas se lanzan a arrancar el islam de estas tierras y del resto de Europa”⁵, ante lo cual la Conferencia Popular Árabe e Islámica recomienda apoyar al

¹ El Corán, 3: 103.

² *al-Tawṣiyyāt al-jitāmiyya. al-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī. Dawrat al-in'iqād al-tāniyya*, p. 1. Actas inéditas del Segundo Congreso.

³ El Congreso hace gala aquí de cierta moderación ya que no “condena” los acuerdos sino solamente los “rechaza”. Esta postura parece que satisfizo a los representantes de *Ḥamās*, no así a los de *al-Ŷihād al-Islāmī*, *Ḥizb Allāh* ni al Frente Democrático para la Liberación de Palestina, según el entonces miembro del Comité Político de *Ḥamās*, J-Id Maš'al. *al-Wasaṭ*, (13/12/1993).

⁴ *al-Tawṣiyyāt al-jitāmiyya...*, *op. cit.*, p. 2.

⁵ *al-Tawṣiyyāt al-jitāmiyya...*, *op. cit.*, p. 2.

pueblo de Bosnia-Herzegovina por todos los medios posibles, especialmente a través de un boicot a los productos norteamericanos y británicos durante una semana. La representación de Bosnia pidió el boicot a los productos ingleses y franceses, pero al-Turābī logró que en el Comunicado Final no se hiciera referencia a Francia, con la que mantenía unas muy buenas relaciones –que se plasmarán un año después con la entrega a las autoridades francesas del “revolucionario profesional”, Carlos¹–, y sí a Estados Unidos, lo que provocaría la protesta de los bosnios², quienes veían en una intervención norteamericana una posible tabla de salvación. Es decir, que la Conferencia procura un equilibrio entre las denuncias y los intereses de Sudán, a pesar de que el gobierno de Jartum cada vez se desmarca más de la organización.

Asimismo, la Conferencia elogia la victoria del pueblo afgano pero al mismo tiempo llama a los *muḡāhidīn* a detener el derramamiento de sangre de los musulmanes y a una reconciliación que refuerce el Estado islámico, al tiempo que decide crear una comisión presidida por el Secretario General, al-Turābī, quien había visitado Kabul el mes anterior, para poner en marcha la reconciliación. La participación de la representación afgana provocó un polémico debate entre los delegados del presidente afgano, Burhān al-Dīn Rabbānī, y el del primer ministro, Qalb al-Dīn Ḥikmatyār, que reflejaba las luchas internas entre los diferentes partidos de los *muḡāhidīn*, ya que el segundo propuso en su participación la dimisión del presidente para celebrar elecciones libres³.

Con respecto a Sudán, la Conferencia señala que el proyecto islámico del país se ha convertido en la esperanza de los musulmanes, quienes deben prestarle toda la ayuda posible, ofrecer resistencia ante los intentos de imponer el aislamiento del país y

¹ Francia siempre había adoptado una postura relativamente independiente respecto a Sudán dados los intereses que tenía en algunos países fronterizos e incluso en los años de mayor tensión entre Jartum y los países vecinos, Washington y Londres, siguió manteniendo su representación diplomática y líneas abiertas con el régimen de Jartum. *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, *op. cit.*, p. 215. Ilich Ramírez Sánchez, más conocido como *Carlos el Chacal*, se había refugiado en Sudán tras un periplo por varios países de Oriente Medio. Según Estados Unidos, estaba protegido por dirigentes islamistas sudaneses y llevando una vida absolutamente pública desde 1993. Será utilizado por Jartum como moneda de cambio y entregado a Francia tras largas conversaciones a cambio de ayuda militar, en lo que el terrorista internacional calificó como “la traición de El Tourabi y El Béchir”. Ilich Ramírez Sánchez Carlos. *L’islam révolutionnaire*. Saint-Amand-Montrond: Éditions du Rocher, 2003, p. 244. Aun así, Carlos afirma que la síntesis elaborada por al-Turābī entre islamismo y nacionalismo sigue constituyendo un aporte teórico fundamental de un inmenso valor operativo.

² En el Congreso participa Muḡtafā Seritj, muftí de Bosnia, quien en una entrevista con el diario egipcio *al-Ša‘b* reconocerá que “por lo menos” la Conferencia Popular Árabe e Islámica “permite que nuestra causa no desaparezca de la mente de los musulmanes”. *al-Ša‘b*, (28/12/1993).

³ *al-Ša‘b*, (28/12/1993).

oponerse a la guerra informativa contra éste. Hace un llamamiento a los países e instituciones islámicas y árabes a apoyar a Sudán y proteger su unidad.

Los congresistas muestran su apoyo y solidaridad con Iraq, sometido al embargo impuesto por Occidente, a Líbano y a la lucha mantenida por *Hizb Allāh*, y a Libia que también sufría un embargo aéreo promovido por Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia y respaldado por Naciones Unidas desde 1992, debido a las sospechas sobre su participación en el atentado contra un avión de la compañía Pan Am que estalló en pleno vuelo sobre la población escocesa de Lockerbie en 1988 y en el que fallecieron 270 personas.

Yemen, cuyo movimiento islámico dirigido por ‘Abd al-Maṣṣūd al-Zandānī y ‘Abd Allāh al-Aḥmar estaba directamente implicado en la creación de la Conferencia, hacía relativamente poco –mayo de 1990– que se había unificado y rápidamente habían estallado las contradicciones internas entre un sur que mantenía la influencia de la ex-Unión Soviética y un norte abierto a la órbita occidental y con un poderoso movimiento islamista. El foro de Jartum hace un llamamiento para superar esas diferencias y mantener la unidad, recomendando la creación de una delegación que debería dirigirse a Yemen para posibilitar un acercamiento entre los diferentes puntos de vista y lograr un acuerdo que salvaguardara la unidad del pueblo yemení.

Uno de los objetivos primordiales de la Conferencia es conseguir la unidad, tanto dentro de cada país musulmán como entre los árabes y musulmanes de la *Umma*, y para ello deberá velar por la soberanía de los derechos humanos, la *ṣūrā* y la armonía dentro de cada país para fortalecerlo y conjurar el extremismo derivado, entre otras cosas, de la represión de las libertades y la obstrucción de la *ṣūrā*. Como mecanismo para realizar ese objetivo, el Congreso propone la creación de una comisión de mediación entre las diversas fuerzas islamistas de Argelia¹, las otras tendencias y el Estado. De hecho, la participación argelina, que recayó en miembros del comité ejecutivo del Frente Islámico de Salvación, solicitó esa mediación entre el movimiento islamista y el gobierno.

La Conferencia pretende continuar el diálogo entre la corriente nacionalista árabe y la islamista² en busca de un entendimiento entre ambas; el establecimiento de los derechos de la mujer tal y como se manifiestan en el islam; unificar las diferentes

¹ Sobre la mediación de al-Turābī en el conflicto argelino véase *al-Wasaṭ*, 137 (12/9/1994).

² De hecho se realizarían varios congresos de diálogo entre nacionalistas e islamistas en los que sí participaría al-Turābī.

escuelas del islam, afirmando la unidad de los musulmanes¹; educar a las nuevas generaciones en los valores del *yihād*, la caridad y el esfuerzo y crear comités de seguimiento de las cuestiones planteadas en el congreso.

Queremos señalar aquí que la idea lanzada por la Conferencia, y por el propio al-Turābī, de buscar una unidad entre el nacionalismo árabe y el islamismo tomaría forma en octubre de 1994, con la celebración del Congreso Nacionalista-Islamista en Beirut al que asistieron un centenar de pensadores, políticos y sindicalistas representantes de ambas tendencias. al-Turābī no pudo asistir porque las autoridades libanesas no podían garantizar su seguridad, sin embargo sí que lo hicieron en representación de Sudán y del movimiento islamista sudanés, la mano derecha del *Šayj*, Ibrāhīm al-Sanūsī, Gāzī Šalāḥ al-Dīn y Muḥammad Ḥasan al-Amīn. La lista de participantes incluía dirigentes islamistas y nacionalistas de Egipto, Túnez, Argelia, Jordania, Yemen y Palestina. Según recogió el periódico egipcio de orientación naserí *al-‘Arabī*, a pesar de que la armonía ideológica era difícil de conseguir sí se acordó seguir el diálogo y “crear un espacio común para ambas tendencias”². El Comunicado Final de la reunión expresaba el deseo de hacer realidad una unidad cultural basada en un modelo caracterizado por la arabidad y el islam y las resoluciones fueron muy similares a las de los dos congresos de la Conferencia celebrados hasta entonces. En resumen, lo que se está buscando desde ambas tendencias es la creación de un modelo capaz de hacer frente al modelo hegemónico norteamericano y, más en la zona, al israelí.

La Conferencia Popular Árabe e Islámica concede una enorme importancia al diálogo islamo-cristiano, tanto dentro de los países musulmanes como en el resto del mundo, con el fin de unificar los puntos de vista y los esfuerzos de los creyentes frente al ateísmo, por ello hace un llamamiento a los dirigentes de la Iglesia para que entablen un diálogo con los musulmanes cuyo eje sea remitir todo a Dios tomando como criterio para el comportamiento humano la referencia divina³. De hecho, Jartum acogería desde

¹ Sobre la necesidad de acabar con las diferencias entre escuelas y doctrinas del islam al-Turābī se muestra tajante: “Si se refiere a las sectas que dividen al mundo musulmán, por ejemplo a las corrientes sunní y shií, sepa que me opongo radicalmente a tales diferencias. Lo declaro firmemente ante mis hermanos musulmanes [...] y les digo que se contenten con leer El Corán y que no presten atención a esas divergencias artificiales. Es la historia la que las ha engendrado, no el islam”. Alain Chevaléris. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 11.

² *al-‘Arabī*, (24/10/1994). La idea de celebrar el Congreso no se debe en su totalidad a la Conferencia Popular Árabe e Islámica puesto que ya había sido planteada en el Tercer Congreso Nacionalista Árabe celebrado en la primavera de 1992, pero no cabe duda de que contribuyó a que cristalizara.

³ al-Turābī se reunió con el Papa Juan Pablo II para tratar cuestiones religiosas generales y la situación de la religión en Europa Occidental y “le he sugerido que deberíamos constituir un frente de fe para

1990 hasta 1994 una serie de diálogos interreligiosos celebrados por iniciativa del Consejo de Amistad Popular Mundial. Uno de los últimos congresos tuvo lugar entre el 8 y el 10 de octubre de 1994 y contó con la asistencia de delegaciones de Inglaterra, El Vaticano, Irán, Yemen y representantes de movimientos islamistas como *al-Nahḍa* tunecino, el Frente Islámico de Salvación argelino y los Hermanos Musulmanes de Egipto, junto a un buen número de cristianos del sur de Sudán y de la Iglesia Copta sudanesa. El Comunicado Final del Congreso de las Religiones predica el retorno a la religión y la necesidad de alentar el diálogo objetivo entre los credos, haciendo también referencia al derecho de los fieles a tener sus creencias y a predicarlas en libertad evitando las luchas interconfesionales.¹

El Comunicado Final concluye con unas recomendaciones generales entre las que nos interesa destacar las referentes a los islamistas perseguidos o encarcelados, porque entran de lleno en un tema polémico que tendría consecuencias negativas para Sudán y, a la larga, para la propia Conferencia.

Una vez concluida la guerra de *los muḡāhidīn* afganos contra las tropas soviéticas, en la que colaboraron muchos islamistas de diferentes países respondiendo a los llamamientos al *ḡihād* realizados por influyentes ulemas, como el egipcio ‘Umar ‘Abd al-Raḡmān, guía espiritual de *al-Ÿamā‘a al-Islāmiyya* –y gracias al *laissez faire* de muchos regímenes árabes que mitigaban así la presión interna de los grupos islamistas–, los llamados “árabes afganos” se convirtieron en un auténtico problema para los gobiernos de sus países de origen. Adiestrados en el combate y adoctrinados en el *ḡihād*, serían perseguidos por las autoridades de sus respectivos países dado que constituían un elemento perturbador y un refuerzo para la oposición islamista. Sudán, desde la llegada al poder del movimiento islamista y la adopción de la política de puertas abiertas, se convertiría en refugio de muchos de esos “árabes afganos” sobre los que recaía alguna condena o eran buscados por las autoridades². La política adoptada

revitalizar el espíritu religioso y ha reaccionado de manera positiva”. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, p. 283.

¹ Ahora bien, la realidad sudanesa parece indicar lo contrario como demuestra el activista musulmán de derechos humanos Badawī Tāyū con abundante documentación, quien denuncia la persecución contra la Iglesia Católica en Sudán bajo el régimen de al-Bašš a pesar de la existencia del diálogo interreligioso. Véase Badawī Tāyū al-Muḡāmī. *Anmudaḡ al-iḡtīhād al-dīnī bi-l-Sūdān fī zill sulṡat al-Ÿabha al-Qawmiyya al-Islāmiyya*, 1998, y *al-Dawla al-‘ābida. Maḡālāt fī l-‘asaf wa-l-istibdād al-dīnī bi-l-Sūdān*. Cesar Center, 1999. El autor recoge casos de cierre de centros religiosos, sociales y educativos de la Iglesia.

² A partir de la caída de Kabul y el inicio de los enfrentamientos entre partidos afganos, gran parte de los “árabes afganos”, que creían que las luchas inter-afganas ya no constituían asunto suyo, se dirigirían a Sudán y Yemen, empujados también por el cambio de la política pakistaní que comenzó a hacerles la vida

por Sudán le supondría su inclusión en la lista de países que promueven el terrorismo internacional elaborada anualmente por la Administración norteamericana, las consiguientes sanciones y el aislamiento internacional. El Congreso celebrado en 1993 refleja este nuevo hecho en el panorama del islam político y solicita protección para los combatientes árabes que participaron en la liberación de Afganistán ante la opresión ejercida por los gobiernos y ruega a los gobernantes árabes que los pongan en libertad.

Una mención especial para los congresistas merecen el *šayj* Aḥmad Yāsīn, guía espiritual de *Ḥamās*, detenido en las cárceles israelíes; los dirigentes islamistas argelinos ‘Abbās Madanī y ‘Alī Belḥāȳy del Frente Islámico de Salvación, ambos detenidos en Argelia, y los miembros del partido detenidos en Francia; y el *šayj* egipcio ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān, encarcelado en Estados Unidos.

Por último, la Conferencia Popular condena al gobierno y la justicia canadienses por declarar inocente al ciudadano sudanés que atentó contra al-Turābī en mayo de 1992 en el aeropuerto de Ottawa¹.

La comparación entre el discurso pronunciado por el Secretario General de la Conferencia Popular Árabe e Islámica y el Comunicado Final nos permite concluir que el Congreso fue una prolongación de la ideología de al-Turābī, dado que refleja fielmente sus propias ideas que de hecho influirán en los líderes islamistas participantes quienes reconocen a al-Turābī como “un renovador del islam”², según el ex-parlamentario jordano Layṭ Šubaylāt. Este dirigente del Frente de Acción Islámica destaca que lo más importante es que al-Turābī busca que los movimientos islamistas se conviertan en movimientos de masas. Lo cual nos lleva al conflicto latente entre el al-Turābī y el movimiento de los Hermanos Musulmanes, cuya capacidad de acción pierde terreno ante ese frente islamista que, basado en el modelo sudanés, va ocupando el espacio en Yemen, Jordania, Argelia, Kuwait, pero también en Pakistán y en Malasia, donde los nuevos islamistas participan en el gobierno frente a los partidos islámicos tradicionales que se mantienen al margen. La diferente concepción de la acción islámica queda reflejada en las palabras del entonces vice-guía de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Muṣṭafā Mašhūr, que participó en el segundo congreso de la Conferencia y

difícil en su territorio. A Sudán llegarían, entre otros, Osama Ben Laden, a finales de 1991, y Ayman al-Zawāhirī un poco después tras haber pasado por Yemen. Montasser Al-Zayyat. *El camino hacia Al-Qaeda. La historia de Zawahiri, lugarteniente de Bin Laden*. Madrid: Editorial Popular, 2004, p. 115.

¹*al-Mayālla*, (6-12/2/1994). El agresor fue un ciudadano sudanés, especialista en artes marciales, que le propinó varios golpes en la cabeza al *šayj*, quien a resultas de la agresión cayó en coma y tuvo que ser hospitalizado.

²*al-Wasat*, (13/12/1993).

quien, por otro lado, niega cualquier diferencia o rivalidad entre su movimiento y el de al-Turābī. Mašhūr dijo del *Šayj* sudanés por aquel entonces que “quiere partir de las masas del pueblo sin preocuparse de formar bien a los individuos ni de darles una profunda educación, lo que luego tendrá sus consecuencias al llegar al poder ya que entonces se multiplicarán los errores [...] lo importante no es llegar al poder, lo que nos importa es que se gobierne con el islam y que el Estado sea fuerte. Nuestro proyecto es grande e incluye construir un único Estado islámico”¹. Tras estas declaraciones se esconden las diferencias estratégicas entre ambos movimientos islamistas y una lucha soterrada por el control del islamismo internacional.

En el discurso pronunciado en este segundo congreso, al-Turābī expone, someramente, junto con las cuestiones que aparecerán en el Comunicado Final, su visión renovadora del islam consistente en superar, por un lado, la antigua religión que es sólo un conocimiento tradicional rígido, de emociones simples y de sectarismo fanático y, por otro, la rivalidad entre los ulemas tradicionales y los pensadores modernos². Al mismo tiempo critica el *fiqh* tradicional, dado que para él no se trata de escuelas de imanes, ni de seguidores o copistas, sino de un permanente *iytihād*, así como tampoco la *Umma* es un conjunto de *šī‘ies*, *sunnies*, *‘ibādies* o *jāriyies*, sino la suma de todos los musulmanes sin distinción alguna entre escuelas o sectas.

Aunque según la definición del propio al-Turābī la Conferencia Popular Árabe e Islámica es un simple foro para el diálogo inter-musulmán, islamo-nacionalista e islamo-cristiano, el Congreso recibirá duras críticas tanto desde Occidente como desde los propios países árabes, especialmente Egipto³, y desde la oposición sudanesa que considera que “quiere unificar a los elementos extremistas para ejecutar sus planes de desestabilización de la zona”⁴. El siete de diciembre de 1993 el hasta entonces desconocido Movimiento Interno de Resistencia sudanés (*Ḥarakat al-Muqāwama fī l-Dājil*) emitió un comunicado en el que denunciaba que, al margen de las sesiones del Congreso, se celebraron encuentros secretos de los grupos islamistas con los ex-dirigentes del Frente Islámico Nacional bajo la supervisión de al-Turābī para tratar la dimensión política del movimiento islamista y la nueva estrategia de actuación. Señala

¹ *al-Wasaf*, (13/12/1993).

² Hasan al-Turābī. *The Speech of the S. General. The Second Session 2-4 December 1993*. Ponencia distribuida en el Congreso.

³ *al-Taqrīr al-Istrātiyī l-‘Arabī 1994*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Istrātiyīyya bi-l-Ahrām, 1995, p. 419. Según el Informe, desde mediados de 1992 responsables egipcios afirman la existencia de países árabes y no árabes que apoyan el terrorismo en Egipto nombrando a Sudán e Irán.

⁴ Según Muḥammad ‘Uṭm-ḥ Aḥmad, secretario de Partido Unionista Democrático sudanés. *al-Wasaf*, (13/12/1993).

el comunicado que el objetivo es desestabilizar los países musulmanes como preámbulo para acceder al poder con un apoyo total de Sudán y bajo la supervisión de Irán¹. Se discutió el modelo sudanés y el planteamiento de que la penetración clásica en la infraestructura de la sociedad y en el tejido social para llegar al poder es un experiencia lenta y sometida a numerosos obstáculos, mientras que la manera más segura y rápida es penetrar en las instituciones militares y en otras fuerzas de seguridad considerándolos los mecanismos directos para dar el salto al poder. Esta filosofía, según el comunicado, defiende la creación de un ejército islámico internacional cuyo núcleo estaría formado por los “árabes afganos”, quienes serán recibidos en Sudán dado que el país concede la nacionalidad a cualquier musulmán que desee obtenerla. El comunicado añade que en las reuniones se decidió intensificar las actividades del movimiento islamista en los países vecinos como Eritrea, Somalia, Kenia y Uganda y en los países subsaharianos francófonos. Una de las preocupaciones fundamentales habría sido la financiación, garantía de éxito de esta nueva estrategia y se decidió que Irán continuaría apoyando el proyecto que debería contar además con importantes ayudas económicas de “Libia e Iraq”, y se desarrollarían canales de autofinanciación como la fundación de asociaciones benéficas, la recolecta de donaciones y la creación de proyectos de inversión².

Independientemente de la veracidad o imparcialidad de estos comunicados y denuncias, que se suman a la campaña de los medios de comunicación contra Sudán y la Conferencia Popular Árabe e Islámica descrita como lugar de encuentro del terrorismo islámico internacional, lo cierto es que todo ello contribuirá a crear un cierto estado de opinión respecto al gobierno de Jartum y al movimiento islamista sudanés, que desembocará en la inclusión de Sudán en la lista, elaborada por Administración norteamericana³, de países terroristas o que dan cobijo al terrorismo junto a Irán, Cuba o Corea del Norte y la consiguiente presión sobre sus gobiernos con la aplicación de sanciones internacionales. Así, el cerco sobre la Conferencia se va estrechando y los intentos por crear una “civilización árabe-islámica unificada que pueda convivir con otras civilizaciones”⁴ encontrarán una resistencia cada vez mayor.

¹ Las noticias sobre una presencia militar iraní para apoyar al régimen sudanés son recurrentes durante estos años. Por ejemplo, la oposición sudanesa en El Cairo denunció la existencia de 10.000 soldados y expertos militares iraníes en Sudán que participaban en la guerra del sur, entrenaban a árabes radicales y protegían al régimen. *al-Wafd*, (5/12/1992).

² *al-Aḥinda al-sirriyya li-ḥimā'āt al-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī*. Comunicado manuscrito inédito del Movimiento Interno de Resistencia con fecha 7 de diciembre de 1993.

³ Véase los informes del Departamento de Estado norteamericano *Patterns of Global Terrorism* de 1992, 1993, 1994 y 1995. www.state.gov/s/ct/rls/pgtrpt (consultada el 19/3/2005)

⁴ Hasan al-Turābī. *The Speech of the S. General...*, *op. cit.*, p. 9.

7.3.3. EL TERCER CONGRESO.

En este congreso, celebrado del 30 de marzo al 2 de abril de 1995, el número de participantes es sensiblemente menor que en las dos ocasiones anteriores, 296, aunque el número de países es significativamente superior, 85, algunos de los cuales lo hacen por primera vez, y además contó con una cobertura informativa mucho más amplia que la concedida a las dos sesiones anteriores. También se dará cuenta, a través de un comunicado del Secretariado General, de las gestiones realizadas siguiendo las recomendaciones del anterior Congreso, especialmente las mediaciones en los conflictos de Argelia, Afganistán y Somalia. Al igual que en ediciones anteriores, en el foro de Jartum se entremezclaron representantes de gobiernos, como el ministro de Asuntos Exteriores de la República de Chechenia, Šams al-Dīn Yūsuf, el ministro de Vivienda y vice-primer ministro de Afganistán, Aḥmad Šāh Zādah, el representante iraní en África, Sa‘īd al-Nu‘mān, el vice-presidente del parlamento pakistaní y vice-presidente de *Yamaat-i-Islami*, Jūršayd Aḥmad; dirigentes político-religiosos como el Guía General de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Muṣṭafā Mašhūr, el presidente de la Asamblea de Ulemas de Somalia, Mu‘allim Ḥasan, el muftí de Rusia, ‘Abd Allāh Šāliḥ; políticos de partidos nacionalistas como ‘Abd Allāh al-Warāṭī, miembro del Comité Central del Partido *al-Istiqlāl* de Marruecos; investigadores como la profesora libanesa Munā Jaṭṭāb; representantes de asociaciones islámicas culturales de países del África Negra, Europa y Estados Unidos y un gran número de enviados de medios de comunicación árabes y occidentales.

Las primeras sesiones se centraron en cuestiones organizativas, en la necesidad de conseguir una mayor unidad entre los pueblos árabes e islámicos y en pasar de la teoría a la práctica aplicando las resoluciones de las reuniones pasadas. Se planteó la posibilidad de celebrar un congreso general anual, en lugar de cada dos años, y el cambio de denominación a Conferencia Popular Islámica propuesto por la mayoría de los participantes¹, pero que ni siquiera sería sometido a votación.

Las cuestiones discutidas son mucho más amplias: los jóvenes y estudiantes, la mujer, los trabajadores, los derechos humanos, las organizaciones de voluntariado y de predicación, además, por supuesto, de las eternas cuestiones árabes como el sionismo, la agresión occidental contra el islam, las minorías musulmanas en el mundo, Iraq,

¹ Por ejemplo, el representante de Bosnia propuso el cambio de denominación para eliminar cualquier referencia étnica, defendiendo que únicamente el islam es el nexo de unión entre todas las naciones árabes y no árabes. Véase *Dawrat al-in‘iqād al-ṭālīta. Našra yawmiyya*, p. 8.

Palestina, Afganistán; y las impuestas por la coyuntura, como Chechenia, Bosnia o Cachemira.

La Conferencia pretende esta vez pasar de ser un foro de debate entre pensadores o activistas a descender a los grupos sociales mayoritarios de ahí que se destinen varias reuniones a discutir el papel de los sectores populares, y a la creación de organismos internacionales de la juventud, la mujer, los estudiantes o los trabajadores.

En el terreno de los Derechos Humanos, el Congreso estimula la consolidación de los pilares de justicia, libertad e igualdad partiendo del islam¹ y expresa su fe en los derechos humanos, pero aprovecha para criticar a Occidente para el que a veces se convierten en un excusa de la injerencia en las cuestiones internas de algunos pueblos agrediendo sus creencias religiosas y su legado cultural². Por ello, el Congreso recomienda la elaboración de una nueva carta de Derechos Humanos y aprueba la creación de la Organización Islámica Internacional de Derechos Humanos. En este contexto, los conferenciantes solicitan a los gobiernos de países musulmanes la puesta en libertad de los presos políticos. Como hemos visto varias veces los congresos de la Conferencia sirven para apoyar a Sudán en diferentes frentes y la cuestión de los derechos humanos es uno de ellos. Así, el representante de los países escandinavos, Muḥammad Fū'ād, ensalza la situación de los derechos humanos en Sudán llegando a decir que es mejor que la de Estados Unidos³ pero sin hacer referencia a ningún aspecto concreto de los mismos.

La Conferencia sigue mostrando su rechazo a los Acuerdos de Oslo y a cualquier intento por parte de países islámicos de establecer relaciones con Israel, “el ente sionista”, según los conferenciantes, por ello recomienda hacer frente a cualquier forma de reconocimiento de Israel, tanto política como económica y culturalmente.

El Congreso se centra en “la agresión occidental contra el islam” a través, sobre todo, de los medios de comunicación. Para acabar con ello propone seguir con atención

¹ Véase M^a Ángeles López Plaza y Almudena Ruiz Ibáñez. “Apéndice Documental”. En Gema Martín Muñoz (Ed). *Democracia y derechos humanos...*, op. cit., pp. 297-367, donde se muestran diversos intentos de elaborar una “carta islámica de derechos humanos”, casi todos ellos caracterizados por la ambigüedad.

² Las denuncias de la injerencia occidental escudada en una supuesta defensa de los Derechos Humanos es un tema cada vez más analizado por países del Tercer Mundo envueltos en graves crisis internas. El gobierno de Jartum había denunciado el apoyo que prestaban organizaciones de ayuda humanitaria y de defensa de los Derechos Humanos a la guerrilla del Sur. *al-Ḥayāt*, (10/2/2000).

³ *Našrat yawmiyya*, p. 1. Evidentemente, los informes de derechos humanos no le dan la razón al representante escandinavo: poblaciones desplazadas a la fuerza; educación forzosa de población nubia en escuelas coránicas; torturas a la oposición política en las “casas de fantasmas”, detenciones arbitrarias, o castigos corporales. Véase *Sudan Human Rights Monitor, Khartoum, March, April, May, 1995*, vol. 7.

las tendencias occidentales abiertas a un diálogo con el islam; formar junto con los religiosos cristianos una organización que potencie el diálogo y la cooperación partiendo de la religión; e impulsar la labor informativa árabe e islámica dirigida a Occidente para comunicar el mensaje de la *Umma*. La Conferencia recomienda llevar a cabo una campaña mundial de los pueblos del Tercer Mundo para reformar el organismo de Naciones Unidas con el fin de que se base en la igualdad y en una representación fiel de los diferentes países, modificando el sistema de miembros del Consejo de Seguridad y suprimiendo el derecho de veto. Pero el objetivo último es la creación de las Naciones Unidas Islámicas bajo la cual estén agrupadas todas las fuerzas populares musulmanas dejando atrás el etnicismo, el nacionalismo, el sectarismo religioso y las diferencias entre escuelas, para proteger al mundo islámico.

El Comunicado Final recoge las preocupaciones y crisis de los pueblos musulmanes que reflejan por otro lado los fracasos a la hora de resolverlas, no sólo por parte de la Conferencia –que partía siempre de la necesidad del diálogo como mecanismo de resolución de los conflictos– sino también por parte de la sociedad internacional: Palestina, Iraq, Libia, Afganistán, Bosnia o Chechenia.

Los gobiernos musulmanes no escapan a las críticas de los congresistas, que les solicitan libertades públicas y llegar a una reconciliación con sus pueblos para que estos no se vean obligados a recurrir a su derecho legítimo del *yihād*, es decir, a la violencia¹, y les exhortan a aplicar la *šarī'a*. Sólo el caso iraní es digno de elogio por parte de los congresistas que expresan su apoyo a un país que ha hecho triunfar la *šarī'a* y su idiosincrasia islámica².

Respecto a la mediación, una de las principales tareas de la Conferencia, se confirma su continuación en los conflictos de Afganistán y Somalia –dejando atrás las diferencias tribales y personales–, Argelia, apoyando el Pacto Nacional como plataforma para el diálogo y la reconciliación, y entre diferentes países árabes que habían mantenido posturas enfrentadas respecto a la crisis del Golfo.

El Congreso apoya a las minorías islámicas que, de una u otra manera, sufren persecuciones o están marginadas como el caso de Kosovo, y afirma el derecho de los

¹ Punto polémico, sobre todo por la defensa que ha hecho al-Turābī del derecho a recurrir a la violencia en determinados casos, lo cual le valió duras críticas y condenas por parte de Occidente. Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, *op. cit.*, pp. 257-269.

² A pesar de las diferencias entre el islam político sudanés y el iraní, al-Turābī nunca ha ocultado su admiración por la revolución de 1979 y la considera como un hecho “que alimenta la confianza y el orgullo del islam”, al igual que el *fiḥād* en Afganistán y la *intifāda* palestina. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya...*, *op. cit.*, p. 15.

grupos y asociaciones islamistas a expresar su elección de consolidar la religión y criticar a los regímenes que reprimen al islam, entre ellos los de Túnez, Eritrea, Tayikistán y otras repúblicas asiáticas. La inclusión de algunos de estos países se debe a la participación de representantes de los movimientos islamistas de oposición, como el caso del Movimiento del Ýihād Islámico de Eritrea, una creación del Frente Islámico Nacional sudanés que, años antes, había reunido a todos los grupos islamistas eritreos bajo esa denominación¹, reflejo de la política del Frente en el Cuerno de África.

Uno de los documentos más interesantes proporcionados en el Tercer Congreso fue el Informe del Secretariado General de la Conferencia² que refiere las actividades realizadas por ese órgano desde el Segundo Congreso en diferentes frentes y que puede ser muy esclarecedor de la limitada capacidad de actuación de la organización. De hecho, demuestra su impotencia a la hora de abordar la repetidamente descrita por la Conferencia como la cuestión principal de árabes y musulmanes, la Cuestión Palestina, ya que se reconocen las desavenencias entre los grupos islamistas palestinos y la Organización para la Liberación de Palestina a propósito de la firma de acuerdos de paz con Israel, puestas de manifiesto en el foro de Jartum y que provocaron que la presencia palestina en el Segundo Congreso de 1993 fuera significativamente menor. El diálogo entre las dos tendencias palestinas en el marco de la Conferencia había fracasado ya antes de celebrarse el Tercer Congreso, no obstante el Secretariado General muestra su disposición a patrocinar un diálogo entre las diferentes partes.

En otro de los conflictos más sangrantes para la *Umma*, según la Conferencia, la crisis argelina, el Secretariado y principalmente el Secretario General promovieron una serie de iniciativas para solucionar la crisis y escuchar a todas las partes implicadas, ejerciendo labores de mediación junto con Francia. En este caso, la Conferencia participaría activamente y apoyaría la iniciativa de la comunidad italiana de San Egidio, que consiguió reunir a las partes implicadas en la crisis argelina que en enero de 1995 parecían haber llegado a un principio de acuerdo nacional total en Argelia. El propio al-Turābī declarará años más tarde al periodista e investigador francés Alain Chevalérias que durante el Congreso de 1995 intentó contactar, en vano, con el gobierno argelino para facilitar un encuentro entre las autoridades del país y los grupos islamistas, especialmente el Frente Islámico de Salvación. Lo que sí consiguió fue una reunión

¹ *al-Ḥayāt*, (13/2/1994).

² al-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī. Dawrat al-in'iqād al-tāliya. Taqrīr al-Amāna al-'Āmma. (Documento inédito).

entre las autoridades francesas y representantes islamistas que desembocaría después, ya con la mediación francesa, en un encuentro a cuatro bandas celebrado en Holanda entre representantes del Frente Islámico de Salvación, de las autoridades argelinas, de los Servicios de Inteligencia franceses y del propio Secretario General de la CPAI. Sin embargo, ese principio de diálogo sobre la transición y la democratización de la vida pública argelina habría sido rápidamente bloqueado por el sector duro del ejército argelino, según al-Turābī. Por otro lado, al margen de las sesiones del Tercer Congreso, se llevó a cabo, esta vez gracias a la mediación de islamistas yemeníes, una aproximación entre grupos islamistas argelinos en la que participaron ‘Abd Allāh Ŷāb Allāh, dirigente del movimiento *al-Nahḍa*, más contemporizador, y el representante del Frente Islámico de Salvación, Anwar Haddām, y donde supuestamente se conminaría a la oposición islamista a poner fin a la violencia¹.

También en Yemen desarrolló al-Turābī una labor mediadora tras el estallido de la guerra civil en 1994. Su propuesta sólo fue atendida por las fuerzas políticas del norte, donde los grupos islamistas tenían una mayor presencia. De hecho, la Conferencia apuesta por las concepciones islamistas por lo que no es extraño que los grupos de izquierda que se alzaron contra el gobierno ignoraran la mediación.

Más activa se mostró la Conferencia en lo que respecta a una Somalia carente de Estado central y sumida en el caos de los “señores de la guerra”, ya que desde 1993 se decidió la creación de un organismo encargado de prestar su apoyo al pueblo somalí por medio de la ayuda humanitaria, pero que también incluiría visitas de carácter político de la jefatura de la Conferencia. Según el comunicado distribuido en el Tercer Congreso “los esfuerzos del Secretariado General cristalizaron en contactos con las diversas facciones y su unificación en un único marco”². Parece que la política de la Conferencia en el Cuerno de África daría sus frutos, ya que logró sentar en la misma mesa a las facciones en liza en Somalia, que declararon un alto el fuego provisional y garantizaron temporalmente la seguridad del aeropuerto de la capital, Mogadiscio³. Una serie de visitas a Sudán de diferentes grupos y ulemas somalíes que se entrevistarían con al-Turābī demuestran la influencia de la Conferencia sobre los grupos islamistas de Somalia.

¹ Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi...*, op. cit., pp. 208-211.

² *Taqrīr al-Amāna al-‘Āmma*, op. cit., p. 3.

³ Sobre la crisis somalí y las diferentes propuestas, regionales e internacionales, para solucionarla, véase Nīfīn Mus‘ad (Ed). *Qadāya huqūq al-insān*. Beirut: al-Munazzama al-‘Arabiyya li-Ḥuqūq al-Insān-Dār al-Mustaqbal al-‘Arabi, 1997, pp. 62-89. Esta publicación analiza la intervención humanitaria y los derechos humanos tras el final de la Guerra Fría.

Otro frente de acción lo constituyen Rusia, a cuyos jefes musulmanes se invita a visitar Sudán, las repúblicas islámicas ex-soviéticas, en las que la Conferencia quiere apoyar los programas y proyectos de acción islámica, y el sureste asiático, especialmente Malasia e Indonesia.

Asimismo, varias delegaciones del Secretariado General realizaron visitas a Turquía, Gran Bretaña, Italia y Francia para celebrar reuniones con los miembros de la Conferencia, discutir temas relacionados con la presencia musulmana en estos países y desarrollar la labor de predicación, reuniones en las que cristalizaría un proyecto de “renacimiento del mensaje del islam” en Europa. El comunicado no hace mención a la visita realizada por al-Turābī a España para participar en un seminario sobre el fundamentalismo religioso organizado por la Universidad de Verano de El Escorial en julio-agosto de 1994¹, y comenzar un diálogo interreligioso con autoridades de la Iglesia y teólogos en Granada, y con las asociaciones islámicas configuradas en el país.

Sin embargo, este aparente triunfalismo ante las actividades del Secretariado General y de la Conferencia Popular no esconde, por un lado, los fracasos de las mediaciones en conflictos externos y, por otro, las diferencias en el seno de la Conferencia, cuya manifestación más palpable sería la escasa presencia iraní en el Tercer Congreso que quedó reducida al responsable de asuntos de África Oriental, quien además residía en Jartum. Tampoco la delegación argelina quedó satisfecha con el Comunicado Final, dado que los representantes del Frente Islámico de Salvación, Rābiḥ Kabīr, portavoz del grupo en Alemania, y Anwar Haddām, exiliado también en Europa, intentaron, sin éxito, que la Conferencia condenara al régimen argelino y lo calificara de gobierno ilegítimo. Tampoco los palestinos de *al-Ŷihād al-Islāmī*, representados por su líder Faṭḥī al-Šiqāqī, consiguieron de la Conferencia una condena de los Acuerdos de Oslo.

¹ Donde pronunció una conferencia en inglés titulada “Islamic Fundamentalism in the Sunni and Shia worlds” www.sufo.demon.co.uk/reli006.htm (consultada el 10/2003). Mientras el pensador sudanés hablaba de la democracia fallida en algunos países occidentales que abortan cualquier proceso democrático que pueda conducir a un triunfo del movimiento islamista, como en el caso argelino, la prensa española hablaba del “Jomeini de los suníes” y del “Maquiavelo de Sudán”, con titulares como “El islamismo barrerá el norte de África”. Véase *El País* (2/8/1994). Esto nos da una idea de la poderosa arma mediática a la que tuvo que hacer frente el régimen sudanés, descrito como “insólito enjuague de militares y barbudos islámicos”, y al-Turābī, calificado de “papa del islamismo radical” decidido “a hacer de Jartum una nueva Meca”, o “animal político al que le gusta sonreír en público y maquinarse en la sombra”. *El País* (4/4/1994). Como señala Pedro Martínez Montávez, citando a Francois Burgat, a propósito de los medios de comunicación y la distorsión de las realidades “lo mismo sucede con el argelino Abasi Madani o con el sudanés Hasan al-Turabi, y con muchos otros cuyas numerosas declaraciones moderadas y matizadas tienen más dificultades para abrirse camino en los medios de comunicación que las de sus colegas o adversarios más fieles al papel que aquellos les atribuyen”. Pedro Martínez Montávez. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997, pp. 65-66.

Por otro lado, varios e importantes fundadores de la Conferencia no participan ya en el Congreso, como es el caso de Yaser Arafat, duramente criticado por los grupos islamistas palestinos, del afgano Qalb al-Dīn Ḥikmatyār, del islamista tunecino Rāšid al-Gannūšī, ausente debido a las presiones árabes y occidentales sobre el gobierno de Jartum para que no entrara en el país, y de los dirigentes palestinos George Habaš y Nāyif Ḥawātima debido a la preponderancia del elemento islamista.

Además, cuanto más ambiciosa se muestra la Conferencia Popular Árabe e Islámica, especialmente en lo referente a las mediaciones, la creación de filiales, la labor de predicación, la creación de organizaciones específicas para la juventud, la mujer y los diferentes actores sociales, más patente resulta su impotencia para pasar de las palabras a los hechos debido a la carencia de mecanismos y recursos económicos.

La profusión de temas abordados en los congresos y, como refiere el Jefe de Redacción del periódico *al-Muḥarrir*, Nihād al-Gādirī, el hecho de que la mayor parte de los discursos pronunciados fueran más entusiastas que analíticos y un tanto improvisados, favorecen la dispersión y la ambigüedad e impiden el estudio en profundidad y el planteamiento de posibles soluciones¹.

La oposición sudanesa, al igual que en los congresos anteriores, emitió comunicados criticando la Conferencia y señalando lo que, según su punto de vista, son contradicciones internas de la misma, como el hecho de llamarse “popular” y en realidad contar con los recursos del gobierno de Jartum, o que la representación sudanesa en el Tercer Congreso reposara en un segmento minoritario, y la apropiación del discurso del islam sudanés por parte del movimiento de al-Turābī, como señaló en su momento el Partido al-Umma².

Indudablemente, el hecho de celebrar una reunión internacional en Jartum con la asistencia de representantes de gobiernos, parlamentos, partidos y grupos, no podía dejar de beneficiar a un régimen catalogado por la Administración norteamericana como terrorista, en primer lugar demostrando, gracias a la relativamente amplia cobertura informativa del Tercer Congreso, que el país no estaba solo y que seguía siendo importante tanto en las esferas árabe e islámica, como en la puramente africana. Por otro lado, el verdadero triunfador será al-Turābī, quien aparece como el único valedor del islam político en Sudán, quedando relegados a un segundo plano los partidos

¹ *Našra Yawmiyya...*, *op. cit.*, p. 6.

² Comunicado “PAIC 1995” emitido por el Partido al-Umma y recogido en la página web del partido. www.umma.org (consultada el 4/7/1999).

tradicionales musulmanes del país que no participan en las sesiones del Congreso. Pero lo que nos parece más importante es que este Tercer Congreso supone un total apoyo al programa del gobierno sudanés y al “proyecto de civilización” predicado por el movimiento islamista. Aunque en esta ocasión no se planteó la cuestión de la guerra civil¹, los apoyos a las fuerzas armadas son múltiples; así, algunos ulemas participantes en el Tercer Congreso son utilizados por el régimen y el movimiento islamista para pronunciar el sermón del viernes en las mezquitas de la capital. En estos sermones se ensalza al ejército regular y a las Fuerzas de Defensa Popular por su lucha contra la guerrilla del sur, se defiende el proyecto islamista sudanés y se condena la agresión occidental contra el islam político, en lo que parece una proyección hacia el pueblo sudanés, en principio poco o nada vinculado a la Conferencia, de las consignas e ideología de este foro internacional.

Poco después de la celebración del Tercer Congreso, varios factores desencadenarían el inicio del declive de la Conferencia: el atentado frustrado contra el presidente egipcio Ḥosni Mubarak, del que El Cairo responsabilizará directamente a los Servicios de Inteligencia sudaneses y a Ḥasan al-Turābī; las presiones internacionales sobre el régimen sudanés, que llevan a un cambio de orientación del gobierno plasmado en un reajuste ministerial, en el alejamiento de los anteriores cuadros del Frente Islámico Nacional y el surgimiento de una nueva jefatura islamista que a su vez se va distanciando del círculo de al-Turābī²; y la decisión de acabar con la política de fronteras abiertas para todos los árabes que quisieran entrar en el país y de la que el Secretario General de la Conferencia se había mostrado muy orgulloso. Indicios todos ellos de un principio de ruptura en la hasta entonces dirección bicéfala del país.

7.3.4. EL CUARTO CONGRESO.

En principio, y en virtud de las recomendaciones finales del tercer congreso, que estipulaban la celebración de una reunión general anual, el Cuarto Congreso debería haberse celebrado en 1996, pero es de suponer que la propia dinámica de la política

¹ Según parece, el Comunicado Final no hace ninguna referencia explícita a la guerra civil porque el Congreso coincidió con la propuesta del ex-presidente norteamericano Jimmy Carter de declarar un alto el fuego en el sur y de presionar al líder del Ejército Popular de Liberación de Sudán, John Garang, para que lo aceptara. *al-Waṣaʿ*, 137 (12/9/1994).

² Es el caso de ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, entonces ministro de Planificación Social y uno de los cerebros del proceso de reislamización social, que estará llamado a desempeñar tareas más importantes en el régimen, Gāzī Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī, Nāfī ‘Alī Nāfī’ y Muṣṭafā ‘Uṭmān Ismā‘īl. Los tres primeros ya habían mostrado su desacuerdo con algunas de las decisiones de al-Turābī, como la de entregar a Carlos a las autoridades francesas. J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 159.

sudanesa impuso un aplazamiento temporal. Si bien el gobierno de Jartum intentaba mejorar sus relaciones con los vecinos y acabar con la imagen de país vinculado al radicalismo islámico, la Conferencia seguía siendo vista como foro de coordinación de los movimientos radicales que buscaban desestabilizar los regímenes políticos de sus países, e incluso, según señala el investigador sudanés Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī “algunos periódicos señalaron que paralizar y luego suprimir la Conferencia Popular era una de las condiciones más importantes de Estados Unidos para mejorar las relaciones”¹. Sin embargo, creemos que el principal factor que provoca una disminución de las actividades de la Conferencia sería la participación de sus máximos dirigentes en la política interna del país de forma oficial. En las elecciones generales de marzo de 1996, al-Turābī es elegido diputado y poco después presidente del Parlamento. Su lugar en la Conferencia Popular lo ocuparía Ibrāhīm al-Sanūsī, pero sólo temporalmente ya que en agosto de 1997 es elegido gobernador de la provincia de Kordofan Norte, y se llevará consigo algunos funcionarios que también participaban en la dirección de la Conferencia; el Director de la Oficina del Secretario General, el periodista al-Maḥbūb ‘Abd al-Salām, pasará a ocupar también un cargo oficial. Es decir, se asistía a la desmembración de la dirección de la Conferencia Popular y ésta parecía incapaz de funcionar sin sus creadores y en especial sin al-Turābī ni al-Sanūsī, a pesar de que éste último declarara que su salida no significaba “el final de la Conferencia porque ésta no depende de unas personas en concreto”².

El Cuarto Congreso, al que estaba invitada una representación de la comunidad musulmana en España, la Comunidad Islámica de Granada³, se aplazará hasta febrero de 1999, pero el Ministerio del Interior, a principios de ese año, denegó el permiso para su celebración arguyendo que las condiciones económicas del país no lo permitían y se pospuso de nuevo. Es el paso previo a la disolución: debido al agravamiento de la lucha entre los dos sectores del poder, militares y un sector del movimiento islamista por un lado y el círculo de al-Turābī por otro, el gobierno de al-Bašīr decidió rescindir el contrato de arrendamiento de la sede, registrado en virtud de un acuerdo firmado en 1992 entre el gobierno sudanés y la Conferencia para uso de las instalaciones del

¹ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 231.

² *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 231

³ La invitación fue cursada a Mansur Escudero, entonces presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, y aparece traducida en los siguientes términos: “Después de muchos esfuerzos, gracias a Dios, es ahora posible para nosotros extenderle una invitación a la Conferencia, para su cuarta convención, que se celebrará, si Dios lo permite en Jartum durante los días 3 al 5 de febrero de 1999 con el objeto de deliberar sobre los asuntos de mayor interés en el mundo para los musulmanes”. Información obtenida en la página www.webislam.com, (consultada el 17/5/2001).

Pabellón de la Amistad. Poco después, el gobierno, a través de un comunicado del ministro de Asuntos Exteriores, Muṣṭafā ‘Utmān Ismā‘īl, que años antes había sido un ardiente defensor de Jartum como sede de la Conferencia, solicitó a al-Sanūsī desalojar las instalaciones.

La decisión gubernamental coincidió con una gira del presidente al-Bašīr por los países del Golfo con el fin de mejorar las relaciones, especialmente con Kuwait. Durante la gira, el presidente sudanés declaró que “El partido gobernante, el Congreso Nacional, puede establecer relaciones con países y gobiernos, al igual que el gobierno y el ministerio de Asuntos Exteriores, por lo tanto no tiene sentido esa dualidad que ha permitido a la Conferencia Popular llevar a cabo estos contactos exteriores”¹, considerando las actividades de la Conferencia como injerencia interna en los asuntos de otros países, debido a la presencia en sus foros de elementos de oposición. La decisión de acabar con la Conferencia, que supuso una medida más para reducir las atribuciones y poderes de al-Turābī en una lucha que se agudizaría poco después, fue bien acogida por países que habían visto cómo elementos opositores, algunos de ellos buscados por los servicios de seguridad, se reunían con total impunidad en Jartum.

En un primer momento no hubo reacciones ni de al-Turābī ni de al-Sanūsī, pero poco después la prensa local publicaría un comunicado de la Conferencia en el que se aclaraba que el gobierno sudanés había cerrado la sede por presiones de Estados Unidos y de otros países y afirmaba, en vano, que seguiría sus actividades en otro país. El comunicado, recogido en *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī l-Sūdānī al-Awwal*, señalaba, aunque sin muchos visos de realidad, que se había “comenzado a buscar una nueva sede en el extranjero”².

La ya extinta Conferencia Popular Árabe e Islámica había, según el vicesecretario general, ayudado al gobierno de Jartum a salir de su aislamiento, supuso para

¹ *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 232. Entre las medidas que tomará al-Bašīr para mejorar las relaciones con los países vecinos tras el reajuste ministerial de agosto de 1995, figura la expulsión de varios centenares de extranjeros árabes refugiados en Sudán, al tiempo que impondrá de nuevo el visado a los ciudadanos de países árabes, excepto a sirios e iraquíes. Ahora bien, la medida, no afectaría a Osama Ben Laden, que abandonaría el país poco después, ni tampoco a los representantes en Jartum de *Ḥamās. al-Wasaṭ*, 186 (21/8/1995). En cualquier caso, Ben Laden ya había llegado a un acuerdo con el régimen Talibán y se disponía a regresar a Afganistán, aunque en esa decisión debió influir el precedente de la entrega de *Carlos*, el atentado que sufrió en su residencia en Jartum y la agresión contra uno de sus hijos en el mercado de Omdurman. Varios responsables sudaneses han declarado que el régimen ofreció a la Administración norteamericana la entrega de Ben Laden, pero que tal ofrecimiento fue rechazado por Washington, y que fue invitado a abandonar el país. ‘Abd al-Wahhāb al-Afandī. “al-Sūdān wa-tadā‘īyyāt 11 sibtambar”. www.aljazeera.net (consultada el 20/9/2005).

² *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 233.

las arcas del Estado ayudas por valor de centenares de miles de dólares, y atrajo a inversores que participaron en la revolución agrícola e industrial del país.

Parece claro que Estados Unidos influyó bastante en la decisión del gobierno de Jartum de poner trabas a las actividades de la Conferencia y finalmente decretar la anulación del Acuerdo de Sede. Debemos tener en cuenta que, en noviembre de 1997, Estados Unidos había impuesto nuevas sanciones al régimen de Jartum, entre ellas la congelación de cuentas sudanesas en Estados Unidos, la prohibición a los bancos norteamericanos de conceder créditos a Sudán y la prohibición de exportar tecnología e importar mercancías¹. En la Administración norteamericana triunfaba la tendencia más dura en cuanto a las relaciones con Sudán, Estados Unidos intentaba reordenar la situación en la zona -especialmente en los Grandes Lagos tras la caída del presidente de Zaire, Mobutu Sese Seko, y era partidaria de reforzar las sanciones y apoyar a la oposición.

La ruptura entre los dos viejos aliados era inminente y a finales de 1999 estallará definitivamente: los intentos de al-Turābī de introducir cambios en la elección de los gobernadores de provincias –una medida que pretendía reducir las atribuciones de al-Bašīr–, su destitución como presidente del Parlamento, su expulsión de las filas del Congreso Nacional, la creación de un nuevo partido, esta vez ya en la oposición, el Congreso Nacional Popular, y la firma de un *memorandum* de entendimiento con el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, llevarían al Šayj, antes todopoderoso, a la cárcel en febrero de 2001.

La Conferencia quedará, sin embargo, como un intento de crear una internacional parecida a los modelos de internacionales socialistas y comunistas, ya que se convirtió en un foro con representación de movimientos “populares”, en esta ocasión del islam político, de todo el planeta, con delegaciones de muy diferente nivel tanto oficiales como en la oposición². De hecho, al-Turābī es un buen conocedor del marxismo, son continuas sus referencias a Lenin o Engels, y llegó a llamarse a sí mismo “el Lenin de África”³ por su capacidad para desencadenar revoluciones, lo que coincide

¹ *al-Taqrīr al-Istrāṭīyī al-‘Arabī 1997*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Istrāṭīyīya bi-l-Ahrām, 1998, p. 67.

² Al igual que la Unión Soviética se convirtió en un modelo de referencia del movimiento internacional comunista, Sudán pretendía ser la referencia del “proyecto de civilización islámica” en el que se conjugarían internacionalismo, solidaridad, en este caso islamista, y necesidad de intervención. Se pueden encontrar similitudes entre la “internacional de Jartum” y el “sistema comunista mundial”, analizando el artículo de Annie Kriegel. “Le système communiste mondial: mythe ou réalité?”. *Pouvoirs. Revue Française d’Études Constitutionnelles et Politiques*, 21 (1982), pp. 5-24.

³ *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 232.

un tanto con su concepción de la Historia: “El movimiento de la historia es el movimiento de los pueblos, el movimiento de Lenin y Engels no era algo exclusivo de ambos”¹.

¹ *al-Wasat*, (10/4/1995).

8. LA CRISIS DE LA BICEFALIA (1996-2000)

Las elecciones de marzo de 1996 son un intento de legitimación que no suponen una transformación del panorama político sudanés, sino más bien una consolidación del nuevo régimen tras la disolución de la Junta Militar en 1993 y la elección de al-Bašīr como presidente de la República en octubre de ese mismo año. No son unas elecciones pluripartidistas en el sentido estricto y lo único que hacen es intentar darle un barniz “democrático” a un régimen bicéfalo compuesto por la presidencia, por un lado y, por otro, el Congreso Nacional que seguía siendo un “sistema político” sin transformarse en partido. Con una escasa participación, que no llega al 25% de los ciudadanos con derecho a voto, prácticamente la totalidad de los 400 escaños del Parlamento quedan en manos del Congreso Nacional¹. Pero la novedad de estas elecciones reside en que el hasta entonces ideólogo del islamismo, el *šayj* Ḥasan al-Turābī, recupera su trayectoria política puramente sudanesa, se presenta a las elecciones, es elegido diputado por el distrito de Ṣaḥāfa en Jartum —el mismo en el que no había salido elegido en las elecciones de 1986— y posteriormente presidente del Parlamento², lo cual tendrá consecuencias importantes tanto para él como para el movimiento islamista sudanés.

El motivo de su salto a la vida política sudanesa quizás se deba a la dimensión adquirida por medio de la Conferencia Popular Árabe e Islámica, o a su convencimiento de que el papel de los militares había concluido y era necesario que el nuevo Sudán se construyera sobre un movimiento civil, como señala el historiador Ḥasan Makki³, quien no obstante no cree que al-Turābī persiguiera la presidencia de la República. Tras su elección como diputado deja la secretaría general de la Conferencia Popular Árabe e Islámica, prácticamente paralizada, y se consagra a la política sudanesa, tanto como secretario general del partido como desde su puesto de presidente del Parlamento, llegando a recibir tratamiento de hombre de Estado en sus viajes al extranjero. Mientras,

¹ Datos extraídos de Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Širā‘ ‘alā...*, *op. cit.*, p.128.

² La decisión de al-Turābī se presentarse a la presidencia del parlamento no era compartida por algunos dirigentes del movimiento islamista, entre ellos Muṣṭafā ‘Uṭmān Ismā‘īl, que creían que perjudicaría la imagen del pensador sudanés como referente de la autoridad en Sudán, ya que ponía en sus manos, además de la jefatura del Congreso Nacional, la jefatura del parlamento, lo que significaba monopolizar la autoridad ejecutiva y la legislativa. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (23/10/2004).

³ Recogido en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 41.

al-Bashir intentará mermar el poder de al-Turābī y el de su grupo a través de reajustes ministeriales, y mejorar la imagen del país, sometido a sanciones económicas por Estados Unidos y a la presión diplomática internacional, en virtud de las resoluciones 1044 y 1054 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas adoptadas ante la negativa de Jartum a extraditar a tres de los implicados en el intento de asesinato del presidente egipcio que se habían refugiado en territorio sudanés. Así, al-Bašīr adoptará una serie de medidas, como disolver por orden gubernativa en 1999 la Conferencia Popular Árabe e Islámica, obstaculizada y prácticamente paralizada desde 1996; invitar a los líderes políticos exiliados a regresar al país, llamamiento que será respondido por Numeyri; intentar restablecer relaciones diplomáticas con Eritrea; normalizar los lazos con países del Golfo, deteriorados desde 1991, e iniciar conversaciones directas con al-Sādiq al-Mahdī en Yibuti a fin de contrarrestar el poder de al-Turābī¹.

La dualidad en la toma de decisiones había sido una de las características del régimen a lo largo de la década de los noventa, hasta que las contradicciones afloran de una forma traumática en 1999, en una sucesión de actos que podrían interpretarse como un “golpe de Estado interno” protagonizado por la presidencia y un sector del Congreso Nacional deseoso de acabar con la autoridad del ideólogo y hombre de Estado, Ḥasan al-Turābī, dispuesto a su vez a dar otra vuelta de tuerca a su “proyecto de civilización”. Es decir, confluirán dos crisis: una de representación, dentro del Congreso Nacional, y otra de poder, entre el partido y la presidencia.

Las primeras diferencias salieron a la luz con la primera crisis internacional a la que tuvo que hacer frente el nuevo régimen recién estrenado: la crisis del Golfo. Entonces se revelaría la bicefalia, reflejada en las posturas un tanto ambiguas adoptadas por Sudán en los organismos internacionales, ya que al-Bašīr se oponía a la invasión iraquí de Kuwait, mientras que al-Turābī era partidario de apoyar a Iraq a pesar de las consecuencias que ello podía acarrearle a Sudán y de la reacción norteamericana. Así, mientras en la cumbre de la Liga Árabe celebrada en El Cairo el presidente sudanés centraba su postura en exigir la retirada de las tropas iraquíes del emirato y buscar una solución árabe a la crisis, tanto al-Turābī como los ulemas y otros dirigentes de movimientos islamistas ponían el acento en rechazar la entrada de tropas extranjeras en los países del Golfo².

¹ . J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 269.

² *al-Šarq al-Awsat*, (12/9/2004).

Las diferencias evidenciaron la existencia de dos poderes, o de un doble referente en la toma de decisiones, por un lado la presidencia y el Consejo de la Revolución de Salvación y, por otro, la organización política, es decir, el Congreso Nacional, ocasionalmente con intereses contrapuestos, y que el segundo adoptaba decisiones que competían a la presidencia o al consejo de ministros, y como declaró el propio presidente “no puede haber dos gobiernos, uno de facto en manos del Congreso Nacional, y otro decorativo en el palacio presidencial, no puede haber un presidente de facto, al-Turābī, y otro decorativo, al-Bašīr”¹. La bicefalia en la jefatura del país, debida a la indefinición de las atribuciones de cada uno, se traducía en discrepancias en el nombramiento de ministros y gobernadores, en cuestiones estratégicas, en política exterior e interior –como hemos visto anteriormente en el terreno de la seguridad donde el partido “duplicó” los servicios de seguridad, la policía e incluso el ejército. El ex-ministro de Asuntos Exteriores, Muṣṭafā ‘Uṭmān Ismā‘īl, que mediaría en numerosas ocasiones entre al-Bašīr y al-Turābī, ha señalado las decisiones contrapuestas que adoptaron, tanto el Congreso Nacional como el Presidente, respecto a una crisis con Egipto resultado de que El Cairo acogiera una reunión de la oposición sudanesa. El gobierno sudanés decidió llamar a consultas a su embajador en la capital egipcia, pero, antes de que se le comunicara, el Congreso Nacional había decidido su destitución, medida que apareció en los medios de comunicación. al-Bašīr reaccionó negando la autoridad del Congreso Nacional y manteniendo al embajador en su puesto sin ni siquiera llamarlo a consultas².

La firma del Acuerdo de Paz de Jartum en abril de 1997 con algunas facciones del sur, que implicaba un reconocimiento de otras formaciones políticas, la adhesión del régimen a algunos acuerdos internacionales en materia de libertades y derechos humanos y la transformación del Congreso Nacional en partido político en febrero de 1998, fueron pasos previos para que se comenzara a debatir la cuestión del “pluralismo político”, que se plasmaría en la Ley de asociación política³ (*Qānūn tanẓīm al-tawālī l-siyāsī*) inspirada por al-Turābī, promulgada en noviembre de 1998 y derivada de la Constitución aprobada ese mismo año. La Ley, en principio, planteaba el regreso al multipartidismo y a una situación similar a la existente antes del golpe de Estado de

¹ Según declaraciones del presidente recogidas en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 18.

² *al-Šarq al-Awsaṭ*, (23/10/2004).

³ El texto íntegro de la Ley está recogido en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 370-375. Realmente el término “*tawālī*” sugiere la alternancia, sin embargo la definición que se hace del concepto en la Ley es diferente.

junio de 1989, pero la fórmula adoptada, en lugar de “multipartidismo”, fue la de la “asociación política”, un concepto un tanto ambiguo según el cual cada grupo podía constituirse como organización independiente –aunque debería obtener el visto bueno del presidente de la República y del parlamento¹– y buscar apoyo y ayuda en otro siempre y cuando ese apoyo mutuo estuviera basado en la libertad, la democracia y la consulta, para competir en las elecciones y acceder al poder sin recurrir a la violencia. Ello llevaba implícito el llamamiento a los partidos sudaneses a participar en la vida política.

La ley provocaría una división en las filas del Congreso Nacional entre un sector formado mayoritariamente por militares islamistas, a los que no satisfacía la Ley y seguían defendiendo el sistema de “congresos populares” y de partido único instaurado tras el triunfo del golpe, justificándolo con el fracaso de las experiencias multipartidistas previas, y la mayor parte del sector civil del Congreso Nacional que apostaba por el “multipartidismo” como único mecanismo para la alternancia pacífica, la protección de las libertades, la lucha contra la corrupción, la recuperación económica y la resolución de la guerra civil.

Pero al mismo tiempo, otra crisis dentro del partido estaba a punto de estallar. Cuando al-Turābī presentó en diciembre de 1998 ante el Consejo Consultivo una serie de propuestas para reestructurar el Congreso Nacional, entre ellas la supresión de algunas secretarías generales como la de Policía y Ejército, un sector del partido plasma, en el llamado *Memorandum de los Diez*², sus críticas ante la concentración de poder en manos de al-Turābī, que controlaba el parlamento y el partido. Según este sector crítico, la concentración de poderes en la figura de al-Turābī podía suponer, incluso, una afrenta al Estado y, dado que se ignoraban las diferentes opiniones, ello suponía la paralización del Consejo Consultivo y, por lo tanto, su ineficacia ante una nueva etapa en la que el partido tendría que rivalizar con otras fuerzas políticas. También hacían referencia a la ambigüedad en las relaciones entre el movimiento islamista y el Estado y a la necesidad de elegir un presidente del Consejo que no fuera ni el presidente ni el secretario general del partido, y la creación de una figura que supervisara el funcionamiento de la *Šūrā*,

¹ Un total de 18 partidos y organizaciones lograron inscribirse en virtud de la ley, entre ellos los Hermanos Musulmanes y la Alianza de Fuerzas Trabajadoras del Pueblo presidida por Numeyri. Algunos partidos islamistas a pesar de solicitar la inscripción no lo conseguirían, entre ellos el Partido de Liberación Islámica (*Ḥizb al-Tahrīr al-Islāmī*). Datos extraídos de Maḥmūd ‘Ābidīn Šālīḥ. *al-Širā‘ ‘alā, ..., op. cit.*, p.235.

² Entre los firmantes del *Memorandum de los Diez* había antiguos compañeros de viaje del líder islamista –como ‘Uṭmān Jālid Muḍawwī– y de la segunda generación en el liderazgo del movimiento islamista –como Gāzī Šalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī o Nāfi‘ ‘Alī Nāfi‘. *al-Šarq al-Awsat*, (24/12/1998).

medidas todas ellas destinadas a limitar y reducir las atribuciones del secretario general, al-Turābī.

A lo anterior hay que añadir la presión externa, especialmente por parte de Estados Unidos, que incluye sanciones, el bombardeo de la fábrica de medicamentos al-Šifā' en Jartum, creyendo que se trataba de una fábrica de armamento químico y en represalia tras los atentados contra las embajadas norteamericanas en Kenia y Tanzania en agosto de 1998, de los que se acusó a las redes que había creado Ben Laden durante su estancia en Sudán, y el mantenimiento del país en la lista de países que dan cobertura al terrorismo internacional elaborada por la Secretaría de Estado, con las consiguientes sanciones económicas y las presiones sobre las grandes compañías petrolíferas para no establecer negocios con el petróleo sudanés. Uno de los objetivos que perseguía la administración norteamericana a través de estas políticas era presionar para que se pusiera fin a la jefatura bicéfala.

No hay que olvidar que en esos momentos al-Turābī controla las dos fuentes de las que emana el poder del régimen: “el referente constitucional” –el Parlamento– y “el referente político” –el Congreso Nacional– y “que sólo le faltaba dar el salto a la presidencia”¹, aunque es discutible que él personalmente persiguiera la presidencia de la República, y es más probable que quisiera transformar las instituciones del Estado despojándolas de su impronta militar y poniéndolas en manos de los civiles². al-Turābī maniobra para, a su vez, otorgar más atribuciones al Parlamento, en un proceso de “democratización”³, y recortar las prerrogativas del presidente. al-Turābī presentó varias propuestas al Parlamento que fueron inaceptables para el presidente, entre ellas restablecer la figura del primer ministro, inexistente desde el golpe de 1989, celebrar elecciones directas para el cargo de gobernador en las 26 provincias –cuestión clave para la gobernabilidad de un país tan extenso como Sudán– que hasta ese momento eran designados por el presidente, reformar la Constitución de forma que permitiera al Parlamento destituir a los gobernadores con dos tercios de los votos de la asamblea

¹ *al-Ḥayāt*, (27/2/2001).

² Según la documentación del Consejo Consultivo del Congreso Nacional, un grupo formado por destacados dirigentes y fundadores del partido concluyó que la lucha entre al-Bašīr y al-Turābī se debía al proyecto del pensador sudanés de pasar de la condición militar del Estado a una condición civil, del sistema de partido único al pluripartidismo y de adoptar una serie de amplias libertades facilitadas por la evolución constitucional. Además, influirían otros factores como la celeridad con que se inició este proceso, cuestiones relacionadas con la autoridad del partido, la jefatura bicéfala, el significado del juramento de obediencia, la ambigüedad en las atribuciones de los órganos e instituciones superiores del Congreso Nacional y del Estado, las relaciones entre ambos y la escasa coordinación y consulta entre ellos. La documentación está recogida en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 27.

³ J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 270.

federal, reformular los poderes compartidos entre los estados federados y el Estado central y medidas económicas que incluían un mejor reparto de la riqueza entre Jartum y las capitales federales. Las propuestas fueron aprobadas por el órgano directivo del Congreso Nacional, pero el presidente solicitó que se volvieran a debatir, aunque su petición fue desatendida por el parlamento. El Consejo de Ministros, por su parte, solicitó también el aplazamiento e incluso intentó convencer a varios diputados de que se ausentaran de las sesiones parlamentarias para que no se diera el *quórum* necesario. El 12 de diciembre de 1999, en pleno mes de ramadán, al-Bašīr dio un golpe de mano: decretó el Estado de Excepción, la anulación de algunos artículos de la Constitución y la disolución del Parlamento dos días antes de la votación de las reformas propuestas por al-Turābī quien denunció la existencia de un complot, pero al-Bašīr contaba con muchos apoyos, tanto internos como externos, sobre todo entre los países árabes que perseguían deshacerse de al-Turābī y de sus hombres.

Parlamentarios del Congreso Nacional presentaron un recurso ante el Tribunal Constitucional contra las medidas adoptadas por el presidente, considerando que se había extralimitado en sus funciones, pero esa instancia jurídica dio la razón a al-Bašīr y el Consejo Consultivo del Congreso Nacional aprobó la decisión del Tribunal Constitucional, lo que significaba un apoyo al presidente, y, como diría el vicepresidente ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, “la fidelidad es para con el presidente de la República”¹. La Comisión de Reconciliación creada por el Consejo Consultivo del partido fue rechazada, por falta de representativa, por al-Turābī y su grupo pero sus recomendaciones para superar la crisis dejan al descubierto el verdadero problema: la ambigüedad en la delimitación de las atribuciones y poderes del presidente y del secretario general, la falta de coordinación y debate entre la presidencia, la secretaría general del partido y el Parlamento y la relación del Congreso Nacional con el Estado².

Tampoco tuvieron éxito las mediaciones extranjeras, entre ellas la del movimiento islamista jordano y las autoridades de Qatar que propusieron que al-Turābī se convirtiera en presidente del partido y en su portavoz, tanto dentro como fuera del país, y que se eligiera un nuevo secretario general. Ahora bien, esta propuesta fue rechazada por la Junta Directiva ya que la decisión de nombrar un nuevo presidente era

¹ *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 24.

² Las recomendaciones de la Comisión de Reconciliación están recogidas en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, op. cit., p. 24.

competencia suya y, además, la Comisión de Reconciliación del partido había decidido que cada uno permaneciera en su cargo.

Tras un período de relativa calma, a la espera de los resultados de esas mediaciones, el tono de las declaraciones de las cabezas visibles de las dos tendencias en conflicto, que representan dos visiones del Estado y de la sociedad, subirán de tono. Si el presidente de la República afirma que se ha acabado definitivamente la época de la jefatura bicéfala, al-Turābī acusa a al-Bašīr de renegar de la Constitución, de no conceder al Sur el derecho de autodeterminación reconocido en los acuerdos de paz de Jartum por presiones de Egipto¹, y querrá apropiarse del discurso islamista al señalar que el intento de alejarle del poder es “un intento de alejar la palabra del islam y los fundamentos de la religión para convertir a Sudán en un apéndice con el que hacer lo que ellos quieran”².

Mientras las mezquitas sudanesas eran escenario de disputas verbales entre partidarios de las medidas del presidente y defensores de al-Turābī, al-Bašīr –que cuenta con la fidelidad de las Fuerzas Armadas, fidelidad renovada tras las elecciones de diciembre de 2000³– consigue el apoyo de los Hermanos Musulmanes, que tenían viejas cuentas que ajustar con al-Turābī. Tanto la rama sudanesa, dirigida por Sulaymān Abū Nārū, como la integrada en la organización internacional de la mano de Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, aprobaron las medidas adoptadas por el presidente en diciembre de 1999, al igual que el Organismo de Ulemas de Sudán que habían prestado juramento de fidelidad a al-Bašīr⁴, con lo que éste mantiene su credibilidad entre los círculos islamistas. Al mismo tiempo obtiene el respaldo directo del presidente egipcio, Ḥosni Mubarak, quien así lo demuestra en sus visitas a Arabia Saudí, Qatar, Bahrein y Emiratos Árabes durante la crisis⁵, y de la Administración norteamericana que, apenas tres meses después del alejamiento de al-Turābī, envió un emisario a Jartum para discutir la reapertura de la embajada en la capital sudanesa, trasladada a Nairobi años antes, que retomará sus funciones en abril⁶.

¹ Egipto siempre ha sido partidario de la unidad de Sudán ya que la creación de otro Estado en la cuenca del Nilo, con lo que ello supondría de un nuevo reparto de los recursos hídricos, “entorpecería la hidroestrategia” de las autoridades de El Cairo. Habib Ayeb. *Agua y poder...*, *op. cit.*, p. 153.

² Declaraciones recogidas en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 34.

³ *al-Šarq al-Awsat*, (1/1/2001).

⁴ *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr al-Istrāṭīyī...*, *op. cit.*, pp. 43-46.

⁵ J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 270.

⁶ *Le Monde*, (7/3/2000). Según confesará el ministro de Asuntos Exteriores, Mušṭafā ‘Uṭmān Ismā‘īl, el alejamiento de al-Turābī de los puestos de poder y de la toma de decisiones contribuyó eficazmente a restablecer los lazos con los países del entorno y mejorar las relaciones tanto con los países árabes como con Europa y EEUU. *al-Šarq al-Awsat*, (24/10/2004).

La lucha entre las dos tendencias del Congreso Nacional había dejado al partido maltrecho y profundamente dividido entre aliados de uno y otro: el ejército estaba del lado del presidente, pero las Fuerzas de Defensa Popular, el grupo paramilitar creado por el movimiento islamista y tan poderoso como el ejército, apoyaba a al-Turābī, al igual que la dirección del Parlamento.

La lucha no se reducía a un enfrentamiento entre el sector militar y el civil dentro del Congreso Nacional, sino que revelaba una pugna entre dos facciones del movimiento islamista sudanés que se había mantenido semi-oculta desde el comienzo del deterioro de las relaciones del país con sus vecinos y especialmente desde 1992, cuando Sudán fue acusado por Estados Unidos de dar cobertura al terrorismo internacional¹. Un sector del movimiento islamista creía en la necesidad de mejorar las relaciones con los vecinos, sobre todo con Egipto y con los países del Golfo donde por aquel entonces residían unos tres millones de sudaneses. El sector que abogaba por esa mejora de relaciones estaba liderado por el ex-ministro de Interior en el gobierno de Numeyri, Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad, el ex-presidente del Parlamento Muḥammad Yūsuf Muḥammad y por el ex-parlamentario ‘Uṭmān Jālīd Muḍawwī. Pero además, la crisis de 1999 escondía en realidad un golpe en el seno del movimiento protagonizado por la nueva generación, personificada en ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā² –que había sido ministro de Planificación Social, responsable del cambio estructural de la sociedad hacia la islamización, desde 1993 hasta febrero de 1995, posteriormente ministro de Asuntos Exteriores y desde 1998 vice-presidente de la

¹ El informe del Departamento de Estado norteamericano, *Patterns of Global Terrorism*, de 1993 señalaba que al-Turābī mantenía unas relaciones “sospechosas”, en el sentido de que el gobierno sudanés sigue creando relaciones “preocupantes” con “grupos terroristas internacionales” entre los que citaba a los movimientos palestinos *Ḥamās* y *al-Ŷihād al-Islāmī* con oficinas en Sudán. En esos momentos varias revistas y periódicos occidentales, como *Foreign Affairs* o *The Economist*, hablaban del “peligro verde”, que había comenzado a sustituir al “peligro rojo”, que constituía una amenaza a los intereses occidentales y que tenía dos pilares: Sudán e Irán. Véase ‘Ayda al-‘Alī Sariyy al-Dīn. *al-Sūdān wa-l-Nīl...*, *op. cit.*, p. 387. Y también por esas fechas, en 1993, Samuel Huntington formuló su polémica teoría de “choque de civilizaciones” o, mejor dicho, de “confrontación” inevitable entre la modernidad occidental y lo que denominaba “civilización islámica”. Samuel Huntington. “The clash of civilizations?”. *Foreign Affairs* (verano 1993). www.foreignaffairs.org (consultada el 17/12/2001).

² Del abogado ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā se dice que fue el auténtico cerebro del golpe de 1989. Nació en 1947 en Jartum, presidió la Unión de Estudiantes y dirigió la lucha estudiantil contra el régimen de Numeyri. Estrecho colaborador de al-Turābī en la dirección del Frente de la Carta Islámica, fue elegido parlamentario durante el período 1978-1985 tras la entrada del *Ṣayy* en el gobierno de Numeyri. Entre 1982 y 1984 presidió la Comisión de Legislación y Asuntos Jurídicos y entre 1986 y 1988 fue jefe del grupo parlamentario de oposición y miembro del Consejo Consultivo y de la Oficina Política del Frente Islámico Nacional y su vicesecretario general. En 1993 fue nombrado ministro de Planificación Social y comenzaron las diferencias con su mentor, al tiempo que se inclinaba hacia la rama militar del movimiento islamista, junto con el que más tarde será ministro de Asuntos Exteriores, Muṣṭafā ‘Uṭmān Ismā‘īl y el gobernador de Jartum, Maýdūb al-Jalīfā. *al-Wasat*, (23/2/1998).

República tras el fallecimiento en accidente de avión de su predecesor en el cargo, el mariscal al-Zubayr Muḥammad– junto con el sector militar del movimiento, contra la vieja guardia representada por Ḥasan al-Turābī y sus seguidores como Ibrāhīm al-Sanūsī y ‘Alī al-Ḥāỵy Muḥammad¹.

Poco después de las “Leyes del 12 de diciembre”, en enero de 2000, hay una reconciliación entre el presidente y al-Turābī que será breve, puesto que ese mismo mes al-Bašīr hace otra remodelación del gabinete que aísla todavía más al Šayj y consigue que sea destituido de la secretaría general del Congreso Nacional, medida que refrenda el congreso general del partido celebrado en septiembre de 2000, y será sustituido en el cargo por Ibrāhīm Aḥmad ‘Umar, uno de los firmantes del *Memorandum de los Diez*, ex-ministro de Enseñanza Superior y a partir de enero del 2000 ayudante del presidente.

En mayo de 2000, en unas declaraciones al canal satélite *Aljazeera*, al-Turābī conjetura que puede ser detenido en cualquier momento y lanza un llamamiento a una movilización popular en defensa de la revolución islámica y contra el retorno de la dictadura militar². A finales del mes siguiente anuncia la creación de un nuevo partido denominado, en un principio, Congreso Nacional Popular (*al-Mū’tamar al-Waṭanī l-Ša’bī*) que más tarde se transforma en Congreso Popular (*al-Mū’tamar al-Ša’bī*), el hasta ahora último eslabón de la evolución política del pensador sudanés. Desde el partido, al-Turābī y sus seguidores adoptan una política de enfrentamiento verbal con el gobierno y se suceden las acusaciones mutuas: encarcelamiento arbitrario de miembros del partido y acusaciones contra el Congreso Popular de instigar a manifestantes universitarios a disparar contra miembros de la Policía.

Las elecciones presidenciales y legislativas, prometidas por al-Bašīr al disolver el parlamento, se celebran entre el 13 y el 22 de diciembre de 2000, tras repetidos llamamiento del gobierno a los partidos para que reanudaran su actividad política libremente y tras una amnistía general de presos políticos, en un intento de dar

¹ ‘Alī al-Ḥāỵy Muḥammad nació en 1939 cerca de la ciudad de Nyala, en Darfur Sur. Integrado en el movimiento islamista universitario, se licenció en Medicina y amplió estudios de Ginecología en Londres desde donde participaría en la oposición contra el régimen de Numeyri hasta la reconciliación y su regreso a Sudán. Fue miembro del Comité Central de la Unión Socialista Sudanesa y ministro de Servicios Sociales en Darfur entre 1980 y 1982. Miembro fundador del Frente Islámico Nacional en 1985, donde se ocuparía primero de la acción del Frente en el sur del país. Posteriormente se incorpora a la Oficina Política y fue ministro de Comercio en el gobierno de coalición de al-Mahdī. Tras el golpe de junio de 1989 fue ministro de Industria e Inversión y más tarde ministro del Gobierno Federal y responsable del *dossier* “Relaciones Norte-Sur”. Fiel aliado de al-Turābī se convirtió en vice-secretario general del Congreso Popular, y fue uno de los artífices del *Memorandum de Entendimiento* con la guerrilla. Acusado de corrupción, se exilió a Londres. Véase *al-Wasaṭ*, (23/2/1998) y *al-Rā’yy al-‘Āmm*, (2/9/2004).

² J. Millard Burr y Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan...*, *op. cit.*, p. 277.

legitimidad democrática a la presidencia y al gobierno resultante de las elecciones a través de una reconciliación.

al-Bašīr es elegido presidente por otros cinco años con el 86,5% de los votos, frente a otros cuatro candidatos a la presidencia, entre ellos el resucitado Numeyri que obtuvo el 9,6%¹. En las elecciones legislativas, boicoteadas por todos los partidos de la oposición, incluido el Congreso Popular, el Congreso Nacional obtiene 278 escaños de un total de 360, mientras que el resto queda en manos de independientes, el Frente Democrático Unido de Salvación –partido del sur aliado de Jartum–, las escisiones de los partidos al-Umma y Unionista Democrático, y, curiosamente, los Hermanos Musulmanes dirigidos por Šādiq ‘Abd Allāh, cuya fidelidad al presidente será recompensada con un ministerio, el de Orientación y Bienes Píos ((*al-Iršād wa-l-Awqāf*), muy en consonancia con la estrategia tradicional de la organización.

Aislado, al-Turābī busca otra salida que le devuelva a la vida política con una cierta autoridad y, en febrero de 2001, anuncia en una conferencia de prensa celebrada en Jartum que su partido ha firmado el denominado *Memorándum de Entendimiento* con el Movimiento Popular de Liberación de Sudán para reforzar los medios de resistencia popular contra el régimen de al-Bašīr. El acuerdo, político y no militar, reconoce la pluralidad religiosa, cultural y política del país y el derecho a la autodeterminación del Sur. El objetivo es acabar con la guerra, crear una democracia auténtica en el país, suprimir el Estado de Excepción, recuperar las libertades básicas y la alternancia en el poder, quedando el espinoso tema de la separación entre religión y Estado como susceptible de negociarse entre ambas partes, formar un gobierno descentralizado y comenzar un diálogo constructivo con todas las fuerzas políticas. En este sentido, al-Turābī revela que hay conversaciones con al-Umma de al-Šādiq al-Mahdī y el Unionista Democrático de al-Mīrganī, e incluso no descarta un diálogo con el Partido Comunista². Por muy contra natura que parezca, este nuevo viraje de al-Turābī no es sino un ejemplo más del pragmatismo del que ha hecho gala el Šayj desde el inicio de su activismo político, pragmatismo que, por otro lado, nunca ha ocultado ya que continuamente ha afirmado que “tenemos que tratar con la realidad”³.

¹ *Afrique Express*, 220 (29/12/2000). www.afrique-express.com (consultada el 8/7/2003). Según la oposición la participación electoral no pasó del 7%.

² *al-Ḥayāt*, (21/2/2001).

³ Tamām Makram al-Barāzī. *al-Sūdān bayna iqāmat al-dawla al-islāmiyya wa-l-ḥurūb al-mustamirra*. El Cairo: Madbūlī, 2002, p. 11.

Al día siguiente, al-Turābī y una docena de dirigentes del Congreso Popular son detenidos para “comprobar la veracidad del Memorándum de Entendimiento”¹, pero lo cierto es que el artífice de la evolución del movimiento islamista sudanés es apartado completamente de la actividad política, detenido, más tarde puesto bajo arresto domiciliario y finalmente conducido a la prisión de Kober donde permanecerá hasta octubre de 2003, a pesar de las numerosas mediaciones internacionales en su favor. Mientras, el Congreso Nacional Popular celebrará, en junio de 2003, elecciones para elegir a la nueva jefatura, tanto a los vice-secretarios generales como a los secretarios en los estados federados, y a los nuevos miembros, y se formará el Consejo de Jefatura en el que estarán representados miembros procedentes de diferentes puntos del país, incluido el sur, subrayando el carácter descentralizado del partido que, por otro lado, aprueba cambiar su denominación de Congreso Nacional Popular a Congreso Popular. Algunos dirigentes históricos no forman parte de la nueva jefatura, que incluye representantes de la joven generación, pero el Congreso Popular sigue contando con ellos, como el caso de al-Sanūsī²

Es la ruptura definitiva con los militares por parte de al-Turābī y su grupo, hasta el punto de que en declaraciones realizadas tras su puesta en libertad, el pensador sudanés reconoció como un gran error del movimiento islamista la alianza con los militares y el haber llegado al poder de la mano de un golpe de Estado cuando la sociedad sudanesa todavía no estaba preparada para un Estado islámico³.

Tras su puesta en libertad, el infatigable al-Turābī regresa al escenario político, aunque constantemente amenazado por el régimen que le acusa de promover disturbios en algunas provincias, como Darfur, lo que le supone la vuelta a la cárcel el 31 de marzo de 2004 y la ilegalización del partido por “conspirar contra el régimen” en medio de rumores sobre un golpe de Estado fallido, aunque realmente el régimen quería quitarse de en medio a al-Turābī mientras negociaba el último tramo de los acuerdos de paz con la guerrilla del sur. Y de hecho, no será liberado hasta el 30 de junio de 2005, unos meses después de la firma del acuerdo de paz definitivo. Pero como no podía ser menos, el septuagenario líder islamista volverá a sorprender a propios y extraños al anunciar la creación de una nueva alianza de oposición entre tres viejos amigos y enemigos, al-Umma, el Congreso Popular y el Partido Comunista, que se oponen a

¹ *al-Šarq al-Awsat*, (1/6/2001).

² *al-Šarq al-Awsat*, (26/6/2003).

³ www.aljazeera.net (consultada el 27/10/2003). Lo cual podría sugerir una valoración positiva, por parte de al-Turābī, de la estrategia tradicional de los Hermanos Musulmanes.

formar parte del próximo “gobierno de unidad nacional” que se constituirá en virtud de los acuerdos de paz¹. Según al-Turābī, el Congreso Popular, al que define como movimiento socio-cultural y no como partido político, no entrará en ese nuevo gobierno “porque el poder corrompe a nueve de cada diez responsables”².

¿En qué estado había quedado el Congreso Nacional tras la ruptura? La crisis desatará un “movimiento correctivo” hacia la democratización interna protagonizado por una sección, que incluía altos cargos del gobierno, que en septiembre de 2004 presenta un *memorándum* al presidente solicitando ampliar la participación en la toma de decisiones dentro de las instituciones de gobierno y expresando sus reservas ante el trato que da el régimen al Congreso Popular de al-Turābī, ante como gestiona la crisis que estalla en Darfur y la cuestión del “consenso nacional”. Consideran que la situación es similar a la era de al-Turābī, cuando imperaba la falta de transparencia y de consulta. Entre los que apoyan esta iniciativa figuran Gāzī Ṣalāḥ al-Dīn al-‘Atbānī, ex-consejero del presidente, ‘Abd Allāh Badrī, presidente del Consejo de la *Ṣūrā* del partido en Jartum y el investigador Ḥasan Makkī³.

La última reestructuración del Congreso Nacional, en abril de 2005, tiene como objetivo hacer frente a la nueva etapa que se abre tras la firma del acuerdo de paz y en la que las prioridades del partido serán la democracia, la consulta, la unidad nacional, la seguridad y la estabilidad. Según el secretario general, Ibrāhīm Aḥmad ‘Umar, las transformaciones internas se basan en la disolución del secretariado general, la creación de un nuevo nivel directivo, la elección de vice-presidentes del partido de entre los miembros del organismo de la *Ṣūrā* y la elección de un secretario ejecutivo de entre los vicepresidentes electos. El partido estaría formado por cuatro niveles: el Congreso General, el Consejo Consultivo –que pasaría de 400 a 600 miembros–, la Oficina Directiva y la Junta Directiva. Claro que estas propuestas no acallarán las críticas de algunos miembros del partido, como Ḥasan Makkī, que consideran que la reestructuración no es tal ya que no viene acompañada de un proyecto o de un programa⁴.

El Congreso Nacional era un sistema político, transformado luego en partido, que incluía en su seno un movimiento islamista mayoritario tras la autodisolución del Frente Islámico Nacional, junto con tendencias minoritarias islamistas y no islamistas

¹ *al-Ṣarq al-Awsat*, (30/9/2005).

² *al-Ṣarq al-Awsat*, (4/7/2005).

³ *al-Ṣarq al-Awsat*, (5/9/2004).

⁴ *al-Ṣarq al-Awsat*, (1/4/2005).

–por ejemplo, integrará a partir de 1999 la Alianza de las Fuerzas Trabajadoras del Pueblo (*Taḥāluf Qiwā al-Ša‘b al-‘Āmila*) dirigida por Numeyri. El Movimiento Islamista Sudanés, integrado en el Congreso Nacional, había estado dominado por la figura carismática de al-Turābī, pensador y político a la vez, sin que su autoridad fuera discutida en un principio ni sometida a ningún proceso electoral. Sin embargo, años después algunos sectores del movimiento comenzarían a criticar la excesiva concentración de poder en las manos del pensador sudanés y de su estrecho círculo de seguidores, especialmente después de que diera su salto a la política de forma oficial en 1996. Tras la ruptura entre al-Turābī y al-Bašīr, y la grave escisión que experimenta el movimiento islamista con la creación del Congreso Popular, el sector pro al-Bašīr quedó en manos de un comité ejecutivo hasta 2004. En abril de ese año, el congreso general del Movimiento celebró elecciones directas para el cargo de secretario general en las que salió vencedor ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, vice-presidente de la República, y convertido en máximo dirigente del movimiento islamista, que si bien no tiene una faceta de pensador sí se ha mostrado como un político eficaz¹ que ha logrado desbancar a al-Turābī. Esto significaba la total marginación de al-Turābī, quien a partir de ahora, y al contrario de lo que había ocurrido desde los años sesenta, dirigirá no ya el “movimiento islamista sudanés”, sino una escisión.

En el discurso de clausura del congreso, el presidente al-Bašīr señalaba que la prioridad del Movimiento será hacer frente a las cuestiones derivadas del proceso de paz, como la unidad, los refugiados y desplazados, las cuestiones humanitarias y la acción entre la población del sur².

Junto con el Congreso Nacional y el Congreso Popular, el discurso islamista también está en manos de los Hermanos Musulmanes de Sudán, alejados durante varias décadas de las estructuras de poder pero que se inscribieron como organización política en 1999 y concurren a las elecciones celebradas a finales de 2000. El hecho de figurar entre los enemigos tradicionales del movimiento islamista dirigido por al-Turābī y de haber apoyado públicamente a al-Bašīr en la crisis de la jefatura³, le valió al grupo

¹ ‘Alī ‘Uṭmān, que disputó la jefatura del movimiento islamista con al-‘Atbānī, le arrebataría a éste último el *dossier* de las negociaciones con la guerrilla del sur en septiembre de 2003, con lo que se convertirá en el artífice del proceso de paz. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (4/9/2003).

² *al-Šarq al-Awsaṭ*, (18/4/2004).

³ El dirigente de la organización integrada en la Internacional de los Hermanos Musulmanes, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, dejó muy claro que al-Bašīr no tenía más remedio que adoptar las medidas que adoptó, ya que el parlamento era incapaz de resolver los problemas fundamentales, y que hizo uso de sus atribuciones constitucionales. Por su parte, la organización emitió un comunicado justificando las medidas de diciembre de 1999 para unificar la toma de decisiones. Recogido en *Ḥālāt al-waṭan. al-Taqrīr*

una cartera ministerial, la de Orientación y Bienes Píos¹, lo cual, según su dirigente Šādiq ‘Abd Allāh, imán de la gran mezquita de Jartum, “concuerta con nuestros principios y, en tanto que Hermanos Musulmanes, sabemos que los bienes píos en Sudán y fuera de Sudán se cuentan por millares, pero están completamente abandonados y necesitan ser protegidos”². El grupo insiste en su metodología basada en la educación y purificación del individuo, lo que implica una estrategia lenta y progresiva “en comparación con otros partidos políticos [...] como el Frente Islámico Nacional, que dio unos pasos muy rápidos y por eso la aplicación práctica e ideológica de sus principios fue insuficiente e incluso a veces deformada”³, y es consciente de que esa metodología y estrategia, considerada lenta pero correcta, le impiden atraerse a las masas en el país y obtener el éxito político deseable. A pesar de ello, aceptó la oferta de la participación política hecha por el gobierno para cumplir algunos de sus objetivos, entre ellos cuidar y mantener los bienes píos.

Ahora bien, tampoco los Hermanos Musulmanes de Sudán han podido mantener un frente compacto, ya que hoy en día nos encontramos con un movimiento puramente sudanés, con la misma denominación, dirigido por el imán Sulaymān Abū Nārū –elegido “emir” del grupo en 1991– escindido del movimiento integrado en la Internacional de los Hermanos Musulmanes dirigido por Šādiq ‘Abd Allāh, ‘Isām al-Bašīr y al-Ḥibr Yūsuf Nūr al-Dā’im. El grupo de Abū Nārū, más crítico con la política del gobierno, rechazó la participación.

La monopolización del discurso islamista por parte del Congreso Nacional, de los Hermanos Musulmanes y del Congreso Popular y el carisma de al-Turābī, no significa que no existan otras lecturas del islam político en Sudán –pluralidad que siempre ha estado presente por otra parte– que salen a la luz en momentos de indefinición o de crisis, o, como ocurre en el país, en momentos en los que se está definiendo el nuevo Sudán. Así, veremos cómo a raíz del proceso de paz y de la colocación de las bases del nuevo Estado surgirán voces discrepantes que dicen hablar en nombre de un “islam auténtico” y que criticarán al discurso islamista imperante. Es

al-Istrāṭīyī..., *op. cit.*, p. 44. En una entrevista concedida al periódico *al-Bayān*, este dirigente acusaba a al-Turābī de haber obstaculizado un acercamiento entre los Hermanos Musulmanes y al-Bašīr desde época muy temprana. *al-Bayān*, (13/1/2002).

¹ Detentada por el dirigente ‘Isām al-Bašīr hasta mediados de 2005. En el nuevo gobierno, nombrado en septiembre de 2005, figura como ministro de Orientación y Bienes Píos Azharī al-Tīyānī ‘Awaḍ al-Sayyid, perteneciente al Congreso Nacional.

² *al-Rā’yy al-Ajar*, (22/10/2001).

³ *al-Rā’yy al-Ajar*, (22/10/2001).

el caso, fundamentalmente, de Expiación y Retiro (*al-Takfīr wa-l-Hiŷra*)¹ y del Partido de Liberación Islámica (*Ḥizb al-Taḥrīr al-Islāmī*)².

¹ Fundado en Egipto en 1971, pretende monopolizar la interpretación del islam, de hecho su denominación original era Comunidad de los Musulmanes (*Ŷamā'at al-Muslimīn*) y se extendió rápidamente por numerosos países árabes, entre ellos Sudán. Sobre el grupo original egipcio y su ideología, basada en la retirada progresiva de todas las instituciones oficiales, incluidas las mezquitas, las escuelas y las Fuerzas Armadas, por considerarlas “paganas” y el retiro a las montañas para crear la auténtica sociedad islámica que después se haría con el poder a través de la violencia, véase ‘Abd al-‘Azīm Ramaḍān. *Ŷamā'āt al-takfīr fī Miṣr. al-Uṣūl al-tārījiyya wa-l-fikriyya*. El Cairo: al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1995, pp. 105-116.

² El Partido de Liberación Islámica fue fundado por el ṣayy Taqī al-Dīn al-Nabahānī en 1952 en Jordania junto con un grupo de hombres de religión que se habían separado de los Hermanos Musulmanes. Surge con la idea de ser un auténtico partido político con el objetivo de revitalizar el islam y a los musulmanes en el marco de un Estado islámico cuya forma debe ser el Califato. Su acción traspasa las fronteras nacionales, ya que el mundo entero es válido para llevar a cabo su predicación y proselitismo, de ahí que surgieran ramas en Túnez, Libia y en otros países, entre ellos también Sudán donde no consiguió ser registrado como partido en 1999. Véase www.hizb-ut-tahrir.org (consultada el 20/10/2005) y Ahmad S. Moussalli. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism...*, *op. cit.*, pp. 90-94.

**9. ¿FRACASO O ADAPTACIÓN?
LAS CONCESIONES PARA LA PAZ**

El proceso de paz que se inicia en 2002 y concluye en 2005 no es, en sí mismo, objeto de estudio del presente trabajo, además de que es una experiencia en marcha, inconclusa, que requerirá de la perspectiva histórica suficiente para ser analizada. Lo que nos interesa es ver las consecuencias que tiene y puede tener en un futuro inmediato en el desarrollo de la experiencia islamista sudanesa. Una experiencia que, según algunos autores, ya había fracasado nada más comenzar o se encaminaba al fracaso, aunque quizás sería mejor hablar de “fracasos” y de “adaptación”.

El análisis que hacía Olivier Roy en 1992 afirmando el fracaso de un islamismo que sólo se había interesado “en restablecer el derecho islámico, la chariat, sin inventar nuevas formas políticas”¹ ignoraba los intentos del movimiento sudanés para superar un modelo político en el que se alternaban dictaduras militares con períodos parlamentarios dominados por partidos sectarios basados en la lealtad a una familia y cuyas jefaturas eran hereditarias sin que hubiera una democracia interna, y de crear un nuevo modelo religioso, social y cultural total que fuera calando en todos los sectores de la sociedad. No puede decirse que el islamismo sudanés no aportara su contribución a formular otro sistema, si bien “fracasará” en su plasmación real y adquirirá los vicios que criticaba – falta de democracia interna por debilidades del mecanismo de la *šūrà*, incapacidad para crear un marco democrático nacional o una jefatura que no se renueva. Pero es indudable el esfuerzo teórico realizado para superarlos, y al final del período aquí analizado “se difumina, se banaliza, se integra en el paisaje político”², aunque esa evolución señalada por Olivier Roy para el islam político en general, y que él considera un fracaso, creemos que se trata en realidad de una adaptación al entorno. Un entorno que cambiará drásticamente a raíz del acuerdo de paz definitivo que pone fin a un conflicto que ha marcado la evolución del país, y por tanto también la evolución del islamismo sudanés, y que sienta las bases de un nuevo modelo de Estado en el que lejos de desaparecer, el movimiento islamista, a pesar de sus diferencias, seguirá constituyendo una referencia.

¹ Olivier Roy. *L'échec de l'Islam politique...*, op. cit., pp. 9-11.

² Olivier Roy. *L'échec de l'Islam politique...*, op. cit., p. 9.

Marc Lavergne y Roland Marchal¹ se interrogaban en 1997 sobre el posible fracaso de la experiencia islamista sudanesa, pero, aunque lo admitían, eran conscientes de que la cuestión no era tan simple como parecía y de que el movimiento islamista acogía en su seno corrientes que querían evitar la deformación del “proyecto de civilización” original cuando éste pasó de la teoría a la práctica. Pero el investigador sudanés, Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī², escribía que “los años han demostrado el fracaso del Frente Nacional Islámico en instaurar un nuevo orden, en crear una economía productiva, en preservar en la unidad la diversidad cultural del país, en poner fin a la guerra civil y en tener una política exterior eficaz...”.

Es indudable que el primer fracaso del islamismo sudanés fue llegar al poder por medio de un golpe de Estado, lo cual implícitamente significaba el reconocimiento de su incapacidad para hacerlo por medio de las urnas y, por lo tanto, su limitada representatividad social. La elección posterior de la represión interna como mecanismo para afianzar “la revolución de salvación” conllevó un déficit democrático que sólo ahora, más de quince años después, intenta superarse y, de hecho, al-Turābī se ha convertido en uno de los predicadores más entusiastas de las ventajas del modelo democrático para los países islámicos, hasta el punto de afirmar que es el mejor modelo posible ante el fracaso de las experiencias islamistas³. Pero también es necesario recordar que la opción de la represión y la violencia de Estado no es exclusiva del movimiento islamista sudanés en el poder, sino práctica extendida en la mayor parte de los regímenes árabes carentes de legitimidad democrática⁴.

La capacidad del régimen sudanés para adaptarse a la nueva realidad, marcada por las consecuencias del proceso de paz en la configuración de un nuevo Sudán, conlleva una evolución, lenta y llena de obstáculos, hacia un marco democrático no excluyente. Esa adaptación, lejos de demostrar el fracaso de la experiencia islamista

¹ Marc Lavergne y Roland Marchal. “L’ échec de l’ expérience...”, *op. cit.*, pp. 3 y 8.

² Haydar Ibrahim Ali. “Le Front national islamique”. *Politique Africaine*, 66, (junio 1997), p. 21.

³ Abdelwahab El-Affendi. “Democracy in Post-Islamist Societies: Liberalism by Default?”. *Arab Reform Bulletin* (febrero 2004), vol. 2, 2, en www.carnegieendowment.org (consultada el 7/3/2005). El debate sobre democracia e islam y democracia e islamismo ha generado mucha literatura, véase por ejemplo James Piscatori. *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*. Leiden: ISIM, 2000, y desde otra perspectiva Muḥammad Jātamī. *Muṭāla‘āt fī l-dīn wa-l-islām wa-l-‘aṣr*. Beirut: Dār al-Ādīd, 1998, especialmente p. 86 en adelante.

⁴ Jean Leca. “La démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité”, en Ghassan Salamé (Dir.). *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Francia: Fayard, 1994, p. 39, y Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, *op. cit.*, pp.185 y 313.

iniciada en 1989, como repite continuamente su principal inspirador, Ḥasan al-Turābī¹, puede demostrar su vitalidad y capacidad para abordar la realidad lejos de defender un modelo inmutable e infalible, sino un modelo abierto a la experiencia y al error, y tampoco hay que olvidar que esa evolución fue iniciada, en la práctica, por el pensador sudanés en 1998 a través de un proceso constitucional abortado. Como señala Ghassan Salamé², la eclosión de un marco democrático estable dependerá en gran medida “de la capacidad de adaptación del régimen a una nueva situación demográfica, económica, fiscal y social radicalmente diferente, de sus respuestas a los nuevos desafíos internos y externos, del éxito o del fracaso de sus políticas de austeridad, de la elección de su ley electoral, de la credibilidad que se podría forjar abriéndose más que excluyendo, de su dominio de los tiempos políticos y, más comúnmente, del coraje personal y visionario de sus dirigentes”. Pues bien, Sudán, y el movimiento islamista, se encuentran hoy en día en esta encrucijada, ante una transformación radical en un momento histórico tan importante como lo fue la creación del Sudán independiente, donde por lo tanto se asistirá a una lucha verbal entre tendencias diferentes.

Si antes habíamos asistido a una monopolización del discurso islamista por parte del Congreso Nacional, ahora la prioridad es monopolizar el discurso de la “transformación democrática”, un discurso hacia el que se dirigía en 1998 al-Turābī, y que poco después hará suyo el Congreso Nacional y el régimen. Así, el vice-presidente, ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā, afirmaba en agosto de 2001 que la postura del régimen sobre el multipartidismo respondía a una convicción religiosa, no a una etapa política, y que no era una mera táctica o maniobra, en alusión indirecta a su viejo mentor³.

Es indudable que el balance de la primera década de la experiencia islamista está lleno de fracasos: la sistemática violación de los derechos humanos, muchas veces amparadas en la guerra y el Estado de excepción, lo que supuso que en 1992 se crease la figura del relator especial para la observación de la situación de los derechos humanos en Sudán por parte del Comité Internacional de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

¹ Entrevista concedida al *Aljazeera* el 19/11/2003 (www.aljazeera.net). Fracaso atribuido por el *Ṣayy* tanto a factores externos –presiones norteamericanas, europeas y árabes– como a factores internos –divisiones internas, sociedad poco preparada para ese modelo, la falta de reflexión sobre los fracasos. Pero no hay que olvidar que al-Turābī realiza estas declaraciones tras ser marginado de la toma de decisiones, después de pasar por la cárcel y desde una situación de oposición política forzada.

² Ghassan Salamé. “Où sont donc les démocrates?”, en Ghassan Salamé (Dir.). *Démocraties sans démocrates...*, *op. cit.*, p. 31.

³ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī l-sanawī...*, *op. cit.*, p. 24.

Unidas¹, junto con una violencia política que reprimía cualquier atisbo de oposición, y una violencia social articulada a través de una legislación discriminatoria² que incluía los castigos corporales cuyas víctimas eran a menudo población del sur desplazada a Jartum y por medio de la coerción ejercida por un cuerpo que velaba por la moral y las buenas costumbres; la incapacidad para hacer realidad la justicia social y el reparto equitativo de la riqueza, creando graves desequilibrios internos, en el marco de una economía liberal basada en la privatización en un país sometido a sanciones internacionales, que llegó a ser expulsado del Fondo Monetario Internacional y sufría además la constante sangría que suponía el mantenimiento de la guerra en el sur³. El régimen optó por una liberalización de la economía –que se plasma en la retirada de las subvenciones a los productos básicos y del apoyo estatal a varios sectores, como el sanitario y educativo, lo que a su vez provoca una reducción de la fuerza de trabajo en dichos sectores privatizados, la congelación de los salarios, el aumento de los precios y, por lo tanto, del coste de la vida⁴–, siguiendo las directrices de las instituciones financieras internacionales. Ese proceso de privatización favorecería a una élite islamista que ya desde los setenta se había relacionado con el capital de los países del Golfo y las instituciones financieras islámicas, algo que no hizo sino ahondar todavía más las diferencias entre esa élite y una mayoría cada vez más empobrecida a pesar de los ambiciosos planes de desarrollo que querían convertir al país en autosuficiente. Sudán afrontaba numerosos problemas que provocaron un estancamiento de su economía: la guerra del sur, la fuga de cerebros que conllevó una degradación de los

¹ Los informes anuales sobre derechos humanos refieren los casos de tortura, desapariciones, genocidios en zonas de población no árabe y no musulmana en el sur y en oeste del país y en las Montañas de Nuba, destrucción de aldeas, de las instituciones civiles, de la infraestructura económica, detenciones extrajudiciales en virtud de la Ley de Seguridad Nacional de 1995 o el recorte de las libertades civiles; aunque la organización Human Rights Watch registra una leve mejoría de los derechos humanos en el país a partir de 1999 y los pasos adoptados por el régimen en este sentido, como el reconocimiento de la existencia de casos de secuestros, la ratificación de algunos acuerdos internacionales, la autorización a Naciones Unidas para investigar la situación humanitaria en las Montañas de Nuba y una tímida apertura de libertad de prensa y libertad política en virtud de la Ley de Asociación. Tampoco la guerrilla del sur está exenta de violaciones de los derechos humanos, como el asesinato de cuatro prisioneros pertenecientes a la Cruz Roja, el acaparamiento de la ayuda humanitaria destinada a la población civil y el reclutamiento de niños. *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, op. cit., pp. 323-329.

² El investigador sudanés ‘Abd al-Salām Sayyid Aḥmad pone al descubierto las desigualdades a las que da lugar la aplicación de la *ṣarī‘a* y del *ḥudūd* en Sudán y cita como ejemplo los casos de violación en los que el embarazo se considera prueba irrefutable de haber mantenido relaciones sexuales ilícitas, en el caso de que no pueda demostrarse la violación, sin tomar en consideración que la mujer tuviera miedo de denunciar a su agresor antes de descubrirse el embarazo. Además, el hombre casi siempre queda sin castigo o con penas muy leves. Véase Delfina Serrano Ruano. “Ley religiosa y estados islámicos contemporáneos”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2004, XI, p. 115.

³ *Sudan* (1st quarter 1999). Londres: The Economist Intelligence Unit, 1999.

⁴ Véase el análisis de ‘Aṭā al-Baṭḥānī. “al-Aṭār al-iṭimā‘iyya wa-l-siyāsiyya li-l-taḥrīr al-iqtisādī”, en *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī l-sanawī...*, op. cit., p. 181.

servicios estatales¹, los numerosos casos de corrupción², el aumento de la deuda externa, la elevada tasa de inflación y el déficit presupuestario. Ni siquiera el factor del petróleo, cuya exportación había comenzado en 1999, sirvió para mejorar la situación de la población³, ya que sus ingresos iban destinados al pago de la deuda externa y a financiar la guerra. Además, la extracción y exportación de petróleo se veía continuamente amenazada por las acciones bélicas, lo que indujo al gobierno a intentar acuerdos con diferentes grupos tribales opuestos al Movimiento Popular de Liberación de Sudán y a llevar una política de desplazamiento de poblaciones en las zonas de extracción. Por otro lado, Estados Unidos imponía sanciones económicas a las compañías petrolíferas que trabajaban con el petróleo sudanés⁴.

Poco después de que el gobierno de Jartum decretara la disolución de la Conferencia Popular Árabe e Islámica en 1999, su líder, Ḥasan al-Turābī, arremetía en una conferencia celebrada en la Universidad del Corán, en la capital sudanesa, contra los cuadros dirigentes del movimiento islamista “cuya moral se había degradado al entrar en los mercados”⁵, añadiendo que el plan del movimiento islamista había muerto y el sistema económico se había alejado de la religión, es más, seguía vinculado al sistema usurario contra el que se había alzado el “proyecto de civilización”.

El fracaso del islam político, según Olivier Roy, se refleja también en el fracaso de la “economía islámica” que no es sino “una retórica que reviste bien un estatismo socializante y tercermundista (el Irán de la época de Khomeyni), o un liberalismo económico más inclinado hacia la especulación que hacia la producción”⁶. Ahora bien, tampoco aquí se pueden obviar los intentos teóricos por construir un modelo económico alternativo al socialista y al liberal, y por otro lado ¿hasta qué punto es achacable el fracaso a la mala gestión de los recursos que imposibilita uno de los principios de la economía islamista, el reparto equitativo de la riqueza hasta hacer realidad la justicia social, o a la injerencia externa y la imposición de organismos económicos mundiales, o a la combinación de ambos?

¹ ‘Abd al-Ra’ūf Muḥammad Adam. *al-Dawla wa-l-muḥtama’...*, *op. cit.*, p. 75. El investigador ofrece cifras de la masiva salida del país de cuadros médicos, ingenieros, profesores universitarios y técnicos.

² Según informes de la Fiscalía General “la corrupción en el sistema bancario ha llegado a un límite sin precedentes y amenaza con un colapso total de la confianza en el sistema bancario sudanés”. *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 173.

³ *al-Šarq al-Awsaṭ*, (21/5/2001).

⁴ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 196. Las compañías eran de Canadá, Malasia y China.

⁵ *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrāṭīyī...*, *op. cit.*, p. 232.

⁶ Olivier Roy. *L'échec de l'Islam politique...*, *op. cit.*, p. 10

Tampoco consiguió el régimen hacer realidad un sistema de gobierno federal que se presentaba como el más adecuado para regir los destinos de un país de tamañas dimensiones. El régimen federal creado por el Congreso Nacional pretendía una descentralización política, legislativa y ejecutiva y materializar un desarrollo económico y social equilibrado, que promoviera la participación de los estados federados en la vida política y en la creación de riqueza. Ese sistema se transformaría en un régimen centralizado que provocaría una serie de desequilibrios y tensiones con una periferia marginada de la toma de decisiones y del proceso económico, lo cual sería uno de los factores desencadenantes de los conflictos de la periferia con la capital, como la guerra civil en la provincia occidental de Darfur¹ en el oeste, el levantamiento de la población Beja en el este y las protestas de poblaciones nubias en el norte.

Ni siquiera en el terreno de la enseñanza, uno de los más importantes mecanismos para arraigar el modelo de sociedad propugnado por el “proyecto de civilización” del movimiento islamista, pudo el régimen realizar grandes avances. Ya en 1990, el propio gobierno reconoció su incapacidad para asegurar la completa gratuidad de la enseñanza –lo que propiciaría su privatización– justificándola con argumentos como el crecimiento demográfico y la existencia de otras prioridades como la defensa, el armamento, el desarrollo agrícola o los problemas económicos². De hecho, casi diez años después de la “revolución de salvación”, el porcentaje de niños no escolarizados llegaba al 45%, que constituían la población infantil de los *šamāsa*³.

Pero a ese listado largo de fracasos, hay que contraponer el éxito que ha supuesto la firma de un acuerdo de paz definitivo con la guerrilla del sur que ha puesto fin a la guerra más larga de África que en 21 años ha causado dos millones y medio de víctimas y el desplazamiento forzoso de cuatro millones de habitantes. El proceso de paz es el verdadero punto de inflexión en la evolución del país y en el propio movimiento islamista, ya que en virtud del mismo asistimos a la creación de un nuevo Sudán basado en el reconocimiento de su pluralidad étnica, religiosa y lingüística y en la necesidad de crear un marco democrático. Si bien el acuerdo es bilateral, es decir, firmado el régimen y la guerrilla, el gran reto que se plantea ahora es convertirlo en un acuerdo nacional en el que participen todas las fuerzas políticas sudanesas, lo cual

¹ Roland Marchal. “Le conflit au Darfour...”. *Politique africaine*, 95 (octubre 2004), pp. 125-146. El autor señala como factores desencadenantes de la guerra civil en Darfur la confluencia de tres dinámicas, de influencia desigual y tiempos diferentes: la desestabilización de la economía política local, la pérdida del papel del Estado y los efectos de la guerra civil en Chad.

² *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī...*, op. cit., p. 254.

³ *al-Bayān*, (2/4/1999).

concedería una gran estabilidad al proceso que ahora comienza, el de la reestructuración del país. A cambio, el régimen, y por lo tanto el Congreso Nacional, que sigue representando a un sector amplio del islamismo sudanés, deberá hacer concesiones: compartir la autoridad, la riqueza, la seguridad, reconocer el pluripartidismo y el principio de alternancia en el poder, ceder en cuestiones como la legislación, debatir la separación entre religión y Estado y como horizonte a medio plazo la posible creación de dos Estados independientes.

El 9 de enero de 2005, el presidente de la República ‘Umar al-Bašīr, y el presidente del Movimiento Popular de Liberación de Sudán, John Garang, firmaron en Nairobi el acuerdo total y definitivo de paz, bajo las miradas del secretario de Estado norteamericano, Colin Powell, el presidente de turno del IGADD, el presidente ugandés Yoweri Museveni, el representante del secretario general de las Naciones Unidas, Jan Pronk, el presidente keniano, Mwai Kibaki, el primer ministro etíope, Meles Zenawi, y otras personalidades internacionales. Dos factores esenciales habían motivado la reactivación de la mediación del IGADD y la implicación directa de la administración norteamericana: por un lado, las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre y el ejemplo de Afganistán –puesto que Sudán sigue figurando en la lista negra de la Administración norteamericana– mueven al régimen a anunciar su disposición a negociar un alto el fuego sometido a observación internacional, muestra de que el régimen aceptaba las presiones de Estados Unidos y del enviado especial de George W. Bush a Sudán, el senador John Danforth, para poner fin a la guerra, entre ellas declarar el alto el fuego en las Montañas de Nuba¹, lo que supondría un éxito para la Administración Bush.

El segundo factor, ligado al anterior, es el petróleo, extraído precisamente en las provincias del sur escenario del conflicto bélico. Desde que, en la segunda mitad de los noventa, el petróleo se convirtió en una mercancía estratégica para lograr la autosuficiencia del país y atenuar las consecuencias del aislamiento internacional del régimen², se convirtió también en uno de los elementos clave del conflicto armado que

¹ *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī l-sanawī...*, *op. cit.*, p. 20. La Administración norteamericana estaba, a su vez, presionada tanto por políticos republicanos, como el senador Jesse Helms, como por demócratas, como el reverendo Jesse Jackson y por grandes compañías petrolíferas que querían volver a hacer negocios en Sudán como Chevron.

² Mūsā Ya‘qūb. “Širā‘ al-naft fi ŷanūb al-Sūdān”. www.aljazeera.net (consultada el 10/10/2005). Las prospecciones petrolíferas habían comenzado en 1974 –cuando Numeiri había dado ya su giro político tras deshacerse de sus primeros aliados comunistas– de manos de la compañía norteamericana Chevron, pero tras la reanudación de la guerra en 1983 la compañía abandonó el país. El aislamiento internacional impuesto a Sudán tras el golpe de Estado de junio de 1989, empujó al régimen a seguir una nueva

propicia la injerencia de potencias extranjeras. Los grupos de intereses norteamericanos y las grandes empresas presionan para imponer más sanciones a Sudán¹, como la congelación de sus cuentas, condicionando su levantamiento a la declaración de un alto el fuego, con el argumento de que los ingresos derivados del petróleo son utilizados por el régimen para la industria militar, y sancionar a las empresas que tratan con el petróleo sudanés, sobre todos las canadienses y las europeas. El factor del petróleo condiciona igualmente la estrategia de la oposición que orientará sus acciones hacia el sabotaje de las instalaciones petrolíferas y pondrá como condición del alto el fuego la paralización de la extracción y la exportación del petróleo. Así pues, no es casual que el informe elaborado por el enviado especial de la Casa Blanca a Sudán, John Danforth, en abril de 2002, diera a entender que la paz en Sudán podía convertir al país en una gran potencia petrolífera². De hecho, el petróleo y sus derivados constituyen la principal exportación sudanesa, alrededor del 77% del conjunto de las exportaciones, seguida de algunos productos agrícolas, como el sésamo o el algodón, y ganaderos, sector que en la primera mitad de los noventa había constituido también parte de la estrategia del régimen para contrarrestar su aislamiento³.

estrategia económica que le hiciera autosuficiente. Se comienza con la construcción de pequeñas refinerías y la explotación de algunos campos de producción limitada, tan limitada que Chevron vendió sus concesiones que regresaron a manos del Estado. Será la compañía canadiense State Petroleum la que en junio de 1996 comience la extracción de crudo que es transportado a la pequeña refinería de El Obeid, en Kordofan Norte, en trenes y camiones. Poco después se crea un consorcio formado por la Compañía Nacional China, que posee un 40%, la malasia Petronas con un 30%, la canadiense Talismán con el 25% y el gobierno sudanés con el 5%, y comienza la producción y exportación de crudo. En tres años la producción pasa de 150.000 barriles diarios a 220.000, de los que más de dos terceras partes van a la exportación a través del oleoducto que une los campos de la zona de al-Wahda, en el sur del país, con los puertos del Mar Rojo. Además, la construcción de una refinería en Jartum con co-financiación china, hace que el país sea autosuficiente en combustible y que exporte un petróleo considerado de buena calidad. Pero también el gobierno ha mostrado saber gestionar de una forma racional esa riqueza, ya que creó en Jartum un centro de información, formación, análisis y desarrollo energético, de manera que ha logrado un desarrollo integral de la industria petrolífera en el país, lo que ha contribuido a atraer también compañías europeas y rusas.

¹ Esta política se plasmará en la Ley de Paz de Sudán (*Sudan Peace Act*), aprobada por el congreso norteamericano y firmada por el presidente George W. Bush el 21 de octubre de 2002. Véase *Sudan Peace Act* <http://www.state.gov/documents/organization/19897.pdf> (consultada el 2/11/2003) y *al-Šarq al-Awsat*, (22/10/2002).

² *The Outlook for Peace in the Sudan. Released by the Office of the Press Secretary, The White House, April 26, 2002. Report to the President of the United States from John C. Danforth, Special Envoy for Peace.* <http://www.state.gov/p/af/rls/rpt/10150.htm>. La producción actual oscila entre 280.000 y 310.000 barriles diarios, y las reservas se calculan en más de un billón de barriles, aunque la capacidad de refino del país es todavía reducida, unos 90.000 barriles diarios.

³ El sector agrícola, antes del impresionante aumento de la extracción de petróleo, constituía el principal sector de la economía sudanesa. Suponía el 46,50% del Producto Interior Bruto y era el *modus vivendi* del 70% de la población. En los últimos años, el sector ha tenido que hacer frente a numerosos problemas, entre ellos las sequías, la desertización y el fuerte movimiento migratorio hacia las ciudades o al extranjero, o el desplazamiento forzoso debido a la guerra civil tanto en el sur como en el este y en las zonas limítrofes entre provincias septentrionales y meridionales, y a las luchas tribales en las provincias

El proceso de paz contará con el apoyo político y económico de la Unión Europea que había comenzado a ver en Sudán una evolución hacia la normalización democrática¹, y se inicia con el alto el fuego en las Montañas de Nuba, zona de fuertes enfrentamientos y que no había recibido ayuda humanitaria, firmado en Ginebra el 19 de enero bajo supervisión de Estados Unidos y Suiza. El alto el fuego se va renovando y en junio de ese mismo año se inicia la ronda de negociaciones en Nairobi con la mediación del IGADD y observadores de Estados Unidos, Gran Bretaña y Noruega. El derecho de autodeterminación, un reparto equilibrado del poder y de las riquezas, especialmente el petróleo, el respeto de los derechos humanos y un Estado laico son básicamente las reivindicaciones del Movimiento Popular de Liberación de Sudán, al que al-Bashir denomina por su nombre y ya no le llama “movimiento rebelde”². Aunque al mismo tiempo hay otras iniciativas de paz, como la egipcia-libia apoyada por la oposición de la Alianza Nacional Democrática, desechadas más adelante.

Desde entonces, y tras la firma en julio de 2002 del Protocolo de Machakos, una especie de acuerdo marco que guiará el proceso de negociación, las conversaciones se prolongarán durante algo más de dos años en la ciudad balneario de Nevasha en Kenia, hasta la firma del acuerdo de paz total y definitivo en enero de 2005. Este acuerdo³ incluye los ocho protocolos firmados entre ambas partes desde julio de 2002 en los que se recoge el funcionamiento del país hasta el final del período transitorio de seis años durante el cual deberán realizarse unas elecciones generales democráticas y transparentes y que será coronado con un referéndum entre la población del sur para optar por mantener la unidad del país o por la separación del Sur. Estos protocolos nos revelan las concesiones que ya ha comenzado a hacer el régimen de Jartum, y el movimiento islamista, y explican algunos de los debates que están teniendo lugar en el país, especialmente el referido a la legislación islámica y al estatuto de la capital nacional, Jartum. Los protocolos incluyen:

1. Protocolo de Machakos, firmado el 20 de julio de 2002, que reconoce el derecho de la población del sur a votar en referéndum la permanencia en un Sudán unificado o la separación, tras un período transitorio de seis años durante el cual la *šarī'a* se aplicará únicamente en el norte.

occidentales, además de a una falta de políticas claras por parte de Jartum. Véase al respecto *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī l-sanawī...*, *op. cit.*, pp. 163-173.

¹ *al-Šarq al-Awsat*, (27/9/2003).

² *al-Šarq al-Awsat*, (1/7/2002).

³ *al-Šarq al-Awsat*, (10/1/2005).

2. Disposiciones de seguridad, firmadas el 25 de septiembre de 2003 y que estipulan la formación de dos ejércitos durante la época de transición: las fuerzas armadas sudanesas y el Ejército Popular de Liberación de Sudán; un acuerdo de alto el fuego bajo observación extranjera y la creación de fuerzas mixtas en el sur, en las Montañas de Nuba, en el Nilo Azul y en Jartum.
3. El Protocolo del reparto de la riqueza, del 7 de enero de 2004, establece un reparto al 50% de los ingresos entre el gobierno del sur y el gobierno nacional y provincias del norte; y la creación de un sistema bancario islámico en el norte y otro “tradicional” en el sur.
4. Protocolo del reparto de poder, firmado el 26 de mayo de 2004, según el cual, antes de las elecciones, el 52% de los cargos son para el Congreso Nacional, el 28% para el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, el 14% para el resto de partidos del norte y el 6% para partidos del sur y el jefe del Movimiento Popular de Liberación de Sudán será primer vicepresidente de la República; en la administración regional del norte, el Congreso Nacional detentaría el 70% de los cargos, el Movimiento Popular el 10% y los partidos políticos del sur el 20%; mientras que en el gobierno del sur el 70% de los puestos oficiales estarán en manos del Movimiento Popular, el 15% en las del Congreso Nacional, y el otro 15% en las de los partidos del sur.
5. Protocolo de las tres zonas “marginadas” del 26 de mayo de 2004. Una serie de disposiciones especiales para las zonas conflictivas del Sur del Nilo Azul, Montañas de Nuba y Abyei. En las zonas de Nuba y del Sur del Nilo Azul el Congreso Nacional tendrá el 55% de los poderes ejecutivo y legislativo y el Movimiento Popular el 45%, con un gobierno rotatorio en ambas.
6. Protocolo de resolución del conflicto de Abyei¹ del 26 de marzo de 2005, en virtud del cual sus habitantes son ciudadanos tanto del norte como del sur.

¹ La zona de Abyei, como las de las Montañas de Nuba y el sur de Alto Nilo, son zonas muy complejas étnica, social, lingüística y religiosamente. La zona, petrolífera, de Abyei sigue siendo problemática porque el régimen insiste en que pertenece al estado septentrional de Kordofan, mientras que el Movimiento Popular de Liberación de Sudán la considera perteneciente al estado meridional de Bahr El Ghazal. El Protocolo de Machakos reconocía que Abyei era del norte, ya que este acuerdo marco fijaba las fronteras entre el norte y el sur en las fronteras declaradas el 1 de enero de 1956. La guerrilla insiste en que fue en época de Numeyri, con la redivisión administrativa del sur, cuando se intentó que Abyei dependiera del norte y que precisamente ello provocó que la zona entrara en la guerra civil. La tribu de Masīriyya, del norte, habita en Abyei y apoya la postura del régimen, mientras que otras tribus de la zona, como la Dinka Naquk, toman partido por el Movimiento Popular de Liberación de Sudán.

Los ingresos del petróleo se dividirán en seis partes: el 50% para el gobierno nacional, el 42% para el gobierno del sur, mientras que la zona de Bahr El Ghazal, y la población Dinka, Nayuuk y Masīriyya recibirán el 2% cada parte. Después de la transición, los habitantes de Abyei podrán elegir entre mantener esa situación administrativa especial en el norte o integrarse en la provincia de Bahr El Ghazal, en el sur.

7. Protocolo de alto el fuego permanente, firmado por ambas partes el 31 de diciembre de 2004. Este protocolo estipula la creación de unidades armadas mixtas en todo el país, incluidas las tres zonas marginadas y Jartum; la abolición del Estado de Excepción impuesto desde finales de 1999 y la liberación de presos de guerra.
8. Protocolo de mecanismos de ejecución de los acuerdos, firmado el 31 de diciembre de 2004. Según este protocolo, los mecanismos básicos son la negociación, la elaboración de una Constitución nacional transitoria y la formación de un gobierno de “unidad nacional” que regirá el país durante el período transitorio de seis años.

Las primeras concesiones en el reparto del poder se hacen realidad el 8 de julio de 2005, con el juramento de John Garang de Maybor como primer vicepresidente del país tras 22 años de guerra, y pasando ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭāhā a ser segundo vicepresidente¹; y con la formación del nuevo gobierno sudanés en septiembre de 2005 constituido por el Congreso Nacional y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán².

¹ *al-Šarq al-Awsaṭ*, (9/7/2005). A Garang no le durará el cargo más de un mes. El 1 de agosto el régimen confirmó su fallecimiento tras estrellarse el helicóptero personal del presidente ugandés en el que regresaba al sur de Sudán tras una visita a Kampala, supuestamente para discutir con el presidente Museveni la manera de acabar con la guerrilla del Ejército de Resistencia del Señor, cobijada en el sur de Sudán y que en los años de mayor tensión entre Kampala y Jartum había sido apoyada por el régimen sudanés. Tras el fallecimiento de Garang estallaron graves disturbios en Jartum y en otras ciudades del país. El hueco que ha dejado el histórico líder, tanto en el Movimiento Popular de Liberación de Sudán como en la vicepresidencia, ha sido ocupado por Salva Kir. El compromiso del Movimiento y del régimen con el proceso de paz no tiene vuelta atrás, pero la designación de Salva Kir puede tener consecuencias a largo plazo dadas sus posturas un tanto ambiguas a propósito del futuro del sur de Sudán, frente al compromiso unionista que había mantenido Garang. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (2/8/2005).

² *al-Šarq al-Awsaṭ*, (21/9/2005). El Movimiento Popular de Liberación de Sudán ha trasladado su sede a Jartum lo que supone, en teoría, una presencia normalizada del antes “movimiento rebelde” en la vida política nacional, pero no sin encontrar resistencia por parte de algunos frentes menos interesados en reconocer la nueva realidad. Así, por ejemplo, la Liga Legítima de Ulemas y Predicadores de Sudán (*al-Rābiṭa al-Šar‘iyya li-l-‘Ulamā’ wa-l-Du‘ā bi-l-Sūdān*), emitió una fatwa prohibiendo integrarse en el Movimiento Popular de Liberación de Sudán o establecer cualquier relación con éste, como reacción al

Mientras tanto, el otro frente abierto, en esta ocasión entre el gobierno y la oposición, tiende a diluirse con la firma en El Cairo del acuerdo que sienta las bases para el regreso de los dirigentes y la reanudación de la actividad política en el marco de la “transformación democrática” del Estado¹, pero si bien la oposición, incluido el Congreso Popular de al-Turābī, apoya el acuerdo de paz², su objetivo es que sea un acuerdo nacional y no bilateral, y para ello al-Turābī, el Partido Comunista Sudanés y al-Umma formarán un frente común a fin de hacer labor de oposición al nuevo gobierno³.

Sin embargo, otras concesiones van a encontrar resistencia por parte de algunas tendencias y van a originar un interesante debate público en el norte del país, especialmente las cuestiones de la *šarī‘a*, *el hudūd* y el estatuto de Jartum, aspectos que pueden ofrecer una perspectiva de hasta qué punto el gobierno deberá renunciar a algunos elementos del proyecto islamista a cambio de la paz. Una de las reivindicaciones del Movimiento Popular de Liberación de Sudán es el carácter nacional de la capital, vista como una capital nacional para todos los ciudadanos –musulmanes, cristianos y animistas– regida por leyes que no representen a una religión en detrimento de las demás. La insistencia del gobierno en la aplicación de la legislación islámica en Jartum supone, para el Movimiento Popular, una negación de la ciudadanía igualitaria y un claro llamamiento a la separación del sur⁴. Sin embargo, el régimen, que tiene que hacer frente a tendencias que defienden el carácter “islámico” de la capital, y al mismo tiempo mantener su legitimidad “religiosa”, se escuda en el Protocolo de Machakos que contempla la aplicación de la legislación islámica sólo a los musulmanes. En esa dialéctica, el presidente al-Bašīr ha sido en los últimos años más impetuoso y ha reafirmado en repetidas ocasiones el compromiso de su gobierno con la aplicación de la

llamamiento del Movimiento a la separación entre religión y Estado. www.aljazeera.net (consultada el 28/6/2005).

¹ *al-Šarq al-Awsat*, (19/6/2005).

² Otras fuerzas políticas, islamistas, pero minoritarias, como la rama de los Hermanos Musulmanes/Reforma (*al-Ijwān al-Muslimūn/Iṣlāḥ*) dirigida por el *šayy* Yāsir ‘Uṭmān, se muestran opuestas al acuerdo de paz, denunciándolo como un “nuevo Camp David” en la zona al servicio del “proyecto sionista” que aislará a Sudán de su entorno árabe e islámico y que supone un obstáculo para crear un Estado islámico y un golpe mortal contra el movimiento islamista sudanés. Por su parte, el *šayy* Sulaymān Abū Nārū, hasta hace poco dirigente de la rama sudanesa de los Hermanos Musulmanes, cree que el acuerdo es una declaración de guerra contra el islam y los musulmanes. Véase Aḥmad Ismā‘īl. “Kayfa yanẓur al-islāmiyūn ilā Nifāšā”, en www.Islamtoday.net (consultada el 2/2/2005).

³ *al-Šarq al-Awsat*, (30/9/2005).

⁴ *al-Šarq al-Awsat*, (15/6/2003).

legislación islámica en Jartum, recordando que lo que le llevó a protagonizar el golpe de 1989 fue precisamente “la conspiración contra la *šarī‘a* y su abolición”¹.

Pero, según los acuerdos de paz, Sudán es un país unificado con dos sistemas jurídicos, uno basado en el derecho positivo y consuetudinario que regirá el sur y otra legislación basada en la *šarī‘a* en el norte. Esto no es realmente nuevo, ya que retoma tanto la teoría defendida por el Frente Islámico Nacional², como el contenido de acuerdos de paz previos. El debate surge cuando se aborda el estatuto definitivo de la capital nacional donde, en virtud del acuerdo, la legislación islámica se aplicará a los musulmanes, mientras que a los no musulmanes se les aplicará las leyes *ta‘dīr*, es decir la censura de faltas que no caen bajo el *ḥudūd* y que, por lo tanto, eximen de la aplicación de los castigos corporales, siendo dejadas al arbitrio del juez. Los tribunales que impongan sanciones a los no musulmanes deberán tener en consideración la *šarī‘a*, pero no así la aplicación de los castigos corporales, práctica judicial que será supervisada por una comisión presidencial encargada de velar por los derechos de los no musulmanes en estas cuestiones.

Ahora bien, durante décadas la aplicación de la legislación islámica ha sido uno de los caballos de batalla del movimiento islamista, hasta el punto de identificarse con la creación del Estado islámico. Si tenemos en cuenta este elemento en el movimiento islamista sudanés y, por otro, el hecho de que el régimen ha fomentado y alentado la creación innumerables asociaciones y organismos representativos de una cierta autoridad islámica, junto a la pluralidad de discursos islamistas, es comprensible que en estos momentos se eleven voces contra lo que algunos consideran una concesión intolerable. El debate ha sido llevado a los medios de comunicación sudaneses que han reflejado la variedad de posturas³, así el secretario general de los Hermanos Musulmanes integrados en la Internacional, al-Ḥibr Yūsuf Nūr al-Dā‘im, considera imposible renunciar a la legislación islámica en la capital y se muestra partidario de la separación del sur antes que ser gobernados por una ley diferente a la islámica. Por su parte, la Asociación *Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya*, de tendencia *wahhābī*, afirmó, por boca de uno de sus dirigentes, el *šayj* Abū Zayd, el carácter islámico de Jartum

¹ *al-Ḥayāt*, (19/6/2003). En febrero de 2005, una vez firmado ya el acuerdo definitivo de paz, al-Bašīr afirmaba que la ley islámica seguiría siendo la fuente principal de la legislación en la Constitución permanente y durante el período de gobierno de transición estipulado por el acuerdo. *al-Šarq al-Awsat*, (11/2/2005).

² Según la *Carta Nacional* del Frente Islámico Nacional de enero de 1987.

³ *al-Rāyy al-‘Āmm*, (13/4/2004).

desde su fundación¹, adoptando como modelo la experiencia de Medina cuando, según su interpretación, tanto musulmanes, como cristianos y judíos se regían por una única legislación, la *šarī'a*.

Desde el mismo Congreso Nacional y el Organismo de Ulemas de Sudán, afín al régimen, también se han planteado diferentes propuestas. ‘Abd al-Ŷalīl al-Naḍīr al-Karūrī, uno de los más influyentes alfaquíes del partido, rechazaba totalmente una posible no aplicación de la *šarī'a* en Jartum, ya que ello supondría una nueva guerra, la de la capital. Mientras que el Organismo de Ulemas en un comunicado fechado el 17 de mayo de 2004, defendía la aplicación de la legislación islámica en las provincias del norte ya que de lo contrario el gobernante sería calificado de infiel y consideran imposible aplicar dos leyes diferentes en un mismo espacio geográfico. Aunque rechazan la aplicación de los castigos corporales a los no musulmanes, dejan al juez la posibilidad de elegir aquello que mejor se aplique a cada caso en función de las opiniones de los juristas.

Pero también hay discursos más radicalizados como el presentado por el Partido de Liberación Islámica. La rama sudanesa de este partido islamista, quizás el “más desterritorializado”² de todos, emitió un comunicado³ en el que afirmaba que el régimen sudanés no gobernaba realmente con la *šarī'a*, sino con el modelo de los “regímenes democráticos infieles”. En cuanto al *ḥudūd* en Sudán, el Partido de Liberación considera

¹ Jartum fue fundada en 1825 durante la dominación egipcia como guarnición militar y en 1826 se convertiría en sede oficial del gobierno. Su situación, junto a la confluencia del Nilo Blanco y el Nilo Azul, le confería un valor estratégico. Richard A. Lobban Jr., Robert S. Kramer y Carolyn Fluehr-Lobban. *Historical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 153.

² Olivier Roy. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003, pp. 142 y 204. Según Olivier Roy, el Partido de Liberación perdió su carácter nacional, ha fijado su sede en Londres desde 1980 y se ha abierto camino por el norte de Europa y Asia Central. Su retórica es virulenta pero no recurre a la acción armada. Es muy activo en Internet y hace campaña contra “los malos musulmanes”, que en el caso que nos ocupa es, paradójicamente, el régimen islamista sudanés. Vive completamente al margen de los países y considera que el Estado nación ha sido una trampa para los islamistas. Esa misma transformación que ha experimentado el Partido de Liberación Islámica analizado por Olivier Roy, la podemos encontrar en otro grupo también presente en Sudán, *al-Takfīr wa-l-Hiḡra*, aunque éste si se vio involucrado en acciones violentas en Jartum en la década de los noventa. Representa quizás el discurso islamista más radical en el panorama sudanés desde hace algunas décadas, aunque es un grupo muy minoritario y sin apenas actividad. Protagonizó varias acciones armadas, todas ellas, curiosamente, dirigidas casi exclusivamente contra la asociación wahhabí *Anṣār al-Sunna*, de la que hemos hablado anteriormente. En 1994, 1996 y 2000 protagonizaron tres atentados contra mezquitas de *Anṣār al-Sunna* en Omdurman, el último con el resultado de 23 muertos y decenas de heridos. También se les atribuye los intentos de asesinato de Ben Laden en Sudán en 1994 y de su hijo mayor. Su marginalidad y la falta de una jefatura visible, quizás le convierten en instrumento manipulado por otros actores.

³ El comunicado, firmado por el portavoz de la rama sudanesa, Ibrāhīm ‘Uṭmān Abū Jalīl y fechado el 18/5/2004, es respuesta al comunicado del Organismo de Ulemas de Sudán y puede consultarse en www.hizb-ut-tahrir.org. Además de las cuestiones referidas a la legislación, el Partido acusa al régimen de adoptar un modelo económico “capitalista infiel”, y de seguir una política exterior sometida a las reglas impuestas por los organismos internacionales, también infieles claro.

que sólo existen sobre el papel y que el régimen de Jartum no los aplica. Dado que Sudán es un único país, si la legislación islámica se aplica en el norte, se debería aplicar también en el sur, ya que lo contrario sería rendirse a la idea de que el sur es un Estado independiente. Según el partido, el islam es muy claro en lo que respecta a la aplicación de las leyes a los no musulmanes: la *šarī‘a* se aplica a todos, musulmanes o no, ya que el islam ha sido revelado para todos. Si bien hay excepciones hechas por el Profeta para judíos y cristianos –como las referidas a las bebidas alcohólicas y a las leyes matrimoniales, aunque si el marido es musulmán a los cónyuges se les aplica la legislación islámica– todos los demás aspectos, incluidas las sanciones, el régimen de gobierno o los asuntos económicos, son aplicables a todos. Además, concluye el comunicado con bastante optimismo, nunca en la historia los no musulmanes se han quejado de que se les aplicara las leyes del islam.

El debate, que ha dado para todo, ha rozado el absurdo exponiendo los “problemas” derivados de una aplicación personal de la ley –llegando a sugerirse que un musulmán del sur podría hacerse pasar por no musulmán para evitar la ley o qué pasaría en un litigio entre un musulmán y un no musulmán ¿se debería entonces juzgar a cada uno con una ley diferente?- o la propuesta del profesor Ṭayyib Zayn al-‘Ābidīn de recurrir, en lo tocante al consumo de bebidas alcohólicas, a una práctica de la época colonial cuando las autoridades expedían certificados a los no musulmanes para que pudieran consumirlas¹.

Aunque las negociaciones sobre la separación entre religión y Estado han quedado pospuestas, las primeras menciones a esta cuestión en las conversaciones entre ambas partes y en el *Memorándum de Entendimiento* que había sido firmado por el Congreso Popular de al-Turābī y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, suscitaron reacciones extremas por parte del Organismo de Ulemas de Sudán, uno de los pilares de la autoridad religiosa muy próximo al propio al-Bašīr, que en agosto del 2001 consideraba la continuación de la guerra una opción mejor que la separación entre religión y Estado².

En virtud de las disposiciones en materia de seguridad vistas anteriormente, Sudán tendrá en un principio dos ejércitos, uno formado por el ejército regular existente

¹ *al-Rāyy al-‘Āmm*, (13/4/2004).

² *Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī l-sanawī...*, *op. cit.*, p. 23. El secretario general del Organismo, Muḥammad ‘Uṭmān Ṣālīḥ, llegó a declarar, no sin bastante cinismo, que era posible negociar la relación entre religión y Estado, pero solamente con el objetivo de negociar y no para llegar a un acuerdo sobre la separación entre ambos.

y otro por el Ejército Popular de Liberación de Sudán, con unidades mixtas en todo el país, considerándose esto el paso previo para la creación de unas nuevas fuerzas armadas nacionales. Ello conlleva inevitablemente acabar con las doctrinas imperantes en ambos cuerpos, por un lado el concepto de *yihād* y por otro el de liberación, lo que implicaría a su vez la transformación o desaparición de las Fuerzas de Defensa Popular en las que estaban presentes el entrenamiento militar y el adoctrinamiento religioso. Pero también aquí el presidente al-Bašīr puede verse atrapado entre el compromiso con el acuerdo de paz y la presión que pueda ejercer la jefatura de ese poderoso cuerpo de milicias que había llegado incluso a suplir al propio ejército regular en la guerra. De ahí que el presidente considere en declaraciones públicas que las Fuerzas de Defensa Popular son un pilar fundamental de su régimen, que han desempeñado un gran papel en la realización de la paz en el país y que lo seguirán haciendo en fases posteriores¹. En cualquier caso el problema surgirá a la hora de disolver o integrar las milicias en la sociedad civil.

¿Qué queda, pues, del proyecto de civilización? Según su ideólogo, Ḥasan al-Turābī², queda la experiencia cuyo análisis puede servir para el futuro, una vez han fracasado tanto el “proyecto de civilización” como la “experiencia islamista”. Para el pensador sudanés, había sido una experiencia única en el mundo sunní, pero que no contaba con experiencias previas cercanas en el tiempo para comparar o valorar. No haber hecho una lectura de la historia había contribuido al fracaso y al error, porque, como dice al-Turābī “hasta los profetas se equivocan”³.

Después de más de quince años de intentar, con más fracasos que aciertos, un “proyecto de civilización”, éste ha tenido que adaptarse a los nuevos tiempos, al nuevo Sudán en formación. Fracasos, concesiones y readaptaciones. Como refiere el periodista y escritor sudanés, Muḥammad al-Ḥasan Aḥmad, tras regresar al país después de una ausencia de catorce años, “los carteles del “proyecto de civilización” ya han desaparecido de las calles de Jartum”⁴.

¹ *al-Šarq al-Awsat*, (9/11/2003).

² Entrevista concedida al *Aljazeera* el 13 de agosto de 2005. www.aljazeera.net (consultada el 25/8/2005).

³ Entrevista concedida a la cadena de televisión *Alarabiya* el 25 de julio de 2005. www.alarabiya.net (consultada el 3/8/2005).

⁴ *al-Šarq al-Awsat*, (16 y 17/5/2005).

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo de investigación es el análisis de la evolución del movimiento islamista sudanés desde su surgimiento en la década de los cuarenta hasta hoy en día y su contribución a la vida política, social, cultural y económica del país.

- El movimiento islamista sudanés es un movimiento moderno que surge como respuesta novedosa al colonialismo británico y al reto de la independencia, dispuesto tanto a romper el sistema tradicional basado en grandes partidos sectarios que se repartían el poder y cuya estructura interna se sustentaba en lealtades tribales a una jefatura hereditaria, como a marginar un modelo, el comunista, considerado ajeno a la identidad sudanesa, con el objetivo de buscar un relevo en las élites. La incorporación de la mujer al movimiento y su papel activo en la evolución del mismo, acompañado de un proceso “islámico” de liberación, frente al modelo occidental, puede considerarse otro rasgo de la modernidad del movimiento.

- La estructura interna del movimiento supone una democratización en comparación con la estructura jerárquica de la organización madre, los Hermanos Musulmanes de Egipto, y con los partidos sudaneses tradicionales, si bien la jefatura permanecerá invariable durante casi cuarenta años hasta la rebelión interna que se manifiesta en 1999, debido al poderoso carisma del artífice de la expansión del movimiento desde la década de los sesenta hasta hoy en día, el *šayj* Ḥasan al-Turābī y a su actuación política, que han prevalecido sobre la renovación.

- La diferente interacción del movimiento islamista con la sociedad sudanesa durante seis décadas, desde un activismo social primero y desde las estructuras del Estado después, es resultado de una transformación interna, del paso de ser una asociación a un grupo de presión y, posteriormente, a un partido político que intentará convertirse en una corriente popular, al margen de las estructuras de partido, lo que

confiere otro rasgo de especificidad al islam político sudanés, que contribuirá a la ruptura total entre el movimiento islamista de al-Turābī y la asociación de los Hermanos Musulmanes, e incluso dará lugar a un intercambio de duras críticas y acusaciones mutuas. Esa evolución interna va acompañada de un desarrollo de la literatura islamista sudanesa, sin parangón con la de ningún otro movimiento, debido a Ḥasan al-Turābī,

- La participación del movimiento islamista sudanés en la historia del país ha sido muy diferente y variable en función de la propia evolución del movimiento, muy ligado a su tiempo y a su espacio geográfico. La primera etapa, de formación, se caracteriza por la actividad social, clandestina, la estrategia educativa y las tensiones internas debidas a la búsqueda de su propia identidad como movimiento puramente sudanés, minoritario y muy circunscrito al ámbito estudiantil. A mediados de la década de los sesenta el movimiento pasa a ser un actor político que participa en los grandes debates –la cuestión del sur, la elaboración de una Constitución islámica– y en la vida política parlamentaria aunque todavía de forma muy marginal. También en esta época se asiste a un cambio interno que prefigura la gran evolución posterior: de la mano de quien será el máximo ideólogo del islam político sudanés y máximo dirigente político durante casi cuarenta años, el *ṣayj* Ḥasan al-Turābī, el movimiento comienza a convertirse en un movimiento amplio, el Frente de la Carta Islámica, no sin provocar tensiones internas. La edad de oro es la época de su participación en las estructuras de poder político y económico, a partir de la “reconciliación nacional” de Numeyri, sin el desgaste que podía suponer ejercerlo directamente y adquiriendo mayor influencia en muchos ámbitos. Ese espectacular desarrollo del movimiento se plasma en la creación del Frente Islámico Nacional, tras otra importante escisión interna, que participa en el juego democrático pero opta por la vía del golpe de Estado para acceder al poder y comenzar el “proyecto de civilización” teorizado por al-Turābī, que revelará, por otro lado, los desajustes entre un modelo teórico y su aplicación práctica a lo largo de la década de los noventa.

- Uno de los rasgos característicos de la evolución interna del islamismo sudanés desde su creación son los sucesivos procesos de ruptura que a la vez son motores de crecimiento y ampliación. A cada disensión el movimiento amplía su base hacia su constitución como movimiento de masas.

- La evolución del movimiento islamista sudanés está íntimamente ligada a la figura de Ḥasan al-Turābī en su triple faceta de pensador –considerado como uno de los reformistas del derecho islámico más importantes del siglo XX–, activista político y estratega – capaz de llevar al movimiento islamista al poder, a través de su pragmatismo político, para lograr su objetivo de islamizar progresivamente las instituciones del Estado como paso previo a la islamización de la sociedad– y hombre de Estado, desde su participación en el régimen de Numeiry hasta convertirse en la otra cara del régimen islamista que se instaura en 1989.

- Desde la aparición de al-Turābī en escena, en la década de los sesenta, la prioridad del movimiento islamista es participar en el juego político hasta el punto de convertirse en la tercera fuerza del país gracias a los cambios de estrategia.

- La historia del movimiento islamista sudanés es un compendio de todas las estrategias posibles que puede seguir cualquier grupo que pretende convertirse en un actor social y político. Estrategias que no siempre son consecutivas, sino, a menudo, simultáneas: educación en la primera década; movimiento estudiantil a lo largo de toda su evolución; participación en la lucha armada especialmente en la primera etapa del régimen de Numeiry; participación en la lucha política desde la década de los sesenta; tímida participación democrática en los sesenta y plena en los ochenta; movilización de la opinión pública desde los sesenta y especialmente en la segunda mitad de los ochenta cuando, durante el tercer período parlamentario, el movimiento en la oposición se presentará como el defensor de la unidad del país, de las Fuerzas Armadas, de la islamidad y arabidad, aunque matizado por su propia visión integradora del sur; las alianzas coyunturales con prácticamente todos los partidos –incluido su antagonista, el Partido Comunista Sudanés– desde su entrada en la vida política; y la penetración en el ejército que propiciará su última estrategia: el golpe de Estado, lo cual representa la llegada al poder pero también el fracaso del movimiento en su estrategia de conseguir el apoyo social y la legitimidad democrática. Es decir, que ha buscado la islamización horizontal, a través de la estrategia educativa, y la islamización vertical, a través de la imposición de una moral y de un comportamiento social desde arriba.

- Se observa un elemento en común en gran parte de esas estrategias: el carácter pragmático del movimiento, y también de su máximo dirigente, al-Turābī. El pragmatismo no sólo se ve en las sucesivas alianzas con adversarios políticos, sino que llega hasta el punto de la disolución del movimiento en la época de Numeyri, para participar en el partido único, la Unión Socialista Sudanesa, y en el nombramiento de al-Turābī como miembro de su comité ejecutivo, sacrificando la identidad del movimiento en aras de una participación política, lo que le supondrá grandes beneficios a corto plazo.

- El pragmatismo también impregna la obra del pensador sudanés y es evidente en la evolución de algunos conceptos claves de su pensamiento, en el que está siempre presente el “derecho de necesidad” (*fiqh al-ḍarūra*) –en virtud del cual “la necesidad legitima lo prohibido”– así como en la búsqueda del consenso o en las diferentes interpretaciones del modelo democrático, desde el rechazo al modelo occidental y la definición de un modelo puramente islámico, al reconocimiento del fracaso y la aceptación de ese modelo democrático occidental como el ideal para el Estado islámico.

- El movimiento islamista sudanés se caracteriza por la brillantez y originalidad de muchos de los planteamientos teóricos de al-Turābī, como la función de la mujer, el papel del Corán y la Sunna, la lectura histórica de las fuentes, la adecuación del derecho al contexto histórico, el consenso, el lenguaje político, la superación de la dicotomía entre *sunna* y *šīʿa*, su contribución al islamismo internacional o la renovación de la terminología política del islam en un intento de definirlo como el precedente de las democracias occidentales. Esa originalidad le ha valido el reconocimiento como uno de los principales reformadores del islam y del derecho islámico en el siglo XX por islamistas árabes y no árabes.

- La “cuestión del Sur” ha marcado la historia sudanesa y también ha contribuido a dibujar los rasgos del movimiento islamista sudanés. El movimiento contribuyó a hacer de la “cuestión del Sur” una cuestión nacional, a introducirla en el debate público y a convertirla en una auténtica cuestión de Estado. La evolución del movimiento islamista y su expansión también son perceptibles en cómo ha abordado la cuestión del sur partiendo siempre de las particularidades étnicas, culturales y religiosas de la región: desde un interés limitado en la década de los cincuenta, pasando por la

incorporación del sur a la vida política sudanesa y la intensificación del activismo religioso y social en las provincias meridionales, hasta la asimilación, ya por el Frente Islámico Nacional, de elementos del sur que pasa a formar parte del “proyecto de civilización” que pretende recuperar el modelo ideal de la Constitución de Medina de la época del Profeta. El interés por el sur mostrado por el movimiento islamista esconde una estrategia de expansión hacia los países del entorno africano, dado que el movimiento se mueve en círculos –árabe, islámico, africano, mundial.

- Algo más de una década después de la llegada al poder del Frente Islámico Nacional, cuya islamización de la sociedad provocará una agudización de la guerra civil, el movimiento islamista tras una nueva escisión, en la que la víctima es esta vez al-Turābī, conseguirá uno de sus escasos logros: poner punto final a la guerra y hacer realidad esa apertura del movimiento a los no musulmanes teorizada en la *Carta de Sudán* de 1987.

- La experiencia islamista sudanesa, hasta ahora única en el mundo árabe, es percibida de muy diferentes maneras: si para los movimientos islamistas más dinámicos serán, tanto la experiencia sudanesa en sí como su corpus teórico, un importante referente, aún teniendo en cuenta la especificidad de la sociedad sudanesa, y un modelo a estudiar, cuando no a imitar por otros movimientos como el yemení, otros sectores del islamismo más tradicional verán con cierto recelo la transformación del movimiento original, los Hermanos Musulmanes de Sudán, primero en el Frente Islámico Nacional y posteriormente en el Congreso Nacional, así como su evolución estructural, concretada en los congresos populares, y sus estrategias, la participación política directa como medio para construir la sociedad ideal y la islamización de la legislación como medio para crear una moral pública acorde con ese modelo, frente a la educación y purificación del individuo.

- La experiencia islamista sudanesa, en el contexto de un mundo en el que habían desaparecido los bloques de la guerra fría, se convirtió en supuesto enemigo del nuevo orden mundial escenificado en la guerra del Golfo, y ante el cual el movimiento islamista sudanés ofrecía otro modelo que se verá sometido a la presión exterior directa, por parte de las grandes potencias, e indirecta, a través de los medios de comunicación.

- La constitución de la Conferencia Popular Árabe e Islámica –que consideramos una de las contribuciones más originales del islamismo sudanés, no sólo a la historia de Sudán sino a la historia del islam político internacional– supuso un nuevo impulso al islamismo internacional. Este foro pretende ser universal, plural, popular, enlazando con la idea de al-Turābī de despojar al islam político de cualquier elemento étnico, sectario o partidista. El objetivo final es crear una gran corriente islamista transnacional, ajena a las estructuras tradicionales de encuadramiento, como pudieran ser los partidos o las asociaciones. Un foro de mediación que apuesta por el diálogo para solucionar los conflictos, pero que fracasará porque sus ambiciones sobrepasan su capacidad de actuación.

- La Conferencia Popular Árabe e Islámica tuvo cierto éxito para su creador, para el movimiento islamista internacional –serviría para establecer relaciones entre movimientos de diferentes países y prestar apoyo a movimientos armados envueltos en luchas nacionales– y para el régimen sudanés, que recibiría cierto respaldo de algunos ámbitos musulmanes e islamistas.

- El éxito relativo de la Conferencia se convertirá a los pocos años en la causa de su clausura: las presiones externas se van dejando sentir, sobre todo por parte de Estados Unidos, que en esos momentos se disponía a establecer un nuevo orden mundial que no admitiría elementos “díscolos” y que convertiría al islam político en el sustituto del “peligro rojo”. A las presiones externas hay que añadir las que comenzará a sufrir la Conferencia desde el propio régimen, interesado, por un lado, en disminuir las atribuciones cada vez más amplias de al-Turābī y, por otro, en mejorar las deterioradas relaciones con sus vecinos.

- La Conferencia Popular Árabe e Islámica consiguió arrebatarse a los Hermanos Musulmanes el liderazgo de una “internacional islamista”, que desde 1991 hasta 1995 hará de Jartum la capital del islam político. Pero además –y es uno de los rasgos del islamismo sudanés– logró una simbiosis entre su dimensión interna, el “proyecto de civilización”, de islamización total, y su dimensión externa.

- El predominio del discurso islamista representado por al-Turābī no eclipsa la pluralidad de discursos existentes prácticamente desde los inicios del movimiento. El

islamismo sudanés, como el islamismo en sí, no es monolítico y lo demuestra la existencia de diversas lecturas del mismo. De hecho, las críticas más agudas al discurso islamista dominante procederán de las otras visiones alternativas planteadas por los Hermanos Republicanos –destacando la originalidad del pensamiento de su líder, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā–, los Hermanos Musulmanes, el movimiento wahabí *Anṣār al-Sunna* o por el discurso más virulento del Partido de Liberación Islámica.

- En un país de mayoría musulmana como Sudán, el islam será utilizado como recurso para conseguir una legitimidad ausente; el ejemplo de Numeyri es notorio, aunque no sea una novedad en el mundo árabe, y llegaría bastante más lejos al proclamarse imán y emir de los creyentes en un ambiente exacerbado de fervor religioso.

- El movimiento islamista se encamina hacia una necesaria revisión y lectura crítica de su propia experiencia para hacer frente a la nueva etapa que comienza y que significa la creación de un Sudán plural en todos los aspectos. El régimen, y el movimiento, deberán hacer concesiones ideológicas y sociales para sobrevivir y enfrentarse a los nuevos y viejos desafíos en un Sudán cuya historia esté escrita por todos sus actores, porque hay que señalar que la propia historia de Sudán, desde la independencia, está escrita por los actores del norte.

- Sudán se encuentra hoy en día en una encrucijada en la que todas las fuerzas luchan por construir un Sudán plural, en el que se reconozca la diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa, y en la que los beneficios derivados de las riquezas no sean monopolizados por una clase dirigente, excesivamente apoyada en el elemento árabe y musulmán, y en el que se de paso a una democratización de la vida política monopolizada hasta hace muy poco por el Congreso Nacional. Esta nueva situación exige al régimen, forzado por las circunstancias internas, por las presiones externas, y quizás también por propio convencimiento, a hacer una serie de concesiones ideológicas, sociales y económicas que provocarán tensiones internas: compartir el poder; la riqueza, sobre todo la generada por el petróleo; poner límites a la *ṣarī'a*; el control territorial; la desmilitarización de las milicias progubernamentales y la búsqueda de una nueva identidad. Es decir, el movimiento islamista se encuentra en la actualidad en una fase de readaptación y reformulación del discurso.

- El momento histórico es de tanta importancia para el país como lo fue su independencia en 1956. Asistimos a un relevo o a una recomposición de las élites gobernantes, es decir al final de la monopolización del poder por un sector árabe e islamizado del centro del país y la creación de un nuevo Sudán, en un proceso que incluye factores susceptibles de provocar cierta desestabilización.

- El “proyecto de civilización” teorizado por Turabi ha fracasado, el experimento sudanés se ha transformado y el movimiento islamista se encamina hacia una normalización en un marco democrático, todavía esbozado, integrador, en el que deberá ser un actor político más que debata la relación entre religión y Estado y que afronte uno de los mayores retos que tiene por delante después de haber monopolizado el poder durante quince años: reconocer al otro. Esto le convertiría en una fuerza política en un espacio democrático y sería el verdadero triunfo del movimiento islamista sudanés, es decir, releer el pasado inmediato, aprender de sus fracasos y errores y creer en la posibilidad de un islamismo sudanés democrático.

CRONOLOGÍA

- 1944:** Creación del primer comité sudanés de los Hermanos Musulmanes de Egipto en época del Condominio anglo-egipcio.
- 1946:** Fundación del Movimiento de Liberación Islámica, precedente de la organización de los Hermanos Musulmanes de Sudán.
- 1954:** (Agosto) Congreso fundacional de los Hermanos Musulmanes de Sudán. El Movimiento de Liberación Nacional se funde con la nueva organización y se producen las primeras escisiones. Muḥammad al-Jayr ‘Abd al-Qādir es elegido “supervisor general” del grupo.
- 1955:** Raṣīd al-Ṭāhir Bakr sustituye a Muḥammad al-Jayr. Ḥasan al-Turābī se licencia en la Facultad de Derecho de Jartum y amplía estudios en Londres. (Diciembre) Creación del Frente Islámico de la Constitución, alianza coyuntural creada por los Hermanos Musulmanes para promover la elaboración de una Constitución islámica.
- 1956:** (1 de enero) Declaración formal de independencia. Ḥasan al-Turābī regresa al país, trabaja como profesor ayudante en la Facultad de Derecho y participa activamente en el movimiento islamista universitario.
- 1958:** (Febrero) Los Hermanos Musulmanes deciden no participar en las segundas elecciones parlamentarias. Prosigue la campaña a favor de la “Constitución islámica”. (Noviembre) Golpe de Estado del general Ibrāhīm ‘Abbūd e ilegalización de todos los partidos.
- 1959:** Intentona golpista con la participación del supervisor general de los Hermanos Musulmanes, detenido y condenado a cinco años de cárcel. La dirección de la organización pasa temporalmente a Ṣādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyid.

Los Hermanos Musulmanes, el Partido Nacional Unionista, al-Umma y el Partido Comunista, forman el Frente Nacional de oposición.

al-Turābī amplía estudios en Londres.

1960: Campaña gubernamental de arabización e islamización del sur.

1962: (Mayo) Congreso del Consejo Consultivo de los Hermanos Musulmanes.

Cambios en la estructura interna del grupo y elección de una jefatura colectiva.

1963: Incorporación de al-Turābī a la Oficina Ejecutiva de los Hermanos Musulmanes.

1964: al-Turābī es nombrado decano de la Facultad de Derecho.

(Septiembre) Los Hermanos Musulmanes organizan una serie de conferencias en la Universidad para analizar la “cuestión del Sur”.

(Octubre) El movimiento islamista participa en el levantamiento popular que derroca al régimen de ‘Abbūd.

al-Turābī es elegido secretario general de los Hermanos Musulmanes.

Formación del Frente de la Carta Islámica que engloba a los Hermanos Musulmanes.

(Noviembre) Gobierno de transición que incluye un representante del movimiento islamista.

(Diciembre) al-Turābī es elegido secretario general del Frente de la Carta Islámica.

Comienza la publicación del periódico *al-Mītāq al-Islāmī*, órgano de expresión del movimiento islamista.

Borrador de la Constitución islámica.

Lucha por el control de las uniones de estudiantes.

1965: (Abril) El Frente de la Carta Islámica obtiene siete diputados en las elecciones generales, incluido al-Turābī.

El Frente agudiza su campaña contra el Partido Comunista Sudanés.

1966: Ilegalización del Partido Comunista y expulsión de sus diputados.

- 1968:** (Abril) El Frente de la Carta Islámica participa, en coalición con al-Umma, en las elecciones generales y obtiene cuatro escaños.
Nueva comisión oficial para redactar la Constitución que incluye a dos representantes del Frente de la Carta Islámica.
El líder del Partido Republicano, el pensador Maḥmūd Muḥammad Tāhā, juzgado por apostasía.
- 1969:** (Mayo) Golpe de Estado del coronel Numeyri.
Ilegalización del movimiento islamista y encarcelamiento de al-Turābī.
- 1970:** (Marzo) Participación del movimiento islamista en la resistencia armada de la Isla de Aba protagonizada por *al-Anṣār* de la cofradía *al-Mahdiyya*.
Encarcelamiento o exilio de dirigentes del movimiento islamista.
- 1971:** (Julio) Intento de golpe de Estado protagonizado por comunistas.
Cambio de orientación del régimen hacia una progresiva islamización.
- 1972:** (Marzo) Firma de los Acuerdos de Paz de Addis Abeba.
al-Turābī es puesto en libertad.
- 1973:** (Agosto) Levantamiento popular (*Intifāḍa ša'bān*) en el que participa el movimiento islamista.
Detención de su jefatura, incluido al-Turābī.
- 1974:** (Febrero) al-Turabi y los demás dirigentes islamistas son puestos en libertad.
Constitución oficial, en Trípoli (Libia), del Frente Nacional de oposición armada al régimen de Numeyri e integrado por el Frente de la Carta Islámica, al-Umma y el Partido Nacional Unionista.
- 1975:** (Junio) El movimiento islamista publica el *memorándum La unidad nacional es el camino del islam*.
al-Turābī es detenido de nuevo y le sucede en el puesto Ibrāhīm Aḥmad ‘Umar.

(Septiembre) Intento de golpe de Estado dirigido por miembros de al-Umma y con participación de elementos islamistas.

1976: (Julio) Intento de golpe de Estado, también con participación del movimiento islamista.

1977: (Mayo) Creación del primer banco islámico en Jartum, el Banco Fayṣal. Aceleración del proceso de islamización del régimen.

(Julio) Reconciliación nacional.

(Agosto) Amnistía general, excepto comunistas.

al-Turābī sale de la cárcel y anuncia su ruptura con el Frente Nacional. Composición del movimiento islamista.

La jefatura del movimiento acepta entrar en el Comité Central de la Unión Socialista Sudanesa.

Aumenta la influencia de al-Turābī, encargado de revisar e islamizar la legislación, y la presencia del movimiento islamista en puestos de poder.

1978: (Febrero) El movimiento islamista obtiene consigue 18 representantes en las elecciones al parlamento.

(Marzo) Numeyri nombra a al-Turābī miembro de la Oficina Política de la Unión Socialista Sudanesa.

El régimen de la República Islámica de Pakistán invita a al-Turābī a participar en la elaboración de la legislación del país.

al-Turābī es nombrado supervisor político de Darfur.

1979: El movimiento islamista sudanés estrecha lazos con la nueva jefatura iraní.

Creación de la Organización de Predicación Islámica.

Penetración del movimiento islamista en la nueva “economía islámica”.

al-Turābī es nombrado ministro de Justicia (hasta 1983).

(Marzo) Intento de golpe de Estado.

1980: (Enero) Multitudinaria manifestación de islamistas en Jartum en protesta por la intervención soviética en Afganistán.

(Septiembre) Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyid crea la nueva Organización de los Hermanos Musulmanes por sus diferencias con al-Turābī y con la política de reconciliación nacional, declarándose fiel a la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes.

1981: (Abril) al-Turābī es nombrado responsable ideológico de la Unión Socialista.

1982: Expansión del movimiento islamista hacia el sur.

1983: al-Turābī critica duramente al régimen y es relevado de sus cargos en el Comité Central de la Unión Socialista y en el ministerio de Justicia.

(Mayo) Revuelta de un batallón del ejército en el sur.

Numeyri divide el sur en tres regiones contraviniendo los Acuerdos de Addis Abeba. Reanudación de la guerra.

(Julio) John Garang funda el Movimiento Popular de Liberación de Sudán.

(Septiembre) Islamización de la legislación: promulgación de la “*šarī‘a*” y aplicación de los castigos corporales (*ḥudūd*), sustituyendo el código civil penal.

al-Turābī es nombrado consejero del Jefe de Estado para Asuntos Exteriores (1983-1985).

El líder de al-Umma, al-Sādiq al-Mahdī, es arrestado por oponerse al proceso de islamización de las leyes.

(Octubre) Se anuncia la aplicación de algunas leyes islámicas a no musulmanes.

1985: (Enero) Ejecución del líder de los Hermanos Republicanos, Maḥmūd Muḥammad Tāhā.

(Febrero) al-Turābī renuncia a su cargo de Consejero del Presidente.

(Marzo) Ruptura entre Numeyri y el movimiento islamista. Detención de al-Turābī.

(6 de Abril) Levantamiento popular y golpe de Estado del ministro de Defensa, el general Suwār al-Dahab, que acaba con el régimen de Numeyri. Manifestaciones en apoyo a la *šarī‘a*.

(Mayo) al-Turābī funda el Frente Islámico Nacional.

- 1986:** (Marzo) Declaración de Koka Dam, para poner fin a la guerra civil, firmada por casi todos los partidos excepto por el Frente Islámico Nacional.
(Abril) Elecciones generales con participación del Frente Islámico Nacional que se convierte en la tercera fuerza política del país con 51 escaños.
Comienza una dura actividad de oposición del movimiento islamista.
(Noviembre) El Primer Ministro, al-Sādiq al-Mahdī, anuncia una nueva legislación que deja de lado la *šarī'a*.
- 1987:** (enero) El Frente Islámico Nacional publica la *Carta de Sudán: Unidad Nacional y Diversidad*.
- 1988:** (Mayo) El Frente Islámico Nacional entra en un gobierno de coalición.
al-Turābī es nombrado Ministro de Justicia.
(Octubre) Reintroducción del código penal de la *šarī'a*.
(Noviembre) El presidente del Partido Unionista Democrático, al-Mīrganī, y John Garang firman un preacuerdo de paz rechazado por el Frente Islámico Nacional.
Disturbios en Jartum.
(Diciembre) El jefe de Gobierno apoya el acuerdo de paz.
- 1989:** (Enero) Nuevo gobierno de coalición entre al-Umma y el Frente Islámico Nacional.
al-Turābī es nombrado vice-primer ministro y ministro de Asuntos Exteriores.
(Marzo) El Frente Islámico Nacional sale del gobierno. La mayoría de los partidos, salvo el Frente, firman la Declaración Nacional de Paz.
(Abril) Dimite el portavoz del Frente en el Parlamento en protesta por la suspensión del debate sobre la aplicación de la legislación islámica.
(Mayo) El gobierno anuncia una nueva forma de aplicación de la ley islámica que proteja los intereses de los no musulmanes.
(Junio) Anuncio de preacuerdo de paz entre el gobierno y la guerrilla que deberá ser ratificado por el parlamento el 4 de julio.
(30 de Junio) Golpe de Estado dirigido por oficial islamista 'Umar Ḥasan al-Bašīr y el Frente Islámico Nacional.
Ilegalización de todos los partidos, sindicatos y detención de sus líderes, incluido al-Turābī, puesto en libertad varios meses después.

Disolución del Frente Islámico Nacional.

(Julio) al-Bašīr declara un alto el fuego, ofrece una amnistía y consulta con John Garang la posibilidad de firmar la paz.

(Noviembre) Creación de las Fuerzas de Defensa Popular, las milicias del movimiento islamista.

(Diciembre) Se intensifican los combates entre la guerrilla y el ejército.

1990: Se inicia el proceso de islamización total teorizado por al-Turābī.

(Marzo) Intento de golpe de Estado.

El Movimiento Popular de Liberación de Sudán se integra en la Alianza Nacional Democrática, oposición política de los partidos del norte.

(Abril) Intento de golpe de Estado y ejecución de 28 oficiales.

(Junio) El Gobierno organiza una gran concentración en defensa de la aplicación de la *šarī'a*.

(Agosto) Jartum ofrece su apoyo a Iraq tras la invasión de Kuwait.

(Octubre) Egipto acusa a Sudán de entrenar y financiar a terroristas egipcios.

(Noviembre) Intento de golpe de Estado y arresto de varios ex-ministros.

El Gobierno anuncia que los estudiantes admitidos en las universidades y en institutos superiores recibirán entrenamiento en las Fuerzas de Defensa Popular.

(Diciembre) El gobierno anuncia la aplicación de la *šarī'a*.

Política de fronteras abiertas para árabes y musulmanes.

1991: (Enero) El Gobierno anuncia un código de vestimenta para las mujeres.

(Abril) Congreso fundacional de la Conferencia Popular Árabe e Islámica de Jartum, la internacional islamista de Jartum.

(Mayo) Fundación del Congreso Nacional, nueva estructura del movimiento islamista sudanés, como “sistema político”.

(Julio) Nuevo Código de Familia.

(Septiembre) Las Fuerzas de Defensa Popular participan en la guerra.

1992: (Enero) Islamización de la guerra.

El gobierno de Jartum declara el *yihād* contra los “rebeldes”.

(Mayo) al-Turābī es agredido en el aeropuerto de Ottawa por un exiliado sudanés, entra en coma y es hospitalizado.

Fatwa de los ulemas de Kordofan declarando el *yihād* contra los habitantes de las Montañas de Nuba.

Osama Ben Laden en Sudán.

1993: (Diciembre) Segundo congreso general de la Conferencia Popular Árabe e Islámica.

(Agosto) Estados Unidos acusa a Sudán de “Estado terrorista” y suspende su ayuda.

(Septiembre) Comienza la mediación del IGADD para buscar una solución pacífica a la guerra civil sudanesa.

(Octubre) Disolución del Consejo de Jefatura de la Revolución.

al-Bašīr es elegido presidente de la República.

Institucionalización de los principios islámicos en todas las agencias del gobierno.

(Diciembre) Declaración de Asmara de la Alianza Nacional Democrática en contra del gobierno de Jartum.

1994: (Febrero) Miembros de *al-Takfīr wa-l-Hīra* atacan una mezquita en Omdurman perteneciente a *Anṣār al-Sunna*.

(Febrero) Redivisión de Sudán en 26 “estados federados”.

(Diciembre) Amplia campaña de detenciones entre estudiantes, periodistas, abogados, sindicalistas y profesores.

Eritrea rompe las relaciones diplomáticas con Sudán.

1995: (Febrero) ‘Alī Uṭmān Muḥammad Tāhā, número dos del movimiento islamista y ministro de Planificación Social, es nombrado ministro de Asuntos Exteriores.

(Marzo-Abril) Tercer congreso general de la Conferencia Popular Árabe e Islámica.

(Abril) Uganda rompe relaciones diplomáticas con Sudán.

(Mayo) Arresto de al-Sādiq al-Mahdī en Omdurman.

(Junio) Atentado fallido contra el presidente egipcio Hosni Mubarak en Addis Abeba.

Las autoridades egipcias acusan a Sudán y a al-Turābī de estar detrás del atentado.

Deterioro de las relaciones de Sudán con Etiopía y Libia.

- 1996:** (Enero) El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas adopta la resolución 1044 que condena a Sudán por “terrorismo”.
Osama Ben Laden abandona Sudán tras sufrir un intento de asesinato.
(Febrero) EEUU retira su personal diplomático de Jartum.
(6-17 Marzo) Elecciones generales y presidenciales. al-Turābī es elegido parlamentario y presidente del Parlamento.
Las diferencias en la jefatura bicéfala comienzan a salir a la luz.
(Abril) El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprueba sanciones contra Sudán.
(Junio) La extracción de petróleo, iniciada en los años ochenta, adquiere una importancia vital para el país.
Intentos de golpe de Estado en agosto y octubre.
- 1997:** (Enero) Cierre de la Universidad de Jartum: los estudiantes son llamados a las armas.
(Abril) Firma de los Acuerdos de Paz de Jartum con algunas facciones del sur.
(Junio) Orden presidencial que exige a los solteros estar un año o año y medio en el servicio militar obligatorio para poder acceder a la Universidad.
(Noviembre) EEUU aplica más sanciones contra Sudán por “dar cobijo al terrorismo” y por violación de los derechos humanos.
- 1998:** (Febrero) ‘Alī Uṭmān Muḥammad Ṭāhā es nombrado primer vice-presidente tras la muerte en accidente de aviación de al-Zubayr Muḥammad Ṣāliḥ.
(Febrero) al-Turābī es elegido secretario general del Congreso Nacional que se transforma en partido político.
(Marzo) Reajuste ministerial para reducir la influencia de al-Turābī.
(Junio) El Parlamento aprueba la nueva Constitución.

(Agosto) Estados Unidos bombardea una fábrica de medicamentos en las afueras de Jartum como represalia por los atentados contra las embajadas norteamericanas en Kenia y Tanzania del 7 de agosto.

(Noviembre) Aprobación de la “Ley de asociación política”, que pretende ser preámbulo a un regreso al multipartidismo.

(Diciembre) al-Turābī presenta una serie de medidas para reformar el Consejo Consultivo del partido y reducir la influencia de los militares.

Un sector del partido critica el excesivo poder de al-Turābī.

1999: (Febrero-Mayo) Reconocimiento de 18 partidos políticos, entre ellos la Organización de los Hermanos Musulmanes de Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-Māyīd, opuesto totalmente a la corriente de al-Turābī.

(Mayo) Sudán y Eritrea restablecen las relaciones diplomáticas. Numeyri regresa a Jartum tras 14 años en el exilio.

Disolución por orden gubernativa de la Conferencia Popular Árabe e Islámica.

(Noviembre) al-Turābī presenta una serie de reformas en el Parlamento para reducir las atribuciones del Presidente.

(Diciembre) al-Bašīr declara el Estado de emergencia y disuelve el Parlamento días antes de la votación de las reformas.

al-Turābī es depuesto del cargo de presidente del Parlamento.

2000: (Enero) Breve reconciliación entre al-Turābī y al-Bašīr.

(Mayo) al-Turābī predice una rebelión armada contra al-Bašīr.

(Septiembre) al-Turābī es destituido de la secretaría general del Congreso Nacional.

al-Turābī crea un nuevo partido, el Congreso Nacional Popular, que boicotea las elecciones parlamentarias y presidenciales de diciembre de 2000.

(Diciembre) al-Bašīr reelegido presidente de la República.

La oposición boicotea las elecciones.

2001: (Febrero) Anuncio de la firma del *Memorándum de Entendimiento* entre al-Turābī y John Garang.

El líder islamista es encarcelado, junto con varios dirigentes de su partido, y posteriormente puesto bajo arresto domiciliario.

Formación del nuevo gobierno con inclusión de los Hermanos Musulmanes.

2002: (Julio) Firma del Protocolo de Machakos entre el régimen y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán. El Protocolo es un acuerdo marco que guiará desde entonces las negociaciones de paz.

2003: (Octubre) al-Turābī es puesto en libertad y regresa a la escena política con su partido, que pasa a denominarse Congreso Popular.

El régimen acusa al Congreso Popular de fomentar la revuelta armada en la provincia occidental de Darfur.

2004: (Marzo) Detención al-Turābī, de otros dirigentes del Congreso Popular y de miembros del ejército opuestos a los operaciones que lleva a cabo el régimen en Darfur.

El gobierno habla de intento fracasado de golpe de Estado y acusa a al-Turābī de conspirar contra el régimen.

(Abril) ‘Alī Uṭmān Muḥammad Ṭāhā es elegido máximo dirigente del movimiento islamista sudanés integrado en el Congreso Nacional.

2005: (Enero). El día 9, el gobierno sudanés y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán firman en Nairobi el Acuerdo de Paz, total y definitivo, que incluye varios protocolos: reparto del poder, de la riqueza, creación de tres ejércitos, legislación, periodo de transición de seis años, celebración de elecciones libres y referéndum sobre el Sur.

(Abril) Reestructuración del Congreso Nacional.

(Junio) al-Turābī es puesto de nuevo en libertad y anuncia una alianza con al-Umma y el Partido Comunista.

(Julio) John Garang presta juramento como primer vice-presidente del país y ‘Alī Uṭmān Muḥammad Ṭāhā como segundo vice-presidente.

(Agosto) John Garang fallece en accidente aéreo.

Graves disturbios en la capital y otras ciudades del país.

Salva Kir es nombrado primer vice-presidente.

(Septiembre) Formación del nuevo gobierno constituido por el Movimiento Popular de Liberación de Sudán y el Congreso Nacional.

La oposición, incluido el Congreso Popular de al-Turābī, exige que el acuerdo de paz sea un acuerdo nacional y no bilateral.

MAPAS

Mapa nº 1. El Sudán anglo-egipcio. Geographical Section, General Staff, Nº 2692. Published by the War Office, 1914. 4ª Edición 1939.

Mapa nº 2. The Oxford Map of Sudan. 1980.

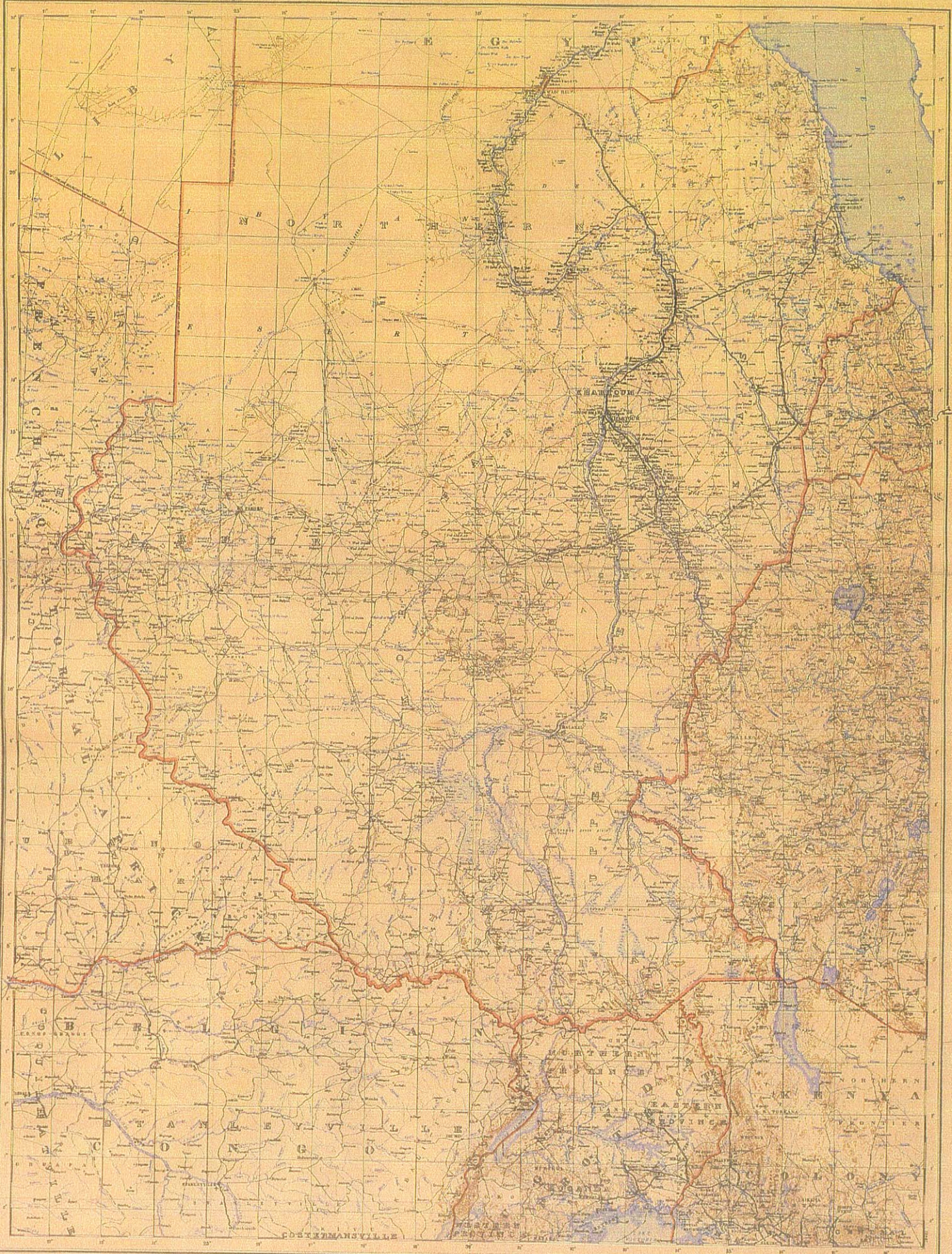
Mapa nº 3. Sudán tras la redivisión administrativa de Numeyri. 1983. Extraído de Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais ou la démocratie en trompe-l’oeil”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 3-12.

Mapa nº 4. La división administrativa del nuevo sistema federal bajo el régimen del Congreso Nacional. 1994. Extraído de Marc Lavergne. “Le nouveau système politique soudanais ou la démocratie en trompe-l’oeil”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 3-12.

THE ANGLO-EGYPTIAN SUDAN

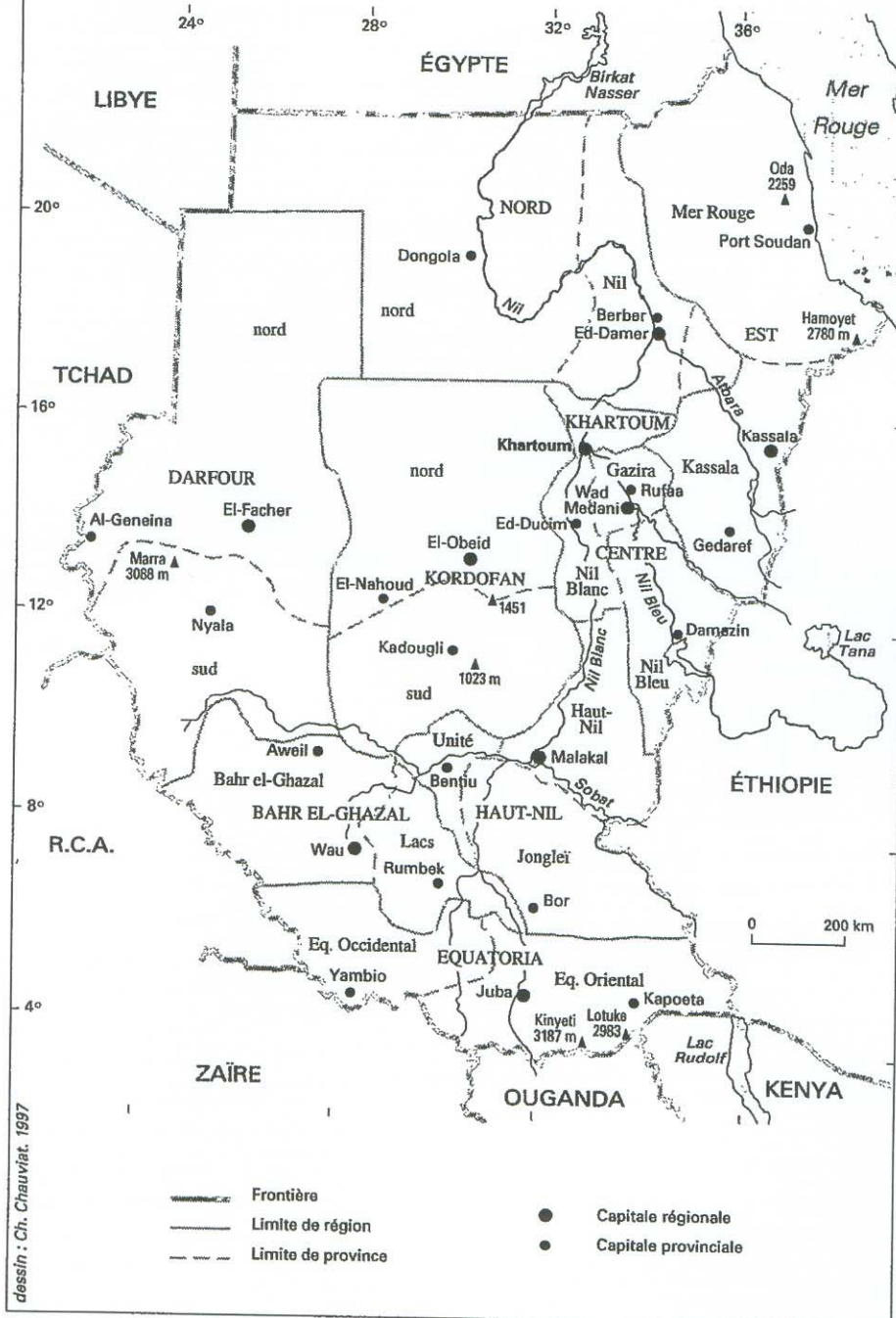
FOURTH EDITION

*Johnson
London 1907*

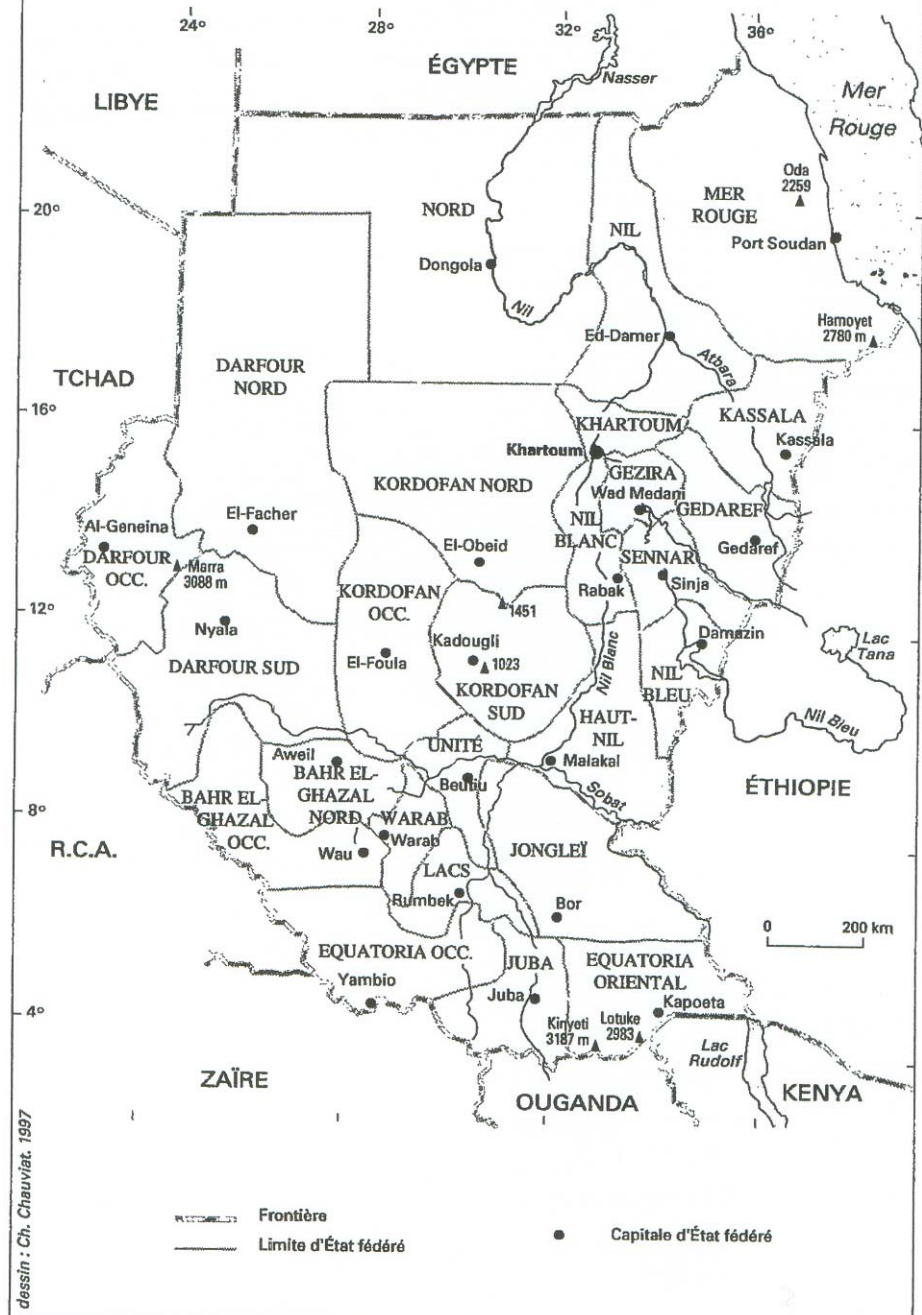




Soudan : les divisions administratives - 1983



Soudan : les divisions administratives - 1994



dessin : Ch. Chauviat. 1997

BIBLIOGRAFÍA

- ABD AL-RAHIM, Muddathir. “Le Soudan indépendant: gouvernements militaires et coups d’État civils (1956-1985)”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 271-288.
- ABDEL NASSER, Gamal. *Filosofía de la revolución*. Madrid: Gráficas Canales, 1970⁴.
- ABNŪDĪ, ‘Aṭīyyāt al-. “al-Naṣṣ al-kāmil li-muḥākama wa-i‘dām za‘īm islāmī fī l-Sūdān”. *al-Qāhira*, 134 (enero 1994), pp. 46-76.
- ABŪ L-NAṢR, Muḥammad Ḥāmid. *Ḥaqīqat al-jilāf bayna al-Ijwān al-Muslimūn wa-‘Abd al-Nāṣir*. El Cairo: Dār al-Tawzī‘ wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1988.
- ABŪ ZAYD, Nasr. *Rethinking the Qur’ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Ámsterdam: SWP Publishers, 2004.
- ADAM, ‘Abd al-Ra’ūf Muḥammad. *al-Dawla wa-l-muḥtama‘ fī l-Sūdān. Naṣra istiqrā’iyya*. Londres: Dār al-Ḥikma, 1997.
- ADAMS, Charles J. “Mawdudi and the Islamic State”, en John L. ESPOSITO (Ed.). *Voices of Resurgent Islam*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 99-133.
- AFANDĪ, ‘Abd al-Wahhāb al-. *al-Tawra wa-l-iṣlāḥ al-siyāsī fī l-Sūdān*. Londres: Muntadā Ibn Ruṣd, 1995.
- . “al-Sūdān wa-tadā‘iyyāt 11 sibtambar”. www.aljazeera.net
- . “Zāhirat al-inṣiqāq ‘and al-Ijwān.. al-ḥāla al-sūdāniyya”. www.aljazeera.net
- . “Democracy in Post-Islamist Societies: Liberalism by Default?”. *Arab Reform Bulletin* (febrero 2004), vol. 2, 2. www.carnegieendowment.org
- AFFENDI, Abdelwahab. (Véase AFANDĪ, ‘Abd al-Wahhāb al-)
- AGĀ, Ulfat Ḥasan. “al-Uṣūliyya al-islāmiyya fī l-i‘lām al-garbī”. *Kurrāsāt Istrātīyīya*, 25 (enero 1995).
- AHMAD, Mumtaz. “The Politics of War: Islamic Fundamentalisms in Pakistan”, en James PISCATORI (Ed.). *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991.
- AHMED, Einas. “Banques islamiques et sociétés islamiques d’investissement”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 39-47.
- ‘ALĪ, ‘Abd al-Raḥīm. *Ḥalf al-irhāb. Tanzīm al-Qā‘ida min ‘Abd Allāh ‘Azzām ilā Ayman al-Zawāhirī 1979-2003* (4 vols.). El Cairo: Markaz al-Maḥrūsa li-l-Naṣr, 2004.

- ‘ALĪ, Ḥaydar Ibrāhīm (Ed.). *Azmat al-Islām al-siyāsī. al-Ŷabha al-Islāmiyya al-Qawmiyya fī l-Sūdān namūdayān*. Alejandría: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 1992.
- . “Il caso sudanese”. *Politica Internazionale*, 2 (abril-junio 1994), pp. 171-179.
- . *al-Tayyārāt al-Islāmiyya wa-qaḍiyyat al-dīmuqrāṭiyya*. Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya-Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1996.
- . “Le Front national islamique”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 13-22.
- . *Mawāqif fikriyya*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2000.
- . *al-Aḥzāb al-sūdāniyya. Wāqi‘ wa-mustaqbal*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2001.
- ARIGITA MAZA, Elena. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo. El papel político de al-Azhar*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2002.
- ‘AŠMĀWĪ, ‘Alī. “Umamiyyat al-Ijwān al-Muslimūn”. *Rūz al-Yūsuf* (1994).
- ‘AWDA, Abd al-Malik. “Mustaqbal ŷanūb al-Sūdān bayna waḥdat al-dawla wa-l-infišāl”. *al-Siyāsa al-Dawliyya*, 109 (julio 1992).
- AYEB, Habib. *Agua y poder. Geopolítica de los recursos hidráulicos de Oriente Próximo*. Barcelona: Bellaterra, 2001.
- al-Aīnda al-sirriyya li-iṭtimā‘āt al-Mū’tamar al-Ša‘bī l-‘Arabī wa-l-Islāmī*. (Comunicado manuscrito inédito del Movimiento Interno de Resistencia con fecha 7 de diciembre de 1993).
- AYUBI, Nazih. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- BĀBAKR, al-Tīyānī al-Ṭayyib (Ed.). *al-Baḥt ‘an al-salām fī l-Sūdān (maŷmū‘a waṭā’iq)*. El Cairo: al-Šarika al-‘Ālamiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 2005.
- BALQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh. *al-Islām wa l-siyāsa. Dawr al-ḥaraka al-Islāmiyya fī ṣawg al-mayāl al-siyāsī*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 2001.
- BANNĀ, Ḥasan al-. *Mudakkirāt al-da‘wa wa-l-dā’iya*. El Cairo: Dār al-Tawzī‘ wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1986.
- BARĀZĪ, Tamām Makram al-. *al-Sūdān bayna iqāmat al-dawla al-Islāmiyya wa-l-ḥurūb al-mustamirra*. El Cairo: Madbūlī, 2002.
- BARENDTS, Maarten G. “Shari’a in Pakistan”, en Paul MARSHALL (Ed.). *Radical Islam’s Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari’a Law*. Lanham: Freedom House’s Center for Religious Freedom, 2005, pp. 65- 85.

- BATHĀNĪ, ‘Atā al-Ḥasan. “al-Atār al-iḡtimā‘iyya wa-l-siyāsiyya li-l-taḡrīr al-iqtisādī”, en *Ḥālat al-waṡan. al-Taḡrīr al-sūdānī al-sanawī al-tālīt 2001-2002*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, pp. 181-184.
- . al-. *Ÿibāl al-Nūba: al-itniyya al-siyāsiyya wa-l-ḡaraka al-fallāḡhiyya 1924-1969*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002.
- BEAUGÉ, Gilbert. “L’émigration soudanaise vers les pays arabes producteurs de pétrole”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 543-571.
- BECHTOLD, Peter. *Politics in Sudan: Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation*, New York: Praeger, 1976.
- . “More turbulence in Sudan: A new Politics this time?”. *Middle East Journal*, 44, 4 (1990).
- BEININ, Joel y STORE, Joe (Eds.). *Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- BESWICK, S.: *Sudan’s Blood Memory. The Legacy of War, Ethnicity and Slavery in Early South Sudan*. Rochester: University of Rochester Press, 2004.
- BIOBAKU, Saburi y AL-HAJJ, Muhammad. “The sudanese mahdiyya and the Níger-Chad region”, en I. H. LEWIS (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 425-441.
- BIŠRĪ, Ṭāriq al-. *al-Ḥaraka al-siyāsiya fī Mišr 1945-1952*. Beirut: Dār al-Šurūq, 1983.
- BLEUCHOT, Hervé. “Le Soudan anglo-égyptien”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’ invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 169-223.
- BLEUCHOT, Hervé. “Le Soudan au XIX siècle”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’ invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 115-169.
- . y DELMET, Christian, HOPWOOD, Derek (Eds.). *Sudan: History, Identity, Ideology*. Reading UK: Ithaca Press, 1991.
- BOTIVEAU, Bernard. “Democratie et droits de l’homme: mises en perspective islamistes”, en Gema MARTÍN MUÑOZ (Ed.). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993, pp. 67-83.

- BRUINESEN, Martin van. “Los sufíes y el poder temporal”, en Alexandre POPOVIC y Gilles VEINSTEIN (Eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997, pp. 301-313.
- BURR, J. Millard y COLLINS, Robert O. *Revolutionary Sudan. Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- CAMPANINI, Máximo. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- CARLOS, Ilich Ramírez Sánchez. *L'islam révolutionnaire*. Saint-Amand-Montrond: Éditions du Rocher, 2003.
- CARRÉ, Olivier y MICHAUD, Gérard. *Les Frères musulmans (1928-82)*. Saint-Amand: Gallimard/Julliard, 1983.
- CASTRO, F. “La Costituzione provisoria del Sudan (1964)”. *Oriente Moderno*, Año XLVII, 5-7 (mayo-julio 1967), pp. 341-375.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Granada: Almed, 2001.
- CHATELUS, Michel. “Espoirs et desillusions de l'économie soudanese”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 519-542.
- CHEVALÉRIAS, Alain. *Hassan Al-Tourabi. Islam, avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevalérias*. Saint-Amand-Montrond: JC Lattès, 1997.
- COBBAN, Helena. *La Organización para la Liberación de Palestina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- COULON, Christian. “La cuestión islámica en Senegal”. *África Internacional*, 7 (1988), pp. 63-78.
- El Corán*. Edición y traducción de Julio CORTÉS. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- CUOQ, Joseph M. *Les musulmans en Afrique*. Paris: Maisonneuve-Larose, 1975.
- DELMET, Christian. “Construction de l'État et conflits de nationalismes au Soudan”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 68-69 (1993), pp. 87-98.
- . “Chronique soudanaise 1985-1989”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 289-306.

- DEKMEJIAN, Richard H. y WYSZOMIRSKI, Margaret J. "Charismatic leadership in Islam: the Mahdi of the Sudan". *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972), pp. 193-214.
- DETALLE, Renaud. "Les islamistes yéménites et l'État: vers l'émancipation?", en Bassma KODMANY-DARWISH y May CHARTOUNI-DUBARRY (Dirs.). *Les États Arabes face à la contestation islamiste*. Paris: IFRI-Armand Colin, 1997, pp. 271-298.
- DONOHUE, John J. y ESPOSITO, John L. (Eds.). *Islam in Transition. Muslim perspectives*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1982
- ESPOSITO, J. (Ed). *Voices of Resurgent Islam*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1983.
- . *El desafío islámico ¿mito o realidad?* Madrid: Acento, 1996.
- . y VOLL, John O. *Islam and democracy*. Nueva York- Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . (Ed.). *Political islam: Revolution, radicalism or reform?* Boulder-London: Lynne Rienner Publishers Inc., 1997, pp. 95-114.
- . "Islam and civil society" en John L. ESPOSITO y Francois BURGAT (Eds.). *Modernizing islam. Religión in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst and Company, 2003, PP. 69-100.
- . y BURGAT, Francois (Eds). *Modernizing islam. Religión in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst and Company, 2003.
- FATHELRAHMAN BELLA, Hamouda. "Shari'a in Sudan", en Paul MARSHALL (Ed.). *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*. Lanham: Freedom House's Center for Religious Freedom, 2005, pp.87-112.
- FAWZY, Didar. "Le Parti communiste soudanais". En Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l' invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 307-358.
- FINIANOS, Ghassan. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002
- FLORY, Maurice y otros. *Les régimes politiques arabes*. Paris: PUF, 1990.
- FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. "Islamization in Sudan: A critical Assessment". *Middle East Journal*, 44, 4 (1990).
- . *Islamic Society in Practice*. Gainesville: University Press of Florida, 1994.
- GARDET, Louis. *La cité musulmane. Vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1976.

- GRANDIN, Nicole. *Le Soudan nilotique et l'administration britannique (1898- 1956)*. Leiden: E. J. Brill, 1982.
- . “Traditions religieuses et politiques au Soudan contemporain”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l' invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 227-270
- . “El noreste y el este de África”, en Alexandre POPOVIC y Gilles VEINSTEIN (Eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997, pp. 527-543.
- GRESH, Alain. “De Nimeiri aux civils. Politiques regionales et nouvelle vision de la politique étrangère”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l' invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 599-614.
- Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-istrātīyī al-sūdānī al-awwal (1999-2000)*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2000.
- Ḥālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānī al-sanawī al-tālīṭ (2001-2002)*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002.
- HALE, Sondra. “The Women of Sudan’s Nacional Islamic Front”, en Joel BEININ y Joe STORE (Eds.). *Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp.234-245.
- ḤĀMID AL-ḤĀYĪ, Sulaymān. *Dārfūr. Waḍ‘ al-niqāṭ ‘alā al-ḥurūf*. El Cairo: al-Šarika al-‘Ālamiyya li-l-Ṭībā‘a wa-l-Našr, 2005.
- ḤASAN, Idrīs Sālim al-. *al-Dīn fī l-muḥtama‘ al-sūdānī. Numayrī wa-l-ṭuruq al-ṣūfiyya*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002.
- ḤASAN, Yūsuf. *al-Dīn wa-l-siyāsa fī l-Sūdān*. El Cairo: Dār al-Amīn, 2001.
- HASAN, Yusuf Fadl. “The penetration of islam in the Eastern Sudan”, en I. M. LEWIS (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 144-159.
- ḤIMYARĪ, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-. *Kitāb al-rawḍ al-mi‘tār fī jayr al-aqṭār*. Edición crítica de Iḥsān ‘ABBĀS. Beirut: Dār al-Sirāy, 1975.
- HOLT, P. M.. “*al-Mahdiyya*”. Encyclopédie de l’Islam², vol. V, pp. 1238-1244.
- . y DALY M.W. *A History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day*. London: Longman, 1988.
- HOURANI, Albert. *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona: Ariel, 1992.

- HUNTINGTON, Samuel. "The clash of civilizations?". *Foreign Affairs* (verano 1993).
www.foreignaffairs.org
- IBRĀHĪM, ‘Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād naẓariyya taṭwīr al-dīn*. El Cairo: Bayt al-Ḥikma, 1995.
- ‘IMĀRA, Muḥammad. *al-Fikr al-qā’id li-l-tawra al-irāniyya*. El Cairo: Dār Ṭābit li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1982.
- ISMAEL, Tareq Y. e ISMAEL, Jacqueline S. (Eds.). *Politics and government in the Middle East and North Africa*. Miami: Florida International University Press, 1991.
- ISMĀ‘ĪL, Abakr Adam. "Tā’mulāt fī l-ḥāl wa-l-māl: ḥawla masā’lat al- dīmuqrāṭiyya fī l-Sūdān", *Kitābāt Sūdāniyya*, 10 (diciembre 1999), pp. 35- 48.
- ISMĀ‘ĪL, Aḥmad. "Kayfa yanẓur al-islāmiyyūn ilā Nīfāšā". www.Islam today.net
- ISMĀ‘ĪL, Sawsan Salīm. *Al-Ŷudūr al-tārijiyya li-l-ḥaraka al-nisā’iyya al-sūdāniyya*. El Cairo: Madbūlī, 1990.
- JĀLID, Maṣṣūr. "Brūtūkūlāt Nivasha...al-bidāyāt wa-l-mālāt". www.sudantv.tv/darfurpeace
- JĀTAMĪ, Muḥammad. *Muṭāla‘āt fī l-dīn wa-l-islām wa-l-‘aṣr*. Beirut: Dār al-Ŷadīd, 1998.
- KAHḤĀLA, ‘Umar Riḍā. *A’lām al-nisā’ fī ‘ālam al-‘arab*. 5 vol. Beirut: Mū’assasat al-Risāla, 1397/1977³.
- KEPEL, Gilles. *La Yihad. Expansi3n y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2001.
- KODAMNI-DARWISH, Bassma y CHARTOUNI-DUBARRY, May (Dirs.). *Les États Arabes face à la contestation islamiste*. Paris: Armand Colin, 1993.
- KOK, Peter Nyot. "La transition permanente. Analyse des Constitutions et du système juridique soudanais de 1956 à 1988", en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 435-467.
- The Koka Dam Declaration, March 24 1986 (A proposed Programme for Nacional Action)*. The Bergen Forum 23-24 February 1989. www.fou.uib.no
- KORANY, Bahgat. "Vallée du Nil", en Maurice FLORY y otros. *Les régimes politiques arabes*. Paris: PUF, 1990, pp. 211-244.
- KRIEGEL, Annie. "Le système communiste mondial: mythe ou réalité?". *Pouvoirs. Revue Française d’Études Constitutionnelles et Politiques*, 21 (1982), pp. 5-24.

- KRISTIANASEN, Wendy. “Des Frères musulmans divisés. Une Internationale en trompe-l’oeil”. *Le Monde diplomatique*. Abril 2000, p. 19.
- LAVERGNE, Marc (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989.
- . “Tableau économique”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 471-517.
- . “Le nouveau système politique soudanais ou la démocratie en trompe-l’oeil”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 23-38.
- . y MARCHAL, Roland. “L’échec de l’expérience islamiste?”. *Politique Africaine*, 66 (junio 1997), pp. 3-12.
- LECA, Jean. “La démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité”, en Ghassan SALAMÉ (Dir.). *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Francia: Fayard, 1994, pp. 35-93.
- LESCH, Ann Mosely. “The Republic of Sudan”, en Tareq Y. ISMAEL y Jacqueline S. ISMAIL (Eds.). *Politics and government in the Middle East and North Africa*. Miami: Florida International University Press, 1991, pp. 358-381.
- . *The Sudan-Contested National Identities*. Bloomington-Oxford: Indiana University Press-James Currey Ltd., 1998.
- LEWIS, I. M. (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966.
- . “Comformity and contrast in Somali islam” en, I. M. LEWIS (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 253-267.
- LOBBAN JR., Richard A., KRAMER, Robert S., FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. *Historical Dictionary of The Sudan*. (3ª ed.) Lanham, Maryland, and London: The Scarecrow Press, Inc, 2002.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y FERNÁNDEZ SUZOR, Cecilia. *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- LÓPEZ PLAZA, Mª Ángeles y RUIZ IBÁÑEZ, Almudena. “Apéndice Documental”, en Gema MARTÍN MUÑOZ (Ed.). *Democracia y derechos humanos en el Mundo Árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993, pp. 297-367.

- LORCA CORRÓNS, Alejandro V. y OROZCO DE LA TORRE, Olivia. *La banca islámica sin intereses: elementos básicos*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999.
- MACEOIN, Denis y SHAHI, Ahmed al- (Ed.). *Islam in the Modern World*. London and Camberra: Croom Helm, 1983.
- MADELUNG, W. “*al-Mahdī*”. *Encyclopédie de l’Islam*², vol. V, pp. 1221-1228.
- MAGNARELLA, Paul J. “The Republican Brothers: A reformist movement in the Sudan”. *Muslim World*, 72, 1 (1982), pp.14-24.
- MAHDĪ, al-Şādiq al-. *al-Dīmūqrāṭiyya fī l-Sūdān*. Jartum: Markaz Abḥāṭ wa-Dirāsāt al-Umma, 1990.
- MAKKĪ, Ḥasan Muḥammad Aḥmad. *Ḥarakat al-Ijwān al-Muslimīn fī l-Sūdān 1944-1969*. Kuwait: Dār al-Qalam li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1986.
- MAKKĪ, Ḥasan Muḥammad Aḥmad. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān (1969-1985)*. *Tārīju-hā wa-jitābu-hā l-siyāsī*. Jartum: al-Dār al-Sūdāniyya li-l-Kutub, 1999.
- MAMDANI, Mahmood. *Good muslim, bad muslim: America, the cold war, and the roots of terror*. Nueva York: Three leaves press, Double Day, 2005.
- al-Manḥayīyya al-islāmiyya wa-l-‘ulūm al-sulūkiyya wa-l-tarbawiyya. Buḥūt wa-munāqašāt al-Mū‘tamar al-‘Ālamī al-Rābi‘ li-l-Fikr al-Islāmī*. Maryland: The International Institute of Islamic Thought, 1992, vol. II.
- MARCHAL, Roland. “Soudan: vers une recomposition du champ politique”. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 81-82 (1996), pp. 93- 117.
- . “Le facteur soudanais, avant et après”. *Critique internationale*, 17 (octubre 2002), pp. 44-51.
- . “Le conflit au Darfour, point aveugle des négociations Nord-Sud au Soudan”. *Politique Africaine*, 95 (octubre 2004), pp. 125-146.
- . “Le Soudan d’un conflit à l’autre”. *Les Études du CERI*, 107-108 (septiembre 2004) www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude107
- MARSHALL, Paul (Ed.). *Radical Islam’s Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari’a Law*. Lanham: Freedom House’s Center for Religious Freedom, 2005.
- Marsūm mū‘aqat Qānūn Ŷāmi‘at al-Qur’an al-Karīm wa-l-‘Ulūm al-Islāmiyya li-sana 1995*. S.l.: s.e., 1995.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. “Sudán, hacia la democracia”. *Temas Árabes*, 3 (1987), pp. 21-28.

- MARTÍN MUÑOZ, Gema. “Sudán o la tragedia de una guerra sin fin”, *África Internacional*, 5-6, 1988, pp. 181-192.
- . (Ed.). *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993.
- . *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de hoy, 1997.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia. “Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam”, en Carmelo PÉREZ BELTRÁN (Ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 187-246.
- Mas’ala Dārfūr*. (Comunicado del Partido al-Umma, del 1 de diciembre de 2003). www.umma.org
- MĀYĪD, Šādiq ‘Abd Allāh ‘Abd al-. “Min al-ŷawānib al-jafiyya fī qaḍiyya Dārfūr”. *al-Muŷtama’*, 1616 (28/8/2004)
- MERINERO MARTÍN, María Jesús. *La República Islámica de Irán. Dinámicas sociopolíticas y relevo de las élites*. Madrid: Catarata, 2004.
- MĪJĀ’ĪL, Yūsuf. *Mudakkirāt Yūsuf Mījā’īl. al-Turkiyya wa-l-Mahdiyya wa-l-ḥukm al-tunā’ī fī l-Sūdān (šāhid ‘iyān)*. Edición crítica de Aḥmad Ibrāhīm ABŪ ŠAWK. Omdurman: Markaz ‘Abd al-Karīm Mīrganī, 2004.
- MILLER, Catherine. “Langues et identité”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 86-112.
- MILLER, Judith. “Faces of Fundamentalism: Hassan al-Turabi and Muhammad Fadlallah”. *Foreign Affairs*, 73, 6 (1994).
- Mīrghaniyya, EI*, vol. III, pp. 125-126.
- MORRISON, Scott. “The Political Thought of Hasan al-Turabi of Sudan”. *Islam and Christian Muslim Relations*, 12, 2 (2001).
- MOUSSALLI, Ahmad S. “Hasan al-Turabi’s Islamist Discourse on Democracy and Shura”. *Middle Eastern Studies*, 30, 1 (enero 1994).
- . (Ed.). *Islamic Fundamentalism. Myths and Realities*. Reading, UK: Ithaca Press, 1998.
- . *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran and Turkey*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 1999.

- MOUSSALLI, Ahmad S. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Mubādarat al-salām al-sūdāniyya-Addīs Abābā 1988. s.l.: Wizārat al-I‘lām al-Sūdāniyya, s.d.
- MUḤĀMĪ, Badawī Tāyū al-. *Anmuday al-iḍṭihād al-dīnī bi-l-Sūdān fī zill sulṭat al-Ŷabha al-Qawmiyya al-Islāmiyya*, s.l.: s.e.,1998.
- . *al-Dawla al-‘ābida. Maqālāt fī l-‘asaf wa-l-istibdād al-dīnī bi-l-Sūdān*. Cesar Center, 1999.
- MUQĀR, Nasīm. *Miṣr wa-binā’ al-Sūdān al-ḥadīṭ*. El Cairo: al-Haya’ al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1993.
- . *al-Raḥḥāla al-ayānib fī l-Sūdān 1730-1851*. El Cairo. Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 1995.
- MURĀD, Sa‘īd. “‘Abd al-Nāṣir wa-l-islām”, en Abd al-Ḥalīm QANDĪL (Ed.). *‘An al-nāṣiriyya wa-l-islām*. El Cairo: ‘Ayn li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iyṭimā‘iyya, 1998.
- MŪRŪ, Muḥammad. “al-Za‘īm wa-l-mufakkir Ḥasan al-Turābī”. *Minbar al-Šarq*, 14 (julio 1994), pp. 150-151.
- MUS‘AD, Nifn (Ed.). *Qaḍāya ḥuqūq al-insān*. Beirut: al-Munazzama al-‘Arabiyya li-Ḥuqūq al-Insān-Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 1997.
- MUṢṬAFĀ, Hāla. *al-Islām al-siyāsī fī Miṣr. Min ḥarakat al-iṣlah ilā yamā‘āt al-‘unf*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsīyya wa-l-Istrāṭiḡiyya, 1992.
- NAFĪSĪ, Abd Allāh al- (Ed.). *al-Ḥaraka al-Islāmiyya: rū‘ya mustaqbaliyya. Awrāq fī l-naqd al-dātī*. El Cairo: Madbūlī, 1989.
- NA‘IM, Abdullahi Ahmed an-. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- NOOR, Farish A. *New voices of Islam*. Leiden: ISIM, 2002.
- ORTEGA RODRIGO, Rafael. *El Islam político en Sudán. Una propuesta fallida de internacional islamista*. Granada: Universidad, 2004.
- The Outlook for Peace in the Sudan. Released by the Office of the Press Secreatry, The White House, April 26, 2002. Report to the President of the United Status form John C. Danforth, Special Envy for Peace.* <http://www.state.gov/p/af/rls/rpt/10150.htm>
- OWEN, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. Londres-Nueva York: Routledge, 2004³.

- Patterns of Global Terrorism 1994*. www.state.gov/r/pa/bgn/index.cfm?docid=5424
- PACHECO, Juan Antonio. *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (Ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- PINTO, Maria do Céu. *Political Islam and the United States: A study of U.S. Policy towards islamist movements in the Middle East*. Reading, UK: Ithaca Press, 1999.
- PISCATORI, James P. (Ed.). *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991.
- . *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*. Leiden: ISIM, 2000.
- POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles. *Las sendas de Allah*. Barcelona: Bellaterra, 1997.
- PRUNIER, Gérard. “La révolution ambigüe. L’après-nimeirisme au Soudan”. *Politique Africaine*, 21 (marzo 1986), pp. 90-98.
- . “Les Frères musulmans au Soudan: un islamisme tacticien”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 359-380
- . “Le Soud-Soudan depuis l’indépendance (1956-1989)”, en Marc LAVERGNE (Dir.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, pp. 381-433.
- QADDĀL, Muḥammad Sa‘īd al-. *al-Islām wa-l-siyāsa fī l-Sūdān. 1651-1985*. Beirut: Dār al-Āl, 1992.
- . *Dikrayāt mu‘taqal fī suyūn al-Sūdān*. El Cairo: al-Širka al-‘Ālamiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1998.
- QALANDAR, Maḥmūd Muḥammad. *Sanawāt al-Numayrī. Tawṭīq wa-taḥlīl li- aḥdāt wa-waqā‘i‘ sanawāt ḥukm 25 māyū fī l-Sūdān*. Omdurman-Jartum: Markaz ‘Abd al-Karīm Mīrganī al-Ṭaqāfī, 2005.
- QANDĪL, Abd al-Ḥalīm. “al-Nāsiriyya wa-l-islām. I‘ādat naẓar”, en ‘Abd al-Ḥalīm QANDĪL (Ed.). *‘An al-nāširiyya wa-l-islām*. El Cairo: ‘Ayn li-l- Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iytimā‘iyya, 1998.

- QANDĪL, Abd al-Ḥalīm. (Ed.) *‘An al-nāṣiriyya wa-l-islām*. El Cairo: ‘Ayn li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iytimā‘iyya, 1998.
- Qānūn al-ḥukm al-maḥallī li-sanat 1995*. S.l.: s.e., 1995.
- Qarārāt mū’tamar al-mā’ida al-mustadīra bi-šā’n qaḍiyyat l-yanūb*. (Documento oficial sin referencias de lugar y fecha de publicación)
- RAMADĀN, ‘Abd al-‘Azīm. *Ŷamā‘āt al-takfīr fī Miṣr. al-Usūl al-tārījiyya wa-l-fikriyya*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1995.
- RAMADAN, Tariq. *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Riḥlat Muḥammad ‘Alī Bāšā ilà l-Sūdān*. Edición crítica de Ḥasan Aḥmad IBRĀHĪM. Jartum: Dār Ŷāmi‘at al-Jartūm li-l-Našr, 1980.
- RIZQ, Ŷābir. *Ḥasan al-Huḍaybī. al-Imām al-mumtaḥan*. El Cairo: Dār al-Liwā’, 1991.
- RODINSON, Maxime. *Islam y capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- ROY, Olivier. *L’ échec de l’Islam politique*. Paris: Seuil, 1992.
- . *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- RUIZ-ALMODOVAR, Caridad. “El Código Sudanés de Estatuto Personal”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp.179-224.
- RUSTUM SHEHADEH, Lamia. *The idea of women Under fundamentalist islam*. Gainesville: University Press of Florida, 2003.
- SAEED, Abdullah y SAEED, Hassan. *Freedom of religion, apostasy and islam*. Aldershot-Burlington: Ashgate, 2004.
- SA‘ĪD, Abd al-Karīm Qāsim. *Al-Ijwān al-Muslimūn wa-l-ḥaraka al-uṣūliyya fī l-Yaman*. El Cairo: Madbūlī, 1995.
- SALAMÉ, Ghassan. “Où sont donc les démocrates?”, en Ghassan SALAMÉ (Dir.). *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Francia: Fayard, 1994, pp. 7-32.
- SALĀTĪN BĀŠĀ (Slatin). *al-Sayf wa-l-Nār fī l-Sūdān*. El Cairo: al-Haya’ al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1999.
- ŠĀLIḤ, Maḥmūd ‘Ābidīn, *al-Širā‘ ‘alā al-sulṭa fī l-Sūdān*. El Cairo: Dār al-Amīn, 2000.
- ŠANQĪTĪ, Muḥammad Bin al-Mujtār al-. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān. Madjal ilā fikri-hā al-istrātīyī wa-l-tanzīmī*. Londres: Dār al-Ḥikma, 2002.

- ŠARĪF, Yūsuf al-. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān. Asrār al-siyāsa wa-jafāyā al-muŷtama'*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 2003.
- SARIYY AL-DĪN, Āyda al-‘Alī. *al-Sūdān wa-l-Nīl, bayna miṭraqat al-infiṣāl wa-l-sandān al-isrā’īlī*. Beirut: Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1998.
- ŠAYJ, Imām ‘Alī al-. “Min rumūz al-ḥaraka al-islāmiyya al-sūdāniyya. Yāsīn ‘Umar al-Imām”. www.alanbaa.info
- SERRANO RUANO, Delfina. “Ley religiosa y estados islámicos contemporaneos”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2004, XI, pp.109-118.
- SIDAHMED, Abdel Salam. “Iran, Sudan and Algeria- A Set-Back in the Grand Plan?”. *Middle East International*, 421 (20 marzo 1992).
- . *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. New York: St. Martin Press, 1996.
- . “Problems in contemporary applications of Islamic criminal sanctions: The penalty of adultery in relation to women”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), pp. 187-204.
- SMITH, M. G. “The jihad of Shehu Dan Fodio: some problems”, en I. H. LEWIS (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 408-424.
- SKOVGAARD-PETERSEN, Jacob. *Defining Islam for the Egyptian State. Mufties and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Leiden: Brill, 1997.
- STEVENSON, R. C. “Some aspects of the spread of islam in the Nuba Mountains, Kordofan province, Republic of the Sudan”, en I. M. LEWIS (Ed.). *Islam in Tropical Africa*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 208-232.
- al-Sūdān. al-intifāda, al-dīmūqrāṭiyya, al-tagyīr. Ḥiwār ma‘ Muḥammad Ibrāhīm Nuqd al-munāḍil al-sūdānī al-bāriz*. El Cairo: Dār al-Taqāfa al-Ŷadīda, 1989.
- Sudan 1994-95*. Londres: The Economist Intelligence Unit, 1995.
- Sudan (1st quarter 1999)*. Londres: The Economist Intelligence Unit, 1999.
- Sudan Charter: Nacional Unity and Diversity*. Jartum: enero 1987. El texto en inglés puede verse en www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm
- Sudan Human Rigths Monitor, Khartoum, March, April, May, 1995*, vol. 7.
- Sudan Millenium Development Goals. Interim Unified Report*. United Nations Country Team (diciembre 2004).
- Sudan Peace Act*. <http://www.state.gov/documents/organization/19897.pdf>
- Sulaymān, Muḥammad. *Dawr al-Azhar fī l-Sūdān*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1985.
- ṬĀHĀ, Maḥmūd Muḥammad. *al-Dustūr al-islāmī? Na‘m.. wa-lā*. www.alfikra.org

- ṬĀHĀ, Maḥmūd Muḥammad. *Hādā.. aw al-tūfān*. www.alfikra.org
- *al-Hawas al-dīnī yuṭīr al-fitna*. www.alfikra.org
- *Ḥiwār al-ustād Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā ma' tullāb Ma'had al-Dirāsāt al-Ifrīqiyya wa-l-Asiawiyya (Ŷāmi 'at al-Jarṭūm-1975)*. www.alfikra.org
- *al-Islām bi-risālati-hi al-ūlā lā yaşluḥ li-insāniyyat al-qarn al-‘işrīn*. www.alfikra.org
- *Ismu-hum al-Wahhābiyya wa-laysa ismu-hum Anşār al-Sunna*. www.alfikra.org
- *Muškilat al-Şarq al-Awsat*. www.alfikra.org
- *Qul hađi-hi sabīlī*. www.alfikra.org
- *al-Risāla al-tāniya min al-islām*. www.alfikra.org
- *Risālat al-şalā*. www.alfikra.org
- *al-Taḥaddī al-ladī yuwāyih al-‘arab*. www.alfikra.org
- *Ṭarīq Muḥammad*. www.alfikra.org
- *Usus dustūr al-Sūdān*. www.alfikra.org
- *Za‘īm Yabhat al-Miṭāq fī l-mīzān. Min kitābi-hi “Ađwā’ ‘alā l-muškala al-dustūriyya”*. www.alfikra.org
- TAMIMI, Azzam S. *Rachid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism*. Oxford: University Press, 2001.
- ṬANTĀWĪ, Muḥammad Sayyid. *Mu‘āmalāt al-bunūk wa-aḥkāmu-hā al-şar‘iyya*. El Cairo: Dār Nahḍat Mişr, 1997¹⁵.
- ṬAWĪL, Muḥammad al-. *Lu‘bat l-Umam wa-‘Abd al-Nāşir*. El Cairo: al-Maktab al-Maşrī al-Ḥadīṭ, 1968.
- al-Taqrīr al-Istrāṭiyī l-‘Arabī 1990*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wa-l-Istrāṭiyiyya bi-l-Ahrām, 1991.
- al-Taqrīr al-Istrāṭiyī l-‘Arabī 1991*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wa-l-Istrāṭiyiyya bi-l-Ahrām, 1992.
- al-Taqrīr al-Istrāṭiyī l-‘Arabī 1994*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Istrāṭiyiyya bi-l-Ahrām, 1995.
- al-Taqrīr al-Istrāṭiyī al-‘Arabī 1997*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Istrāṭiyiyya bi-l-Ahrām, 1998.
- Taḥrubat al-ḥaraka al-islāmiyya al-waṭaniyya waş al-‘ummāl*. www.alanba.info.
- “Taḥrubat al-işlāḥ al-ḥizbī fī l-Sūdān. Ḥizb al-Umma”, en Ḥaydar Ibrāhīm ‘ALĪ (Ed.). *al-Aḥzāb al-sūdāniyya. Wāqi’ wa-mustaqbal*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2001, pp. 55-74.

- TAYYIB, Mu‘awiyya al-Zubayr al-. “Mawqif al-ḥukūmāt al-sūdāniyya al-muta‘āqiba min muškilat l-ŷanūb”. www.aljazeera.net
- TILMISĀNĪ, ‘Umar al-. *Dikrayāt...lā mudakkarāt*. El Cairo: Dār al-I‘tišām, 1985.
- TURĀBĪ, Ḥasan al-. *Taŷdīd uṣūl al-fiqh al-islāmī*. Jartum: Dār al-Fikr, 1980.
- . “al-Dīn wa-l-Taŷdīd”. *Maŷallat al-Fikr al-Islāmī*, (septiembre 1984).
- . *al-Mar’a bayna ta‘ālīm al-dīn wa-taqālīd al-muŷtama’*. Yedda: al-Dār al-Sa‘ūdiyya, 1984. Traducción inglesa *On the position of women in Islam and in Islamic Society*. Londres: Milestones, 1991.
- . “al-Bu‘d al-‘ālamī li-l-ḥaraka al-islāmiyya. al-Taŷruba al-sūdāniyya”, en - Abd Allāh al-NAFĪSĪ (Ed.). *al-Ḥaraka al-Islāmiyya: rū’ya mustaqbaliyya. Awrāq fī l-naqd al-dātī*. El Cairo: Madbūlī, 1989.
- . *al-Ḥaraka al-islāmiyya fī l-Sūdān. al-Taṭawwūr. al-Kasb. al-Manhaŷ*. Jartum: s.e., 1989.
- . “Manhaŷiyyat al-tašrī‘ al-islāmī”, en *al-Manhaŷiyya al-islāmiyya wa-l-‘ulūm al-sulūkiyya wa-l-tarbawiyya. Buḥūt wa-munāqašāt al-Mū‘tamar al-‘Ālamī al-Rābi’ li-l-Fikr al-Islāmī*. Maryland: The International Institute of Islamic Thought, 1992, vol. II, pp. 11-35.
- . “Islamic Fundamentalism in the Sunna and Shia Worlds” (Conferencia pronunciada en Madrid el 2 de agosto de 1994). www.sufo.demon.co.uk
- . *Ḥiwārāt fī l-islām, al-dīmuqrāṭiyya, al-dawla, al-garb*. Beirut: Dār al-Ŷadīd, 1995.
- . *al-Muṣṭalahāt al-siyāsiyya fī l-islām*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2000.
- . *al-Ša‘ā’ir al-dīniyya wa-aṭaru-hā fī l-ḥayāt al-‘amma. al-Šarq al-Awsaṭ*, (13/17-12-2001).
- . *al-Ŷihād wa-l-ḥayāt al-‘amma. Ma‘ānī al-Ŷihād wa-hawādī-hi. al-Šarq al-Awsaṭ*, (28/31-1-2002).
- . *al-Siyāsa wa-l-ḥukm. al-Nuḏum al-sultāniyya bayna al-uṣūl wa-sunan al-wāqi’*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2004².
- . *Risālat al-Mū‘tamar al-Tānī*. Jartum: al-Muḥammadiyya, s.d.
- VATIKIOTIS, P.J. *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1969 (1992).
- VESCOVACCI, Nicolas. “Le Soudan veut briser son isolement”. *Le Monde Diplomatique*, (marzo 2000), p. 22.
- VIORST, Milton. “Sudan’s Islamic Experiment”. *Foreign Affairs*, 74, 3 (1995).

- VOLL, John O. "Islam: Its Future in the Sudan". *Muslim World*, 63 (1973), pp. 280-296.
- . "The evolution of Islamic Fundamentalism in twentieth Century Sudan", en Gabriel R. WARBURG y Uri M. KUPFERSCHMIDT (Ed.). *Islam. Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan*. New York: Praeger, 1983.
- . *Tārīj al-tarīqa al-Jatmiyya fī l-Sūdān*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002.
- WAI, Dunstan M. "The Sudan: Domestic Politics and Foreign Relations under Nimeiry". *African Affairs* (1979), pp. 297-318.
- . *The African-Arab conflict in the Sudan*. New York, London: African Publishing Company, 1981.
- WARBURG, Gabriel R. "The Sharia in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989". *Middle East Journal*, vol. 44, 4 (1990), pp. 624-637.
- . "Hot Spot: Egypt and Sudan Wrangle over Halayib". *The Middle East Quarterly*, vol. 1, 1 (1994).
- . "Mahdism and Islamism in Sudan". *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995), pp. 219-236.
- . y KUPFERSCHMIDT, Uri M. (Eds.). *Islam. Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan*. New York: Praeger, 1983.
- WATT, W.M. "al-Madīna". *El²*, vol. V, pp. 989-993.
- WILSON, Rodney. *Economic Development in the Middle East*. London-New York: Routledge, 1995.
- WOODWARD, Peter. "Sudan: Islamic Radicals in Power", en John L. ESPOSITO (Ed.). *Political islam: Revolution, radicalism or reform?* Boulder-London: Lynne Rienner Publishers, 1997, pp. 95-114.
- ZAYYAT, Montasser al-. *El camino hacia Al-Qaeda. La historia de Zawahiri, lugarteniente de Bin Laden*. Madrid: Editorial Popular, 2004.
- ZEGHAL, Malika. *Los Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997.

ACTAS INÉDITAS DE LOS CONGRESOS DE LA CONFERENCIA POPULAR ÁRABE E ISLÁMICA.

Primer Congreso (del 25 al 28 de abril de 1991):

al-Bayān al-siyāsī.

Mūṭāq al-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī.

al-Nizām al-asāsī li-l-Mū'tamar al-Ša'bī l-'Arabī wa-l-Islāmī.

al-Tawṣiyyāt wa-l-qarārāt.

Segundo Congreso (del 2 al 4 de diciembre de 1993):

The Speech of the S. General. The Second Session 2-4 December 1993.

al-Tawṣiyyāt al-jitāmiyya.

Tercer Congreso (del 30 de marzo al 2 de abril de 1995):

Bayān al-mawāqif wa-l-tawṣiyyāt

Našra yawmiyya.

Taqrīr al-Amāna al-'Āmma

DIRECCIONES DE INTERNET

www.aboutsudan.com

www.afrique-express.com

www.alanbaa.info

www.alasr.ws

www.alfikra.org

www.aljazeera.net

www.asharqalawsat.com

www.blogs.periodistadigital.com/aristegui

www.ceri-sciencespo.com

www.fou.uib.no

www.islamonline.net

www.islamtoday.net

www.jaafaridris.com

www.khayma.com

www.meshkat.net

www.midan.net

www.nasser.bibalex.org

www.news.naseej.com

www.npd.org
www.pcsudan.org
www.rayaam.net
www.rayaalshaab.info
www.sd.undp.org
www.sudan.net
www.sudantv.tv
www.sufo.demo.co.uk
www.state.gov/s/ct/rls/pgtrpt
www.turabi.com
www.ulama-online.net
www.umma.org
www.webislam.com

REVISTAS Y PERIÓDICOS

African Watch

al-Anbā'

al-Ayyām

al-'Arabī

al-Bayān

al-Dustūr

The Economist

L'Espresso

al-Ḥayāt

Human Rights Watch

Le Matin

al-Maydān

al-Mayālla

al-Mīṭāq

El País

al-Qāhira

al-Rā'yy al-'Āmm

al-Rā'yy al-Ajar

al-Ṣahāfa

al-Šarq al-Awsaṭ

al-Ša‘b

Sudan Human Rights Monitor

al-Usbū‘

al-Wasaṭ

al-Wifāq