

Islamismo y liberación de la mujer: Ḥasan al-Turābī y el modelo sudanés

Rafael ORTEGA RODRIGO

BIBLID [0544-408X]. (2006) 55; 253-276

Resumen: Desde el surgimiento del movimiento islamista sudanés en la década de los cincuenta y, especialmente, desde los setenta, el islam político sudanés ha presentado un modelo teórico de “liberación islámica” de la mujer que ha conseguido algunos éxitos, como su participación en la esfera pública y su contribución a la expansión del movimiento, pero que en conjunto fracasó al intentar ser traducido a la realidad tras la llegada al poder del Frente Islámico Nacional en 1989.

Abstract: Since the awakening of the Islamist movement in Sudan in the 1950s, and more precisely after the 1970s, political Islam has developed a theoretical model for the “Islamic liberation” of women which has reached some positive achievements. Among them, the participation of women in the public sphere and their contribution to the spread of the movement. However, this model failed after the arrival to the power of the Islamic National Front in 1989.

Palabras clave: Islamismo. Feminismo. Sudán.

Key words: Islamism. Feminism. Sudan.

El islam político sudanés, debido en gran parte a su ideólogo y referente del islamismo internacional, *el šayj* Ḥasan al-Turābī¹, ha ofrecido en su literatura a partir de

1. Ḥasan ‘Abd Allāh Daf’ Allāh al-Turābī nació en 1932 en la ciudad de Kassala al este de Sudán, en el seno de una familia religiosa conservadora originaria del centro del país y perteneciente a la tribu al-Badīriyya. Su padre era juez especialista en Derecho Islámico y *šarī‘a*. Estudió ciencias islámicas y complementó su educación en la escuela secundaria Ḥantūb. Se licenció en la Facultad de Derecho de la Universidad de Jartum en 1955 y después se trasladó a Londres para ampliar estudios de Derecho. En la vieja metrópolis colabora activamente con la Unión de Estudiantes Sudaneses del Reino Unido y es elegido secretario general de la Asociación Islámica de Ayuda a la Causa Argelina. Tras volver a Sudán es nombrado profesor ayudante en la Facultad de Derecho, pero en 1959 se instala en París donde obtuvo un doctorado en La Sorbonne. En 1963 regresa a Jartum y es elegido Decano de la Facultad de Derecho, cargo que ostenta hasta 1965 cuando presenta la dimisión y comienza a consagrarse a la actividad política que ya no nunca abandonará, a la dirección del movimiento islamista y a desarrollar una gran obra intelectual que le convierte en uno de los mayores referentes del islam político. Tras el golpe de Estado islamista

la década de los setenta y hasta hoy en día un modelo de “liberación de la mujer” de las relaciones patriarcales dominantes y, al mismo tiempo, de unas pautas de conducta religiosas al servicio de esa visión patriarcal, que se alzaba frente al modelo que el movimiento islamista consideraba “feminista” occidental y ajeno a la cultura sudanesa, lo que le valió al movimiento islamista sudanés ampliar progresivamente su base social, y a al-Turābī traspasar los límites y el conservadurismo tanto del islamismo más tradicional como del islam institucional en el mundo árabe e islámico.

Surgida del convencimiento de la necesaria renovación del pensamiento y de la reinterpretación de las fuentes, la defensa ejercida por al-Turābī de la liberación de la mujer musulmana en el marco del islam, que por otro lado plantea la cuestión de las posibles contradicciones entre el “feminismo occidental” y la “liberación islámica”², y de su imperiosa participación, en igualdad de condiciones, en la construcción de la nación, provocó en la década de los setenta reacciones airadas en diversos círculos del islam oficial más allá de las fronteras de Sudán. Treinta años después, de nuevo las opiniones del pensador sudanés sobre la necesidad de que la mujer desempeñe un papel fundamental en la vida política, económica, social y cultural del país, han desencadenado una ola de protestas en las instituciones religiosas afines al régimen que no han dudado en acusar a al-Turābī de “apóstata” e “infiel”.

A principios de abril de 2006, Ḥasan al-Turābī criticó en un acto celebrado en Jartum, bajo el eslogan “Fortalecimiento del papel de la mujer en la creación de la autoridad recta”, la corrupción del actual régimen sudanés, del que al-Turābī fue marginado en el año 2000. Para el que fuera ideólogo del régimen islamista, esa corrupción estaba motivada, entre otros factores, por la falta de una reinterpretación de las fuentes (*iḥtihād*) y la solución para crear un gobierno correcto, sabio y justo, radicaba en hacer realidad la igualdad entre el hombre y la mujer y en la participación de la mujer en los órganos del Estado, que lo haría más sabio y más eficaz. Esta defensa del papel de la mujer se enmarca tanto en una crítica al régimen como a los ulemas y alfaquíes, quienes, según al-Turābī, no han comprendido lo suficientemente bien las aleyas coránicas al abordar las cuestiones y derechos de la mujer, ya que el

de 1989 formó parte de un gobierno bicéfalo que se rompería definitivamente en 2000 y significaría el paso de al-Turābī a la oposición. Rafael Ortega Rodrigo. *El islam político en Sudán. Una propuesta fallida de internacional islamista*. Granada: Universidad, 2004, pp. 41-45.

2. Un debate abierto centrado en los retos planteados por el islamismo a la tradición secular liberal y al feminismo. El feminismo occidental ha visto a menudo como una contradicción el hecho de que las mujeres participen en movimientos que, supuestamente, van en contra de sus libertades o que apoyan un modelo patriarcal. La revisión de estos presupuestos es el punto de partida del interesante estudio de Saba Mahmood. *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

islam estipuló la igualdad entre sexos, el derecho de la mujer al trabajo público junto con el hombre y su derecho a participar en la vida política. Así, sus críticas se dirigen a los alfaqués que llaman a prescindir del papel de la mujer en la sociedad basándose en aleyas cuyo verdadero significado desconocen, y llega a comparar la herencia y tradiciones en las sociedades árabo-islámicas actuales con la época “de la ignorancia (*yāhiliyya*) europea”, es decir la sociedad occidental previa al triunfo de la burguesía y a la lucha de la mujer.

Las ideas defendidas por al-Turābī sobre la igualdad entre hombre y mujer, que no son completamente nuevas en su discurso, se concretan en el derecho a dirigir a los hombres en la oración, es decir ser imán si está mejor preparada que ellos, siguiendo el modelo del Profeta que autorizó a una mujer sabia a dirigir la oración a los hombres de su casa; el derecho a hacer la oración junto a los hombres, eso sí, sin juntarse demasiado en las filas; a contraer matrimonio con cristianos y judíos, ya que no hay ninguna aleya que lo impida, y apoyándose en el caso de Zaynab, la hija del Profeta que se casó con un no creyente que incluso combatió contra Muḥammad. Según al-Turābī, la prohibición de tales matrimonios era temporal y se debía a la existencia de luchas entre musulmanes y no musulmanes, pero una vez desaparecida esta condición desaparece la causa de la prohibición. Según al-Turābī, la imposición del *hi-ḡāb* no tiene ningún fundamento en las fuentes, ya que se refería únicamente a las esposas del Profeta y era una cortina que las ocultaba en sus cuartos de la vista de las visitas. Es decir, la sociedad musulmana ha regresado a la *yāhiliyya* y, por otro lado, ha heredado muchos aspectos atrasados de occidente derivados del llamamiento de la liberación de la mujer. Una situación que intenta reconducir el “despertar islámico”.

En el mismo acto, al-Turābī afirmó que el testimonio de la mujer es igual al testimonio del hombre, negando pues que el testimonio de dos mujeres equivalga al de un hombre, argumento “falso y alejado del islam” cuya finalidad es “encarcelar las mentes en una ideología opresora”³.

Estas ideas de al-Turābī han sido muy criticadas en diversos círculos. El influyente ulema Yūsuf al-Qaraḏāwī⁴ ha calificado de “falsa” la idea de la legitimidad del

3. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (9/4/2006) y *al-Rāʿyy al-ʿĀmm*, (9/4/2006).

4. El egipcio Yūsuf al-Qaraḏāwī nació en 1926, recibió una educación tradicional en las escuelas de al-Azhar y militó en su juventud en los Hermanos Musulmanes. Se doctoró en Fundamentos de la Religión y ocupó varios cargos en al-Azhar y en el ministerio de *al-Awqāf*. Se trasladó a Qatar, donde años más tarde se convertiría en estrella mediática gracias a sus intervenciones en el canal de televisión *Aljazeera*. Es uno de los ulemas más influyentes hoy en día, tiene una gran obra intelectual y es miembro de numerosas instituciones islámicas internacionales.

matrimonio de la musulmana con gente del Libro, puesto que contradice el consenso de las escuelas y de lo establecido por el derecho islámico⁵.

Otros frentes, sin embargo, han ido más lejos en sus críticas a al-Turābī y ya le han calificado de “apóstata” (*murtadd*) y de infiel (*kāfir*). Es el caso de La Liga Legítima de Ulemas y Predicadores de Sudán⁶ (*al-Rābiṭ a al-Šar‘iyya li-l-‘Ulamā’ wa-l-Du‘ā bi-l-Sūdān*), que ha exigido que se retracte, ya que de lo contrario se le deberán aplicar las sanciones coránicas (*ḥudūd*), que se prohíban sus publicaciones y se le impida conceder entrevistas. Además, la Liga ha solicitado a las autoridades que creen un tribunal especial para juzgar a al-Turābī, similar al que en los ochenta condenó a la pena de muerte por apostasía al pensador Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā⁷, ya que consideran sus fatwas más peligrosas si cabe⁸. En su manifiesto⁹ advierte de los peligros derivados de seguir las opiniones de al-Turābī, tanto las referidas a la mujer como las relativas a otras cuestiones¹⁰.

Por otro lado, la Academia de Derecho Islámico (*Ma‘yma‘ al-Fiqh al-Islāmī*), el principal referente de la promulgación de fatwas en el país que actúa como consejero directo del Presidente y que se encuadra en la Organización de Ulemas de Sudán (*Hay‘at ‘Ulamā’ al-Sūdān*), referente de la moral pública al servicio del régimen, ha emitido una fatwa en la que afirma que al-Turābī se ha rebelado contra el consenso de los musulmanes¹¹.

5. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (15/4/2006).

6. Uno de los frentes más intransigentes del país y reacio a cualquier cambio. De hecho publicó una fatwa prohibiendo integrarse en el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, firmante de la paz con el régimen en enero de 2005, o establecer cualquier relación con éste, como reacción al llamamiento del MPLS a la separación entre religión y Estado. www.rabetasud.org/fatawa.html (consultada el 20/6/2005).

7. El pensador y político Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985), líder de los Hermanos Republicanos y con una destacada obra intelectual que puede enmarcarse, en líneas generales, en el pensamiento del islam político, fue juzgado acusado de apostasía por un tribunal especial creado por Numeyrī, aunque en realidad fue ejecutado por su oposición a la política del régimen sudanés. Véase Rafael Ortega Rodrigo. *Evolución del Islam político en Sudán: de los Hermanos Musulmanes al Congreso Nacional*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 189-201, en <http://adrastea.ugr.es/search>.

8. *al-Rā‘yy al-‘Āmm*, (24/4/2006).

9. *al-Mawqif al-Šarṭī min abāṭil al-Turābī*, en www.sudanslma.com.

10. Permitir la apostasía y negar su castigo, considerar que cristianos y judíos son creyentes, negar las señales del juicio final, considerar el arte en todas sus expresiones como parte de la unicidad y de la doctrina islámica, la armonía entre la teoría de Darwin y El Corán, la evolución de la religión y la *šar‘a*, que Eva fue el primer ser de la creación y no Adán, la necesaria relectura contemporánea del Corán, ir más allá de las diferencias entre *sunna* y *š‘a*, la prohibición de las bebidas alcohólicas pero de forma progresiva y la afirmación de que las verdaderas hurés son las mujeres musulmanas en la tierra. Realmente al-Turābī es una mina para los medios de comunicación y para los estudiosos del islam político.

11. *al-Šarq al-Awsaṭ*, (24/4/2006) y *al-Rā‘yy al-‘Āmm*, (24/4/2006).

Si bien estas organizaciones religiosas han calificado a al-Turābī como *kāfir*, más de 80 políticos y pensadores han presentado un memorándum al Presidente, ‘Umar Ḥasan al-Bašīr, quien entre 1989 y 2000 formó junto con al-Turābī el régimen bicéfalo que gobernó el país hasta la ruptura entre ambos, en el que piden que no se juzgue el pensamiento, la anulación del artículo 126 del Código Penal por el que se persigue a aquellos que “promueven” la apostasía —por considerar que tal artículo va contra la libertad de pensamiento, contra El Corán y la Carta de Derechos Humanos y de la Constitución— y poner freno a la expansión del fenómeno del *takfir*¹² en el país.

Pero ahora nos encontramos con una gran paradoja: la acusación de apostasía lanzada contra uno de los grandes pensadores del islam contemporáneo, renovador del derecho islámico y referente de islamismo sudanés e internacional, no sólo por su defensa de una “liberación islámica” de la mujer, sino por sus duras críticas contra un cuerpo de ulemas y alfaquíes plegados a la autoridad gubernamental y opuestos a cualquier *iḥād*¹³.

12. El concepto de *takfir* no es nuevo, aunque las coyunturas históricas lo renuevan, y se remonta a los primeros califas —de hecho los que recurren a este concepto se apoyan en fatwas de esa época. El primer caso de “guerras de apostasía” (*ḥurūb al-riḍḍa*), se produjo tras la muerte del Profeta, en época del califa Abū Bakr (632-634), quien acusaría de infieles a algunas tribus de la Península que protagonizaron una revuelta contra el Estado negándose a pagar el azaque, aunque Abū Bakr utilizaría un lenguaje religioso para justificar su recurso al *takfir*. Esto se considera el nacimiento de la ideología del *takfir* y se establece una similitud entre la declaración de apostasía y el combate contra aquellos a los que se califica de infieles, es decir el concepto de *takfir* pasa de ser una simple opinión o una fatwa a una medida política. En lo siglos XVIII y XIX, el *takfir* se convierte en ideología política, y se utiliza para luchar contra la tendencia laica y el Estado moderno. El concepto de *takfir* se renueva otra vez en la segunda mitad de los 50 y durante la década de los 60 en las cárceles egipcias debido a la dura represión del régimen del presidente Nāser contra los Hermanos Musulmanes, especialmente por el ingreso en prisión de jóvenes del grupo tras los juicios de 1954. La represión sufrida les conduce a acusar de “infidelidad” a los gobernantes y gobernados árabes, ya que éstos últimos ayudaban a los primeros a oprimir a los miembros del grupo. Esta tendencia ideológica fue también resultado de la poderosa influencia de Sayyid Quṭb. Sobre el concepto de *kufr* y el *takfir* como recurso para legitimar la violencia a lo largo de la historia del islam, véase ‘Abd al-Ilāh Balqazīz. *al-Islām wa l-siyāsa. Dawr al-ḥaraka al-islāmiyya fī ṣawg al-māyāl al-siyāsī*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfi l-‘Arabī, 2001, pp. 85-98. También sobre la instrumentalización del *takfir* para declarar el *iḥād* contra otros musulmanes, véase M^a Antonia Martínez Núñez. “Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam”. En Carmelo Pérez Beltrán (Ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad, 2004, pp. 215-216.

13. Sin embargo, el pensador sudanés no descansa y sigue lanzando opiniones controvertidas. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Jartum el 22 de abril con el título “La renovación en el pensamiento religioso”, dudó del “castigo del cuerpo en la tumba”, entre el enterramiento y la resurrección, y mostró sus dudas sobre el *nāṣij* y el *mansūj*, es decir sobre los pasajes coránicos que abrogan otros y los pasajes abrogados, y sobre los *fuqahā’ al-salaf*, que convirtieron la *šūrā* (la consulta), en ciega obediencia al gobernante.

Ahora bien, muchas de estas opiniones que están creando hoy en día una gran polémica y un estado de opinión en contra del pensador islamista, no son nuevas, algunas de ellas, las referidas a la mujer, ya las formuló a finales de los sesenta y se enmarcaron en la estrategia del movimiento islamista sudanés de ampliar su base social integrando a la mujer como elemento activo. Desde entonces, la mujer ha estado presente en todos los campos de la actividad del movimiento dirigido por al-Turābī, si bien cuando el movimiento islamista llegue al poder en 1989, se producirá una contradicción entre el modelo de liberación propuesto y su realización práctica.

LOS PRIMEROS PASOS

A principios de la década de los cincuenta, cuando en Sudán competían el Movimiento de Liberación Islámica, puramente sudanés, y los Hermanos Musulmanes, prolongación de los Hermanos Musulmanes de Egipto, hasta la creación de los Hermanos Musulmanes de Sudán en 1954, independiente de la organización madre egipcia, el movimiento islamista demostró su interés por movilizar a la mujer. Así, Turiyya Imbābī formó, junto con Fātima Tālib, Su‘ād al-Fātiḥ, ‘Awāṭif al-Šayj, Butayna al-‘Awwaḍī, Kuḷtūm ‘Umar y Dakiyya Makkī, la Oficina de la Mujer del Movimiento de los Hermanos Musulmanes de Sudán, que se transformaría en 1953 en la Asociación del Renacimiento de la Mujer (*Nahḍat al-Mar’a*) cuyo órgano de expresión era la revista *Hunā Ummduwmān* que llevaría a cabo una campaña de concienciación de la mujer musulmana, de sus deberes y obligaciones tanto en el ámbito doméstico como en la sociedad “para borrar la imagen que la corriente comunista había trazado de los Hermanos Musulmanes sudaneses como enemigos del movimiento evolutivo de la mujer sudanesa”. Turiyya Imbābī se haría cargo en 1964 de la supervisión de la revista *al-Manār*, órgano de expresión de la rama femenina del movimiento islamista. De la escuela representada por la revista *al-Manār* surgió un frente nacional de la mujer con un programa político que se presentará a las elecciones de abril de 1965, año en el que las mujeres obtienen el derecho al voto. El frente era un “movimiento islámico que adoptó el punto de vista de la solución islámica para las cuestiones de la mujer sudanesa” y que también participaría en la lucha del movimiento islamista contra la corriente comunista¹⁴.

Una nueva etapa en la evolución del movimiento islamista sudanés comienza tras la revolución de octubre de 1964 que derroca al régimen del General ‘Abbūd, en la que los Hermanos Musulmanes habían desempeñado un papel activo acorde a sus posibilidades y dinamismo y a su presencia en los círculos universitarios. Esta nueva

14. Sawsan Salīm Ismā‘īl. *Al-‘Uḍūr al-tārīḥiyya li-l-ḥaraka al-nisā’iyya al-sūdāniyya*. El Cairo: Madbūī, 1990, pp. 28-29, 57-58.

etapa se caracterizará por la participación política del movimiento en las instituciones del Estado, por su defensa de la Constitución islámica, por su encarnizada rivalidad con el Partido Comunista y por la creación de un frente unificado que englobaría a todos los grupos y personalidades de tendencia islamista y que protagonizará la acción del islam político en los años siguientes. Un frente dominado por los Hermanos Musulmanes, que aún así conservaron su independencia formal de la nueva organización, el Frente de la Carta Islámica (*Yabhat al-Miṣrāq al-Islāmī*) creado en octubre de 1964 y que se mantendrá en pie hasta el golpe de Estado de mayo de 1969. Es una época de “amplia actividad política del movimiento islamista a través del Frente”¹⁵, por medio de otras organizaciones afines surgidas en estas fechas como el Frente Feminista¹⁶ (*al-Yabha al-Nisā'iyya*) y la Organización de la Juventud Nacional (*Munazzama al-Ṣabāb al-Waṭanī*) y por el activismo mostrado tanto en la universidad como en los sindicatos.

El Frente de la Carta Islámica se decanta por la participación política, una decisión que contribuirá a la aparición de fricciones internas entre los partidarios de la estrategia más tradicional basada en la labor educativa —la vieja guardia de los Hermanos Musulmanes— y entre aquellos partidarios de entrar en el juego político de elecciones y alianzas —al-Turābī y sus seguidores. En las elecciones de abril de 1965, que inauguran lo que se puede calificar como “segunda experiencia democrática sudanesa”¹⁷, en las que el Frente presentaba en un buen número de circunscripciones cerca de cien candidatos, entre ellos Turiyya Imbābī, el movimiento islamista consigue siete escaños en el Parlamento, en uno de ellos se sentará al-Turābī. De los resultados electorales se deriva que el mayor apoyo al Frente se produjo en zonas urbanas, especialmente en Jartum y en las ciudades orientales de Kassala y El Gedaref, y que, por tanto, la expansión del movimiento todavía era muy limitada, incluso en las circunscripciones reservadas a los licenciados donde supuestamente el movimiento islamista era más activo ya que aquí es superado por el Partido Comunista que obtuvo en total 11 escaños, mientras que los candidatos del movimiento islamista

15. Ḥasan al-Turābī. *al-Ḥaraka al-islāmīyya fīl-Sūdān. al-Taṭawwūr. al-Kaṣb. al-Manḥay*. Jartum: s.e., 1989, p. 29.

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

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

eran poco conocidos en la sociedad sudanesa exceptuando a algún representante de la vieja guardia y al ya destacado dirigente Ḥasan al-Turābī¹⁸.

Tras la represión sufrida por el movimiento islamista en los primeros años del régimen de Numeyri, de tendencia socialista, y durante los cuales serán las mujeres del movimiento las que lleven las riendas de las iniciativas, debido al encarcelamiento o huida de muchos de sus dirigentes, la situación se invierte a raíz de la pérdida por parte del régimen del apoyo del Partido Comunista, y su necesidad de encontrar la legitimidad en una nueva base social.

La “reconciliación nacional” formulada en 1977 por el régimen de Numeyri (1969-1985) y aceptada por el movimiento islamista, le permitió ocupar puestos de poder e influir en la actuación del régimen. El movimiento comenzó entonces una estrategia total de ampliación que abarcó todos los sectores sociales, desde la universidad a los sindicatos, en zonas urbanas y rurales, en el norte y en el sur del país, que tendrá como uno de sus objetivos la incorporación de la mujer al proyecto de islamización.

LA TEORIZACIÓN DE LA “LIBERACIÓN ISLÁMICA” DE LA MUJER

Los espacios de libertad que la reconciliación permite a los partidos políticos del norte que aceptan ese acuerdo con el régimen, son aprovechados por el movimiento islamista para fortalecer su presencia en diferentes campos, quizás de una forma más espectacular en las estructuras jurídicas y económicas.

La revolución de Mayo que llevó al poder a Numeyri, con el control de la corriente comunista primero y su marginación después, había creado una red de organizaciones sectoriales de las que había estado ausente el movimiento islamista, cuya acción se había visto mermada por las circunstancias de la clandestinidad, excepto en el movimiento estudiantil. Esa ausencia había reducido considerablemente la influencia lograda durante el período democrático previo al golpe de Estado de Numeyri. Con la nueva posición del movimiento tras la reconciliación, éste se lanza a la recuperación y ampliación de ese espacio por medio de la penetración en las organizaciones creadas por el régimen —que serán escenario de la rivalidad larvada entre el movimiento islamista y la vieja guardia del régimen y que se mantendrá desde la reconciliación hasta el levantamiento popular de 1985— y por medio de la creación de nuevos marcos de encuadramiento.

18. Hasan Makkī Muḥammad Aḥmad. *Harakat al-Ijwān...*, *op. cit.*, pp. 108-110, y Peter Nyot Kok. “La transition permanente. Analyse des Constitutions et du système juridique soudanais de 1956 à 1988”. En Marc Lavergne (Ed.). *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, p. 441.

Uno de los primeros sectores hacia el que se dirige la acción del movimiento islamista es el de la mujer, al que había prestado una atención especial desde la década de los cincuenta¹⁹. Ahora, se inicia la etapa de la expansión de la acción feminista y la incorporación de la mujer a la organización general del movimiento islamista. Una muestra de ello lo constituye la creación en 1979 de la Asociación de Pioneras del Renacimiento (*Ŷama 'iyyat Rā'idāt al-Nahda*)²⁰ que intenta vincular el progreso de la mujer con su pertenencia al islam. La Asociación experimentó una rápida expansión por todo el país, incluidas las provincias del sur, de mayoría cristiana y animista pero que el movimiento islamista quería asimilar a su proyecto de sociedad.

El interés creciente del movimiento islamista por integrar a la mujer en su discurso y su praxis, defendiendo su liberación y progreso en el marco del islam, frente a la liberación predicada por la corriente izquierdista en un marco laico²¹, se refleja en la primera publicación de Ḥasan al-Turābī, entonces secretario general del Frente de la Carta Islámica, un breve ensayo que lleva por título *La mujer entre las enseñanzas de la religión y las costumbres de la sociedad*²² y que aparece en 1973. Creemos que el objetivo principal del opúsculo es reivindicar una relectura y reinterpretación de las fuentes, especialmente de las fuentes del derecho islámico y en primer lugar El Corán, tomando la condición de la mujer como objeto de reflexión y haciendo un llamamiento a su incorporación a la esfera pública en igualdad de condiciones con el hombre. Según al-Turābī, es necesaria una nueva interpretación del texto sagrado porque los comentarios están estrechamente vinculados con el momento histórico en el que se compusieron, es decir, cada interpretación es expresión de la mentalidad de su época. al-Turābī sostiene que los primeros tiempos del islam fueron una época de liberación de la mujer, pero esa liberación no llegó a su culminación —como tampoco el propio islam llegó a su perfección— porque tras los cuatro primeros califas comenzó a imponerse un derecho consuetudinario que volvió a marginar a la mujer²³

19. El propio al-Turābī a su regreso de Londres en 1957, abogó públicamente por la liberación de la mujer y declaró que la represión que sufría, justificada en nombre de la religión, no tenía nada que ver con el islam. Lamia Rustum Shehadeh. *The idea of women Under fundamentalist islam*. Gainesville: University Press of Florida, 2003, p. 147.

20. Ḥasan Makkī. *al-Ḥaraka al-islāmiyya fīl-Sūdān (1969-1985)*. *Tārīḡu-hā wa-jitābu-hā l-siyāsī*. Jar-tum: al-Dār al-Sūdāniyya li-l-Kutub, 1999, p. 166.

21. La defensa de una liberación islámica de la mujer en contraposición al modelo laico y de izquierdas, visto como algo ajeno a las sociedades islámicas, no es exclusivo del modelo sudanés. Véase el caso marroquí en Juan Antonio Macías Amoretti. "La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos". *MEAH*, 54 (2005), pp. 101-115.

22. Ḥasan al-Turābī. *al-Marā' bayna ta'ālīm al-dīn wa-taqā'id al-mu'ītama'*. Yedda: al-Dār al-Sa'ūdiyya, 1984. El ensayo fue publicado por el movimiento islamista universitario. Hay versión inglesa: *On the position of women in Islam and in Islamic Society*. Londres: Milestones, 1991.

23. "En la época del Profeta, y durante los cuatro primeros califas [...] las mujeres votaban, comerciaban

en función de los intereses de un grupo social, los alfaquíes, muy influenciado por su cultura tribal atrasada. Así, el pensador sudanés —quizás también muy influido por sus estancias y estudios en países europeos en la década de los cincuenta y los sesenta y sobre todo por los reformistas salafíes del siglo XIX²⁴— resalta una imagen de la mujer que rompe completamente con la ofrecida por los círculos más tradicionales y conservadores: defiende que no había separación entre hombres y mujeres en los espacios públicos en los primeros tiempos del islam²⁵, que el uso del *ḥi yāb* se ceñía sólo a la mujeres del Profeta²⁶, que tanto los compañeros del Profeta como las compañeras se relacionaban abiertamente y en público, y que tampoco en el espacio privado se confinaba a la mujer lejos de las miradas de los extraños, sino que actuaba como anfitriona recibiendo a los invitados y que en la misma sala hacían la oración hombres y mujeres. Pero además de las cuestiones referidas a la vida cotidiana y doméstica, al-Turābī va más lejos y afirma, haciendo una reinterpretación de las fuentes basada en la unión entre la deducción de la legislación y de sus principios y la deducción del entorno real, es decir una armonización entre el ideal y la realidad, que la mujer asumía las mismas tareas que el hombre en la esfera pública, tanto en la justicia, como en la jefatura o en la dirección de la oración²⁷, pero que el derecho consuetudinario, discriminatorio, acabó imponiéndose y prohibiendo a la mujer asumir estas tareas.

y aparecían en los lugares públicos. Después, la religión comenzó a declinar y el espíritu machista acabó llevándosela como ocurrió en todo el mundo. Pero con el renacimiento del islam, al que asistimos hoy, estoy seguro de que el espíritu que consiste en devolver a la mujer a su verdadero lugar en la sociedad tiende a imponerse. Esta revolución corre pareja con el regreso de todos nuestros valores islámicos, excepción hecha claro está de algunos países musulmanes muy tradicionalistas, en el sentido de tradiciones ajenas al islam, que persisten en el camino del oscurantismo”, Alain Chevalérias. *Hassan Al-Tourabi. Islam, avenir du monde. Entretien avec Alain Chevalérias*. Saint-Amand-Montrond: JC Lattès, 1997, p. 32.

24. Desde finales del siglo XIX es una constante argumentar que el islam en sus primeros tiempos supuso una liberación de la mujer y que serían las interpretaciones posteriores, alejadas del islam y sujetas a intereses de clase, las que supusieron un retroceso de la condición de la mujer. Este planteamiento puede leerse en las obras de Muḥammad ‘Abduh y Ÿamāl al-Dīn al-Afgānī.

25. Hasan al-Turābī. *al-Marā’ bayna ta’ālīm...*, op. cit., p. 21.

26. Hasan al-Turābī. *al-Marā’ bayna ta’ālīm...*, op. cit., p. 27.

27. Es interesante destacar que al-Turābī defendió en 1973 el hecho de que la mujer pudiera ser imán y volverá a hacerlo en 1988, en un debate televisivo cuyo contenido fue publicado por el diario gubernamental *al-Ayyām* (19 y 20/6/1988), donde afirmó que no hay ningún impedimento en la religión para que la mujer dirija la oración, la justicia y promulgue fatwas, es decir que puede ser *muytahida*. ‘Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād naḥariyya taṭwīr al-dīn*. El Cairo: Bayt al-Ḥikma, 1995, pp. 208-234. Sin embargo, más de treinta años después el hecho de que una mujer dirigiera la oración en una mezquita de Estados Unidos, o que una marroquí solicitara hacerlo en Italia, provocó un revuelo impresionante en los círculos del islam oficial y del islamismo más radical. *al-Šarq al-Awsat*, (1/4/2005).

Es precisamente ese llamamiento a la reinterpretación de las fuentes y la renovación del pensamiento, el que encontrará mayor resistencia por parte tanto de los representantes del islam oficial como de los movimientos islamistas tradicionales, es decir de los Hermanos Musulmanes²⁸. Los Hermanos Musulmanes de Egipto, todavía muy deudores de la literatura reformista generada por su fundador, Ḥasan al-Bannā, han tenido durante muchas décadas una visión bastante tradicional de la mujer, también condicionada por la tendencia educativa del grupo. La labor de la mujer, encuadrada en la sección de Las Hermanas Musulmanas (*al-Ajawāt al-Muslimāt*) creada en 1933, se limita, en palabras de su primera presidenta, Labība Aḥmad²⁹, recogidas por el fundador de la organización, a “difundir las enseñanzas del islam, su literatura y sus principios en el espíritu de la joven musulmana y de la familia musulmana... ya que el fundamento de la reforma de la comunidad es la reforma de la familia, y el principio de la reforma de la familia es la reforma de la joven, porque la mujer es la maestra del mundo, porque la mujer que mece la cuna con la mano derecha, mece el mundo con la mano izquierda”³⁰. Es decir, a pesar de que entre las actividades del grupo figuraba también la labor social³¹, su espacio natural seguía siendo la familia.

28. Las acusaciones contra al-Turābī van desde que sus teorías provocan la *fitna* en las sociedades musulmanas, hasta que corrompen el mensaje del islam. Véase al respecto Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād...*, *op. cit.*, especialmente pp. 111-201. Este libro incluye unos documentos muy interesantes sobre la persecución intelectual a la que se vio sometido el pensador sudanés: el director de la Fundación al-Īmān de Enseñanza de Dubai, el *ṣayj* ‘Abd al-Badī’ Ṣaqr, miembro de los Hermanos Musulmanes de Egipto exiliado, remitió una carta al director general de Dār al-Īftā’ de Arabia Saudí, el *ṣayj* ‘Abd al-‘Azīz Bin Bāz, “a propósito de unas extrañas ideas que ha difundido un hombre en Sudán llamado Doctor Ḥasan al-Turābī, que trabaja en asuntos religiosos, o algo así” y que “no contempla la aplicación del castigo de la lapidación para el adúltero... que no considera que la religión impida el matrimonio de una musulmana con un cristiano o un judío... que la apostasía no consiste en salir de una religión revelada y pasar a otra religión revelada sino sólo en el asociacionismo... que no hay castigo corporal para el consumidor de alcohol sino sólo una reprensión... que no se opone a la mezcla entre sexos y que el velo no impide que haya corrupción”. La misiva añade que un grupo de ulemas de Egipto y otros países se encontraron con al-Turābī para discutir sus ideas pero que éste no se retractó de nada. La preocupación de este escandalizado y piadoso *ṣayj* procede del hecho de que “muchos jóvenes en Sudán le siguen”. La revista de los Hermanos Musulmanes de Egipto, *al-Da’wa*, comparaba a al-Turābī con Atatürk y con Gadafi. Véase Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-fasād...*, *op. cit.*, pp. 233-241.

29. Nacida en El Cairo en el seno de una familia ilustre, trabajó en el periodismo y en el terreno de la reforma social. Fundó la Asociación del Renacimiento de las Mujeres y la revista *al-Nahḍa al-Nisā’iyya* en 1921. Véase ‘Umar Riḍā Kaḥḥāla. *A ‘lām al-nisā’ fī ‘ālam al-‘arab*. 5 vol. Beirut: Mū’assat al-Risāla, 1397/1977³, vol. IV, p. 228.

30. Ḥasan al-Bannā. *Mudakkirāt al-da’wa wa-l-dā’iyya*. El Cairo: Dār al-Tawzī’ wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1986, pp. 186-187.

31. Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 313.

La concepción de al-Turābī de la necesidad de renovar el pensamiento y el derecho islámico partiendo de una reinterpretación histórica de las fuentes, tanto del Corán como de la Sunna, acorde con la realidad circundante y sus implicaciones en la visión de la mujer —que en Sudán estaba accediendo a puestos de responsabilidad desde la reconciliación³²— y en otros muchos aspectos, choca frontalmente con las posturas más tradicionales, tanto de los ulemas oficiales como del movimiento de los Hermanos Musulmanes, especialmente de sus dos grandes pensadores, Ḥasan al-Bannā y Sayyid Quṭb quien, a pesar de su tendencia igualitarista en sus primeros textos, enfatiza todavía más el papel de la mujer en el marco de la familia. Son dos posturas muy enfrentadas, por un lado la creencia de que la mujer, completamente diferente al hombre en su naturaleza y temperamento, queda relegada a la familia, no tiene entidad propia salvo por asociación con el hombre porque “la mujer es la madre, la hija, la esposa, la hermana, la tía materna, la tía paterna”³³ y así hasta el último grado de parentesco, y por otro la teoría de que el islam concede total independencia a la mujer y la incorpora al espacio público —justicia, defensa, religión, política, economía, etc.— en pie de igualdad con el hombre, mientras que la represión sufrida se debía a la decadencia de la religión, en cuyo nombre precisamente se la oprimía³⁴.

Ahora bien, esa actividad del movimiento islamista en el terreno de la mujer a partir de la segunda mitad de los setenta, se enfrenta igualmente a la política del régimen, que desprovisto del apoyo social que le habían brindado en un principio el Partido Comunista y los sindicatos afines, inicia una política en varias direcciones, por un lado se lanza a la creación de organizaciones populares, como la Unión de Mujeres de Sudán³⁵, con el objetivo de encuadrar y movilizar a la población en apoyo al

32. Hicimos antes referencia al caso de Fāṭima ‘Abd al-Maḥmūd, ministra de Asuntos Sociales en 1978, pero hay más: Nafīsa Aḥmad al-Amīn, miembro de la Comisión Legislativa en noviembre de 1977, o Umm Salmā Sa‘īd, viceministra de Juventud. Cargos todos ellos importantes para el movimiento feminista sudanés. Sawṣan Salīm Ismā‘īl. *al-Ŷudūr al-tārīḫīyya...*, op. cit., pp. 77-78.

33. ‘Abd al-Fattāḥ Maḥyūb Muḥammad Ibrāhīm. *al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa-faṣād...*, op. cit., p. 184.

34. Lamia Rustum Shehadeh. *The idea of women...*, op. cit., pp. 141-169.

35. Tras la disolución en 1970 de la Unión Feminista, controlada por el Partido Comunista, el régimen crea la Unión de Mujeres de Sudán controlada por miembros próximos a la jefatura militar como Fāṭima ‘Abd al-Maḥmūd. Resultado de esa política del régimen sería la promoción de la mujer, que llegó a ocupar puestos de influencia directa sobre el propio Presidente. El mejor ejemplo es el de la jurista Badriyya Sulaymān, que junto con Nayyāl ‘Abd al-Qādir Abū Qurūn y otro jurista amigo de éste último, ‘Awaḍ al-Ŷīd Muḥammad Aḥmad, fueron los encargados de la elaboración de las leyes de septiembre de 1983 y del nuevo código penal “islámico” y que alteraron la labor de la comisión que había sido formada a finales de los setenta con el fin de revisar la legislación y ajustarla a la *šar‘a*, y de la que había formado parte Ḥasan al-Turābī y otros dirigentes islamistas, dando origen a una legislación puramente autoritaria que en algunos casos difería bastante de las recomendaciones de la primera comisión, y que tenía como objeti-

régimen, y, por otro lado, inicia un proceso de apropiación del discurso religioso que tiene un doble objetivo: buscar el apoyo popular y una legitimidad religiosa, en unos momentos en los que carecía de legitimidad política, y frenar las presiones ejercidas por una oposición mayoritariamente formada por fuerzas políticas de base religiosa, tanto el movimiento islamista como los partidos al-Umma y Unionista Democrático.

EL FRENTE ISLÁMICO NACIONAL Y LA PRAXIS

La visión de la “liberación islámica de la mujer” queda consagrada en la década de los ochenta en el seno del movimiento islamista, constituido en el denominado Frente Islámico Nacional (*al-Ābha al-Islāmiyya al-Qawmiyya*), fundado por al-Turābī en mayo de 1985, inmediatamente después de la caída del régimen de Numeyri, y que se presenta como un verdadero partido político. La nueva formación es la plasmación de las ideas que había venido defendiendo el pensador en las últimas décadas: la creación de un frente amplio, alejado del elitismo de las primeras épocas y de los movimientos islamistas más tradicionalistas, en el que prime el acuerdo político y no el compromiso rígido con una ideología estricta, y el reclutamiento de personalidades relevantes, que no necesariamente deben manifestar un compromiso total con el Frente, a través de los cuales crear redes de influencia. Los estatutos internos fueron aprobados por unos 3.000 delegados que incluían una significativa representación de mujeres y algunos sudistas³⁶.

Es la época de madurez del movimiento islamista: una reagrupación islámica y popular con una base social amplia, propiciada por ese nuevo concepto de miembro o simpatizante, y un punto de inflexión en la historia del movimiento que pasa de los esloganes 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 plasmado en la *Carta de Sudán* de 1987³⁷, y en la *Epístola del Segundo*

vo reforzar la autoridad de Numeyri y los mecanismos para reprimir cualquier disidencia. Badriyya Sulaymān empezó a trabajar en la Presidencia de la República en 1978, después realizó estudios superiores de Derecho en el extranjero y regresó al país en 1980. Tras el derrocamiento del régimen de Numeyri fue acusada de haber participado en la muerte de Ṭāhā, aunque la acusación no prosperó. Retirada durante los años del período democrático, volvió a la escena política en los noventa y en 1999 fue nombrada consejera jurídica del Presidente de la República. www.alanbaa.info (consultada el 14/5/2005).

36. Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition du champ politique?”. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 81-82 (1996), p. 108.

37. *Sudan Charter: National Unity and Diversity*. Jartum, enero 1987. No hemos podido manejar la versión árabe. El texto en inglés puede verse en www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/annex3.htm (consultada el 8/9/2005). El documento resalta, por encima de todo, el respeto a la libertad religiosa, que se traduce en la garantía de la libertad de credo, en la teoría y en la práctica, salvaguardada además por una ley múltiple que contempla a la *šarʿa* como la fuente general de la legislación, pero que reconoce como otras fuentes tanto los principios de justicia nacional como las costumbres sociales, de ahí que, por ejemplo, la ley

*Congreso (Risālat al-Mū'tamar al-Tānī)*³⁸, que recoge el discurso pronunciado por el secretario general, Ḥasan al-Turābī, durante el segundo congreso general del Frente Islámico Nacional, celebrado entre el 14 y el 16 de enero de 1988, y supone una definición detallada del partido, una declaración de principios, la crítica a la sociedad coetánea, el proyecto de sociedad ideal y la estrategia de futuro. Es la exposición teórica del proyecto social del Frente, que en muchos aspectos se quedará en papel mojado una vez el movimiento islamista llegue al poder.

El movimiento se autodefine como unitario (*tawḥīd*)³⁹ diferente al resto de los partidos políticos, es decir, no es un simple proyecto de búsqueda de poder, sino un compromiso total con la religión que unifica los objetivos políticos, económicos, de paz, de *yihād*, culturales, sociales, deportivos, de ocio, educativos. Es un movimiento de transformación total que prepara a sus miembros para que sean instrumentos del cambio, de la reforma, una reforma que ya se ha hecho realidad parcialmente —revitalización de la religiosidad, florecimiento de las mezquitas, difusión del Corán, educación de la juventud y la labor de beneficencia que incluye, según al-Turābī, favorecer las conversiones al islam. Las reformas y transformaciones se han traducido también en la liberación de la mujer de costumbres opresivas y “libertinas”. La liberación propuesta por el movimiento islamista desde la década de los sesenta era más bien una reacción frente al concepto de liberación de la mujer defendido por las corrientes de izquierda y que para el secretario general del Frente conducía a la “occidentalización de la mujer y a la destrucción de la familia musulmana”⁴⁰. Frente a esa tendencia, el movimiento islamista sudanés se vanagloria de haber hecho partícipe a la mujer del renacimiento de la sociedad encargándose, al igual que el hombre, de “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable”, es decir, de la *ḥisba*, de la moral pública.

El Frente Islámico Nacional constituyó la gran sorpresa de las elecciones legislativas celebradas entre el 1 y el 12 de abril de 1986, ya que fue la tercera fuerza política

de Familia varíe según la filiación religiosa, cultural y territorial.

38. Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar al-Tānī*. Jartum: al-Muḥammadiyya.

39. El concepto de *tawḥīd* impregna tanto la teoría política de al-Turābī como su concepción de la religión. Para el pensador sudanés, el verdadero musulmán es aquel que “unifica” todos los aspectos de su vida en el camino de Dios: unifica su conocimiento del mundo visible y de su tiempo conocido, con el mundo invisible y la eternidad prometida, unifica su esfuerzo por existir en una vida de pruebas y aflicciones con la otra vida que es recompensa y armonía, unifica el curso de su vida y su sometimiento a Dios, en una sociedad en la que cada individuo disfruta de libertad de opinión y de comportamiento pero en la que, para hacer frente a sediciones y agresiones, todos se reconcilian, se ayudan mutuamente y se hermanan. Ḥasan al-Turābī. *al-Siyāsa wa-l-ḥukm. al-Nuẓum al-sultāniyya bayna al-uṣūl wa-sunan al-wāqī'*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2004², p. 24.

40. Ḥasan al-Turābī. *Risālat al-Mū'tamar...*, *op. cit.*, p. 6.

más votada con el 18,47% de los votos (625.584) y 51 escaños, tras el Partido Nacional al-Umma (101 escaños) y el Unionista Democrático (63 escaños)⁴¹.

Según al-Turābī⁴², las causas de ese éxito había que buscarlas en varios factores: en primer lugar en la capacidad organizativa, económica y de movilización del Frente⁴³; el proselitismo del movimiento entre una moderna generación de jóvenes surgida en unas condiciones diferentes —emigración, difusión de la educación, diversidad de oportunidades para ganarse la vida más allá de las actividades económicas tradicionales— y alejada de los modelos tradicionales de una sociedad tribal; el apoyo del movimiento islamista a la liberación de la mujer sobre un modelo propio, no occidental —de hecho las dos únicas diputadas elegidas pertenecían al Frente⁴⁴—; haber sabido atraerse a jefes de cofradías sufíes menores no vinculadas a los grandes partidos sectarios, la presencia en las provincias del sur y el activismo desplegado en casi todo el país donde el movimiento organizaba mítines y conferencias explicando sus posturas sobre la necesidad de islamizar la Constitución y rescatar la legislación islámica, lo que supondría un freno para la corriente laica y de izquierdas.

El Frente se había atraído a la “nueva” clase media, con educación moderna y con antecedentes sufíes, mayoritariamente urbana y concentrada 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. Según Roland Marchal⁴⁵, 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 ocurrió durante la etapa de la reconciliación con Numeyri, a través de la creación de organizaciones especializadas, y el propio al-Turābī siempre había dejado un espacio

41. Datos extraídos de Maḥmūd ‘Ābidīn Ṣāliḥ. *al-Ṣirā’ ‘alā al-sulṭa fīl-Sūdān*. El Cairo: Dār al-Amīn, 2000, pp. 125-126; Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 116; y Peter Nyot Kok. “La transition permanente...”, *op. cit.*, p. 456. Cada uno de estos investigadores presenta datos que difieren un tanto entre sí.

42. Yūsuf al-Ṣarīf. *al-Sūdān wa-ahl al-Sūdān. Asrār al-siyāsa wa-jafāyā al-muṣṭama’*. El Cairo: Dār al-Ṣurūq, 2003, pp. 219-220.

43. En este sentido refiere Prunier que la sección femenina del movimiento islamista realizaba los trámites a domicilio para conseguir el voto de las mujeres. Gérard Prunier. “Les Frères musulmans au Soudan: un islamisme tacticien”. En Marc Lavergne (Ed.). *Le Soudan contemporain. De l’invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*. Paris-Amman: Karthala-Cermoc, 1989, p. 374.

44. Su ‘ād al-Fātiḥ, la activista islamista más importante del momento, y Ḥikmat Sayyid Aḥmad. La participación de las mujeres en las elecciones fue aumentando desde 1965 hasta llegar a igualar la de los hombres en las elecciones de 1986.

45. Roland Marchal. “Soudan: vers une recomposition...”, *op. cit.*, p. 110.

de acción y promoción a los cuadros del movimiento por su participación en el marco de la organización y no tanto por la relación personal con la dirección.

Pero para entender esa ampliación de la base social hay que tener en cuenta que el Frente Islámico Nacional había transformado el concepto de miembro, ampliándolo a todos aquellos que podían estar de acuerdo en un momento dado con una política determinada del movimiento, sin necesidad de mayores compromisos. Y también hay que hacer referencia al predicamento del movimiento islamista en el sector de la mujer, sobre todo en el mundo urbano, conseguido gracias a una labor de “liberación” comenzada en décadas anteriores, que permitió a la mujer incorporarse a la vida pública⁴⁶.

El Frente había mantenido durante el año de transición un discurso nacionalista, basado en la defensa de la unidad del país, y una buena organización demostrada en las múltiples manifestaciones de apoyo al ejército y de denuncia de las iniciativas del gobierno interino. Había logrado movilizar a un sector de la población urbana, el lumpen-proletariado, más empobrecido todavía por algunas actuaciones del gobierno presionado por instituciones financieras internacionales, y además estaba presente, gracias a esa estrategia de difusión de su ideario y de incorporación del Sur a su proyecto, en las provincias meridionales. Si a ello añadimos la ventaja que había cosechado durante los últimos años de Numeyri, el enriquecimiento del movimiento, la creación de una red de simpatizantes, esa nueva burguesía urbana que se había desarrollado al amparo de la “economía islámica”, y la promoción que había hecho de la mujer desde el propio partido, se pueden entender unos resultados electorales que sorprendieron al país y provocaron que esa tercera experiencia democrática fuera diferente a las dos anteriores en las que los partidos tradicionales, al-Umma y el Unionista Democrático, se habían repartido el poder dado que ninguno de ellos había conseguido mayoría absoluta. Ahora entrará en liza una tercera fuerza política con un apoyo considerable del electorado, el Frente Islámico Nacional. Y es precisamente en este tercer período parlamentario que comienza en 1986 cuando el debate sobre los derechos de la mujer estará dominado por las activistas del Frente Islámico Na-

46. Warburg sostiene, basándose en declaraciones de al-Turābī, que la mujer desempeñó un papel fundamental en el movimiento a principios de los setenta cuando casi toda la jefatura estaba en la cárcel. Añade que en el momento de las elecciones, la mujer será un soporte fundamental gracias al apoyo que el Frente había dado a la liberación de la mujer. Gabriel Warburg. “Mahdism and Islamism in Sudan”. *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995), p. 231.

cional, que llevan a cabo una verdadera “revolución” dentro del marco del islam⁴⁷, y por lo partidos tradicionales de base religiosa, al-Umma y Unionista Democrático.

Es decir, el movimiento islamista había logrado en casi veinte años un aumento proporcional de su base social mucho mayor que los grandes partidos sectarios, al-Umma y el Unionista Democrático, y ello fue fruto de los cambios orgánicos y estratégicos operados en el movimiento desde la década de los sesenta cuando al-Turābī se convirtió en su máximo dirigente: la participación en la revolución de octubre que acabaría con la dictadura del general ‘Abbūd; las presiones para arrinconar el hasta entonces tercer partido político, el Comunista; la experiencia de la lucha política y armada en la primera mitad de los setenta; su participación en las estructuras de poder, su activismo social y el “boom” de la economía islámica de la segunda mitad de los setenta; las transformaciones internas y la estrategia de arraigo del movimiento en todo el país. Todos estos factores dieron su fruto en abril de 1986 y, si bien el gobierno resultante será un gobierno de coalición formado por los dos partidos más votados, el Frente conseguirá en las urnas la legitimidad suficiente para ser el primer partido de la oposición que presionará en tres cuestiones que siguen siendo vitales para él: la legislación islámica, la islamización de la economía y la cuestión del Sur, ésta última vehiculada a través de su defensa de la unidad nacional.

LA LLEGADA AL PODER Y EL FRACASO

El caos que caracteriza el período parlamentario comprendido entre 1986 y 1989, en el que el FIN está muy presente en la vida política, bien como parte de frágiles gobiernos de coalición, bien como primer partido de la oposición, concluye con el golpe de Estado islamista del 30 de junio de 1989.

Tras la llegada al poder, el Frente Islámico Nacional se disolvió por decisión propia, algo similar a lo sucedido tras la reconciliación con Numeyri cuando estando ilegalizados todos los partidos y debiendo reconocer la existencia de un partido único, la Unión Socialista Sudanesa, el movimiento se deshizo de su denominación, Frente de la Carta Islámica y Hermanos Musulmanes, para diluirse, que no desapare-

47. Su‘ād al-Fātih declaró en esa época: “No creo en la separación de sexos en la construcción de la nación. Hombres y mujeres se complementan”; y otra activista del Frente, la abogada Wiṣāl al-Mahdī, mujer de al-Turābī y hermana del presidente del partido al-Umma, al-Ṣādiq al-Mahdī, afirmaba que “los árabes están contra las mujeres y por eso nosotras estamos contra ellos. Conocemos nuestros derechos, lo que la *ṣarḥa* nos da. Creemos que las mujeres son mejores seres humanos de lo que ellos piensan. Estamos defendiendo nuestro sexo. Estamos trabajando en el FIN para alabar a las mujeres y hacer que tengan un estatus mejor, y para decir al mundo que somos tan iguales como los hombres y tan grandes como ellos”. Sondra Hale. “The Women of Sudan’s National Islamic Front”. En Joel Beinin y Joe Store (Eds.). *Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 241-242.

cer, en un partido único que representaba la nueva autoridad. Ahora, ese proceso es más profundo, ya que es el movimiento islamista el que constituirá el partido único, el Congreso Nacional (*al-Mū'tamar al-Waṭanī*), aunque éste no se fundará como partido político oficial hasta febrero de 1998. Hasta esa fecha, el Congreso Nacional funciona como “sistema político”, no como organización ni como partido, basado en la fórmula de congresos populares (*mū'tamarāt ša'biyya*), que se extienden desde el barrio hasta el mismo Congreso Nacional, cuyas bases emanan de las diferentes organizaciones sociales a través de congresos sectoriales —tales como el económico, sociocultural, estudiantil, de la mujer, el diplomático o jurídico— en los que la labor del movimiento islamista había sido fecunda gracias a su estructura interna que había privilegiado la creación de departamentos especializados en casi todos los sectores sociales. Así, se producirá también un control por parte del movimiento islamista de tales congresos que al mismo tiempo serán una plataforma para extenderse más por todo el país y por todos los sectores. A esa fórmula de “congresos populares” se llega en la Conferencia sobre el Régimen Político, celebrada entre agosto de 1990 y abril de 1991, donde se discutieron otras opciones, tales como el regreso de los partidos pero en unas condiciones diferentes en las que el gobierno fijaría “lo que está permitido y lo que está prohibido para los partidos”⁴⁸. La opción que triunfó no podía ser otra que la presentada por el movimiento islamista: un sistema democrático no partidista formado a través del “sistema de congresos”, es decir, un sistema piramidal cuya base estaba formada por congresos populares en barrios y pueblos integrados por todas las personas mayores de edad. Tales congresos populares celebrarían elecciones, no partidistas, que irían eligiendo a los congresos de niveles superiores hasta llegar a la elección del Congreso Nacional. Al mismo tiempo se celebrarían congresos sindicales, de asociaciones de mujeres, juveniles, y después elecciones parlamentarias tradicionales, tanto provinciales como centrales en las que se elegiría el presidente de la República.

Es decir, en teoría es un sistema que intenta dejar atrás la democracia partidista pero sin excluir las diferencias ideológicas, éstas últimas integradas en un marco único, “el sistema de congresos populares” en los que todos tienen cabida siempre y cuando no representen un partido político. Eso presupone que las bases tienen un punto en común: en el caso sudanés la orientación islámica⁴⁹. Ahora bien, la represión contra los partidos políticos y los intelectuales disidentes, y por lo tanto su boi-

48. 'Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-islām al-siyāsī fīl-Sūdān*. Londres: Muntadā Ibn Rušd, 1995, p. 56. Es decir, siguiendo el modelo de un buen número de países árabes como Egipto o Túnez.

49. 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.

cot de ese nuevo sistema de representación, la injerencia del nuevo régimen en el funcionamiento interno de los congresos populares y sectoriales, y la escasa identificación del electorado sudanés con el nuevo modelo, le restarían legitimidad⁵⁰, aunque no obstante hay que valorarlo 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.

El nuevo régimen inicia un proceso de islamización de todos los aspectos sociales: economía, educación, moral pública y, especialmente, de la legislación. A partir de ahora el régimen intentará llevar a la práctica el modelo de “civilización islámica” teorizado por al-Turābī en la década de los ochenta, en un proceso en el que quedarán patentes las contradicciones entre ese modelo teórico y su plasmación práctica, las fracturas que se producen al pasar de una representación ideológica al modelo real. Fracasos que se harán visibles en muchos aspectos, entre ellos en la pretendida “liberación islámica” de la mujer.

En el plano teórico, para al-Turābī todo parte de la necesidad imperiosa de renovación del pensamiento religioso. Si en un principio el llamamiento islámico se limitaba a predicar el regreso de la comunidad de creyentes al islam, tras épocas de olvido y decadencia, y después pasó a plantear cuestiones prácticas y la aplicación de los principios del islam en todos los aspectos de la vida, en una tercera etapa exigía una relectura del legado tanto del derecho islámico como de la legislación, es decir volver a los fundamentos del islam para tomarlos como fuente de la cual extraer los métodos adecuados que guiarían el despertar islámico. Pero, ahora bien, ese proceso dejaba al descubierto un vacío, el existente entre ese legado y las necesidades contemporáneas para llevarlo a la práctica, lo cual requería una lectura acorde con la realidad circundante en constante renovación, dado que ese legado había surgido como respuesta a su entorno. A esa inadecuación entre los fundamentos y el entorno se le unía el peligro que suponía la imposición de modelos jurídicos occidentales ajenos y la pervivencia de modelos islámicos arcaicos alejados de la realidad circundante, por ello “revisitamos el pasado a la luz de sus consecuencias actuales y comparándolo con la historia de los otros, de manera que encontramos motivos para criticar antiguas elecciones de autores que hicieron un esfuerzo de interpretación pero que se equivocaron”⁵¹. Ese esfuerzo de interpretación de las fuentes debe estar en constante renovación, no solo por la renovación del entorno, sino también porque los fun-

50. Abd al-Wahhāb al-Afandī. *al-Tawra wa-l-iṣlāh...*, op. cit., p. 59.

51. Ḥasan al-Turābī. “Manḥaḥiyyat al-taṣrī‘ al-islāmī”. En *al-Manḥaḥiyya al-islāmiyya wa-l-‘ulūm al-sulūkīyya wa-l-tarbawīyya. Buḥūth wa-munāqashaāt al-Mū‘tamar al-‘Ālamī al-Rābi‘ li-l-Fikr al-Islāmī*. Maryland: The International Institute of Islamic Thought, 1992, vol. II, p. 12.

damentos del estudio del derecho islámico y de la legislación no son categóricos sino que admiten diferentes interpretaciones, porque surgieron en un entorno cultural determinado, porque se dirigían a una realidad material, cultural, social y política concreta y porque parte de su terminología no satisface las necesidades de la realidad contemporánea.

El pensador sudanés, a través de la lectura crítica del legado, tanto del Derecho Islámico como de la legislación, afirma que el derecho tradicional ha dejado de lado el estudio de la doctrina y ha despojado a conceptos globales como *šarṭa* o *fiqh* de su dimensión doctrinal, alejado del modelo islámico ideal representado por los primeros tiempos del islam, en el que las leyes y las normas de comportamiento iban completamente unidas, lo que exige además un esfuerzo de recuperación de tales conceptos.

Es decir, vemos como al-Turābī insiste en su visión crítica y en la necesaria lectura histórica de todo aquello que conforma el *corpus* jurídico islámico con el objetivo de implantar una religión que consiste en la unificación de la realidad con el ideal “puesto que la ley islámica surgió según este método y El Corán fue revelado según los acontecimientos”⁵². No llega el pensador sudanés al extremo de defender una lectura histórica de la experiencia del Profeta, o una lectura humanista del Corán⁵³, pero sí que hay que reconocer su énfasis en una lectura histórica del legado jurídico que le permita comprender y transformar el mundo que le rodea dando respuesta a los nuevos desafíos que éste plantea a través de la renovación del pensamiento religioso. En ese marco teórico es en el que hay que entender su discurso sobre la “liberación islámica” de la mujer.

El ideal es la construcción de un Estado islámico —y del individuo musulmán— que se identifica por la aplicación de la legislación islámica, y en muchos casos por la vigencia de los castigos corporales. El instrumento para esa transformación social y para poner en pie el “proyecto de civilización” teorizado por al-Turābī, de quien no hay que olvidar su formación en Derecho que determina, en parte, su visión del cambio, consiste en la aplicación de la *šarṭa* por medio de una autoridad capaz y poderosa, es decir, en la reforma ejecutiva directa desde las estructuras de poder⁵⁴. Para al-Turābī, pues, la nueva moral se construye a través de la Ley, no al revés, de

52. Ḥasan al-Turābī. “Manḥaḥiyyat al-taṣnī‘...”, *op. cit.*, p. 25.

53. Tal lectura humanista del Corán que no lo reduce a un mero texto codificado, sino que lo aborda como un fenómeno vivo en constante diálogo y debate, la encontramos en el pensador egipcio Nāṣir Ḥāmid Abū Zayd. Véase por ejemplo Nasr Abū Zayd. *Rethinking the Qur’ān: Towards a humanistic hermeneutics*. Ámsterdam: SWP Publishers, 2004.

54. Esta concepción la desarrolla al-Turābī en su estudio *Nazarāt fīl-fiqh al-siyāsī*. Véase Ḥaydar Ibrāhīm ‘Alī. *Mawāqif fikriyya*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2000, pp. 217-265.

ahí esa insistencia en el papel de instrumento de cambio de la *šarʿa* de manera que “la renovación del islam alcanza a una reconstrucción del fiqh como fundamento imprescindible de una estructura sociopolítica efectivamente islámica”⁵⁵.

Ya en enero de 1990 la Conferencia sobre el Papel de la Mujer en la Salvación Nacional recomendaba la redacción de un código de estatuto personal. La tarea recayó sobre un comité legislativo que elaboró el Código de Estatuto Personal para Musulmanes, basado en la escuela *ḥanafī* aunque introdujo principios de las otras escuelas jurídicas⁵⁶.

Con respecto a la islamización del Código de Familia promulgado el 24 de julio de 1991, señala al-Turābī⁵⁷ que el modelo islámico primitivo, es decir el del Profeta, no sólo garantizaba la libertad de creencia y de la práctica del culto a los no musulmanes sino que además su código de familia estaba protegido ante cualquier injerencia por parte de la autoridad o de la sociedad. Ese modelo, el de la sociedad medinesa que a menudo aparece como horizonte teórico en el discurso del pensador sudanés, es el que inspira la redacción de la ley de familia sudanesa, o mejor dicho, las “leyes”, puesto que al-Turābī afirma la existencia de una pluralidad de códigos de familia al servicio del ciudadano en función de su identidad religiosa.

Tanto el Código de Familia como el resto de la legislación parecen consagrar una moral paternalista que limita los derechos de la mujer. En este sentido, la investigadora Ann Mosely Lesch⁵⁸ recoge algunos ejemplos de esa moral que comienza a insaurarse tras la llegada al poder del movimiento islamista: la mujer no puede salir a la calle de noche sin la compañía de un varón⁵⁹; se imponen restricciones a los viajes de la mujer sin compañía masculina; el marido decide cuándo la esposa puede visitar a sus familiares y amigas. Estas restricciones se endurecen con una regulación propuesta por el Estado federal de Jartum según la cual se imponía la separación de sexos en los transportes públicos, universidades, teatros, cines y fiestas, seguida de

55. Máximo Campanini. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 233.

56. La traducción española del Código de Familia sudanés puede verse en Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal. Edición y traducción*. Granada: Universidad de Granada y Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005, pp. 435-495. La investigadora Carolyn Fluehr-Lobban analiza principalmente los artículos del código referidos al matrimonio. Según uno de los padres de la Ley de Familia, el *šayḥ* Ṣiddīq ‘Abd al-Ḥayy, el código tendría efectos positivos en la unificación de las fuentes de la Ley, pondría fin a las viejas contradicciones entre las escuelas jurídicas y agilizaría la labor de los jueces al tener un referente, que abarcaba muchas cuestiones, redactado con un lenguaje claro y sencillo. Carolyn Fluehr-Lobban. *Islamic society in practice*. Gainesville: University Press of Florida, 1994, pp. 133-135.

57. Ḥasan al-Turābī. *Ḥiwārāt fīl-islām, al-dīmuqrāṭiyya, al-dawla, al-garb*. Beirut: Dār al-Īdād, 1995, p. 62.

58. Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...* op. cit., pp. 133-134.

59. Claro que los hombres, por su parte, no deben trabajar en “salones femeninos de belleza”.

otras regulaciones sobre la vestimenta femenina que debía ocultar hasta los tobillos con un velo que cubriera la cabeza prohibiendo el uso de pantalones, perfumes y otros accesorios.

El cumplimiento de esta serie de medidas, que inciden directamente en la moral pública, se encargará a los cuerpos de guardianes de la moral, la Policía Popular (*al-Šurṭa al-Ša‘biyya*), conocida también como *al-Murābitūn* y *al-Murābitāt*, las secciones masculina y femenina respectivamente⁶⁰, que realizan las mismas funciones que los cuerpos de *al-muṭawwa‘* en Arabia Saudí o *al-amr bi-l-ma‘rūf* en el Afganistán talibán. El presidente al-Bašīr había anunciado la creación de este cuerpo por decreto ley con el fin de hacer partícipes a los ciudadanos en las tareas de garantizar la seguridad y apoyar a la Policía oficial para mejorar la degradada situación de inseguridad. Según el entonces vice-presidente, el general al-Zubayr Muḥammad Šāliḥ, las tareas de la Policía Popular eran garantizar la seguridad, proteger la propiedad y participar en la aplicación de las normas de la *šar‘a* en las calles de ciudades y pueblos⁶¹. El decreto presidencial provisional sobre la Ley de Gobierno Local de 1995 recoge entre las atribuciones y poderes de los Consejos locales la obligación de difundir los conceptos de *yihād* y de *istišhād* (martirio) y de defensa de la doctrina y de la patria entre los ciudadanos por medio de varias actuaciones, una de ellas era alentar la incorporación a los campamentos de las Fuerzas de Defensa Popular y de la Policía Popular⁶².

El papel asignado por el nuevo régimen a las mujeres es una mezcla contradictoria de la postura defendida por el movimiento islamista antes de llegar al poder —cuando abogaba por su total participación en la vida pública junto al hombre— con una mentalidad patriarcal y represiva que quedó bien expresada en el discurso pronunciado por al-Bašīr en enero de 1990, donde dejó claro que el ideal de mujer sudanesa

60. En cualquier caso, la imposición de estas medidas no significan su estricto cumplimiento, como lo demuestran las quejas presentadas por el cuerpo de *al-Murābitāt* ante el director del Centro Cultural Libio en Jartum en marzo de 1995. La rama femenina de la Policía Popular envió una carta al director del Centro libio advirtiéndole de que debía poner fin a “las ofensas a la moral” que se cometían en el mismo ya que las mujeres llevaban “vestidos indecentes”, cuando tenían que vestir ropas amplias sin transparencias, se mezclaban con hombres y hablaban a gritos. *Sudan Human Rights Monitor*, vol. 7, n° 3, Jartum, 24 de abril de 1995. La sección femenina de la Policía Popular participaba en labores de concienciación de la población sobre la necesidad de su existencia, y recababa la información necesaria para las pesquisas de la Policía.

61. *al-Hayā‘*, (25/7/1992). Este cuerpo es más complejo de lo que en un principio podría suponerse puesto que además de sus funciones ya mencionadas, una parte de sus efectivos, formados por jóvenes voluntarios de ambos sexos y por miembros de los comités populares, recibían, junto a la instrucción militar, una educación en derecho; eran los denominados *salāḥīn* (plural de *sulḥān*) que tendrían una autoridad espiritual y judicial hasta el punto de poder promulgar sentencias. *al-Šahāfa*, (2/11/2004).

62. *Qānūn al-ḥukm al-maḥallī li-sanat 1995*.

es “aquella que cuida de sí misma, de sus hijos, de su casa, de su reputación y de su marido”⁶³. Esta base ideológica, que realmente suponía un retroceso en cuanto al estatus de la mujer, permitiría sustituir a un buen número de mujeres que trabajaban en la administración, en la justicia o en el cuerpo diplomático, y que se habrían mostrado críticas con la orientación del nuevo régimen.

La islamización de la legislación y del Código de Familia irá acompañada de una serie de medidas gubernamentales cuyo objetivo último es la islamización del individuo y de la sociedad en sus aspectos más visibles: cierre por orden gubernativa de tiendas y establecimientos públicos para la oración del viernes, incluidos locales de cristianos y judíos; o persecución de artistas y músicos que mostraban influencias occidentales⁶⁴.

Es decir, se observa claramente la diferencia entre un modelo teórico y su aplicación práctica: el estatuto de la mujer y su discriminación, el uso del elemento femenino en la política represiva del régimen, la islamización forzada de los aspectos visibles de la sociedad. Todo ello se contradice con la flexibilidad, el papel de la mujer en la sociedad, la progresión en la islamización, que había predicado el movimiento islamista antes del acceso al poder e incluso con algunas teorías defendidas por el propio al-Turābī. Por otro lado, la enorme complejidad del sistema judicial, condicionado por la descentralización, personalización, identidad religiosa y la adscripción territorial, no contribuye a resolver tales contradicciones, como el estatuto de la mujer que se mueve entre su marginación y la participación en el movimiento islamista durante décadas, entre la “liberación islámica a la sudanesa” y la discriminación⁶⁵.

63. En Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 133. Lo que no impide que haya mujeres en destacados puestos de la administración, como la gobernadora de la provincial de Baḥr al-Yabal y que su presencia en el Parlamento haya aumentado hasta el 9,4% (26 parlamentarias) durante el período comprendido entre 1994 y 1996.

64. En unos momentos en los que Sudán ya se había convertido en la bestia negra de la Administración norteamericana, que lo había incluido en la lista de países que daban cobertura al terrorismo, y estaba sometido a sanciones internacionales que le aislaban más de la comunidad internacional, es cuando el régimen precisamente comete más excesos en lo que se refiere al control ciudadano y a las prohibiciones, llegando al colmo de lo absurdo al prohibir la importación de medicamentos que contuvieran alcohol porque violaba la ley islámica. Sobre tales excesos véase Ann Mosely Lesch. *The Sudan-Contested...*, *op. cit.*, p. 132.

65. Los informes de organismos como Amnistía Internacional, la Organización Árabe de Derechos Humanos o Sudan Human Rights, desde principios de los noventa demuestran que las víctimas de los excesos cometidos por los cuerpos de seguridad y por los cuerpos paramilitares y parapoliciales son, además de la oposición política, los sectores más desvalidos e indefensos: refugiados y desplazados del sur del país que se asientan mayoritariamente en los suburbios de la triple capital, y particularmente las mujeres. Además, hay que tener en cuenta que la población desplazada se encuentra en un entorno desconocido no sólo por la lengua sino también por la legislación aplicada, diferente al derecho consuetudinario de las provincias del sur. Así, costumbres toleradas en el sur son consideradas delitos en el norte, especialmente en el

campo de las relaciones sexuales. La población de la triple capital —Jartum, la capital como tal, Omdurman, la capital comercial y sede del Parlamento y Jartum Norte— ha crecido espectacularmente en las últimas décadas por diversos motivos, entre ellos el desplazamiento de la población del sur. En 1998, aproximadamente el 4% de la población del estado de Jartum eran desplazados. Véase *Hālat al-waṭan. al-Taqrīr al-sūdānīl-sanawīl-ṭāīlī (2001-2002)*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Sūdāniyya, 2002, p. 129. El investigador sudanés ‘Abd al-Salām Sayyid Aḥmad pone al descubierto las desigualdades a las que da lugar la aplicación de la *ṣarḥa* y del *ḥudūd* en Sudán y cita como ejemplo los casos de violación en los que el embarazo se considera prueba irrefutable de haber mantenido relaciones sexuales ilícitas, en el caso de que no pueda demostrarse la violación, sin tomar en consideración que la mujer tuviera miedo de denunciar a su agresor antes de descubrirse el embarazo. Además, el hombre casi siempre queda sin castigo o con penas muy leves. Véase Delfina Serrano Ruano. “Ley religiosa y estados islámicos contemporáneos”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, XI (2004), p. 115.