

Islamismos y Estado en Sudán: cohesiones y rupturas

Islam and state in Sudan: cohesion and breaks

Rafael Ortega Rodrigo <sup>1</sup>

Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán. España  
[rortega@casaarabe-ieam.es](mailto:rortega@casaarabe-ieam.es)

Recibido del 29 de diciembre del 2010

Aceptado el 4 de abril del 2011.

**Resumen:** El islamismo sudanés, surgido en la década de los cuarenta del pasado siglo, ha experimentado desde entonces una rica evolución, tanto en lo que se refiere a su estructura como a sus estrategias políticas. El objetivo de todo ello era contribuir a la reislamización de una sociedad plural desde el punto de vista religioso y étnico, en función de las coyunturas socio-históricas y creando un cuerpo teórico que le ha diferenciado de otros movimientos islamistas, hasta llegar al poder en 1989 a través de un golpe de Estado. Desde entonces, el movimiento intentó poner en pie el proyecto de “civilización islámica” teorizado por Hasan al-Turabi, pero que al pasar a la práctica se fue distorsionando. El resultado fue un régimen excluyente que, junto a otros factores, ha provocado la secesión del sur del país.

**Palabras claves:** Sudán, ideología, islamismo, historia.

**Abstract:** Since the emergence of Sudanese Islamism in the 1940s, it has experience a rich evolution in its structuration as well as in its political strategies. Such evolution had the aim of re-islamising a very diverse society from the standpoint of religion and ethnicity. It took place as a result of socio-historical circumstances and produced a theoretical corpus which has made it unique in relation to other Islamist movements until it seized power through the coup d’etat of 1989. In the aftermath of this event, the movement tried to articulate the project of “Islamic civilization” as theorised by Hasan al-Turabi. However, it got distorted in the practice, giving as a result a excluding regime which ultimately has resulted, together with other reasons, into the secession of the southern region.

**Key words:** Sudan, ideology, Islamism, history

## Introducción

En los años previos a la independencia, declarada oficialmente el 1 de enero de 1956, y en un contexto de transformación, de lucha nacionalista, de surgimiento de fuerzas en la esfera política y de una circulación de ideas procedentes del vecino del norte, comenzaron a difundirse en Sudán modelos ideológicos alternativos con vocación de dar respuestas modernas a los grandes cambios que estaba experimentando el país. Esas tendencias estaban representadas por las corrientes comunista e islamista que crearon sendas formaciones políticas: el Movimiento Sudanés de Liberación Nacional, precedente del Partido Comunista; y el movimiento de los Hermanos Musulmanes.

El ideario del grupo de los Hermanos Musulmanes de Egipto, fundado por Hasan al-Banna en 1928, empezó a tener eco en los círculos universitarios e intelectuales urbanos de Sudán. El islam se había convertido en 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 para pasar de la primera a la segunda que podían incluir la participación política, la acción social, la violencia o todas ellas a la vez. Pero además de la poderosa influencia del islamismo egipcio tanto por la acción de los estudiantes sudaneses en El Cairo que entraron en contacto con el grupo y regresaron después a Sudán como por las visitas y el proselitismo de dirigentes islamistas egipcios por territorio sudanés, en la década de los cuarenta surgió una tendencia, el Movimiento de Liberación Islámica, que podíamos calificar como “islamismo sudanés”, en tanto que reivindicaba la especificidad del país. Por otro lado, el carácter universal del movimiento favoreció la difusión de la ideología islamista ya que, según al-Banna, cualquier tierra en la que hubiera un musulmán formaba parte de la totalidad del territorio islámico: “los límites del patriotismo son la doctrina y no los confines terrestres o las fronteras geográficas, ya que cualquier lugar en el haya un musulmán es, para nosotros, una patria”(al-Banna, 1977: 83).

Así, debido a esos factores, entre 1944 y 1945 se formó el primer comité de los Hermanos Musulmanes en Sudán que comenzó a distribuir la literatura de los Hermanos generada en Egipto y, a partir de 1952, comenzó a actuar de forma conjunta con el Movimiento de Liberación Islámica. Tras un breve periodo de acción compartida y también de diferencias entre ambas tendencias, en el congreso general del movimiento islamista sudanés celebrado en 1954 se constituyó oficialmente el grupo de los Hermanos Musulmanes *de* Sudán, una organización no vinculada orgánicamente a su homóloga cairota, aunque tampoco totalmente independiente, 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 y de participar en el debate nacional tanto sobre la Constitución como sobre el sistema jurídico. En ese debate, los Hermanos Musulmanes lanzaron un doble llamamiento: la elaboración de una Constitución islámica y la islamización de todas las estructuras, incluido el sistema judicial.

Con la finalidad de impulsar este debate, el grupo de los Hermanos Musulmanes de Sudán creó en diciembre de 1955 el Frente Islámico de la Constitución, una suerte de alianza coyuntural entre organizaciones políticas, religiosas, entre ellas las dos grandes tariqas sufíes de Jatmiyya y al-Ansar –aunque los dos grandes partidos apoyados por ambas cofradías, el entonces Partido Democrático del Pueblo y al-Umma defendían una Constitución laica– o culturales y benéficas, a las que les unía la preocupación por elaborar una Constitución

islámica. Pero esta orientación del islamismo sudanés quedó interrumpida por el golpe de Estado del general Ibrahim Abbud en 1958 que abolió la Constitución y reprimió cualquier oposición política. Ahora, bien, lo importante es que el islamismo sudanés mostró ya en esa temprana etapa su gran preocupación por la redacción de una Constitución islámica que sirviera de marco general para la reislamización de la sociedad sudanesa, y por la islamización de la legislación, objetivos que el movimiento intentará hacer realidad bien a través de la presión política (en el parlamento o en las calles), bien mediante su participación limitada en las estructuras de poder bajo el régimen de Numeiry en la década de los setenta y principios de los ochenta, o bien, por último, desde el momento en que tomó las riendas del Estado a raíz del golpe militar de junio de 1989. Así pues, nos interesa destacar tres momentos históricos por la gran repercusión que tuvieron en la evolución del islamismo sudanés: la islamización del régimen de Numeiry, la creación del Frente Islámico Nacional en 1985 y la llegada al poder del islamismo en 1989.

### **1. Religiosidad e islamismo en el régimen de Numeiry**

El movimiento islamista, a través del Frente de la Carta Islámica, tuvo tras la revolución de octubre de 1964, que acabó con el gobierno autoritario de Abbud (1958-1964), una participación política en las instituciones del Estado, desde la que defendió –de nuevo– la Constitución islámica y rivalizó con su gran antagonista, el Partido Comunista, por el espacio político. El Frente fue creado en octubre de 1964 y lo formaban los Hermanos Musulmanes, el grupo salafí *Ansar al-Sunna al-Muhammadiyah*, algunos dirigentes del Partido al-Umma, otros grupos minoritarios de orientación islamista y cofradías sufíes. En el congreso fundacional del Frente, los asistentes eligieron al pensador y político Hasan al-Turabi, que ya era Secretario General de los Hermanos Musulmanes, como Secretario General del Frente y la recién creada organización se convirtió en el nuevo marco para la acción política del movimiento islamista, que experimentó un aumento de su influencia y de su presencia, tanto en la opinión pública como en las instituciones. El Frente se definió como organización islámica completa cuyo objetivo era crear una sociedad musulmana sobre la que se levantara un gobierno musulmán. Su ideario fue recogido en un manifiesto publicado a principios de 1965 en el que se defendía el islam como sistema de vida en bien del interés nacional, la “naturaleza coránica y sunní” del sistema de gobierno, el recurso a la *shurà* (la consulta) y la unidad de la comunidad que garantizaba la libertad de formación de partidos y grupos “según las normas de la naturaleza política de la sociedad islámica”. Si bien el objetivo era que los musulmanes constituyesen una única comunidad con una única autoridad política y una única nacionalidad “la realidad y la necesidad nos obliga a crear un Estado islámico cuya autoridad se reduce a los límites geográficos de Sudán” (Makki, 1986: 106)<sup>2</sup>.

La época previa al golpe de Numeiry de 1969 fue un punto de inflexión en la visión que el movimiento islamista dirigido por al-Turabi tenía del Sur y del papel que esa zona debía 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 hasta entonces integrar a la población del sur en sus proyectos, hasta el punto de que algunos sectores islamistas defendían la separación del sur para así consolidar una sociedad musulmana sin fisuras en el norte. Sin embargo, a partir del levantamiento de 1964, comenzó a valorarse la importancia de la presencia islámica en el sur y, a través de éste, en el África negra para la materialización de un proyecto islámico (al-Turabi, 1989:156).

El golpe de mayo de 1969 del coronel Yaafar Numeiry, de orientación socialista, panarabista e influenciado por el naserismo, fue apoyado por el Partido Comunista y los

sindicatos obreros controlados por el partido, lo que supuso 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 en 1966, tendría ahora enfrente, aunque no por mucho tiempo, a las fuerzas armadas, al Partido Comunista y a una gran parte de los sindicatos.

El nuevo régimen consideraba, de forma general, la religiosidad, el islamismo y el sufismo como una rémora para la modernización del Estado. La represión contra la cofradía de los Ansar, y por lo tanto contra el Partido al-Umma, y contra el movimiento islamista supuso para éste último la adquisición de una nueva experiencia: el *yihad*, la lucha armada a través de la alianza de fuerzas de al-Umma, el movimiento islamista y alguna facción del Unionista Democrático (el nuevo partido apoyado en la *tariqa* Jatmiyya), tanto dentro del país como desde el exilio donde se constituyó en 1974 un frente de oposición al régimen, el Frente Nacional, que protagonizó la lucha política y armada hasta la reconciliación nacional de 1977. Una reconciliación que vino forzada por la pérdida del respaldo comunista al régimen y la necesidad de éste de encontrar nuevos apoyos y una cierta legitimidad política.

La ruptura entre Numeyri y el Partido Comunista provocó en el plano interno que el régimen, desprovisto de un apoyo popular sólido tras esa ruptura, se dirigiera hacia las pequeñas cofradías sufíes, lo cual conllevó una progresiva islamización del régimen, o al menos la apropiación de elementos y de un lenguaje religiosos para buscar 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 (que organizaron una demostración de fuerza en el levantamiento popular, fracasado, de agosto de 1973). Pero, si por un lado la apropiación de un lenguaje y un ropaje islámicos se acentuó conforme aumentaba la movilización de las fuerzas políticas de base religiosa, por otro lado estas mismas fuerzas se fueron aproximando al régimen conforme éste intensificaba 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, tuvo el efecto contrario. Es decir, una de las consecuencias de la movilización islamista fue la intensificación de las manifestaciones de religiosidad del régimen y de su presidente<sup>3</sup>, reflejada en: la creación del ministerio de Asuntos Religiosos y Bienes Píos, en las directrices del régimen, denominadas “la jefatura ortodoxa”, promulgadas en mayo de 1975, en el proyecto de “mezquita total” (al-Hasan, 2002: 89)<sup>4</sup>, en la devolución de su estatuto de universidad a la Universidad Islámica de Omdurman y en la creación del Organismo de Revitalización de la Actividad Islámica en abril de 1974 para combatir los procesos de cristianización, difundir el islam y supervisar “el esfuerzo popular al servicio de la religión” (al-Qaddal, 1992: 178), y en la creación en torno a Numeyri de la aureola de presidente piadoso profundamente religioso –como ocurrió tanto con Naser como con Sadat en Egipto en momentos de crisis y de pérdida de legitimidad–,<sup>5</sup> fabricando una “hagiografía” en cuyo proceso participaron los intelectuales que le rodeaban. Pero lo más importante fue el anuncio de la revisión de la legislación para armonizarla con los valores religiosos, proclamando que la *sharia* se convertiría en la fuente principal de la legislación, y no ya junto con el derecho consuetudinario como figuraba en la Constitución permanente de 1973, y la inauguración en mayo de 1977 del Banco Islámico Faysal en Jartum, que supuso 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 sudanés (Prunier, 1989: 406).

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 estadounidense, empujaron al régimen de Numeyri y a parte de la oposición a aparcarse las diferencias y firmar la “reconciliación nacional”<sup>6</sup> que supuso un cambio cualitativo y cuantitativo en la evolución del movimiento islamista ya que por primera vez desde su aparición tuvo un contacto directo y amplio con el poder en todas sus facetas, lo que exigió una revisión interna no exenta de tensiones y rupturas, y a su vez le permitió conectar con mayores sectores de la población en todo el país.

Por su parte, y tras el fracaso de la intentona golpista de 1976 y del levantamiento popular, el movimiento necesitaba volver a la esfera pública para fortalecer la organización, retomando el contacto, esta vez más estrecho, con los diferentes sectores de la sociedad. El medio era aceptar la reconciliación que podía suponer cierto poder a cambio de reconocer la legitimidad del régimen. Así, al-Turabi elogió la clara voluntad de Numeyri 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, 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 participó de hecho.<sup>7</sup>

La reconciliación supuso, por un lado, un balón de oxígeno para el régimen de Numeyri, y una nueva legitimidad ante la población del norte, que sustituyó 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 Ababa de 1972, de desarrollo económico de la zona. Pero por otro, el retorno de los partidos del norte a la vida política sudanesa permitió al movimiento islamista dirigido por al-Turabi 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 era 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 sociales. Es decir, el movimiento islamista planeó y llevó a la práctica una compleja estrategia: a la vez que inició su proyección en los centros de poder, comenzó una intensa actividad de contacto sociocultural y religioso con el pueblo, tanto con la población musulmana como con la no musulmana, intensificó su proyección exterior e intentó resolver las cuestiones internas que quedaban todavía en el aire, entre ellas su reestructuración orgánica. El precio a pagar fue 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 creada por Numeyri.

Las primeras consecuencias de la reconciliación para la jefatura del movimiento islamista fue el nombramiento de algunos de sus miembros en puestos de responsabilidad. Así, al-Turabi fue elegido miembro de la Oficina Política de la Unión Socialista Sudanesa –lo que representaba la máxima expresión del pragmatismo de la nueva dimensión de la corriente islamista–, a finales de ese año fue nombrado supervisor de la provincia occidental de Darfur y en 1979 Fiscal General. Mientras al-Turabi ejercía su influencia en el ámbito jurídico, otros destacados miembros del movimiento hacían lo propio en otros campos.

### **1. A. La “islamización” de la legislación**

En el proceso de “islamización” de la legislación emprendido por el régimen de Numeyri, la jefatura islamista, especialmente al-Turabi, desempeñó un papel fundamental. Según algunos investigadores, Numeyri se decantó 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 realizó la peregrinación y durante su estancia en Arabia Saudí mantuvo encuentros tanto con líderes de los Hermanos Musulmanes exiliados como con las autoridades saudíes, buscando apoyos políticos y económicos (Warburg, 1990: 625). Pero esa tendencia hacia la islamización de la legislación se vio un tanto frenada por la firma de los acuerdos de paz de Addis Ababa con la guerrilla del sur en 1972, y no se retomó hasta después de la reconciliación nacional y la entrada de los islamistas en la esfera de influencia.

al-Turabi fue nombrado miembro de la comisión encargada de revisar la legislación y armonizarla con la *sharia*, conforme al llamamiento lanzado por Numeyri tras su reelección en 1977, que se materializó en las enmiendas a la Constitución permanente redactada ese mismo año. Tales enmiendas estipulaban que la *sharia* pasaría a ser la fuente principal de la legislación<sup>8</sup> y no una de las dos fuentes principales junto con el derecho consuetudinario. Además, el propio Numeyri había anunciado la elaboración de un plan integral para la aplicación de la *sharia* en el país. Por su parte, al-Turabi era partidario de una progresiva islamización de la legislación por medio del *iytihad*<sup>9</sup>, de manera que armonizara con las circunstancias cambiantes de la época. Lo cierto es que la Comisión redactó una serie de propuestas para revisar la legislación que incluían 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 (Makki, 1999: 116).

Es el comienzo de un proceso que concluyó con lo que el régimen calificó como la proclamación de la *sharia* en septiembre de 1983 como ley del Estado, precedida de una grave crisis en el poder judicial (depuraciones e injerencias del poder político en el poder judicial, huelga de jueces). Realmente, la proclamación de la *sharia* 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 Prunier que las leyes de septiembre no fueron “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 Mahmud Muhammad Taha<sup>10</sup>– o de los derechos sindicales. Además, las leyes se promulgaron cuando las relaciones entre el régimen y el movimiento islamista habían comenzado a deteriorarse (Prunier, 1989: 369).

A pesar de que la proclamación de las leyes de septiembre sorprendió a todas las fuerzas políticas, incluido el movimiento islamista que siempre había defendido un método progresivo para la aplicación de la *sharia* y la islamización de la legislación<sup>11</sup>, el propio Hasan al-Turabi y sus seguidores intentaron apropiarse de esta decisión. Así, el líder islamista afirmó años más tarde que él empujó a Numeyri a introducir la *sharia* en Sudán, si bien Numeyri la aplicó “a su manera” (Chevalérias, 1997: 303-304). Además, el paso dado por Numeyri estaba en consonancia con la visión de al-Turabi de una reislamización 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 islámica.

## **1. B. La economía islámica y la nueva burguesía islamista**

El otro ámbito en el que destacó la labor del movimiento islamista a partir de la reconciliación nacional fue el de la economía. Señala al-Turabi que la época de la reconciliación fue la de “la economía islámica”, que aunque se había iniciado antes de 1977 – la represión política sufrida en la primera época de Numeyri empujó a muchos miembros del

grupo a refugiarse en las actividades económicas tanto dentro como fuera del país, lo cual constituyó una buena base social para el despegue de la economía islámica y de la nueva burguesía islamista— fue a partir de la incorporación del movimiento islamista a las estructuras del Estado cuando se convirtió en un elemento fundamental, reflejo, y causa a la vez, del creciente poder e influencia del movimiento (al-Turabi, 1989: 33).

Esa nueva economía, cuyos aspectos más visibles fueron los bancos islámicos y las sociedades islámicas de inversión, surgió 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 hizo un llamamiento a la creación de bancos islámicos (Ahmed, 1997: 39-47), 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 Numeyri— y capitalista, y un esfuerzo intelectual que intentó legitimar esa nueva economía. Este proceso, en el caso sudanés, no puede desligarse de la trayectoria política y legislativa que experimentó el país desde mediados de los setenta, ya que la expansión de la economía islámica promovida en primera instancia por Arabia Saudí fue acompañada de una influencia político-religiosa que se reflejó en la progresiva y vistosa religiosidad del régimen de Numeyri y su acercamiento hacia el movimiento islamista.

Poco antes de la reconciliación nacional, comenzó el proceso de creación de bancos islámicos en Sudán, proceso inaugurado con la fundación de la rama sudanesa del Banco Faysal, fundado en 1977 por el príncipe saudí Muhammad al-Faysal, al que seguirían al-Tadamun, al-Baraka y otros. Estos bancos, favorecidos por unas medidas excepcionales de exención de impuestos durante los primeros años, fueron ampliando su porcentaje de captación de ahorros, depósitos financieros y capital comercial y creando sociedades islámicas de inversión que favorecieron el ascenso de un nuevo grupo social, una burguesía islámica, compuesta tanto por el movimiento islamista como por elementos ajenos al islamismo, que vieron en ese sistema bancario y de inversión una alternativa al sistema bancario tradicional, con el que coexistía, y que respondía a sus criterios religiosos.

El movimiento islamista sudanés hizo un esfuerzo por crear un cuerpo teórico que sustentara la opción de la economía islámica, dado el vacío existente hasta entonces<sup>12</sup>. 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”<sup>13</sup>. En esos inicios, el cuerpo teórico de una economía islámica se basaba en principios muy generales: la prohibición de la usura (*riba*) y del riesgo (*garar*) en las transacciones económicas, imposición del azaque, y el recurso a tipos de contratos recogidos en el derecho musulmán, especialmente el denominado *murabaha*, consistente en que la entidad financiera adquiere la mercancía a cuenta del cliente y se la revende a un precio superior predeterminado, lo cual concede a las entidades financieras un amplio margen de beneficio y les permite especular con la mercancía, práctica de la que se benefició la nueva élite económica islamista.

La entrada del movimiento islámico en prácticas económicas, islámicas o no, tendría sus repercusiones en la política: el triunfo económico se plasmó 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 sirvieron también para financiar escuelas coránicas, clínicas y la construcción de mezquitas (Ayubi, 1996: 267). Además, en esa época, la actividad del islamismo se amplió: incorporación de la mujer y creación de organizaciones sectoriales “feministas” islámicas, reflexión sobre el sur y la necesidad de incluirlo en un proyecto islámico global a través del proselitismo; o la islamización del movimiento asociativo. Es decir, como podemos observar, el movimiento

islamista dirigido por Hasan al-Turabi llevó 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 posibilitaron esa intensa actividad que buscaba ampliar y afianzar al movimiento que se encaminaba hacia la formación de un frente amplio, objetivo que se materializó en 1985 tras la caída del régimen. Esa nueva estrategia de contacto con la sociedad provocó, por un lado, una nueva ruptura dentro del propio movimiento, que primaba 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, provocó igualmente la desconfianza del régimen y la represión del movimiento islamista.

El carácter elitista y el aislamiento del grupo en los primeros tiempos, había cambiado progresivamente y después de 1977 su labor se hizo pública, se abrió a todos los grupos sociales e intentó dar respuesta a las necesidades de la sociedad, buscando la participación de amplios sectores que no estaban comprometidos con el grupo ni prestaban juramento de obediencia al mismo, ya que según al-Turabi –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”(al-Turabi, 1989: 128). Esta idea de la flexibilidad del “compromiso” permitió a al-Turabi 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: en 1979 la jefatura del grupo destituyó a varios dirigentes históricos opuestos a la reconciliación, entre ellos Sadiq Abd Allah Abd al-Mayid<sup>14</sup>; a continuación, al-Turabi declaró la disolución tanto de los Hermanos Musulmanes de Sudán como del Frente de la Carta Islámica, ya que ambos se diluían en un movimiento social amplio que comenzó a denominarse “tendencia islamista” o “islamistas”; en septiembre de 1980 se anunció la escisión de un grupo que se autodenominó Movimiento de los Hermanos Musulmanes bajo la dirección de Abd Allah Abd al-Mayid –quien se convirtió en “guía general” de los Hermanos Musulmanes de Sudán– partidario de la tendencia educativa y que proclamó oficialmente su inclusión en la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes, y calificó a al-Turabi de pragmático y oportunista.

## **2. La gran transformación: el Frente Islámico Nacional y el proyecto de civilización islámica.**

Aunque la tercera experiencia democrática sudanesa (1986-1989) fue muy similar en el plano político a las anteriores –los dos grandes partidos tradicionales, al-Umma y el Unionista Democrático siguieron constituyendo las grandes fuerzas políticas– hay un elemento fundamental que la diferencia: el surgimiento de una tercera fuerza, el Frente Islámico Nacional, materialización del movimiento islamista dirigido por Hasan al-Turabi. 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, buscó 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 perjudicaba, si bien la represión sufrida en los últimos meses de vida del régimen de mayo mitigó en parte esa connivencia del movimiento islamista con un sistema corrupto. La regeneración cristalizó rápidamente, y el 10 de mayo de 1985 tuvo lugar la constitución, según su secretario general, Hasan al-Turabi, de un “verdadero partido” (Chevalérias, 1997: 306), el Frente Islámico Nacional. La nueva formación fue la plasmación de las ideas que había venido defendiendo el pensador en las últimas décadas y la teorización del “proyecto de civilización islámica”: 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 cuales crear redes de influencia. Es la época de “madurez” (al-Turabi, 1989: 35-26) 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 pasó 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 publicó la denominada *Carta de Sudán: unidad nacional y diversidad*<sup>15</sup> en la que se resumía 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 resaltaba, por encima de todo, el respeto a la libertad religiosa, que se traducía en la garantía de la libertad de credo, en la teoría y en la práctica, salvaguardada además por una ley múltiple que contemplaba a la *sharia* como la fuente general de la legislación, pero que reconocía 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 fundían 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 prevalecía sobre otro, ya que el origen y la cultura árabes están mezclados con los africanos y con aportaciones de otras culturas.<sup>16</sup> Así pues, tampoco podía haber discriminación por motivos étnicos o culturales. Es más, esa disparidad debía 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 incorporara a su vez elementos de todas las regiones. Las autoridades regionales deberían tener competencias en materias legislativas y ejecutivas, el sistema federal garantizaría 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 y comercio regional. El sistema federal, según el documento, precisaría del desarrollo de las infraestructuras locales para ser viable, pero no significaba que cada región reclamara en exclusiva los derechos de sus riquezas naturales, ya que lo que se pretendía era un desarrollo económico integral dados los desequilibrios regionales, es decir, el ideal es la riqueza compartida y para ello el Estado debería adoptar un plan integral de desarrollo, incentivando también la inversión del sector privado en aquellas zonas más desfavorecidas.

Si la *Carta de Sudán* de 1987 era la exposición de los conceptos de Estado y nación, la *Epístola del Segundo Congreso (Risalat al-Muutamar al-Thani)*, que recoge el discurso pronunciado por al-Turabi durante el segundo congreso general del Frente celebrado entre el 14 y el 16 de enero de 1988, era 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 decir, la exposición teórica del proyecto social del Frente.

En el documento, el Frente se define ante todo como un movimiento islámico (fundamentar la vida sobre la fe en el islam) y popular, materialización local del “despertar contemporáneo del islam”(al-Turabi, s.f.: 4). 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”, un fenómeno global y uno de los pilares sobre los que se asentó la dimensión internacional del islamismo sudanés plasmada en la Conferencia Popular Árabe e Islámica.<sup>17</sup>

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”, pues 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 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.

Es un movimiento renovador, pues pretende revitalizar las tradiciones religiosas de épocas pasadas por medio del retorno a sus primeros fundamentos pero con un profundo estudio de las transformaciones del momento y un análisis del entorno; es unitario (*tawhid*)<sup>18</sup> ya que es un compromiso total con la religión que unifica los objetivos políticos, económicos, de paz, de *yihad*, 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-Turabi, favorecer las conversiones al islam. Las reformas y transformaciones se han traducido también en la liberación de la mujer de costumbres opresivas y “libertinas”, fomentando un feminismo “islámico” 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.<sup>19</sup>

Con respecto a los no musulmanes, el Frente se inclinaba por los elementos comunes a todas las religiones, y afirmaba no hacer de la religión un factor de discriminación, ya que el modelo de Estado islámico que defendía incluía 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 vendría dado por varios elementos: en primer lugar, porque nacía de una deliberación de las masas durante la celebración del congreso fundacional nacional y los posteriores congresos locales; porque incluye “al erudito y al ignorante, al culto y al simple [...] une a la élite con la masa” (al-Turabi, s. f.: 8); y porque su legitimidad se basa, después de en la autoridad de Dios, evidentemente, en el pueblo y en la *shurà*. Así, el Frente es una estructura descentralizada que elige a su jefatura por medio de elecciones libres, con unos organismos centrales elegidos en asamblea consultiva y que funcionan con el consenso y el consejo.

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” (*asala*) sudanesa es vista como necesaria por el movimiento frente a las influencias exógenas 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 concretos, el Frente se presenta como “nacional”, 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 cree en la reforma progresiva que no provoca conflictos internos, en la democracia como un valor absoluto para todos, no una estratagema para conseguir un objetivo particular. En cuanto al contenido de la política del Frente, ésta se basa por completo en el predominio de la *sharia*, 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. Para al-Turabi, la *sharia* 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” (al-Turabi, s. f.: 15).

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” (Chevalérias, 1997: 306).

Según Nazih Ayubi, 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 (Ayubi, 1996:160)

Según Roland Marchal, 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 Numeyri, a través de la creación de organizaciones especializadas, y el propio al-Turabi 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 (Marchal, 1996: 110).

En esta etapa caracterizada por gobiernos de coalición débiles entre los partidos mayoritarios, al-Umma y el Unionista Democrático, e incluso con la entrada temporal del Frente, el movimiento islamista llevó a cabo una oposición de acoso y derribo: manifestaciones multitudinarias contra el gobierno, se presentaba como el único defensor de la unidad del país frente a los intentos gubernamentales de firmar la paz con la guerrilla del sur de carácter socialista del Movimiento Popular de Liberación de Sudán; explotaba el descontento de la población de la provincia occidental de Darfur, marginada de cualquier toma de decisiones; o denunciaba la errática política económica del gobierno.

El Partido Unionista Democrático, dirigido por Muhammad ‘Uthman al-Mirgani, a la búsqueda de un protagonismo político tras el acercamiento entre al-Sadeq al-Mahdi, primer

ministro y máximo dirigente de al-Umma, y al-Turabi que podía acabar por marginarle, tomó esta vez la iniciativa de la negociación con el Movimiento Popular de Liberación de Sudán y firmó un preacuerdo de paz en noviembre de 1988. En el documento<sup>20</sup>, ambas partes defendían la unidad del país, la vía democrática y la concepción de que la cuestión del Sur era un problema nacional cuya resolución exigía 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: congelación de la *sharia* hasta la celebración de la conferencia constitucional que debería 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. Pero el acuerdo fue muy contestado en las calles por las movilizaciones organizadas por el movimiento islamista, que coincidían con revueltas populares por la subida del precio del azúcar, y 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.

Parálisis institucional, gobiernos débiles, deterioro de la seguridad... En mayo de 1989 había rumores de un posible golpe de Estado islamista, según publicaba el periódico *al-Maydan*<sup>21</sup>, portavoz del Partido Comunista, que lo vinculaba 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 exasperó todavía más al movimiento islamista, que por boca de uno de sus máximos dirigentes, Ali ‘Uthman Muhammad Taha, declaró que seguiría boicoteando las sesiones del parlamento, mientras que al-Turabi intentaba dar al conflicto armado, e indirectamente al enfrentamiento con el gobierno, una dimensión religiosa haciendo llamamientos al *yihad*. En semejante situación, el teniente general ‘Umar Hasan Ahmad al-Bashir, que desde joven había militado en los Hermanos Musulmanes, y el Frente Islámico Nacional encabezaron un golpe de Estado el 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”. Además, el Frente contaba desde hacía poco con su propia milicia armada que desempeñó 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, no funcionaban como una rama militar clandestina del movimiento, sino que fue anunciada en repetidas ocasiones tal y como lo recogió la prensa del momento<sup>22</sup>, si bien los dirigentes islamistas lo justificaron señalando que realmente respondió a una iniciativa de grupos de población, especialmente en las provincias de Kordofan y Darfur (límitrofes con el sur del país), que se sentían indefensos y amenazados ante la inseguridad y los avances de la guerrilla.<sup>23</sup>

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.

### 3. Islamistas en el palacio presidencial

La reislamización comenzó a extenderse a todos los campos: la progresiva islamización de la legislación fue el método que siempre había preferido al-Turabi, frente a la educación del individuo defendida por Hasan al-Banna; la islamización de la economía fue un fenómeno que ya había comenzado en los setenta; la enseñanza era un pilar fundamental para extender la nueva ideología; y la doctrina del *yihad* se impuso para hacer frente a la doctrina socialista de la guerrilla del sur, del Movimiento Popular de Liberación de Sudán, que desde principios de los 80 luchaba por la construcción de un nuevo Sudán.

El Frente Islámico Nacional se disolvió, por decisión propia, inmediatamente después del golpe del 30 de junio, y constituyó el partido único, el Congreso Nacional (*al-Muutamar al-Watani*), aunque éste no se fundó como partido político oficial hasta febrero de 1998. Hasta esa fecha, el Congreso Nacional funcionó como “sistema político” basado en la fórmula de congresos populares que se extendían desde el barrio hasta el mismo Congreso Nacional, un sistema que intentaba dejar atrás la democracia partidista pero sin excluir las diferencias ideológicas 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 islámica.<sup>24</sup> Ahora bien, la represión contra los partidos políticos y los intelectuales disidentes, 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, le restaron legitimidad (al-Afandi, 1995: 59), aunque no obstante hay que valorar ese modelo 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. En lugar de la democracia pluripartidista, el Congreso Nacional abogaba 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 concordaba con el concepto de democracia desarrollado por al-Turabi en esa época<sup>25</sup>, ya que consideraba que el método ideal en el islam es aquel que evita comportamientos sectarios y hace aflorar las diferentes corrientes de opinión que participan en la vida política. Sería un modelo similar al conformado por las grandes escuelas jurídicas del islam entre las que hay diferentes interpretaciones de los textos pero cuyas diferencias quedan atrás gracias a la concertación. Es decir, al-Turabi está en contra de la existencia de partidos políticos basados en componentes sectarios o étnicos con militantes dogmáticos y cuyas jefaturas sean 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 consideraba que prohibir los partidos era algo excesivo. Un discurso teórico, evidentemente, porque el régimen había prohibido las formaciones políticas.

Pero ese “sistema político” se transformó en “partido único” que se confundía con el régimen, era su sostén ideológico, el instrumento de movilización y de control de la sociedad y el que proveía al gobierno de sus cuadros dirigentes. El siguiente paso fue constituirse de forma oficial como partido político bajo la presidencia de al-Bashir en febrero de 1998.

#### 3. A. El fracasado sistema federal

Una de las apuestas del nuevo régimen de salvación fue 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–. En la *Carta de Sudán*<sup>26</sup> redactada por el Frente Islámico Nacional en enero de 1987, vimos que 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. Era la fórmula ideal para gestionar un país tan vasto (2.500.000 km<sup>2</sup>) 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. El Decreto Constitucional del 4 de febrero fijó la creación del sistema federal<sup>27</sup>, que dividía al país en nueve estados (*wilaya*) cuyas fronteras fueron retocadas por el ministro de Gobierno Federal, ‘Ali al-Hayy, salido de las filas del movimiento islamista, con el objetivo de transferir recursos vitales, fundamentalmente petróleo y cobre, a estados del norte.<sup>28</sup> Sin embargo, la injerencia del régimen de Jartum (especialmente en la designación de los gobernadores de estas provincias), la monopolización de las riquezas por parte del poder central y la marginación de las elites locales en cualquier toma de decisión –factores todos ellos que contribuyeron al surgimiento de focos de rebelión contra el poder central a principios del siglo XXI, tanto en el oeste del país, en Darfur, como en el este– determinaron el fracaso del sistema federal (Ortega, 2006b: 7-24).

### 3. B. La legislación represiva

El movimiento islamista, a partir de 1989, estaba en condiciones de hacer realidad una de las principales aspiraciones de toda organización islamista: la declaración de la *sharia* como fuente de la legislación. A partir de entonces se elaboró todo un sistema jurídico islámico que no se reflejaba 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-Bashir anunció el 31 de diciembre de 1990 la aplicación de la legislación islámica<sup>29</sup> 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 anunció la introducción del código penal islámico y en julio de ese mismo año la nueva Ley de Familia islamizada.

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 *sharia* en 1990 se refería a las provincias del norte, lo que al-Turabi denominaba una “descentralización” de la legislación<sup>30</sup>, y se debía producir de forma progresiva para no contrariar la opinión de la mayoría, siguiendo lo estipulado en la *Carta de Sudán*.

El ideal era la construcción de un Estado islámico –y del individuo musulmán– que se identificaría 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-Turabi, de quien no hay que olvidar su formación en Derecho que determina, en parte, su visión del cambio, consistía en la aplicación de la *sharia* por medio de una autoridad capaz y poderosa, es decir, en la reforma ejecutiva directa desde las estructuras de poder. Para al-Turabi, pues, la nueva moral se debía construir a través de la Ley, no al revés, de ahí esa insistencia en el papel de instrumento de cambio de la *sharia*. El cumplimiento de esta serie de medidas, que incidía directamente en la moral pública, se encargó a los cuerpos de guardianes de la moral, la Policía Popular, que realizaban las mismas funciones que los cuerpos de *al-mutawwa* en Arabia Saudí o *al-amr bi-l-maaruf* en el Afganistán talibán. El presidente al-Bashir anunció 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 Muhammad Salih, las tareas de la

Policía Popular eran garantizar la seguridad, proteger la propiedad y participar en la aplicación de las normas de la *sharia*.

Así, el proceso de “islamización” del aparato de seguridad, que incluso recibió el nombre de “Seguridad Islámica”, propició el control del individuo y la represión, y en particular la represión política. Ese aparato incluía a la Guardia de Seguridad de la Revolución, fruto de una completa reestructuración de la seguridad del Estado, que fue el cuerpo más involucrado en la represión política más dura<sup>31</sup> y que se hizo tristemente famoso por las torturas practicadas en las denominadas “casas de fantasmas” (*buyut al-ashbah*) al margen de cualquier control judicial.

La “descentralización” que experimentó la ley de familia y parte de la *sharia*, aunque no el derecho civil de forma absoluta, estaba presente también en el código penal, dado que, en teoría, se tomaban 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 era delito la venta ni el consumo tanto para no musulmanes como para musulmanes, en el norte su compraventa estaba prohibida, al igual que su consumo en público, no así en privado para no musulmanes (al-Turabi, 1995: 63)<sup>32</sup>.

El nuevo código penal castigaba con la pena de muerte los delitos de asesinato, apostasía, adulterio, corrupción, malversación, traición –que además de la pena de muerte conllevaba la posterior crucifixión– sabotaje, tráfico de drogas, contrabando de mercancías, cambio de divisas en el mercado negro y la organización de huelgas.

La islamización de la legislación y del Código de Familia fue acompañada de una serie de medidas gubernamentales cuyo objetivo último era la islamización del individuo y de la sociedad en sus aspectos más visibles: cierre por orden gubernativa de tiendas y establecimientos públicos durante la oración del viernes, incluidos locales de cristianos y judíos; o persecución de artistas y músicos que mostraban influencias occidentales.

Pero el modelo teórico propugnado años antes por el Frente Islámico Nacional se fue alejando cada vez más de la realidad: los informes de organismos como Amnistía Internacional, la Organización Árabe de Derechos Humanos o Sudan Human Rights, desde principios de los noventa demostraron que las víctimas de los excesos cometidos por los cuerpos de seguridad y por los cuerpos paramilitares y parapoliciales fueron, además de la oposición política, los sectores más desvalidos e indefensos: refugiados y desplazados del sur del país que se asentaron mayoritariamente en los suburbios de la capital, y particularmente las mujeres. Además, hay que tener en cuenta que la población desplazada se encontraba 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 eran consideradas delitos en el norte, especialmente en el campo de las relaciones sexuales (VV.AA., 2002: 129). Todo ello, además, se contradecía con la flexibilidad, con el papel de la mujer en la sociedad, con 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-Turabi.

### **3. C. La degradación de la enseñanza**

La enseñanza, vinculada a la ideología imperante, es uno de los pilares del proceso de islamización del individuo y de la sociedad al que recurrió 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 partía 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 fue la recuperación del sistema tradicional de escuelas coránicas (*jalawà*), 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” (VV.AA. 2000:252).

La estrategia del nuevo régimen en política educativa, en todas sus etapas, tuvo 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 técnicas, y en muchos casos habían ampliado estudios en universidades europeas<sup>33</sup>. Sin embargo, el objetivo era dar forma al individuo creyente, y también sumiso, y para ello, ya desde los ciclos de enseñanza primaria y secundaria, se insistía, según las recomendaciones de la conferencia sobre educación, tanto en los valores religiosos 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” (VV.AA. 2000: 255).

La enseñanza superior también experimentó un proceso de islamización, que incluía la “islamización” visible referida a la vestimenta apropiada, unido a otro de arabización –que supuso una marginación más de los estudiantes provenientes de las provincias del sur– y sufrió 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 obligaba a recurrir a recién licenciados para ocupar puestos superiores. En cualquier caso, la universidad había sido feudo tradicional del movimiento islamista, rivalizando en momentos concretos con la tendencia comunista, y ahora era un pilar más de sustento del nuevo régimen, aunque igual que en épocas anteriores fue escenario de enfrentamientos contra la autoridad establecida por parte de estudiantes opuestos al nuevo gobierno (Lesch, 1998: 152-153).

### **3. D. Una nueva doctrina militar: el yihad versus la autodeterminación**

Hay varios elementos que incidieron 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 presentó 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 misma zona geográfica encontramos 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 han participado en el régimen, y musulmanes integrados en el Movimiento Popular de Liberación de Sur. Por otro lado, la rama militar del Movimiento



Popular, el Ejército Popular de Liberación del Sur se enfrentó en numerosas ocasiones a otros movimientos armados del sur.

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 Numeyri. De hecho, los primeros encuentros con el dirigente del Movimiento y el Ejército Popular de Liberación de Sudán, John Garang, 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 islámica” suponían un gran obstáculo para estos primeros encuentros.

La cuestión de la imposición de la *sharia* era algo secundario para la guerrilla del sur – aunque Garang criticará a las autoridades de Jartum no haberla sometido a un referéndum popular tal y como habían prometido– frente a la gravedad de 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, cambió su postura y el congreso general celebrado en la ciudad de Torit, en el estado meridional de Ecuatoria Oriental, incluyó el derecho a la autodeterminación como otra de las opciones posibles.

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, y refleja el grado en el que la ideología que sustentaba al régimen, el islam político, condicionó los intentos para acabar con la guerra civil tanto a través de una solución pacífica como de la opción militar. Por ejemplo: el Movimiento Popular propuso en 1993 un sistema unificado en el que la religión estuviese separada del Estado, mientras que en un sistema confederado el norte podría instaurar la *sharia*, excepto en la capital unificada, donde tendría que regir una ley secular. El régimen, por su parte, insistió entonces en que la legislación islámica era la ley suprema que debía imperar en un Sudán unificado, los castigos corporales no se aplicarían en el sur, pero sí estarían sujetos a ellos los no musulmanes en el norte; y Nigeria, como mediador, proponía suspender la aplicación de la ley islámica durante un período de transición.

Ahora bien, el régimen comenzó un proceso de “islamización” de la guerra, que tuvo como resultado la transformación de la doctrina militar del ejército regular en una doctrina del “*yihad*”, 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. Por un lado, la implicación en la guerra de las Fuerzas de Defensa Popular, esas milicias armadas creadas por el Frente Islámico Nacional en las que adoctrinamiento y entrenamiento militar iban de la mano y que eran un mecanismo de promoción social y también de control religioso y administrativo de la sociedad. 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-Mayid Mahmud, “son una institución portadora de un gran mensaje que debe desencadenar un cambio hacia la islamización de la sociedad [...] su labor es el *yihad* y la predicación del islam”<sup>34</sup>. Y, según al-Bashir, eran “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” (Lesch, 1998: 135).

Y, por otro lado, los llamamientos al *yihad* lanzados continuamente por sectores y organismos influyentes en el norte del país, como por ejemplo el Organismo de Ulemas de Sudán, uno de los referentes de la autoridad religiosa, política y de moral pública, casi siempre al servicio del régimen. 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 salieron los licenciados que ocuparon cargos en la administración. La actuación de los ulemas contribuyó 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, *shuyuj* de escuelas coránicas y dirigentes sufíes, promulgó una fatwa el 24 de abril de 1992 en la que se llamaba al *yihad* contra los habitantes de las Montañas de Nuba<sup>35</sup>, 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 reforzaron con decisiones y declaraciones de al-Bashir, que contribuyeron a difundir la doctrina del *yihad* recurriendo a un lenguaje plagado de simbolismo religioso que se reflejó en los medios de comunicación al servicio del gobierno: el pueblo sudanés era el sucesor del Profeta en la tierra; la labor de predicación se convirtió en obligación religiosa para cualquier musulmán contra la población “pagana” de Nuba y del sur y cada jefe tribal se convertía en “Emir de la lucha” (*Amir al-yihad*).

### 3. E. La ruptura entre el sheyj y el general

Desde la llegada al poder del Frente se estableció una jefatura bicéfala en la que al-Bashir era la cabeza visible, en tanto que presidente de la República, y el *sheyj* al-Turabi era el ideólogo en la sombra. Eso duró hasta finales de los noventa cuando se hizo patente la ruptura en la jefatura cuyas primeras grietas comenzaron a aparecer en 1996. Ese año, al-Turabi dio el salto a la política nacional, dejando de lado su “aventura” en una fallida internacional islamista con sede en Jartum que funcionó desde 1992 hasta 1995. al-Turabi fue acumulando poder tanto dentro del partido como en el Parlamento (fue elegido diputado en 1996 y presidente del Parlamento). La tensión estalló entre los dos polos de poder ante las maniobras de al-Turabi para recortar las atribuciones del presidente, lo que desembocó en la expulsión y encarcelamiento temporal de al-Turabi que regresó poco después a la arena política con una nueva formación: el Congreso Popular.

El Movimiento Islamista Sudanés, una tendencia más que una formación política, integrado en el Congreso Nacional había estado dominado por la figura carismática de al-Turabi, 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 comenzaron 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-Turabi y al-Bashir, y la grave escisión que experimentó el movimiento islamista con la creación del Congreso Popular, el congreso general del Movimiento Islamista de 2004 celebró elecciones directas para el cargo de secretario general en las que salió vencedor ‘Ali ‘Uthman Muhammad Taha, convertido en máximo dirigente del movimiento islamista, que si bien no tenía una faceta de pensador sí se ha mostrado como un político eficaz (condujo las negociaciones con la

guerrilla del sur desde septiembre de 2003, con lo que se convirtió en el artífice del proceso de paz que culminó en 2005). Eso significaba la total marginación de al-Turabi, quien a partir de entonces, y al contrario de lo que había ocurrido desde los años sesenta, pasó a dirigir no ya el “movimiento islamista sudanés”, sino una escisión del mismo.

## **Conclusión**

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 sigue arrastrándose veinte años después. al-Turabi se ha convertido, ahora, 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 islamistas, entre ellas la sudanesa (El-Affendi, 2004). Pero también es necesario recordar que la opción de la represión y la violencia de Estado no ha sido exclusiva del movimiento islamista sudanés en el poder, sino práctica extendida en la mayor parte de los regímenes árabes carentes de legitimidad democrática (Martín Muñoz, 1999: 185 y 313).

El proceso de paz iniciado a finales de los noventa culminó en el Acuerdo de Paz Global de enero de 2005, y ponía, en teoría, las bases de un nuevo Sudán: reparto del poder entre el Congreso Nacional y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán; reparto equitativo de la riqueza generada por el petróleo descubierto en el sur; acuerdos militares y cambios en las doctrinas militares; acuerdos en materia de seguridad; la elaboración de una nueva legislación en la que la *sharia* ya no sería el elemento predominante; el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural, lingüística, religiosa, social. En fin, un Sudán incluyente y no excluyente como lo había sido hasta entonces. Establecía un periodo transitorio para todo ello que debía culminar en unas elecciones presidenciales y parlamentarias democráticas y transparentes –celebradas en 2010, y que no fueron ni democráticas ni transparentes<sup>36</sup>, y en un referéndum de autodeterminación del sur para decidir entre la permanencia en un Sudán unificado o la secesión. Y si bien en un principio la jefatura del sur, con John Garang a la cabeza, tenía un discurso unionista, la mala gestión por parte de Jartum del periodo transitorio, la marginación de los políticos del sur, el cambio en el discurso de la nueva jefatura del sur, tras el fallecimiento de Garang en julio de 2005, y el hastío de una población tradicionalmente marginada provocaron que la población del sur votara mayoritariamente por la secesión en el referéndum organizado en enero de 2011 y por la creación de un nuevo Estado, con el apoyo de la administración estadounidense. Paradójicamente, el mayor logro del régimen islamista de Jartum, poner fin a la guerra civil, ha desembocado en la fragmentación del país. Esto dibuja un nuevo panorama en el norte de Sudán en el que el régimen puede optar por iniciar un diálogo nacional con todas las fuerzas políticas o por reforzar, todavía más si cabe, su deriva autoritaria escudándose en la defensa de un proyecto “islámico” fracasado que fue incapaz de hacer realidad una sociedad “ideal” teorizada a lo largo de décadas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

al-Afandi, Abd al-Wahhab. 1995. *al-Thawra wa-l-islam al-siyasi fi l-Sudan*. Muntada Ibn Rushd. Londres.

El-Affendi, Abdelwahab., 2004. “Democracy in Post-Islamist Societies: Liberalism by Default?”. En *Arab Reform Bulletin*, vol. 2, 2. En <http://www.carnegieendowment.org/arb/?fa=show&article=21315> (consultada el 7 de marzo de 2005).

Ahmed, Einas., 1997. "Banques islamiques et sociétés islamiques d'investissement". En *Politique Africaine*, 66, pp. 39-47.

Ali, Haydar Ibrahim. 2000. *Mawaqif fikriyya*. Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya. El Cairo.

Arigita Maza, Elena. 2005. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Universidad de Granada. Granada.

Ayubi, Nazih. 1996. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Bellaterra. Barcelona.

al-Banna, Hasan. 1977. *al-Rasail al-Thalath. Daawatu-na ilâ ayy shayyi taddu al-nas. Nahwa al-nur. Kitab al-daawa*. Dar al-Tibaa wa-l-Nashr al-Islamiyya. El Cairo.

Al-Bathani, Ata al-Hasan. 2002. *Yibal al-Nuba: al-ithniyya al-siyasiyya wa-l-haraka al-fallahiiyya 1924-1969*. Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya. El Cairo.

Chevalérias, Alain. 1997. *Hassan Al-Tourabi. Islam, avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevalérias*. JC Lattès. Saint-Amand-Montrond.

*El Corán*. 1980 (Edición y traducción de Julio Cortés). Editora Nacional. Madrid.

Esposito, John. 1996. *El desafío islámico*. Acento. Madrid.

Fluehr-Lobban, Carolyn. 1994. *Islamic Society in Practice*. University Press of Florida. Gainesville.

Al-Hasan, Idris Salim. 2002. *al-Din fi l-muytamaa al-sudani. Numayri wa-l-turuq al-sufiyya*. Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya. El Cairo.

Lavergne, Marc (Dir.). 1989. *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rebellion africaine (1821-1989)*. Karthala-Cermoc. Paris-Amman.

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

Makki, Hasan Muhammad Ahmad. 1986. *Harakat al-Ijwan al-Muslimin fi l-Sudan 1944-1969*. Dar al-Qalam li-l-Nashr wa-l-Tawzii. Kuwait.

Makki, Hasan Muhammad Ahmad. 1999. *al-Haraka al-islamiyya fi l-Sudan (1969-1985). Tariju-ha wa-jitabu-ha l-siyasi*. Al-Dar al-Sudaniyya li-l-Kutub. Jartum.

Marchal, Roland., 1996. "Soudan: vers une recomposition du champ politique". En *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 81-82, pp. 93-117.

Martín Muñoz, Gema. 1999. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Bellaterra. Barcelona.

*Mubadarat al-salam al-sudaniyya-Addis Ababa 1988*. Wizarat al-Iilam al-Sudaniyya.

Ortega Rodrigo, Rafael. 2004. *El islam político en Sudán. Una propuesta fallida de internacional islamista*. Universidad de Granada. Granada.

Ortega Rodrigo, Rafael., 2006. "Islamismo y liberación de la mujer: Hasan al-Turabi y el modelo sudanés". En *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 55, pp. 253-276.

Ortega Rodrigo, Rafael., 2006b. "De este a oeste: luchas entre periferia y centro en Sudán". En *Nova Africa*, nº 19, pp. 7-24.

Ortega Rodrigo, Rafael. 2010. *El movimiento islamista sudanés. Discursos, estrategias y transformaciones*. Alcalá Grupo Editorial. Alcalá la Real.

Prunier, Gérard., 1989. "Les Frères musulmans au Soudan: un islamisme tacticien", en M. Lavergne (Dir.) *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rebellion africaine (1821-1989)*. Karthala-Cermoc. Paris-Amman, pp. 359-380.

Prunier, Gérard., 1989. "Le Sud-Soudan depuis l'indépendance (1956-1989)", en M. Lavergne (Dir.) *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rebellion africaine (1821-1989)*. Karthala-Cermoc. Paris-Amman, pp. 381-433.

Prunier, Gérard., 2009. "Sudan. Trying to Understand "Multiple Marginality"". En S. Jarle Hansen y otros. *The Borders of Islam. Exploring Samuel Huntington's Faultlines, from Al-Andalus to the Virtual Ummah*. Hurst. Londres, pp. 155-167.

Al-Qaddal, Muhammad Said. 1992. *al-Islam wa-l-siyasa fi l-Sudan. 1651-1985*. Dar al-Yil. Beirut.

Rodinson, Maxime. 1973. *Islam y capitalismo*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Roy, Olivier. 1992. *L'échec de l'Islam politique*. Éditions du Seuil. París.

Rustum Shehadeh, Lamia. 2003. *The idea of women Under fundamentalist islam*. University Press of Florida. Gainesville.

Al-Sharif, Yusuf. 2003. *al-Sudan wa-ahl al-Sudan. Asrar al-siyasa wa-jafaya al-muytamaa*. Dar al-Shuruq. El Cairo.

*Sudan Charter: Nacional Unity and Diversity*. 1987. Jartum. En [www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm](http://www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm) Consultado el 8 de septiembre de 2005.

"Sudán: ¿una oportunidad perdida?". En *Atalaya sociopolítica de Casa Árabe*, nº 10 (abril-mayo 2010), pp. 7-14. Puede consultarse en:

[http://www.casaarabe-ieam.es/uploads/html/boletines/atalaya10/atalaya\\_10.html#lk2](http://www.casaarabe-ieam.es/uploads/html/boletines/atalaya10/atalaya_10.html#lk2)

Al-Turabi, Hasan. (s. f.). *Risalat al-Muutamar al-Thani*. al-Muhammadiyya. Jartum.

al-Turabi, Hasan. 1989. *al-Haraka al-islamiyya fi l-Sudan. Al-Tatawwur. Al-Kasb. Al-Manhay*. S. E.. Jartum.

Al-Turabi, Hasan. 2004. *al-Siyasa wa-l-hukm. Al-Nuzhum al-sultaniyya bayna al-usul wa-sunan al-waqi*. Dar al-Saqi. Beirut.

al-Turabi, Hasan. 1995. *Hiwarat fi l-islam, al-dimuqratiyya, al-dawla, al-garb*. Dar al-Yadid. Beirut.

VV.AA.. 2000. *Halat al-watan. al-Taqrir al-istratiyi al-sudani al-awwal (1999-2000)*. Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya. El Cairo.

VV. AA.. 2002. *Halat al-watan. al-Taqrir al-sudani al-sanawi al-thalith (2001-2002)*. Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya. El Cairo.

Warburg, Gabriel R., 1990. "The *Sharia* in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989". En *Middle East Journal*, 44, 4. pp. 624-637.

<sup>1</sup> Investigador principal de Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán. Licenciado en Historia por la Universidad de Valencia y Doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Granada.

<sup>2</sup> Todavía perduraba 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, a partir de ella, teorizar sobre la configuración del Estado islámico en un determinado país. El movimiento islamista sudanés, muy consciente desde sus primeros pasos de su especificidad y la del país, no renunció a la imagen del califato, y de hecho la unificación de la *Umma*, la comunidad de creyentes, fue uno de los motivos de la creación de una de las propuestas más originales del movimiento islamista sudanés, la Conferencia Popular Árabe e Islámica en la década de los noventa. Pero como en otros países, la realidad se imponía y los esfuerzos ideológicos se centraron en la definición de un Estado islámico propiamente sudanés que nada tenía que ver con el califato.

<sup>3</sup> Esposito hace referencia a “factores personales” en esa progresiva religiosidad de Numeiry y señala que después de escapar a la muerte en la intentona golpista de 1971 “parece que se dio a la observancia religiosa con mayor devoción, absteniéndose del alcohol y del juego” (Esposito, 1996: 119).

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Véase al respecto Arigita Maza, Elena. 2005. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Universidad de Granada. Granada.

<sup>6</sup> 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, según lo estipulado en los acuerdos de paz de Addis Ababa con la rebelión armada del sur, y la paralización de los fondos económicos a ella destinados y al fracaso de las instituciones políticas de gobierno del sur. Esa progresiva marginación fue creando mayor tensión con el régimen. Y, por supuesto, el malestar que creaba entre los políticos sudistas las manifestaciones de religiosidad, cada vez mayores, del propio presidente Numeiry y las directrices islámicas de la Administración.

<sup>7</sup> Véase *al-Ayyam* (23/12/1977).

<sup>8</sup> 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. Desde 1980 y hasta 1983 los tribunales eran mixtos y podían recurrir a una u otra ley indistintamente. (Fluehr-Lobban, 1994: pp. 132-133).

<sup>9</sup> Para al-Turabi, el esfuerzo de interpretación personal de las fuentes (*iytihad*) 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 (Rustum Shehadeh, 2003: 145-146).

<sup>10</sup> Sobre la figura de Taha, pensamiento y biografía, véase Ortega, 2010: 147-160.

<sup>11</sup> Un ejemplo que puede esclarecer esas diferencias metodológicas, entre el método progresivo de aplicación de la *sharia* defendido por al-Turabi, 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 Numeiry no aprobaría tales leyes, ni otras contenidas en el borrador elaborado por la comisión de al-Turabi (al-Sharif, 2003: 218).

<sup>12</sup> Salvo excepciones como la obra *Iqtisadu-na* (Nuestra economía), publicada en 1961 por el ulema shíi iraquí Muhammad Bakir al-Sadr. al-Turabi considera que hasta finales de la década de los sesenta, los movimientos islamistas no habían mostrado, por lo general, interés por lo 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. 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 principios relativos a la actividad económica, como la justicia social y la independencia económica del islam frente al capitalismo, conceptos todos ellos amplios y vagos (al-Turabi, 1989: 172-173). Por su parte, Olivier Roy, en su interesante análisis de la economía islámica, señala que este concepto surgió 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 regida por la *sharia*. Fueron los movimientos islamistas los que comenzaron a abordar la economía como una categoría con entidad propia (Roy, 1992: 167-184).

<sup>13</sup> 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 Karrar, habían llegado incluso a defender la propiedad colectiva de los medios de producción (Makki, 1986: 75). 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 costeada por los más ricos y en beneficio de los

más pobres” (Rodinson, 1973: 45).

<sup>14</sup> 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-Mayid 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-Turabi y sus seguidores. Así, la reconciliación agravó las diferencias existentes entre las dos tendencias del islamismo sudanés. *al-Bayan* (13/1/2002).

<sup>15</sup> *Sudan Charter: National Unity and Diversity*. Jartum: enero 1987. El texto en inglés puede verse en [www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm](http://www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm) (consultada el 8/9/2005).

<sup>16</sup> Sobre el mosaico étnico sudanés, véase Prunier, 2009: 155-167.

<sup>17</sup> Sobre esta internacional islamista en Jartum que estuvo en activo entre 1991 y 1995, véase Ortega, 2004: 73-122.

<sup>18</sup> El concepto de *tawhid* impregna tanto la teoría política de al-Turabi 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 *tawhid* sería el *kufir*, entendido como la infidelidad de quien no cree en el mundo invisible y se rige por sus caprichos y deseos. (al-Turabi, 2004: 24).

<sup>19</sup> Sobre el concepto de feminismo islámico defendido por el islamismo sudanés, véase Ortega, 2006: 253-276.

<sup>20</sup> *Mubadarat al-salam al-sudaniyya-Addis Ababa 1988*. Wizarat al-I‘lam al-Sudaniyya.

<sup>21</sup> *al-Maydan* (31/5/1989).

<sup>22</sup> *al-Maydan*, (12/6/1989).

<sup>23</sup> *al-Ray al-Amm*, (9/7/2002).

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> Decimos “en esta época” porque al-Turabi, como buen político pragmático, 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 casi sinónimo de sectarismo que no hace sino dividir al pueblo, mientras que el islam se basa en la unidad. Años después, tras la ruptura con al-Bashir y su regreso a la oposición, consideraba que el mejor modelo posible era la democracia de tipo occidental.

<sup>26</sup> *Sudan charter...*, *op. cit.* pp. 4-5.

<sup>27</sup> La Constitución sudanesa de 1998 consagró 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 consulta y la movilización y asegurar la justicia en la distribución del poder y la riqueza”. *Dustur 1998*. El texto de la Constitución de 1998 se puede consultar en VV.AA.. 2000: 345-361.

<sup>28</sup> Esas alteraciones de fronteras y la adscripción de algunos territorios meridionales a estados septentrionales agravaron el conflicto bélico y fueron uno de los mayores obstáculos en las negociaciones de paz.

<sup>29</sup> La Constitución de 1998 recoge en el Libro Cuarto, Capítulo 1º, Artículo 65 que “la *sharia* y el consenso de la comunidad a través del referéndum, de la Constitución o de la práctica legal, constituyen las fuentes de la legislación”. *Dustur 1998* (VV.AA. 2000: 351).

<sup>30</sup> “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” (Chevalérias, 1997: 71-72).

<sup>31</sup> *African Watch*, marzo 1990, pp. 27-28.

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> Los principales líderes del movimiento islamista son doctores en Derecho, caso de al-Turabi y de Ali ‘Uthman Muhammad Taha (actual vicepresidente de la República), o en ciencias como Gazi Salah al-Din al-Atbani (Química Orgánica), Nafi Ali Nafi (Ciencias Agrícolas) o Ali al-Hayy Muhammad (Medicina).

<sup>34</sup> *al-Wasat* (5/6/1995).

<sup>35</sup> 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 del 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. (al-Bathani, 2002: 5-6 y 19).

<sup>36</sup> Véase “Sudán: ¿una oportunidad perdida?”. En *Atalaya sociopolítica de Casa Árabe*, nº 10 (abril-mayo 2010), pp. 7-14.

Puede consultarse en:

[http://www.casaarabe-ieam.es/uploads/html/boletines/atalaya10/atalaya\\_10.html#lk2](http://www.casaarabe-ieam.es/uploads/html/boletines/atalaya10/atalaya_10.html#lk2)