

**EL ORIGEN DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS
Y EL PODER POLÍTICO EN SUDÁN**
**The origins of the religious organizations and the political power in
Sudan**

Alfredo LANGA HERRERO
alfredo.langa@iecah.org

Universidad Alice Salomon de Berlín-Universidad Pablo de Olavide

BIBLID [0544-408X]. (2017) 66; 145-168

Resumen: En este artículo se presentan las principales organizaciones religiosas sudanesas que han determinado la génesis de algunos de los partidos y organizaciones políticas fundamentales del país. El carácter y la evolución de dichos grupos ha sido muy diversa y su importancia y arraigo en la sociedad sudanesa ha sido igualmente heterogénea, por lo que muchas de ellas se constituyen como bases esenciales del devenir social, cultural y religioso de Sudán, mientras que otras han pasado por la historia sudanesa de manera casi anecdótica. Este texto muestra, por tanto, el origen de la gran riqueza de la religiosidad sudanesa que se ha manifestado en las variadas formas organizativas desarrolladas en el país, tanto en el norte como en el sur hasta 2011.

Abstract: Presents the main Sudanese religious organizations which have influenced some of the fundamental political parties and political organizations in the country. Their characteristics and their evolution are diverse, as well as their importance and support within the Sudanese society. Some of them are basic for the social, cultural and religious transformation of the country whereas others just passed by. This text shows the origins of the rich diversity of the Sudanese religiosity that has crystallized in different types of organizations either in the north or in the south until 2011.

Palabras clave: Organizaciones religiosas. Jatmiyya. Mahdiyya. Islamismo. Misiones.

Key words: Religious organizations. Khatmiyya. Mahdiya. Islamism. Missions.

Recibido: 22/02/2016 **Aceptado:** 05/07/2016

INTRODUCCIÓN

El papel de la religión y sobre todo del islam en la política nacional sudanesa ha sido un tema controvertido desde el momento de la independencia hasta hoy día, con el norte y el sur divididos en dos Estados soberanos. La concepción de un Estado laico en el Sudán unido ha sido una propuesta que ha partido de diferentes frentes y que llegó a ser una realidad durante parte del régimen del presidente Numeiri. La existencia de musulmanes que han querido ver al islam como la base del Estado sudanés ha propiciado tensiones y conflictos, no sólo entre musulmanes y no musulmanes, sino entre los propios musulmanes. Para entender la com-

plejidad del fenómeno religioso en Sudán y la complejidad del islam, Bona Malwal aportaba la siguiente reflexión¹: “No es posible aislar religión de la política y esperar apoyo de una persona que debe su existencia política a su liderazgo tradicional y religioso”. Por ello, este artículo se centrará en introducir las principales organizaciones religiosas que han influido de manera importante en la actividad política y social sudanesa. No obstante, en este artículo no se trata el movimiento de los Hermanos Republicanos por su vertiente política², aunque no hay duda de su calado como movimiento religioso.

LAS HERMANDADES RELIGIOSAS

Durante el poderío del sultanato de los Funj (1504-1821), la llegada de población árabe y la islamización casi total del país propició el desarrollo de una alianza entre los originarios funj -no árabes- y los árabes, de manera que de dicha alianza trascendió una estructura político-administrativa basada en cierta división de poderes entre los sultanes Funj de Sinnar y los líderes tribales en sus territorios. De esta manera, se dio una suerte de sistema confederal, más que un sistema centralista, con los sultanes Funj no árabes en el papel de dirigentes, como cabría esperar³.

Con la llegada del sufismo al país, la unidad entre los Funj y las tribus árabes se estrechó, teniendo a las sectas sufíes como eje vertebrador y factor de cohesión y estabilidad del país. Más aún, la práctica totalidad de la población pasó a formar parte de una de las sectas o cofradías sufíes, siendo los jeques sufíes, a la vez que líderes religiosos, jefes de las tribus, por lo que su ideario fue absorbido por la noción tribal sudanesa⁴.

Con la invasión turca, sin embargo, se produjo la centralización del poder colonial, aunque el poder tribal de los jeques sufíes no fue extinguido, sino deformado. El carácter descentralizador del sultanado Funj perdió su lógica y el centralismo de la Turkiyya impuso el aparato del Estado a la lógica tribal, provocando incluso la represión ante aquellas tribus que no cooperaban con la nueva Administración colonial. Esto provocó la pérdida del carácter confederal del sultanato y

1. Bona Malwal. *People and power in Sudan. The struggle for national stability*. Londres: Ithaca Press, 1981, p. 250.

2. Respecto a los Hermanos Republicanos se puede consultar el siguiente artículo: Alfredo Langa Herrero. “Evolución de los partidos políticos del norte de Sudán hasta la secesión del sur (1956-2011)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 65 (2016), pp. 75-97.

3. Mahmud el Zain. “Tribe and religion in the Sudan”. *Review of African Political Economy*, 23, 70 (1996), pp. 699-704.

4. *Ibidem*; Mansour Khalid. *The government they deserve. The role of the elite in Sudan's political evolution*. Londres: Kegan Paul International Ltd., 1990.

la aparición de políticas discriminatorias y agravios comparativos entre unas tribus y otras, en función de su adaptación a la nueva situación⁵.

La situación no cambió bajo el Condominio anglo-egipcio, sino que fue una continuación de la política turca, así como una aceleración del proceso de sectarización, por un lado, y de centralización, por otro. Este periodo sufre del siguiente proceso: “La tribu se convierte en *tribalista*, la secta en *sectario* y la cultura pasó a ser un recurso de dominación y racismo”⁶. Por ello, el Estado centralista se convierte, en el periodo turco, en la principal herramienta de ejercicio de la represión y la dominación, y continuará siéndolo durante el Condominio y tras la independencia. En el Sudán soberano, las instituciones tribales y religiosas se convierten en instrumentos claves dentro de las relaciones de poder y de cara al ejercicio de éste.

Respecto al sufismo, éste ha supuesto la raíz principal del islam en Sudán, que ha estado marcado por un compromiso espiritual que está ligado a una autoridad moral-espiritual que deriva del fundador de la escuela, hermandad o *ṭarīqa*⁷, e incluso del propio Muḥammad y de su primo ‘Alī. El término *ṭarīqa* se refiere a las órdenes, hermandades o cofradías religiosas sufíes, cuyo plural es *ṭuruq*. De cara a definir las podríamos tomar la noción de cofradía que nos brinda la RAE: “Congregación o hermandad que forman algunos devotos, con autorización competente, para ejercitarse en obras de piedad”⁸. De esta manera, la *ṭarīqa* proporcionaba a sus miembros un sentimiento de legitimación religiosa, y la figura del jeque o maestro ha sido esencial, ya que éste tenía y tiene completa autoridad sobre sus seguidores. Uno de los primeros maestros sufíes, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dijo: “Para el que no tiene jeque, su jeque es Satán”⁹. Además, las *ṭarīqas* han jugado un papel esencial en los ámbitos socioeconómicos, políticos y culturales en Sudán, donde las relaciones entre los comerciantes y la hermandad han sido imprescindibles para entender las relaciones socioeconómicas y religiosas en el seno de la sociedad sudanesa¹⁰. Por tanto, la importancia de las cofradías sufíes ha trascendido la esfera puramente religiosa y espiritual, para adentrarse en prácticamente todas las esferas de la vida, desde la política y socioeconómica a la cultural, familiar o individual.

5. Mansour Khalid. *The government they deserve*; Mahmud el Zain. “Tribe and religion in the Sudan”.

6. *Ibidem*, p. 525.

7. Tim Niblock. *Class and power in Sudan. The dynamics of Sudanese politics, 1898-1985*. Londres: MacMillan Press Ltd., 1988.

8. RAE (2010). *Diccionario de la lengua española*, 201023. <http://www.rae.es>. Consulta (11-06-2013).

9. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*. Londres: C. Hurst & Co. 1992, p. 3.

10. *Ibidem*.

En el desarrollo del sufismo en Sudán, Ali Salih Karrar¹¹, distingue dos etapas: la denominada etapa anterior a la aparición de las *ṭarīqas* o etapa prehermandades y la etapa de las *ṭarīqas*. La primera etapa estuvo dominada por las actividades llevadas a cabo por hombres religiosos que no se identificaban concretamente con ninguna cofradía, sino que profesaban el sufismo sin afiliaciones. El primero de estos hombres santos o santones fue Gulām Allāh, descrito como ‘*ālim*—poseedor de la *baraka*— y de origen yemení, y que junto a Ḥamad Abū Dunāna, iniciará el movimiento sufi sudanés, sobre todo en el territorio Šāyqiyya, siendo tolerados y bienvenidos por las autoridades del sultanato Funj¹².

Tabla 1. Principales *ṭarīqas* sufíes de Sudán hasta el siglo XIX.

<i>Periodos</i>	<i>Ṭarīqas predominantes</i>
Siglos XVI- XVII	Qādiriyya y Šāḍiliyya
Siglos XVIII y XIX	Sammāniyya, Tiḡāniyya, Jatmiyya e Idrīsiyya

Fuente: Karrar (1992)

La segunda etapa, sin embargo, se caracterizó por la afiliación de gran parte de la población a las *ṭarīqas* y Ali Salih Karrar las distingue, a su vez, en dos fases. Una primera fase en la cual las hermandades o cofradías religiosas sufíes se introdujeron en Sudán, en el siglo XVI, coincidiendo con el reinado del sultanato de Funj; y una segunda, entre los siglos XVIII y XIX, caracterizadas por el dominio de *ṭarīqas* centralizadas o semicentralizadas¹³.

En la primera fase, las principales hermandades fueron la Qādiriyya, proveniente del actual Irak y de gran influencia en el Mundo Árabe, así como la hermandad Šāḍiliyya, esta última proveniente del norte de Marruecos; ambas de carácter descentralizado. Estas *ṭarīqas* iniciales o antiguas se han asentado en áreas geográficas definidas y se organizaban en torno a unidades autónomas, no existiendo un centro jerárquico, siendo la única vinculación entre dichas unidades el reconocimiento y seguimiento a su fundador. En este sentido, Karrar cita las palabras de Maḥmūd ‘Abd Allāh Ibrāhīm (1980) respecto a la relación de los jeques con sus seguidores: “Su relación con ellos era directa, cara a cara y personal”¹⁴.

11. *Ídem*.

12. *Ídem*.

13. *Ídem*.

14. *Ídem*, p. 125; Alexander Popovic y Gilles Veistein (Eds.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997.

La Qādiriyya, también denominada Ŷīlāniyya por su fundador ‘Abd al-Qādir al-Ŷīlānī, se extendió en Sudán a partir de seguidores de éste que impartieron sus enseñanzas basadas en una concepción ortodoxa del islam, teniendo como única inspiración religiosa a la Sunna y al sagrado Corán. La Qādiriyya tuvo una importante influencia sobre la región Šāyqiyya, contando con diversas ramas independientes y dos importantes escuelas o centros: al-Kabbāšī en Jartum Norte y Kada-bās en la localidad de al-Mijayrif —antigua Berber¹⁵.

La Šādīliyya, cuya fundación es atribuida al jeque Abū l-Ḥasan al-Šādīlī, no nació estrictamente como una *ṭarīqa*, sino más bien como una tendencia sufi, por lo que el nacimiento de múltiples ramas independientes ha propiciado su amplio desarrollo en el mundo musulmán. Su aparición en Sudán parece haber sido anterior a la de la Qādiriyya, de la mano del santón Abū Dunāna, ya mencionado, cuyos sucesores propagaron su doctrina a través de diversas ramas como la Naširiyya. A pesar de esto, ni la Šādīliyya ni la Qādiriyya lograron, según Ali Salih Karrar, consolidarse como instituciones organizadas en el territorio Šāyqiyya debido, sobre todo, a la dificultad para encontrar adeptos en un área inestable en lo político y lo económico durante la vigencia de las antiguas *ṭarīqas*. Además, la fragmentación en diversas ramas regionales y las disputas personales entre sus líderes debilitaron su influencia sobre la población¹⁶.

La segunda fase que menciona Karrar, dentro de la etapa de dominio de las hermandades, se caracteriza por la aparición en la escena sudanesa de las *ṭarīqas* denominadas centralizadas o semicentralizadas, cuyos principales ejemplos fueron la Sammāniyya, la Idrīsiyya, la Tiḡāniyya y la Jatmiyya. Estas *ṭarīqas* mantuvieron su estructura descentralizada y no jerárquica hasta la aparición de la Turkiyya en 1881, cuando se impuso una Administración centralizada al antiguo sultanato Funj¹⁷.

La Sammāniyya, por su parte, tuvo como fundador a ‘Abd al-Karīm al-Sammān y fue impulsada por Aḥmad al-Ṭayyib ibn al-Bašīr en Sudán durante finales del siglo XVIII y hasta su muerte en 1824. Al-Ṭayyib vio la necesidad de reformar las antiguas *ṭarīqas* Qādiriyya y Šādīliyya a través de un nuevo liderazgo que implicaba cambios prácticos y filosóficos dentro del sufismo. A pesar de ello, tras su muerte la Sammāniyya sufrió fuertes divisiones internas y un proceso de regionalización que cristalizó en la aparición de tres ramas de la *ṭarīqa*. Esta fragmentación provocó que la Sammāniyya extendiera su influencia por todo el

15. *Ídem*; Alexander Popovic y Gilles Veistein (Eds.). *Las sendas de Allah*.

16. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

17. *Ibidem*.

territorio sudanés y se la considera una hermandad de transición, entre las antiguas y las nuevas y centralizadas *ṭarīqas*¹⁸.

Por otro lado, la al-Madrasa al-Idrīsiyya o escuela Idrīsiyya fue fundada por los descendientes de Aḥmad ibn Idrīs, nacido cerca de Fez, en Marruecos, y no confinó sus metas a los aspectos prácticos del sufismo, como la mayor parte de *ṭarīqas*, sino que hizo hincapié en la doctrina y el trabajo misionero del islam. Ibn Idrīs fue reconocido en su tiempo por sus conocimientos de la tradición islámica, residiendo en La Meca y Yemen, donde murió en 1837. Su muerte dio pie a la creación de la *ṭarīqa* Idrīsiyya por parte de sus hijos, así como a la creación de otras cuatro escuelas —debido a la rivalidad entre sus principales seguidores—: la Sanūsiyya, la Jatmiyya, la Raṣīdiyya y la Madaniyya. Muḥammad y ‘Abd al-‘Āl, hijos de Aḥmad ibn Idrīs, institucionalizaron las enseñanzas de su padre con la creación de la *ṭarīqa* Muḥammadiyya Aḥmadiyya Idrīsiyya en torno a 1874¹⁹.

Con respecto a la Tiḡāniyya, ésta establece en su tradición que su fundador, Aḥmad al Tiḡānī, nació en El Obeid —Kordofán— y fue nombrado representante de Ibn Idrīs por éste último, además de haber recibido el permiso profético para iniciar a otros mediante la creación de una escuela propia. La Tiḡāniyya fue introducida en Sudán por una serie de misioneros: en el oeste por ‘Umar Janbo —religioso de origen hausa que la extendió por Darfur y Kordofán— y en el norte por Abū al-‘Aliya y Aḥmad al-Huday que la llevaron hasta el área Šāyqiyya. Aḥmad al-Huday llegó a apoyar militarmente a los ejércitos de al-Maḥdī, pereciendo en combate en 1884, dejando un futuro incierto a la Tiḡāniyya²⁰.

Las *ṭarīqas* han operado en Sudán en dos niveles, de cara a llevar a cabo sus actividades misioneras. Por un lado, desarrollaron su trabajo y predicación entre los musulmanes para acercar a éstos las enseñanzas del sufismo y concretamente su *ṭarīqa*; y por otro lado, han llevado a cabo su tarea en las fronteras del islam en Sudán, de cara a convertir a los sudaneses no musulmanes²¹. Dada la importancia que adquirió la Jatmiyya de la familia al-Mīrganī, en el siguiente epígrafe será tratada en profundidad.

No obstante, las cofradías sudanesas de mayor arraigo e importancia en la historia del Sudán moderno han sido la Jatmiyya o Mīrganiyya y la Maḥdiyya o *al-Anṣār*. Éstas tienen un fuerte carácter jerárquico y han tenido un papel fundamental, no sólo en la islamización de Sudán, sino en la integración de la diversidad

18. *Ídem*.

19. *Ídem*.

20. *Ídem*.

21. *Ídem*.

étnica y tribal del norte de Sudán en torno a ellas y por ello, se les dedica un apartado en este trabajo²².

LA JATMIYYA

La Jatmiyya fue fundada a principios del siglo XIX por al-Sayyid Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī l-Jatm, un mequí cuya familia —descendiente del Profeta— residía en La Meca y que se autodenominó *al-jātim* —el sello de todos los santos—. Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī se encontraba en el sexto puesto de la línea divina, tan sólo tras el Profeta, su hija Fāṭima, los hijos de ésta —Ḥasan y Ḥusayn— y *mahdī*, por este orden. Por ello, su legitimidad ante sus seguidores fue muy importante²³. Al-Mīrganī, pupilo de Aḥmad ibn Idrīs, tras estar afiliado a cinco hermandades, fue enviado por su maestro a Etiopía y al alto Egipto y posteriormente obtuvo el permiso para viajar a Sudán, adonde llegó en los últimos años del régimen de los Funj. Se casó con una mujer sudanesa y predicó en el norte de Sudán, donde propagó sus enseñanzas mediante una red de representantes locales que fueron reclutados entre clanes ya establecidos y profesores de religión. Aunque algunas fuentes fijan el periodo de estancia de al-Mīrganī de 1817 a 1821, otras lo inician en 1815 y hablan de posteriores viajes a Sudán, en el último de los cuales, en 1832 señaló a su hijo como su representante en Sudán²⁴. Logró gran número de seguidores en la región Šāyqiyya —donde importantes familias se adhirieron a sus enseñanzas—, así como en el norte y el este del país. Sin embargo, sería en el este donde el dominio Funj fue más débil y las viejas hermandades no tuvieron una vasta difusión²⁵.

Al-Mīrganī recibió un importante apoyo entre familias de mercaderes, obteniendo incluso la fidelidad espiritual de parte de seguidores de la Qādiriyya y manteniendo una estrecha relación con la *ṭarīqa* Sammāniyya, a la cual su hijo Muḥammad Ḥasan al-Mīrganī perteneció. Este aspecto, unido a su legitimidad como descendiente del profeta, al trato dado a sus seguidores, así como al creciente prestigio que adquiriría ser seguidor de al-Mīrganī, reforzaron la presencia de sus enseñanzas en Sudán. Sin embargo, halló desigual suerte en Kordofán o Sinnar, donde encontró cierta hostilidad por parte de los líderes locales²⁶.

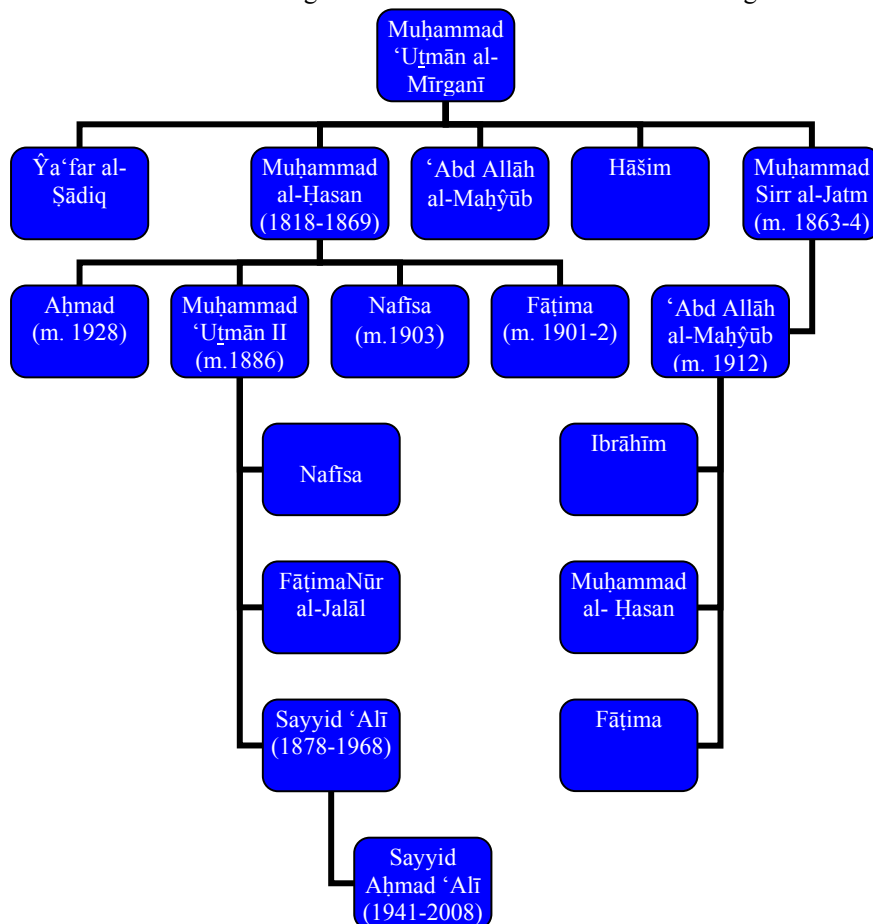
22. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés. Discursos, estrategias y transformaciones*. Colección Arabia Estudios nº 2. Alcalá la Real (Jaén): Alcalá Grupo Editorial, 2010.

23. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

24. *Ídem*.

25. *Ídem*; Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

Ilustración 1. Genealogía de la rama sudanesa de la familia Mīrganī



Fuente: Karrar (1992), Khatmiya (2010) y elaboración propia.

Esta genealogía brindada por Ali Salih Karrar y expuesta en la figura anterior resulta contradictoria con algunos de los contenidos de su obra, pero es relevante a la hora de esbozar la descendencia del primer Muḥammad 'Uṭmān al-Mīrganī²⁷. Aunque Muḥammad 'Uṭmān al-Mīrganī sentó las bases de la Jatmiyya, con la creación de una red de representantes en el norte del país y la fundación de la vi-

26. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*; Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

27. *Ibidem*.

lla de al-Saniyya —después llamada al-Jatmiyya— fue su hijo Muḥammad al-Ḥasan al-Mīrganī, no obstante, quien organizó la cofradía y le otorgó una estructura jerárquica en Sudán, sobre todo en la región Šāyqiyya²⁸.

Muḥammad al-Ḥasan al-Mīrganī, nacido en Kordofán, consolidó la obra de su padre ayudado por la situación creada con la llegada de la Turkiyya, la descomposición del dominio Funj y la inestabilidad política. De esta manera, el intento del Gobierno turco-egipcio de destruir el orden tradicional sudanés provocó que los sudaneses vieran en la Jatmiyya un sustituto a sus instituciones tradicionales, por lo que indirectamente el invasor propició la extensión de los seguidores de al-Mīrganī. Dado que las tribus ribereñas y la región Šāyqiyya sufrió intensamente de los planes turco-egipcios, no es de extrañar que abrazaran la Jatmiyya y a su líder Muḥammad al-Ḥasan al-Mīrganī como un hombre santo que siguió predicando²⁹.

La Jatmiyya logró incorporar a seguidores de la Šādiliyya y llegó a colaborar con el Gobierno turco-egipcio, lo cual provocó la deserción de dos de sus principales seguidores en Sudán: Muḥammad al-Maʿdūb al-Šagīr e Ismāʿīl al-Walī. En ambos casos, la decisión fue consecuencia de una orden divina y mientras en el caso de al-Maʿdūb, éste volvió a incorporarse a la Šādiliyya, en el caso de al-Walī, su salida de la Jatmiyya propició la creación de una nueva *tarīqa*: la Ismāʿīliyya³⁰.

Con la llegada de la revolución mahdista, surgió el principal desafío al que la Jatmiyya se había enfrentado hasta entonces, ya que el Gobierno de al-Mahdī promulgó su prohibición junto al resto de *tarīqas*, viéndose eclipsada y reprimida por los *anṣār* con la toma del poder. *Anṣār* en el contexto sudanés se denomina a los seguidores de al-Mahdī³¹. Está prohibición no fue inmediata, pero se vio impulsada por el rechazo de la familia al-Mīrganī a reconocer a Muḥammad Aḥmad ibn ʿAbd Allāh como el verdadero *mahdī*³².

Aunque gran parte de los seguidores de la Jatmiyya se negaron a seguir a al-Mahdī, al cual no reconocían en Muḥammad Aḥmad ibn ʿAbd Allāh, en Kordofán y el Oeste del país los mahdistas fueron ganando adeptos. Tanto el Gobierno turco-egipcio, como la Jatmiyya minusvaloraron el movimiento de al-Mahdī y no fue hasta que los seguidores de al-Mīrganī vieron como los *anṣār* atraían seguidores en plazas fuertes de la Jatmiyya, que no empezaron a actuar en consecuencia.

28. *Ídem*; Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

29. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

30. *Ídem*.

31. Caroly Fluehr-Lobban et alia. *Historical dictionary of the Sudan*. Londres: The Scarecrow Press, Inc., 1992.

32. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

A pesar de ello, la Mahdiyya logró ganar adeptos e incluso dividió a familias donde incluso hermanos pertenecieron a ambas hermandades, en ese momento rivales. La reacción tanto pacífica como militar de la Jatmiyya fue importante en el este del país, aunque los *anṣār* ganaban terreno batalla tras batalla. La resistencia Jatmiyya se concentró en Kasalā —donde Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrganī II estuvo sitiado ante sus negativas a reconocer al nuevo *mahdī* y de donde tuvo que huir— y en Suakin, donde Muḥammad Sīr al-Jatm Kasalā se enfrentó enérgicamente a los mahdistas. Kasalā fue tomada en 1885 y la tumba y la mezquita de Muḥammad al-Ḥasan al-Mīrganī fueron destruidas por las tropas mahdistas³³.

Sin embargo, con la derrota de al-Mahdī en 1898, la estructura de la Jatmiyya, mermada por la revolución mahdista, se vio reforzada durante el Condominio. Ello debido, tanto a su apoyo a la Administración anglo-egipcia, como a la unidad del Valle del Nilo, lo que facilitó su expansión —sobre todo entre los jartumíes y las tribus ribereñas, y del norte y Kordofān— al servir de enlace entre el Gobierno colonial y la población³⁴.

Sus miembros se hicieron sentir entre los comerciantes de las áreas urbanas, teniendo el control, por ende, de las principales actividades económicas del país, siendo buen ejemplo de ello los negocios de la familia dirigente de la Jatmiyya: los al-Mīrganī. La llegada de la independencia y la necesidad de participar en el juego político del nuevo Sudán, llevo a la Jatmiyya a apoyar a diversas formaciones políticas del entorno de los denominados partidos políticos unionistas³⁵. Además, en torno a la Jatmiyya se articularían a principios del siglo XX los movimientos políticos y sociales que impulsarían la independencia de Sudán, junto al partido al-Umma de los mahdistas. La familia al-Mīrganī sería fundamental como apoyo a los denominados partidos unionistas, que tenían en la unidad del Valle del Nilo una de sus principales reivindicaciones. El primero de estos partidos, el Partido Nacional Unionista (*al-Ḥizb al-Waṭanī l-Ittiḥādī*) (PNU), contaría con el liderazgo del que sería Primer Ministro de Sudán, Ismā‘īl al-Azharī, aunque pronto sucumbiría a las divisiones internas dentro de los unionistas.

LA MAHDIYYA

La cofradía de los *anṣār* o Mahdiyya, por su parte, tiene su origen en el legado del líder político-religioso Muḥammad Aḥmad ibn ‘Abd Allāh autodenominado *mahdī*. Como jeque de la Sammāniyya fue seguidor de las enseñanzas de Ibn Idrīs e hizo uso de los contactos que le proporcionaba su pertenencia a la *ṭarīqa* para

33. *Ibidem*.

34. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

35. *Ibidem*.

movilizar a sus seguidores una vez proclamada su condición de *mahdī*. Por ello, sus relaciones con los jeques de Kordofán fueron las primeras que estableció en dicha región, donde dio a conocer su idea de Mahdiyya³⁶.

Aunque su doctrina contenía elementos del sufismo, incorporó con fuerza ideas provenientes del movimiento Salafī, llamando a la vuelta a los orígenes de la fe musulmana y prohibiendo las *madhabs*³⁷. Además, abolió las *ṭarīqas* en 1884 fundamentando la prohibición en los siguientes pilares:

“la autorización divina que habría recibido para prohibirlas;
el que los fundadores de dichas hermandades habrían reconocido su autoridad a través de su manifestación como *mahdi*;
el hecho de que si los fundadores de las *ṭarīqas* hubiesen estado vivos en ese momento habrían apoyado y seguido a la Mahdiyya;
que todos están obligados a dejar las *ṭarīqas* y seguir a la Mahdiyya;
así como que su escuela de leyes o *madhhab* no era otra que la Sunna y el sagrado Corán”³⁸.

Tras su derrota y posterior fallecimiento, su hijo póstumo —Sayyid ‘Abd al-Raḥmān al-Mahdī— fundó la cofradía, teniendo como fuente de inspiración las alocuciones y enseñanzas de su padre, que materializaron su expresión escrita en el texto *Rātib al-Imām al-Mahdī*³⁹. A inicios del siglo XX, ‘Abd al-Raḥmān sorteó las limitaciones impuestas por el Gobierno con respecto a los *anṣār* y comenzó a reagrupar a éstos con el objetivo de refundar el mahdismo sin chocar con las autoridades coloniales, pudiendo construir una mezquita en Ondumán. En aquel tiempo, en la primera década del siglo XX, a ‘Abd al-Raḥmān le estuvo prohibido el uso del título imán, así como el apellido al-Mahdī⁴⁰. Además, parte de las tierras familiares de la isla de Aba le fueron devueltas y pudo beneficiarse económicamente de su explotación, a la cual se unieron tierras en Nilo Azul y Nilo Blanco. Su cooperación con los británicos durante la I Guerra Mundial le permitió, asimismo, que el *Ratib al-Imām al-Mahdī* —prohibido desde 1898— pudiese ser distribuido libremente. Más aún, algunos altos funcionarios británicos identificaron a los neomahdistas como potenciales aliados británicos, aunque posteriormente, los planes de establecimiento de un ejército sudanés —las Sudan Defence For-

36. *Ídem*; Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*; Kim Searcy. *The formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and symbols of authority: 1882-1898*. Islam in Africa, v. 11. Leiden: Koninklijke Brill, 2011.

37. Escuelas de leyes islámicas. *Ibidem*.

38. *Ídem*.

39. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

40. Gabriel Warburg. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*. Londres: C. Hurst & co., 2003; Kim Searcy. *The formation of the Sudanese Mahdist State*.

ces (SDF)— trataban de no incluir a miembros de los *anṣār* entre sus filas por temor a levantamientos.

Sayyid ‘Abd al-Raḥmān se convirtió, ya en los años 20, en una figura religiosa importante y en un hombre rico, sobre todo debido a la política británica de evitar las ambiciones políticas del líder de los mahdistas. De cara a limitar dichas ambiciones, el Gobierno colonial ofreció facilidades a la familia de ‘Abd al-Raḥmān para aumentar sus cultivos y con ello su riqueza. Según Gabriel Warburg de 1928 a 1935, las explotaciones de ‘Abd al-Raḥmān en la isla de Aba pasaron de 200 acres a más de 15.000, de los cuales unos 5.000 correspondían a cultivo de algodón. También poseía explotaciones de regadío en Gondar, Nilo Blanco y Gezira⁴¹. A pesar de ello el Gobierno colonial no pudo prever que gran parte de los peregrinos *anṣār* que llegaban a la isla de Aba y trabajaban en los cultivos de ‘Abd al-Raḥmān fueran adoctrinados. Es importante tener en cuenta que para muchos de los *anṣār* y los peregrinos a la isla de Aba, ‘Abd al-Raḥmān al-Mahdī era la encarnación de *nabī ‘Isā* (profeta Jesús)⁴². De hecho la motivación de la peregrinación era la espiritualidad que encontraban en las enseñanzas de al-Mahdī, por lo que el trabajo se realizaba a veces de manera casi voluntaria. Ello lógicamente revertía en beneficio de las explotaciones de ‘Abd al-Raḥmān, cuya motivación política parecía ser la base de su interés por las actividades económicas⁴³.

Los *anṣār* estuvieron compuestos, en origen, por tres grandes grupos de seguidores: emigrantes del África del Oeste o *fallatas* —los denominados *muhāyirūn*—; elementos dirigentes de la población tribal, como algunos jeques ribereños; así como población urbana, especialmente de Jartum⁴⁴. Asimismo, Sayyid ‘Abd al-Raḥmān estructuró la *ṭarīqa* de forma jerárquica, de manera que el imán ejercía su poder sobre los llamados delegados y éstos sobre los jefes tribales, que a su vez, lideraban a sus miembros⁴⁵.

Al igual que la Jatmiyya, los *anṣār* tienen una familia dirigente, los al-Mahdī, que han contado con un importante poder económico derivado de la tenencia de tierras. Por ello, la entrada en el ruedo político sudanés exigió la creación de un partido político anejo: el partido al-Umma que se convertiría en una pieza fundamental de la política sudanesa⁴⁶.

41. Gabriel Warburg. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*.

42. *Ibidem*.

43. *Ídem*; Kim Searcy. *The formation of the Sudanese Mahdist State*.

44. *Ídem*.

45. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

EL PAPEL DE LAS COFRADÍAS EN LA CREACIÓN DEL ESTADO SUDANÉS

Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, aparecieron en Sudán los primeros atisbos de una conciencia nacional que abogaba por la liberación del dominio extranjero tanto desde el entorno de la Jatmiyya como desde los movimientos mahdistas. Esta corriente nacionalista no contemplaba una única visión respecto al autogobierno. Una primera corriente, cercana a la Mahdiyya, reclamaba la independencia del país, mientras que otros movimientos aspiraban a la unión con Egipto, en el entorno de la familia al-Mīrganī y la cofradía Jatmiyya⁴⁷.

Con la firma del Tratado Anglo-Egipcio de 1936, que fue esencialmente un tratado militar, Egipto retomó cierto control sobre Sudán, permitiendo la vuelta limitada de soldados egipcios. Los sudaneses no fueron consultados al respecto y ello alentó a los graduados y egresados a unirse y formar el denominado Congreso General de Graduados en 1938 que contaba entre sus miembros tanto a seguidores de la Mahdiyya como de la Jatmiyya⁴⁸. En 1942 el Congreso presentó un memorándum al Secretario Civil declarando el derecho de autodeterminación de los sudaneses y solicitando, terminada la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad de ejercer dicho derecho. Esta propuesta fue rechazada de plano por la autoridad británica, aludiendo a la falta de representatividad de la organización. La falta de consenso respecto a la reacción del Congreso ante esta negativa y la manera de actuar para lograr compromisos por parte del Gobierno, provocó un importante cisma en la organización, que venía gestándose desde tiempo atrás⁴⁹. De esta manera, las facciones del Congreso se dividieron entre los seguidores de Ismā‘īl al-Azharī, con el apoyo de Sayyid ‘Alī l-Mīrganī, y partidarios de la unión con Egipto, por un lado; y los discípulos de Sayyid ‘Abd al Raḥmān al-Mahdī, que abogaban por una independencia total, por otro. De esta forma, se plantaba la semilla para la formación de los partidos más influyentes del nacionalismo sudanés⁵⁰.

Finalmente, en 1947 el poder colonial británico concedió a Sudán una Asamblea Legislativa y un Consejo Ejecutivo tras la conferencia celebrada para continuar con el progreso de autogobierno, de la que formó parte al-Umma pero sin la participación de los unionistas. Las demandas y presiones de autogobierno por parte del al-Umma alarmaron a los gobernantes egipcios de tal manera que el rey de Egipto decidió derogar los tratados anglo-egipcios y proclamarse «rey de Egipto y Sudán» en 1950. Para los británicos no fue esta una decisión acertada,

46. *Ibidem*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2003*. Markus Wiener Publishers, 2009.

47. Tim Niblock. *Class and power in Sudan*. Peter K. Bechtold. *Politics in the Sudan. Parliamentary and military rule in an emerging African nation*. Nueva York: Praeger Publishers, 1976, p. 75.

48. Tim Niblock. *Class and power in Sudan*.

49. *Ibidem*.

50. Tim Niblock. *Class and power in Sudan*. Peter K. Bechtold. *Politics in the Sudan*.

por lo que estudiaron conceder mayor autonomía al país y crear un parlamento totalmente africano. La caída de la monarquía egipcia con la revolución de los Oficiales Libres de 1952 suavizó las demandas egipcias y facilitó la aspiración sudanesa de independencia y de Administración sobre el sur, que seguía en manos del Gobernador General británico. Asimismo, se impulsó la firma de un nuevo tratado anglo-egipcio en 1953 que incluía algunas de las demandas de autogobierno⁵¹. Tras dicho acuerdo, se fijó un periodo autonómico de tres años, tras el cual vendría un periodo de autodeterminación, y se acordó la celebración de elecciones generales en noviembre de 1953. Los plazos hacia la emancipación se fueron cumpliendo y la fecha de la independencia fue adelantada. De esta manera, el 19 de diciembre de 1955 el parlamento declaró la independencia de Sudán que se hizo efectiva el 1 de enero de 1956, teniendo a los partidos políticos cercanos a la Jatmiyya y a la Mahdiyya como las principales fuerzas políticas del país y como representación de las élites sudanesas⁵².

EL PENSAMIENTO DE AL-TURĀBĪ Y EL MOVIMIENTO POLÍTICO ISLAMISTA

El islamismo sudanés como hoy se conoce se fundó con la creación en 1954 de la organización de los Hermanos Musulmanes que nació con algunas diferencias respecto a su matriz egipcia⁵³. En primer lugar, debía desarrollarse en un nuevo Estado y luchar contra un Gobierno dependiente. Además, la estructura y conformación del Estado y la sociedad sudanesas, con gran diversidad étnica y religiosa distaba de la relativa homogeneidad étnica y religiosa de Egipto. Además, Sudán carecía de las infraestructuras y comunicaciones de su vecino del norte⁵⁴. Por último, en Sudán el espacio para la movilización política era más restringido. Una tercera diferencia hace referencia al espacio para la movilización política, que en Sudán era más restringido y dominado por las cofradías dominantes y sus élites adyacentes⁵⁵.

La tarea de los Hermanos Musulmanes en Sudán se enfocó hacia la desestabilización de la estructura social imperante y a sus élites⁵⁶. Por ello, fue entre los intelectuales, sobre todo de la Universidad de Jartum, entre los que se creó y desarrolló el movimiento de los Hermanos Musulmanes, principalmente porque entre éstos se hallaban los escasos ciudadanos sudaneses que podían plantearse

51. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*.

52. Tim Niblock. *Class and power in Sudan*. Peter K. Bechtold. *Politics in the Sudan*.

53. Mohammed Zahid y Michael Medley. "Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan". *Review of African Political Economy*, 33, 110 (2006).

54. *Ibidem*.

55. *Ídem*.

56. *Ídem*.

criticar a las élites dominantes. En este contexto, Ḥasan ‘Abd Allāh Daf‘ Allāh al-Turābī emergió como líder, con un claro objetivo de lograr el poder político⁵⁷.

El movimiento islámico sudanés tomó el ideario de Ḥasan ‘Abd Allāh Daf‘ Allāh al-Turābī⁵⁸, abogado formado en Europa —al-Turābī era hijo de uno de los cadíes o jueces islámicos nombrados por los británicos para tratar de compensar el poder de la Mahdiyya y la Jatmiyya—, como base del sistema islámico adoptado tras el golpe militar de ‘Umar al-Bašīr en 1989. La supremacía del pensamiento islámico de al-Turābī, dentro del panorama islamista en Sudán, se explica por dos motivos: su elección como líder del Frente de la Carta Islámica y los Hermanos Musulmanes sudaneses a mediados de los años 60, así como su victoria en la *batalla ideológica* que se llevó a cabo en los años 60, en el seno del movimiento islámico sudanés y que derivó en la adopción de sus tesis⁵⁹.

En 1964 al-Turābī se constituyó como líder indiscutible de los islamistas sudaneses y su visión, que mantenía cierta independencia respecto a la de los Hermanos Musulmanes egipcios, abogaba por la defensa de sus ideales en la arena política. Ello contrastaba con el enfoque tradicional que apostaba por construir una sociedad islamista desde la espiritualidad, la moral y la educación. De esta manera, la confrontación de ambas nociones, tuvo como resultado la victoria de la visión de al-Turābī, formalizada en el congreso del movimiento islámico de abril de 1969, el cual instaban a llevar a cabo una estrategia transformadora del islam en Sudán. Dicha estrategia de cambio, estuvo basada, según apunta Ibrahim Elnur, en dos conceptos clave: el *tamkīn* (empoderamiento) y la *fiqh al-ḍarūra* (teología de la necesidad)⁶⁰.

Mientras que el *tamkīn* era interpretado por al-Turābī como la adquisición de poder económico y político por parte del movimiento islámico y sus miembros, la *fiqh al-ḍarūra* se trata de la justificación ideológica que abre amplias posibilidades de actuación para los islamistas y que va desde la conformación de alianzas con el ejército u otras formaciones políticas, hasta la colaboración y cooperación con el *enemigo*, si fuese necesario⁶¹. De esta manera, mediante el *tamkīn* los islamistas pudieron adquirir recursos y acceder al poder político cuando se dieron las circunstancias adecuadas, y a través de la *fiqh al-ḍarūra* obtuvieron una ilimitada flexibilidad para la colaboración y la cooperación dentro y fuera del país, en fun-

57. *Ídem*.

58. J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*; Abdullahi A. Ibrahim (1999). “A theology of modernity: Hasan al-Turabi and Islamic renewal in Sudan”. *Africa Today*, 46, 3-4 (1999), pp. 198-201.

59. Ibrahim Elnur. *Contested Sudan. The political economy of war and reconstruction*. Londres: Routledge, 2009; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

60. *Ibidem*.

61. Ibrahim Elnur. *Contested Sudan*, p. 66.

ción de los intereses del movimiento y no tanto del concepto de amigos y enemigos.

Asimismo, al-Turābī trató de hacer converger, una cierta forma de Gobierno islámico moderno con la democracia occidental, siendo flexible en algunos asuntos pero totalmente intransigente en lo que serían los pilares del régimen: la ley islámica (*šarī'a*) según la interpretación del partido político Frente Islámico Nacional (FIN), así como la promulgación de dicha ley en lengua árabe⁶². Según Abdullahi Ali Ibrahim, al-Turābī basó su idea del islam o renacimiento del islam en el concepto de *ibtīlā'* que tradujo como modernidad o progreso (*Ibtīlā'* se traduce como los desafíos que Dios impone para probar la fe de los musulmanes⁶³). Por tanto, su enfoque era un enfoque de la modernidad, una teoría de la modernidad según la base islámica. De esta manera: “Turabi la ve como un corredor hacia Dios”⁶⁴. Por ello, al-Turābī señala que al igual que el profeta Mahoma tomó la lengua árabe como herramienta de su mensaje, los musulmanes de hoy han de tomar los conceptos modernos y utilizarlos para glorificar a Dios, en último término⁶⁵.

Tal y como expresó en una conferencia sobre islamismo el 2 de agosto de 1994 en Madrid⁶⁶, la *šarī'a* es la esencia del islam y ésta no significa ley, sino forma de vida. Por ello, según al-Turābī, cuanto más cerca esté una sociedad de Dios, más civilizada estará, y aunque en muchas sociedades modernas la *šarī'a* constituye tan solo un legado o una herencia, ésta debería ser la base del Estado sudanés⁶⁷. En este sentido, al-Turābī identifica en la *šarī'a* un concepto que va más allá de la moral privada, familiar o comunitaria. Se trata de una fuerza política ineludible. El ideal islámico, para al-Turābī, es el gobierno de la *šarī'a* y no un gobierno por el pueblo o para el pueblo, ya que la ley islámica representa las convicciones del pueblo, por lo que intrínsecamente se confiere como Gobierno popular. La *šarī'a* representaría directamente la voluntad popular⁶⁸. De esta manera, un sistema de gobierno óptimo, a la manera del islam, debería de ser democrático,

62. Robert O. Collins. “Africans, Arabs, and Islamists: From the Conference Tables to the Battlefields in the Sudan”. *African Studies Review*, 42, 2 (1999); Mohammed Zahid y Michael Medley. “Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan”, pp. 700-703.

63. Abdullahi A. Ibrahim. “A theology of modernity: Hasan al-Turabi and Islamic renewal in Sudan”.

64. *Ibidem*, p. 202.

65. *Idem*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

66. J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Revolutionary Sudan. Hasan al-Turabi and the Islamic State, 1989-2000*. SEPSMEA, vol. 90. Leiden: Editorial Brill, 2003; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

67. *Ibidem*.

68. Hassan A. al Turabi. “The Islamic State”. En John Louis Esposito J. L. (ed.). *Voices of resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 379-383.

aunque advierte de lo impreciso del término democracia⁶⁹. Para él, el procedimiento islámico de toma de decisiones sobre los asuntos públicos que constituye la *šūrā* (consejo o consulta) y el *īymā'* (consenso general) comparten, con el proceso democrático, el facilitar a la población el acceso a las decisiones en la sociedad. Sin embargo, al-Turābī advierte una importante diferencia entre la democracia y la *šūrā*, y es que mientras en la primera, la soberanía de la decisión recae en el pueblo, en la segunda se presupone la soberanía de Dios⁷⁰.

Al-Turābī denomina a su sistema *democracia popular participativa*, abogando por el pluralismo ideológico dentro de su sistema, lo cual no significaba, según al-Turābī, ni la existencia de pluripartidismo —que no casa con la sociedad sudanesa ni con su tradición política y cultural— ni la existencia de un régimen de partido único (Por ello, aunque *de facto*, el Congreso Nacional se asemejaba a un partido único, oficialmente, no fue hasta 1998 que Bašīr decidió su constitución como partido político⁷¹). Por ello, la sociedad sudanesa gobernada por la moralidad islámica sería menos proclive a la manipulación y a la distorsión de las decisiones que una democrática multipartidista⁷².

La separación entre religión y Estado ha apartado, a su parecer, a los musulmanes de un Estado fuerte, ya que solo en la comunidad primigenia fundada por Muḥammad y con el primer califa, se vivió realmente una sociedad islámica en sus fundamentos. Sin el acceso al Estado, los musulmanes no podrán nunca, según al-Turābī, acceder a la *ibtilā'* o modernidad. La religión, según al-Turābī concierne a la vida y a cómo vivirla. Por ello: “La vida es un teatro donde expresar la fe religiosa y por tanto la discusión sobre la fe es de hecho una discusión sobre la totalidad de la vida humana”⁷³. Más aún, la religión no puede ser relegada al papel de mero educador de enseñanzas de un *Dios sin Estado* para, posteriormente, quedar al margen del poder y el Estado, ya que la educación sin Estado es una quimera, siendo el Estado la principal institución educativa. Relegar el islam a las leyes de familia no es bueno ni para el islam ni para las familias, apuntaría⁷⁴. Por ello, este punto se configura como uno de los esenciales argumentos en el pensamiento de al-Turābī que nos explica muchos de los procedimientos y decisiones del Gobierno que intelectualmente dirigió.

69. Abdelwahab El-Affendi. *Turabi's revolution. Islam and power in Sudan*. Londres: Grey Seal Books, 1991.

70. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

71. *Ibidem*.

72. *Ídem*; Abdelwahab El-Affendi. *Turabi's revolution. Islam and power in Sudan*.

73. *Ibidem*, p. 169; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

74. Abdullahi A. Ibrahim. “A theology of modernity: Hasan al-Turabi and Islamic renewal in Sudan”.

Para expresar dicha idea de fusión entre Estado y religión, al-Turābī utilizó la expresión *tawhīd*, que originariamente es usado para referirse a la unicidad de Dios, pero que él traslada a la totalidad de los ámbitos de la vida. De esta manera, la vida ha de organizarse y ordenarse de acuerdo a la *šarī'a*, de acuerdo a la voluntad y a los designios de Dios. Además, si el hombre fue creado para adorar y servir a Dios y la naturaleza fue creada para servir al hombre, éste ha de ser liberado de las ataduras terrenales y limitarse a cumplir su única meta en la vida: servir a Dios y preparar el camino para ello⁷⁵.

Al-Turābī critica al sufismo por estar ajenos al Estado debido a la corrupción que emanaba de éste, según los sufíes. Al-Turābī discrepa y piensa que dicha actitud relegó al sufismo a ser: “Una cultura de elaborados rituales oficializados por jeques santificados”⁷⁶. Igualmente critica al mahdismo por su concepto de mesianismo, que implica la definición de *mahdī* y porque considera que es una noción que viene de los orígenes del islam y de su relación primigenia con el cristianismo y el judaísmo⁷⁷.

Asimismo, al-Turābī supone que compartir creencias religiosas acabará con los conflictos de interés y opinión, por lo que los partidos políticos al estilo occidental no serían necesarios en Sudán. Por ello, un Gobierno islámico debería funcionar mediante las decisiones consensuadas, más que a través de un sistema de mayorías o minorías. Para él, los ulemas o profesores islámicos, tendrían un papel fundamental para encauzar y hallar el consenso correcto en la interpretación del Corán y sobre todo, para contener la marea de occidentalización, así como para predicar la *verdad*⁷⁸.

En este sentido, los maestros o ulemas no habrían de ser formados en las universidades o estructuras existentes como la de al-Azhar de El Cairo. Para al-Turābī, sin embargo, un ulema podría llegar a ser: “Cualquiera que sepa algo suficientemente bueno relacionado con Dios”⁷⁹. Dejaba, por consiguiente, la puerta abierta a la influencia de particulares educados y religiosamente comprometidos como los miembros de los Hermanos Musulmanes⁸⁰.

Por último, es importante exponer, de manera breve, el sentido que al-Turābī le dio al término *llamada* respecto al *yihād*⁸¹, por las consecuencias que tendría en

75. Abdelwahab El-Affendi. *Turabi's revolution. Islam and power in Sudan*.

76. Abdullahi A. Ibrahim. “A theology of modernity: Hasan al-Turabi and Islamic renewal in Sudan”, p. 206.

77. *Ibidem*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

78. Robert O. Collins. “Africans, Arabs, and Islamists: From the Conference Tables to the Battlefields in the Sudan”; Mohammed Zahid y Michael Medley. “Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan”.

79. Hassan A. al Turabi. “The Islamic State”, p. 245.

80. Mohammed Zahid y Michael Medley. “Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan”.

81. Ali Salih Karrar. *Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

la puesta en práctica del mismo y en el establecimiento y promoción de ciertos grupos armados y milicias. Aunque al-Turābī comentó en varias ocasiones que su concepto de *yihād* hace referencia a una noción defensiva de la fe, más que ofensiva, lo cierto es que Abdullahi Abdullahi Gallab apunta que esta idea resulta contradictoria, en función de las opiniones expresadas por el propio al-Turābī⁸². Él dice, en diferentes ocasiones, que su principal tarea es la de *islamizar* la vida sudanesa a todos los niveles, como se ha visto. Por ello, cree que hace falta *poder material* para afrontar los desafíos que la islamización encontrará en su camino, entre los que incluye la brecha existente entre lo militar y lo civil. La solución a dicha brecha, se encontraría en la militarización de la sociedad mediante la *disolución* del ejército dentro de la sociedad, de manera que la misma sociedad sea la base de las fuerzas armadas y éstas estén formadas por personas que tienen diariamente tareas civiles pero que responderán a la llamada del *yihād*⁸³.

Los Hermanos Musulmanes sudaneses comenzaron a infiltrarse en la SDF desde antes de la independencia oficial de Sudán. Ya en 1955 con el apoyo de sus homólogos egipcios trataron de influir en el Khartoum Military College con poco éxito y participaron en el intento de golpe contra el general ‘Abbūd, que puso en evidencia tanto su debilidad como su voluntad de usar el poder del ejército para lograr sus objetivos políticos en el futuro. Posteriormente, tras la reconciliación de los islamistas de al-Turābī con el presidente Numeiri, el primero dedicó importantes esfuerzos a lograr una base de apoyo dentro del ejército, sobre todo entre 1977-1985, aprovechando el clima de inestabilidad económica, la creciente corrupción y el inicio de la guerra en el sur. Para ello, pusieron en marcha una serie de cursos sobre ideología islámica al servicio de medios y altos oficiales y alentaron a sus partidarios graduados a unirse a las SDF. Cuatro de los miembros del consejo militar que rigieron el país tras el golpe de 1989 asistieron a dichos cursos, incluyendo al presidente al-Bašīr⁸⁴. Además, también instaron a antiguos miembros de los Hermanos Musulmanes que habían servido en el ejército a volver al movimiento. Todo ello, de cara a crear las bases de un ejército islámico que llegara a controlar a las SDF, así como a usar a las SDF para establecer un Estado islámico, si fuese necesario⁸⁵.

Esta militarización vendría de la mano del Proyecto Civilizador (*al-Mašrū‘ al-Ḥaḍārī*) que se sirve del concepto de llamada o invitación (*al-da‘wa*) en el islam,

82. Abdullahi A. Gallab. *The first Islamic republic. Development and disintegration of Islamism in the Sudan*. Hampshire: Ashgate Publishing Company, 2008.

83. Abdullahi A. Gallab. *The first Islamic republic. Development and disintegration of Islamism in the Sudan*.

84. Gabriel Warburg. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*.

85. *Ibidem*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

y más concretamente la llamada global o integral (*al-da'wa al-šāmila*) como instrumento operativo y que en Sudán se traduciría en diferentes formas de enseñanza y transmisión del islam⁸⁶. Esta llamada global constituye, para muchos autores, el corazón del Proyecto Civilizador y su traducción a la práctica no se llevó a cabo de igual manera a lo largo del país. Mientras que el norte significó un elemento dentro de la planificación de corte islámico, en las Montañas Nuba, la llamada global se asoció al concepto de *yihād*. No obstante, la utilización del concepto de llamada global no es atribuida, por muchos autores a al-Turābī, sino a ‘Alī ‘Uṭmān Muḥammad Ṭaha, quien desarrolló dicha idea y la puso en práctica a través del poderoso Ministerio de Planificación Social, cuya política fue definida como de índole integral y global. Ésta debía extenderse a todos los niveles de la existencia, desde el personal, social y político, pasando por la justicia, la cultura e incluso por la expresión de la solidaridad, para culminar a nivel internacional. Había que tratar de establecer una nueva civilización islámica global dentro de un nuevo orden internacional basado en la justicia y la igualdad⁸⁷. Por ello, el concepto de *yihād* conlleva un aspecto local e igualmente global. No obstante, no todos los movimientos en torno al Frente Islámico Nacional (FIN) de al-Turābī asumieron la interpretación más radical del *yihād* —tal y como era descrita frecuentemente la guerra civil—, sino que tomaron aspectos no violentos del *yihād*, tales como la lucha contra la pobreza, el analfabetismo y la falta de progreso⁸⁸.

De manera práctica, al-Turābī llevó a cabo su versión de la democracia mediante un sistema denominado de congreso, que introdujo en 1993 y que se concretó en una suerte de políticas de corte populista tales como: educación libre para todos, preocupación por la población rural, autosuficiencia, así como mediante el establecimiento de instituciones populares como las Fuerzas Populares de Defensa (PDF), la policía popular y los Comités Populares de Vecinos⁸⁹. El sistema de congreso llegó a materializarse en la creación de un partido político en 1998: el Partido Congreso Nacional (*Ḥizb al-Mu'tamar al-Waṭanī*) (PCN) como directo heredero del movimiento Congreso Nacional que no era sino el FIN. Previamente, el sistema había funcionado a la manera de congresos populares que llevaban a cabo sus actividades a todos los niveles: desde el barrio al ámbito nacional. Estos congresos estaban formados por representantes de asociaciones que habían sido elegidos, a su vez, por los denominados congresos sectoriales, donde la labor e

86. Abdullahi A. Gallab. *The first Islamic republic. Development and disintegration of Islamism in the Sudan*.

87. *Ibidem*.

88. A. H. AbdelSalam y Alex de Waal (ed.). *The phoenix state. civil society and the future of Sudan*. Asmara (Eritrea): Justice Africa/Committee of the Civil Project. The Red Sea Press, Inc., 2001.

89. Gabriel Warburg. *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*.

influencia de los islamistas era muy importante. Se incluía el sector económico, sociocultural, jurídico, diplomático, de estudiantes o de la mujer⁹⁰.

De esta manera, el sistema de congresos se concebía como democrático pero no partidista, ya que la pluralidad de partidos políticos fue abolida, por lo que la voluntad popular quedaba reflejada en los congresos y las diferencias ideológicas podían ser debatidas, al menos en teoría, en el seno de dichos congresos. Se celebraban elecciones a nivel de congresos en una suerte de sistema piramidal, donde los congresos inferiores tenían la potestad de elegir a los miembros de los congresos superiores⁹¹.

LA RELIGIÓN DE LOS SURSUDANESES Y LAS MISIONES CRISTIANAS

Tal y como señala Stephanie Beswick⁹², el sentimiento religioso de los sursudaneses está profundamente arraigado en éstos y se pone de manifiesto con la práctica de sus ritos tradicionales, en paralelo con los ritos cristianos y, en menor medida, con el culto musulmán. Aunque la rica variedad de pueblos que habitan el sur hacen igualmente rico la multiplicidad de cultos y creencias de éstos, el carácter animista y la existencia de espíritus que lo envuelven todo y a todo afectan se encuentra en la base de las mismas. La presencia de dichos espíritus y su relación con los humanos es lo que determina el carácter de los individuos de un clan, sobre todo para los dinka y para el resto de tribus nilóticas. Para éstos, los clanes se dividen en comunes y aristocráticos, siendo esta última cualidad derivada del carácter divino del clan que habría sido heredado por antepasados, cuyo espíritu permanece en dicho clan. De esta manera, la calificación o el carácter de ciertos clanes dinka o nuer estarían legitimados por la tradición. Dicha tradición, en el caso de los shilluk, determina a un individuo como líder o rey⁹³.

Por otro lado, una característica esencial de la religión tradicional sursudanesa hace referencia al carácter totémico de la misma. De esta manera, los tótems se perfilan como símbolos de protección que ayudan al clan o a la tribu contra las enfermedades o contra los enemigos y generalmente están relacionados con la naturaleza. Por ejemplo, para los dinka la serpiente pitón, el león, el elefante o el cocodrilo serían tótems, por lo que estos animales representan⁹⁴.

La cosmogonía de los pueblos sursudaneses ha convivido con las creencias cristianas desde que los primeros misioneros europeos alcanzaron las tierras de

90. Rafael Ortega Rodrigo. *El movimiento islamista sudanés*; J. Millard Burr y Robert. O. Collins. *Sudan in Turmoil*.

91. *Ibidem*.

92. Stephanie Beswick. *Sudan's blood memory. The legacy of war, ethnicity, and slavery in South Sudan*. Rochester: University of Rochester Press, 2004.

93. *Ibidem*.

Baḥr al-Gazāl y penetraron en los pantanosos territorios ecuatorianos. Los principales antecedentes cristianos en el sur de Sudán corresponden a la época del Condominio, con la entrada de los misioneros de los padres y hermanas de Verona — hoy misioneros Combonianos— y de los sacerdotes anglicanos de la Church Missionary Society (CMS), a los cuales se unieron un puñado de misioneros protestantes de la denominada Sudan Interior Mission's, a finales del siglo XIX⁹⁵.

De cara a organizar la labor de las diferentes misiones cristianas, el Gobierno colonial británico implantó una política de establecimiento de esferas de influencia misionera, de manera que otorgó a diferentes grupos religiosos la opción de llevar a cabo sus actividades pastorales en el área de influencia designada por los británicos bajo la denominada *Regulations and conditions under which missionary work is permitted in the Sudan*. Mediante dichas regulaciones el Gobierno colonial se confirió como la única autoridad de control de las misiones y limitó su actuación territorial, impidiendo incluso que los misioneros pudieran ser intermediarios de la población sursudanesa dado el caso⁹⁶. A partir de 1905, a los misioneros combonianos se les concedió un 40% del territorio, que incluía dinkas occidentales, las comunidades del territorio azande, así como otros pueblos minoritarios como el shatt. A la CMS se le concedió un área similar, desde los territorios centrales dinka hasta la frontera etíope, incluyendo los territorios atuot, mandair, anuak, bari y parte de las zonas de habla nuer. A los misioneros presbiterianos americanos, por su parte, se les concedió el territorio más pequeño que correspondía a áreas nuer asentadas entre el Nilo y los ríos Akobo. Todo ello de cara a que los misioneros destinaran sus esfuerzos, no sólo a su labor pastoral, sino a desplegar actividades educativas en el sur y en miras de evitar rivalidades entre cristianos⁹⁷.

Estas áreas de influencia se impusieron bajo el Gobierno del general Sir Reginald Wingate, el cual impuso el inglés como lengua franca sobre el árabe. Además, en la Conferencia sobre la Lengua de Relaf en 1928 se decidió que la lengua de trabajo del sur fuese el inglés y se eligieron las lenguas locales en las que se redactarían los libros de texto del sur: el dinka, shilluk, nuer, bari, lotuko y zande⁹⁸. De esta manera, el sur se desarrolló al margen del norte, respecto a la reli-

94. *Ídem*.

95. Lilian Sanderson. "The Sudan interior mission and the Condominium Sudan, 1937-1955". *Journal of Religion in Africa*, 8, 1 (1976), pp. 15-22.

96. *Ibidem*; John W. Burton. "Christians, colonists, and conversion: A view from the Nilotic Sudan". *The Journal of Modern African Studies*, 23, 2 (1985), pp 352-355.

97. *Ibidem*.

98. Carmelo Conte. *The Sudan as a nation*. Milán: Giuffrè Editore, (1976); Richard Hill. "Government and Christian missions in the Anglo-Egyptian Sudan, 1899-1914". *Middle Eastern Studies*, 1, 2. (1965), pp. 120-129.

gión, la lengua y al sistema educativo, lo cual, según Richard Hill⁹⁹ habría significado una decisión desacertada, sobre todo el hecho de elegir al inglés y no al árabe como lengua franca de los territorios del sur. Hill alude a la importancia que habría tenido un sur cristianizado en árabe como lengua vehicular, lo que habría sido de gran utilidad a los sursudaneses de cara a contrarrestar la hegemonía norteña. El idioma podría haber sido un instrumento de empoderamiento, en lugar de un factor de exclusión sin renunciar a la labor misionera, tal y como hacían otras congregaciones en Oriente Medio¹⁰⁰.

Con la independencia de Sudán, las misiones perdieron su papel y los privilegios adquiridos durante el Condominio. Las élites árabe-musulmanas del norte que tomaron el control del nuevo Estado las vieron con recelo, como parte de la estructura colonial británica. De hecho, las misiones fueron nacionalizadas en 1957 y los misioneros expulsados años más tarde con el Gobierno militar de ‘Abbūd. De esta manera, el islam y el árabe se convirtieron para las élites como la única vía posible para el logro de la unidad nacional sudanesa, por lo que los líderes sursudaneses educados en las misiones cristianas hicieron de la fe cristiana y del inglés vehículos y herramientas de resistencia contra los grupos hegemónicos jartumíes¹⁰¹.

Por ello, tras la independencia la lengua franca del sur —el inglés— y la religión cristiana han sido parte de la identidad rebelde de muchos sursudaneses en su intento de resistencia ante el avance de los grupos hegemónicos norteños. Las misiones, por su parte, que lograron no sin dificultades llevar a cabo sus actividades educativas y pastorales, dentro de las misiones, tras la caída del Gobierno de Abbūd, significaron para los Gobiernos de Jartum, en muchos casos un reducto de la etapa colonial británica a eliminar. Esto se hacía impidiendo la entrada y salida de misioneros, o mediante trabas administrativas o de manera violenta, en función del carácter autoritario del Gobierno central y regional.

CONCLUSIONES

En este artículo se han descrito los principales movimientos religiosos sudaneses que reflejan las formas de islam que se han generado y desarrollado en Sudán, comenzando por la religiosidad en torno a las principales cofradías sufíes, las cuales han supuesto la raíz tradicional del islam sudanés. Como se ha visto, la importancia de las principales cofradías ha trascendido al hecho religioso a lo lar-

99. *Ibidem*

100. *Ídem*.

101. Heather Sharkey. “Christians among Muslims: The church missionary society in the Northern Sudan”. *The Journal of African History*, 43, 1 (2002), pp. 55-61; John W. Burton. “Christians, colonists, and conversion: A view from the Nilotic Sudan”.

go de la historia sudanesa y determinó su independencia y desarrollo posterior. Por ello, los partidos políticos que controlaron el país han sido meros instrumentos de las cofradías Mahdiyya y Jatmiyya, así como de sus élites, las cuales han dominado la vida sudanesa a pesar de los intentos de diversos Gobiernos de socavar su poder.

Tan sólo la llegada del islamismo de la mano de los Hermanos Musulmanes y la versión sudanesa del mismo, a cargo de al-Turābī, pudo enfrentar y en algunos casos, transformar las bases sociales del islam sudanés.

Finalmente, el texto ha mostrado someramente las características de la religiosidad de los sursudaneses y la importancia de las misiones cristianas en el desarrollo de la identidad de los pueblos del sur. Dicha identidad, diferenciada de la de la mayoría de los habitantes del norte, se tornaría en un importante aspecto de la resistencia de los sursudaneses ante el ejercicio de dominación continuado de las élites árabe-musulmanas, sobre todo, tras la llegada al poder del islamismo político.