



Estado laico y sufismo en Senegal

Desde la implantación del Islam en Senegal en el siglo XI, los primeros guías religiosos, llamados morabitos, desempeñan el papel de consejeros de los soberanos. También se encargan de redactar la correspondencia y de enseñar los principios religiosos a los allegados de los reyes. Gozan de una gran consideración entre las poblaciones porque guardan el saber esotérico y exotérico. En suma, son los depositarios del saber y los reguladores de la marcha del poder local. Las poblaciones se ponen bajo su protección contra las exacciones y las injusticias de las que son víctimas por parte de los monarcas no islamizados o apenas islamizados.

La dominación colonial en Senegal, a partir del siglo XIX, tiene como consecuencia el desmantelamiento de las monarquías locales y el fortalecimiento de la autoridad de los morabitos, a menudo hostiles a la penetración colonial y los valores que esta lleva. Los morabitos se convierten, entonces, en los protectores de las poblaciones oprimidas por el poder colonial francés.

Consciente de su influencia, Francia trata de integrarlos en su política musulmana con el fin de hacer de ellos unos aliados seguros susceptibles de defender sus intereses, mediante la satisfacción de sus necesidades materiales. De esto surge una acomodación entre política, religión y tradición.¹

En caso de fracaso de la integración, incluso de la asimilación, son utilizados, como medios de neutralización, la represión y la deportación, como lo prueba el caso del fundador del muridismo Ahmadou Bamba.²

Las autoridades senegalesas de después de la independencia no cuestionan las relaciones de clientelismo instauradas por el Estado colonial con los jefes religiosos. A pesar de que se afirma la laicidad del Estado, que consagra la separación de lo espiritual de lo temporal, el primer presidente de Senegal, L. S. Senghor, se apoya en las confesiones sufíes, de 1946 a 1960, como diputado, y durante su mandato del 1960 al 1980, en calidad de presidente de la República, para asegurar una estabilidad política y hacerse reelegir por una mayoría muy confortable.

Sus sucesores, los presidentes Abdou Diouf (1980 a 2000) y Abdoulaye Wade (de 2000 hasta nuestros días), siempre buscan y obtienen el apoyo de las órdenes religiosas sufíes, el pilar del Islam senegalés, para que sean su portavoz entre sus fieles respectivos con el fin de gobernar de una forma apaciguada en un momento en que el país se enfrenta a dificultades económicas y sociales.

El Islam se implanta en Senegal a partir del siglo XI, pero se difunde a gran escala en el siglo XIX, gracias a la acción mesiánica y guerrera de jefes religiosos como El Hadj Omar Foutiyou, Maba Diakhou, Ahmadou Cheikhou, Ahmadou Bamba y Limamou Laye. La derrota de los soberanos locales, bajo la doble acción del colonialismo y de los morabitos guerreros, crea un «vacío político» que los jefes de hermandades van a apresurarse a llenar. Se encargan de tareas tradicionalmente destinadas a los jefes tradicionales en la regulación sociopolítica. Combaten el sincretismo entre el Islam y las prácticas ancestrales.³ La laicidad del Estado ha sido discutida a partir de 1972, tras la adopción de un código de familia laico.

■ Un Islam de cofradías

La pertenencia a cofradías caracteriza el Islam senegalés desde el siglo XIX. Los fieles reafirman su afecto a una orden sufí que estimula su fe, su compromiso irresistible para el triunfo de su confesión. Esta pertenencia favoreció la difusión de un Islam popular que exalta el carisma del fundador de la hermandad y cultiva la solidaridad con los correligionarios.⁴ Antes de analizar el papel sociopolítico de las cofradías, sería útil dar una breve visión de conjunto de las cuatro grandes cofradías de Senegal.

La tidjaniya fue fundada por Cheikh Ahmad Tidjane (1727-1805), nacido en Ayn Mahdi, en Argelia. Pero su orden sufí se propagó más bien a partir de Fez, en Marruecos, donde había emigrado. Habría recibido secretos exotéricos del Profeta. Los adeptos tidjanes iniciados tendrían la posibilidad de verle tanto en estado de vela como en estado de sueño. La tidjaniya habría llegado al África Occidental a través de Mauritania. Muhammad Hafiz, muerto en 1930, fue el principal propagador en Mauritania, Senegal y Guinea. Hadj Omar Foutiyou, nacido hacia 1797 en el norte de Senegal, recibió una parte de su formación intelectual en Mauritania, llamada entonces *Shinqit*. Iba a difundir la tidjaniya en Senegal y Mali mediante la *yihad* y la enseñanza de los principios de la nueva vía, con la perspectiva de instaurar un Estado teocrático en la región. Su obra ha sido perpetuada pacíficamente por El Hadj Malick Sy (1855-1922) entre la principal etnia de Senegal, la wolof. Se había instalado en Tivaouane, convertida en la más grande *zawiya* tidjane de Senegal. Gracias al sistema de organización de «dahira», asociaciones de cofradías creadas por sus descendientes, la tidjaniya es la primera cofradía de Senegal, pues cuenta con el 47,4% de los musulmanes del país.⁵

El tidjanismo se caracteriza por la educación espiritual de sus fieles, la enseñanza de los principios fundamentales de la teología musulmana y de los conocimientos de base, permitiendo una práctica sana de sus letanías. Implantada en el ambiente rural en sus comienzos, la cofradía ganó el medio urbano después de la Segunda Guerra Mundial. Su predisposición a colaborar con la administración colonial, permitió el crecimiento rápido del tidjanismo en las zonas rurales, víctimas del arbitrario señor feudal del «tièdos»⁶ y del poder tradicional desorganizado ante el avance ineluctable de la colonización y de las luchas intestinas a las que los reyezuelos se entregaban en lugar de unirse.⁷

El muridismo es singular por su esencia africana. Su fundador, Ahmadou Bamba (1853-1927), había pertenecido a la qadriya y la tidjaniya, según Khadim Mbacké,⁸ antes de crear su propia vía. El muridismo apareció a finales del siglo XIX en un contexto de confrontación entre la autoridad colonial y los últimos soberanos locales, resistentes, héroes nacionales que se habían negado a colaborar con los colonos franceses. En este contexto, Bamba heredó el poder de la jefatura tradicional y de los soberanos locales sometidos por la autoridad colonial.

Ante su negativa a someterse y colaborar con el colonialismo, los franceses le asedian. A medida que su influencia entre los campesinos crece, la autoridad colonial manifiesta hacia él una mayor hostilidad y acaba siendo deportado al Gabón (1895-1902). Se convierte entonces «indiscutiblemente, en el símbolo del nacionalismo y de la resistencia wolof a la colonización»,⁹ tras Lat Dior L. Diop, el héroe nacional más importante.

Su negativa a reconocer otro poder que el de Dios le acarreará un nuevo exilio, en Mauritania en 1903, con su amigo Moro Baba, hasta 1907. A su regreso, permanecerá en residencia vigilada hasta 1912, cuando comienzan a apaciguarse sus tensas relaciones con los franceses.¹⁰

El éxito de la cofradía es debido a su tenacidad en no querer reconocer la autoridad colonial. Se convierte, entonces, en símbolo de la resistencia pacífica. Además inculca a los campesinos el sentido del honor, de contar con sus propias fuerzas para liberarse de la servidumbre y de la dependencia. El muridismo contribuye a la difusión del Islam mediante la resistencia cultural a la política de asimilación francesa. Desde su desaparición en 1927, Bamba es venerado por sus fieles.

La qadriya tiene un origen oriental, fundada por Sidi Abd al Qâdir al Jilâni (1079-1166). La qadriya, nacida Bagdad, en Mesopotamia, es la vía sufí estructurada más antigua del mundo musulmán. Llega al África negra en el siglo XV gracias a las familias Kunti de Mauritania. Es la única hermandad del Senegal hasta la aparición del movimiento yijadista de El Hadj Omar Foutiyou. Su progresión fue frenada por

el muridismo y el tidjanismo a principios del siglo XX. Cheikh Bou Kounta (1843-1914) es su jefe en Senegal. La influencia de la qadriya es bastante limitada hoy en día, pero el fervor de sus fieles sigue intacto.

La vía sufí de los layenes es singular por el hecho de que su fundador, Libasse Thiaw Laye (1843-1909), era un pescador analfabeto. Se hizo llamar Limamou Laye, una deformación del árabe «imán Alá», el que es elegido por Dios para presidir el destino de los musulmanes, según sus fieles. Habría sido elegido por Alá para llevar el universo por el buen camino de Dios en su calidad de Mahdi (el anti-Cristo) que debería acabar la obra de los profetas.

Su caballo de batalla fue la lucha contra el sincretismo, ampliamente practicado por los «lébous», los pescadores habitantes de la región de Dakar. De ahí su sello etnocentrista, que dificultó su despliegue en el interior del país. Según la convicción de los layenes, Limamou Laye es un profeta que encarna perfectamente al profeta del Islam, Muhamad. Es un profeta enviado entre los negros que jamás tuvieron un mensajero aunque Dios dijo en el Corán: «Hemos enviado a cada comunidad a un mensajero (para decirles) adorad a Alá». En relación con las autoridades coloniales, Limamou Laye pudo formar una resistencia pacífica. En este sentido, sufrió persecuciones y el alejamiento de Dakar, porque los franceses temían el estallido de disturbios a causa del fanatismo de sus adeptos.

■ Las cofradías y las luchas políticas (1946-1958)

La colaboración entre los jefes religiosos y los poderes coloniales tenía un carácter fundamentalmente político. Su relación desde principios del siglo hasta la independencia de Senegal lo prueba. Muy temprano, Francia intenta instrumentalizar a los jefes de las cofradías. Obtiene así el apoyo de los muridas en 1902 para la candidatura de François Capot como diputado de Senegal en el Congreso francés. Este sostén favorece el regreso de Ahmadou Bamba de su exilio en Gabón, en 1914. Blaise Diagne es el primer diputado negro que accede al Congreso francés gracias al apoyo murida y de la comunidad «lébou» de Cabo Verde.¹¹

La entrada de la política se concreta a partir de 1946, con la generalización del derecho de voto. Los centros religiosos se convierten en un bastión político, sobre todo en el mundo rural, donde su influencia es indiscutible.

Una efervescencia político-religiosa domina la rivalidad entre L. S. Senghor y Lamine Guéye, miembros de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO), en su lucha por el escaño de diputado de la colonia. Pero, sus divergencias y contradicciones se refieren a la naturaleza de las relaciones entre la SFIO/Senegal y la SFIO/Francia.

Senghor procura dar a la sección un sello africano y popular, inspirado en la ne-
gritud, mientras que Lamine Guéye, elitista de la burguesía de San Luis, es más sen-
sible a la ideología asimilacionista de Francia.¹² Estas divergencias provocan la di-
misión de Senghor de la SFIO. Senghor crea su propia formación política, el Bloque
Democrático Senegalés (BDS). Sin embargo, según Cheikh Faty Faye,¹³ los dos pre-
conizan la asimilación.

Senghor, aunque cristiano, emprende una campaña de seducción entre los jefes,
que le acogen afectuosamente. En su campaña, promete la promoción de la ense-
ñanza del árabe, la construcción de mezquitas y una mejor organización de la pere-
grinación a La Meca. En 1948 pide ayuda al Estado colonial para acabar la mezqui-
ta de Tuba en 1949. Propone la creación de madrazas, la escuela franco-árabe; la
introducción de la enseñanza del árabe en la escuela primaria y secundaria y el en-
vío de becarios de la lengua árabe a África del Norte, particularmente a Argelia y
Marruecos.¹⁴

Senghor busca el voto de los musulmanes hasta el oportunismo. En efecto, expli-
ca la elección del color verde de su partido en estos términos: «El verde está por la
mayoría musulmana, el color del estandarte del Profeta. Simboliza la fe del militan-
te».¹⁵ Estas argucias políticas irritan a Lamine Gueye y a sus partidarios, que acusan
al secretario general del BDS de ser «el lobo que se disfraza para engañar a las ove-
jas musulmanas, a las que considera ingenuas».¹⁶

Senghor no tarda en replicar: «No soy musulmán en Senegal para celebrarlo con
champaña en un palacio». Sus partidarios acusan a Lamine Gueye de haber profa-
nado el Islam y de preferir casarse con la iglesia antes que con la mezquita y «la
bendición del sacerdote a la 'Khouba' de un morabito».¹⁷ Esta violencia verbal
continúa durante la campaña electoral para las legislativas de marzo de 1952, que
se transforma en violencia física que causa víctimas entre los partidarios de la SFIO
y del BDS. Alá, escribe Magassouba, se transforma en «agente electoral»¹⁸ en los
feudos de las hermandades murida y tidjane.

Senghor, el católico, triunfa en estas elecciones en detrimento de Lamine Gueye,
el musulmán, al fervor del apoyo a uno y otro de los califas generales murida,
Falilou Mbacké, y tidjane, Ababacar SY. Las rivalidades de estos dos hombres políti-
cos dividen a las familias religiosas que mantienen antagonismos internos que tie-
nen consecuencias sobre su cohesión e incluso sobre la sucesión del califa, entre
1952 y 1958. Primero, en los muridas, la ruptura entre Cheikh Mbacke, partidario
de la SFIO e hijo del primer califa de Ahmadou Bamba, Moustapha, y su tío en el
poder, Falilou. Entre los tidjanes, los hermanos más pequeños del califa Mansour y
Abdoul Aziz SY, se ponen del lado de Lamine Gueye. Las posiciones antagonistas
de unos y otros llevan a la autoridad colonial a intervenir para poner fin a la violen-

cia en Tivaouane, entre 1957 y 1958. En efecto, la sucesión de Serigne Ababacar SY, desaparecido en marzo de 1957, se añade a las disensiones políticas existentes. Son necesarias las advertencias del gobernador de Senegal, P. Lami, para yugular la crisis profunda que atraviesa el Islam sufí de los tidjanes.¹⁹

■ Los jefes de las cofradías sufíes y la comunidad franco-africana

En agosto de 1958, De Gaulle efectúa su histórico viaje a Dakar en el marco de su campaña para el proyecto de la creación de la comunidad franco-africana. Las poblaciones deben pronunciarse, o bien positivamente, para la formación de la comunidad, o bien negativamente, para la obtención de la independencia. Francia considera que el territorio que se pronuncie en contra del proyecto de la unión se pone en estado de secesión y no puede gozar de ningún acompañamiento de la metrópoli. Las instancias superiores de la Unión Progresista Senegalesa (UPS), nacida de la fusión del BDS y la SFIO en abril de 1958, hace pública su decisión de votar «sí» en el referéndum del 20 de septiembre de 1958. El ala izquierdista de esta reagrupación desaprueba esta posición y decide formar el Partido de la Reagrupación Africana (PRA), dirigido por el profesor Abdoulaye LY. Éste militaba con otros partidos africanos, según el congreso de Cotonou del 25 y 26 y 27 de julio de 1958, «para la independencia inmediata en el marco de una nación federal africana».

Los jefes religiosos muridas, tidjanes, layenes y quadryas se apresuran a expresar su temor a una independencia en contra de la voluntad de Francia. Se pronuncian por el «sí» en el referéndum incluso antes de la decisión de la UPS y crean una asociación a favor de la Vª República, que es una prolongación del comité de organización islámica creado en 1957.²⁰

Consciente de la creciente influencia de los morabitos sobre las masas, la administración colonial les ofrece una tribuna de propaganda en los medios, Radio Dakar y el diario *Dakar matin*. Sería fastidioso reproducir aquí los discursos elogiosos de los jefes religiosos hacia la comunidad franco-africana.²¹ Gracias a los morabitos, el «sí» obtiene 870.362 votos mientras que el «no» solamente 21.904, sobre un total de 1.110.823 inscritos. Como en todos los territorios franceses concernidos a excepción de Guinea, Francia triunfa. La independencia les será otorgada por la generosa Francia en 1960 y 1961.

En la historia colonial de Senegal, el religioso y el político siempre han mantenido una cierta complicidad a pesar de sus intereses divergentes y convergentes a la vez. Después de la proclamación de la independencia, en 1960, las nuevas autoridades nacionales continúan manteniendo unas pronunciadas relaciones de clientelismo.

■ La influencia de las cofradías tras la independencia

No hay una legibilidad de una posición de las cofradías puesto que no existe una autoridad central de los musulmanes en Senegal. Es una carencia del Islam senegalés que es una ventaja para el Estado laico. La llegada del Estado moderno en 1960 refuerza la cohesión social y cultural y se elaboran textos que consagran una jurisdicción única en el territorio nacional, basada en la laicidad del Estado. La Constitución destierra toda forma de segregación inspirada en el regionalismo de la etnia y la religión en un país en que el 95% son musulmanes; el 4%, cristianos; y el 1% restante practica la religión tradicional. El primer presidente de Senegal, L. S. Senghor, era cristiano, garante de la constitución y de las instituciones, pero para consolidar su poder necesitaba del apoyo de los jefes de las cofradías. Estos le apoyaron de forma indefectible durante su mandato (1960-1980).

El estallido de la crisis de 1962 está vinculada al régimen bicéfalo instaurado tras la independencia. En efecto, el presidente del Consejo, Mamadou Dia, jefe de Gobierno, tenía casi todos los poderes, mientras que el presidente de la República definía las grandes orientaciones de la política nacional y era, también, jefe del partido UPS. El conflicto de competencias entre estadistas no tardará en crear facciones rivales en el seno del Gobierno.

Las reformas del presidente del Consejo afectaban a la organización de la agricultura, con el fin de que los campesinos fueran autónomos de los jefes religiosos. En efecto, estos poseían tierras, cultivadas la mayoría de las veces por una mano de obra servil de fieles campesinos. Dia pretendía organizar a los campesinos en cooperativas encuadradas por el Estado, lo que tocaba los intereses económicos de los morabitos. Una razón por la que esta iniciativa ha sido interpretada como un intento socavar a las autoridades religiosas en beneficio del Estado.²²

En su política de buena gobernanza, el presidente Dia había decidido sanear las costumbres, suprimir las prebendas ofrecidas por el Estado a los morabitos. A propósito de eso, declaró: «Ciertos morabitos recibían del poder prebendas. La administración colonial los acostumbó. Evidentemente, conmigo no pasará».²³

Dia y Senghor tenían divergencias sobre el tratamiento reservado a los morabitos, que expresaban a menudo su descontento por la política agrícola del Gobierno. Mamadou Dia emprende, en el verano de 1962, un periplo por los feudos religiosos, mientras que Senghor estaba en el extranjero. Fue a Tuba y a Tivaouane para expresar su reconocimiento a los califas generales de los muridas y de los tidjanes y alabó su contribución al desarrollo económico y social del país. En verdad, Dia intentaba convencer a los morabitos de que participaran en una reunión que preten-

día celebrar sobre el papel del Islam en el desarrollo multiforme del Senegal socialista.²⁴

Al volver de vacaciones, Senghor fue informado por sus partidarios, que acusaban a Dia de querer convertir el Islam en religión del Estado. El presidente visitó a los jefes religiosos distribuyendo «algunas ayudas financieras tomadas de los fondos políticos» para obtener la renovación de la confianza de los morabitos, escribe Moribo Magassouba.²⁵ Estos se pusieron del lado del presidente de la República con el fin de mantener sus prerrogativas.²⁶

El desenlace de esta crisis de 1962 acaba con la destitución del presidente del Consejo, Mamadou Dia, tras la votación de una moción de censura en el domicilio del presidente del Congreso de Diputados, Lamine Gueye, en condiciones dudosas. Dia y sus partidarios son detenidos, juzgados y condenados por el Tribunal Supremo. Expiarán sus penas en el centro penitenciario de Kédougou, en el este de Senegal, con temperaturas de entre 35 y 45 grados. La victoria de Senghor fue saludada por todos los morabitos con excepción del califa de los tidjanes.²⁷

Una nueva constitución es aprobada en 1963 por el 99% de los votos válidos. Se insta un régimen presidencial fuerte en que se acumulan las funciones de jefe de Estado, jefe de Gobierno y secretario general de la UPS. Senghor suspende entonces el multipartidismo, restablecido en 1974 con esas cuatro famosas corrientes ideológicas;²⁸ lo que no ahorrará otras crisis.

La crisis mundial de 1968, caracterizada por la rebelión estudiantil y las huelgas violentas de los trabajadores, tiene repercusiones sobre la estabilidad del Estado senegalés y amenaza gravemente al régimen de Senghor. Las condiciones para una revuelta están ahí: malas cosechas de 1966 a 1968 y la caída del precio del cacahute en el mercado mundial porque Francia acaba de suprimir el precio preferente concedido a Senegal. Las rebeliones de los estudiantes y de los trabajadores están a punto de poner en jaque al régimen, que utiliza la represión con el fin de restablecer el orden público. Aliado fiel de Senghor, el califa general de los muridas, Falilou Mbacké, condena rápidamente a los «que provocan disturbios» y ordena a sus fieles a «desoír las palabras de orden de huelga». Y concluye: «Le apporto al jefe de Estado mi apoyo más completo (...) Le renuevo mi amistad indefectible».²⁹ En cuanto al serigne Cheikh T SY, declara: «Mi posición es la colaboración franca con el Gobierno (...) Yo querría que ustedes lo comprendieran y lo aceptaran».³⁰ ¿Estas posturas en contra de la huelga están dictadas por la preocupación en la seguridad pública o por intereses mercantiles?

Después de modificar el artículo 35 de la Constitución, para devolver el poder al primer ministro, Senghor presenta su dimisión la tarde del 31 diciembre de 1980 in-

vocando su voluntad de pasar el «testigo a la generación siguiente», ya que tiene 74 años.

La dimisión coincide con un período de inestabilidad económica y social: huelgas de profesores, caída del poder adquisitivo de los campesinos, crisis económica y financiera, emergencia del movimiento islamista reformista a consecuencia de la revolución iraní de 1979. El sobrino de la rama tidjana de Kaolack crea Hizbulá, el Partido de Dios.³¹ Mientras tanto, el nuevo califa de los muridas, A. Lakhat Mbacké, «que reina entre 1969 y 1989», manifiesta su tibieza frente a la política agrícola del Gobierno.³²

Sin embargo, Diouf no vacila en poner fin a la restricción que limitaba la creación de partidos. Es elegido presidente en 1983, con el 83,55% de los votos contra el 14,60% de Abdoulaye Wade, su principal adversario. Este resultado es obtenido gracias al sostén de los jefes de las cofradías. Ocurre lo mismo en el segundo mandato. El califa de Tuba ha dado consignas de voto, «ndiguel», muy explícitas a favor de Diouf. El investigador Khadim Mbacké escribe que le «han sido otorgadas contribuciones importantes, materiales y financieras, al proyecto del califa» en Tuba.³³ A su vez, el serigne Cheikh Tidiane SY crea un movimiento de apoyo para la reelección de Diouf, que obtiene el 73,21% de los votos en las presidenciales. El resultado desata una ola de protestas generalizadas que culmina en enfrentamientos callejeros, la declaración del estado de emergencia y la detención de numerosos líderes de la oposición, entre los cuales Abdoulaye Wade, secretario general del PDS.

La grave crisis fuerza a Diouf a lanzar un diálogo con la oposición, que permite adoptar un código electoral de consenso. La elección presidencial de 1993 transcurre en un clima apaciguado; no hay consigna de voto por parte de los jefes de las cofradías. Sin embargo, el responsable moral de Dahira Moustachidine Wal Moustachidate, Serigne Moustapha SY –hijo del serigne Jeque Cheikh T SY– se pronuncia en favor de la oposición. El presidente saliente gana las elecciones solamente con el 58% de los votos. El índice de abstención alcanza el 48,54%; lo que indica el cansancio y el desaliento de un gran número de electores que aspira a la alternancia en la jefatura del Estado.

Las elecciones presidenciales de 2000 están marcadas por la liberalización de los medios de comunicación. Los radios de FM y los diarios privados contribuyen a forjar una conciencia ciudadana. En los últimos 40 años, los medios de comunicación, monopolio del Estado, habían modelado, más o menos, la opinión nacional.

En los años 1998, 1999 y 2000, los apagones intempestivos, la insalubridad, la escasez de agua en Magal de Tuba, el incremento del paro entre los jóvenes, las huelgas de los estudiantes y la falta de credibilidad del Estado constituían un cóctel

explosivo que acabó con el mandato de cuarenta años del Partido Socialista.

El jefe de la oposición, Abdoulaye Wade, es designado por los partidos de izquierda, agrupados en la coalición Alternativa 2000,³⁴ para aspirar a la presidencia. En la segunda vuelta, Abdou Diouf sólo goza de la consigna de voto de pequeños morabitos negociantes, que son reprobados públicamente por sus fieles, en especial por Modou Kara Mbacké. Este último declara que tiene un sueño de Ahmadou Bamba: la victoria de Diouf. Los nietos del fundador lo desmintieron en seguida públicamente. La aportación del disidente del PS Moustapha Niass, secretario general de la Alianza de las Fuerzas del Progreso, y sus aliados, agrupados en la coalición 2000, es determinante para la alternancia tan esperada. Abdoulaye Wade es elegido presidente de la República con el 58,49% de los votos contra el 41,51% de su rival, después de 26 años de oposición y 4 derrotas ante los candidatos socialistas.

Paradójicamente, al día siguiente de su elección, el nuevo presidente viaja a Tuba para renovar su fidelidad al califa general de los muridas; una decisión que va contra la separación de poderes. Defiende públicamente el hecho de ser presidente y fiel de la muridiya. El despertar de las mentalidades y la conciencia ciudadana, en la primera alternancia política en Senegal, sufren por esa confusión deseada.

■ El código de familia y la exigencia de la 'charia'

La elaboración del código de familia de 1972 tuvo en cuenta las costumbres y las diferentes confesiones. Los miembros del comité de la comisión de codificación fueron escogidos por las diferentes religiones y los profesionales del derecho, con el fin de conciliar costumbres, religiones y el derecho moderno, a la luz de los códigos de familia de algunos países musulmanes, como Egipto, Marruecos, Túnez y Turquía. Estos países no tienen un código de familia islámico, sino un código de estatuto de la persona, puesto que no son estados islámicos,³⁵ si bien el Islam es la religión del Estado. Los estatutos de la persona en estos países son un resumen del derecho musulmán, los diferentes ritos —en Senegal es de rito maliquita—, las costumbres y el derecho moderno. Respetan las convicciones religiosas, integrando las realidades del desarrollo social.

Este pluralismo jurídico, que caracteriza el código de familia senegalés, permite tomar en consideración las prácticas de los senegaleses en materia de matrimonio, herencia, vida de la pareja y la educación de los niños, especificando la responsabilidad de las partes.³⁶

Su objetivo es consolidar la unidad nacional, desterrar el regionalismo y el confesionalismo en un Estado laico y republicano. Es lo positivo de un código unificado

que protege a la familia y promueve la emancipación de la mujer, cuyos derechos son valorados de forma insuficiente.

Las críticas más duras del código están relacionadas con la obligatoriedad de escoger, en el momento del matrimonio, el tipo de régimen: monogamia, poligamia limitado a 2 o 3 esposas o poligamia integral, con 4 esposas. La elección es irreversible. La otra cuestión polémica es la prohibición del repudio, ampliamente practicado por los musulmanes senegaleses. Todos los detractores defienden los principios sagrados e inmutables del Islam, que nadie puede modificar, según afirman.

Los artículos considerados contradictorios con el Islam están en el capítulo II, particularmente los artículos 103, 104, 105, 109 hasta 180, relativos al matrimonio y el divorcio. En el capítulo III, los artículos 191 a 223, sobre el parentesco y las alianzas. En el V, los artículos 276 a 340 tratan de los menores y la atribución de la patria potestad y la tutela. En el capítulo VI, los artículos 368 a 377, relativos a los regímenes de bienes en el matrimonio. Por fin, en el VII, los títulos I y II, sobre las sucesiones.

La mujer senegalesa conoce una evolución considerable desde la independencia, tanto a nivel de su instrucción como de su emancipación social y el ejercicio de las responsabilidades socioeconómicas. La mujer se afirma sobre la escena política sindical y en el mundo de los negocios, pero es víctima del discurso paternalista y fatalista de la tradición. A su vez, los islamistas, que pretenden defender los valores islámicos, acusan a algunos movimientos de mujeres de querer legalizar la «libertad sexual». Globalmente, las asociaciones islámicas consideran que las mujeres emancipadas animan la libertad sexual mediante la planificación familiar, la contracepción, la limitación de los nacimientos y el aborto. Asimilan, abusivamente, el feminismo con el estímulo del libertinaje y la desconfianza hacia la autoridad del hombre en el seno de la familia.

Con el fin de reglamentar la vida conyugal y la vida familiar, Cheikh Toure, líder de la Organización para la Acción Islámica (OAI), publica en 1986 un «código de la familia musulmana» que confirma la posición de los jefes religiosos³⁷ contenida en su publicación: *Kalimat Allah Hiya al ulya* («La Palabra de Dios es más sublime»). Fustigan el código laico de la familia de 1972, juzgado no conforme con el Islam.

El Comité Islámico para la Reforma del Código de Familia (Circof), que mantiene una posición similar, publica en 1998 un documento que especifica los artículos del código contrarios a la *charia*, en versión árabe. La versión francesa es publicada en 2001, con 278 artículos «conformes a las convicciones del 95 % de los musulmanes senegaleses».

El Circof juega la carta de los morabitos, los jefes de las cofradías y la denuncia de la influencia de Occidente con el fin de luchar contra «la degradación de nuestra estructura social», de la que la mujer es la primera víctima. Los argumentos del Circof consisten, grosso modo, en demostrar la inadecuación del código de familia de 1972 con las reglas de la *charia*. En definitiva, el Circof y los jefes de las cofradías consideran que el libro santo del Corán es una «exposición explícita de todas las cosas» y debe regir la vida de los musulmanes, particularmente en el matrimonio.³⁸

Esta versión globalizante del Islam constituye una amenaza para la laicidad del Estado y lleva gérmenes de división confesional al cuestionar la unidad de la comunidad nacional.³⁹ El ex presidente Abdou Diouf y el jefe de Estado, Abdoulaye Wade, rechazan valientemente el proyecto del Circof con el objetivo de salvaguardar la laicidad del Estado. El presidente Wade cierra definitivamente este debate en 2001 al declarar: «Mientras esté al frente de Senegal, el código de familia no será modificado». Por consiguiente, aconseja a los promotores que sometan «su proyecto a los electores y hagan campaña sobre la *charia*, si así lo desean».

En las elecciones legislativas, locales y presidenciales organizadas entre 2002 y 2008, los partidos de obediencia islámica no pueden conseguir el 3% de los votos. Considerándose «directores espirituales de los musulmanes», los miembros de las Circof y los jefes religiosos no consiguen imponer una «monocracia» sacra basada en el carácter global del Islam o, al menos, disolver la identidad individual en la identidad del grupo, ignorando el 5 % de senegaleses de confesión cristiana. Para ellos, esta minoría puede elaborar un código de familia conforme a sus creencias. No obstante, la construcción del Estado moderno poscolonial debe garantizar la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

■ Conclusión

El Islam sufí de las cofradías siempre desempeñó un papel primordial en la regulación de la vida cultural y social en Senegal. Dejó una huella indeleble en las mentalidades, tanto en la era colonial como después de la independencia. Las relaciones entre el jeque con su fiel son de sumisión y obediencia. El poder político lo explota para instaurar unas relaciones ambiguas de clientelismo, con el fin de salvaguardar su autoridad y el poder de decisión del Estado. Es el caso que ocurre cuando el califa de los muridas niega la apertura de escuelas públicas francesas en Tuba. Igualmente, si se condiciona el voto de los ciudadanos mediante el pago en especies no se contribuye a la toma de conciencia política. Tales comportamientos dificultan la consolidación de la democracia porque el contrapoder está representado por los parlamentarios y la sociedad civil, y no por el grupo de presión de los morabitos, como en el Senegal independiente.

Sin embargo, hace falta comprender que el Estado, desde finales de los años 70, considera en realidad que las cofradías son unas murallas contra la radicalización islámica inspirada en un movimiento influido por la revolución iraní y el mundo árabe. Los debates apasionantes sobre el código laico de la familia constituyen un desafío porque se discute sobre la responsabilidad y la emancipación de la mujer. Afortunadamente, el Estado senegalés se muestra inflexible acerca de la adecuación del código de familia a la *charia*, la ley islámica.

El Estado presente debe pensar en su futuro, el futuro de las generaciones venideras consolidando las instituciones republicanas para el ejercicio de una ciudadanía responsable en la era de la mundialización y de la globalización de la economía y del saber. En esta perspectiva, el Estado no debe contentarse sólo en pensar en el futuro sino que debe inventarlo con arreglo a los cambios presentes.

1. Cf. Froelich, J. Claude, *L'Islam en Afrique noire*, París, L'Orande, 1962.
2. Cf. Ba Oumar, *Abmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Dakar, Imprimerie de la SIPS. Muy interesante por los documentos de archivo del periodo indicado.
3. Cf. Samb, Babacar, *Le syncrétisme dans la pratique de l'Islam au Sénégal*, en *Etudes germano-africaines*, n° 15-16, 1997.
4. Dramé, Saliou, *Le musulman sénégalais face à l'appartenance confrérique*, memoria de master UCAD, Departamento de Árabe, 1998-1999, p. 28.
5. Selon le recensement de la population du Sénégal de 1982, voir le rapport publié en 1993. Le recensement de 2002 confirme sa présence.
6. Los «tiédo» son los no creyentes representantes de una cierta aristocracia no sometida al Islam.
7. Marone, Ibrahim, *La Tidjanisme au Sénégal*, *Bulletin de l'IFAN*, série I, T. 33.
8. *Soufisme et confrérie religieuse au Sénégal*, *Etudes islamiques*, Dakar, 1995, p. 33.
9. Diop, A. Bara, *La société wolof*, París, Karthala, 1981, p. 249.
10. Véase Dumond, Ferdinand, *La pensée religieuse d'Abmadou Bamba*, Dakar y Abiyán, 1975.
11. Herseling, Gerti, *Histoire politique du Sénégal*, París, Karthala, 1991, p. 143. El derecho de voto estaba limitado a las cuatro comunas: San Luis, Gorée, Dakar y Rufisque.
12. Cf. NDAO, El Hadj Ibrahim, *Sénégal : histoire des conquêtes démocratiques*, Dakar, NEA, 2003, pp. 82-83.
13. Cf. *Les enjeux politiques à Dakar: 1945-1960*, París, Harmattan, 2000, p. 67 y p. 137.
14. Cf. Revista *L'AOF* n° 2269 del 6 de enero de 1949. Ver igualmente Traoré, Bakary, *L'évolution des partis politiques du Sénégal depuis 1946*; y Traoré, B. y Lô, M., *Les forces politiques en Afrique noire*, París, PUF, 1966, p. 49.
15. *Condition humaine*, n° 18 del 30 de noviembre de 1948.
16. Diop, O. Socé, *Le djihad de Serigne Léopold ou la politique du BDS*, *L'AOF*, n° 2270 del 13 de enero

de 1949.

17. *Condition humaine* del 11 de mayo de 1952.

18. *L'Islam au Sénégal, demain les Mollahs ?*, París, Karthala, 1985, p. 88.

19. Grandhomme, Hélène, *La France et l'Islam au Sénégal. La République face à une double altérité : le colonisé et le musulman*, tesis de doctorado, UCAD, Université de Nantes, defendida en 2008, T. 1, pp. 254-266.

20. El objetivo de este comité es salvaguardar los principios de la religión musulmana. Agrupaba a los jefes de cofradías y presidida por el jefe religioso de la AOF, Seydou Nourou Tall.

21. Se puede leer con interés los *Dakar matin* del 17 al 28 de septiembre de 1958 y el libro de Coulon, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, París, Karthala, 1983, pp. 212 y siguientes.

22. Cf. Copan, Jean, *Les marabouts de l'arachide*, París, Syncomore, 1980.

23. Citado por Cheikh Fart, *op. cit.*, p. 248.

24. Magassouba, M, *op. cit.*, p. 105 ; *Dakar matin*, 18 de octubre de 1962.

25. *L'Islam au Sénégal...*, *op. cit.* p. 105

26. Coulon, Christian, *Le marabout et le Prince*, *op. cit.* p. 221.

27. *Ibidem*, p. 22.

28. Se trata del socialismo (UPS) ; del liberalismo (PDS) de Wade, el presidente de Senegal desde el 2000 ; del comunismo (Partido Africano de la Independencia, PAI) del difunto Majmouh Diop, y del conservador Movimiento de la Agrupación Senegales (MRS), del difunto Babacar Guéye.

29. *Dakar matin*, 1 de junio de 1968.

30. *Ibidem*.

31. Cf. Diop, M. Coumba y Diouf, Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf, Etat et Société*, París, Karthala, 1990.

32. Se trata de Ahmed Khalifa Niass, llamado el «Ayatollah de Kaolack». Véase Magassouba, *op. cit.* pp. 130-138.

33. *Soufisme et Confréries religieuses au Sénégal, Etudes islamiques*, 1995, p. 120. A. Lahat declaró en 1982 que «aquel que no vote por Abdou Diouf, traiciona a Cheikh Ahmadou Bamba».

34. Cf. Mbaye, Makhary, *Naissance et évolution du dahiratoul moustarchidina wal moustarchidati (1978-200)*, memoria de master bajo nuestra dirección, Departamento de Árabe, FLSH, UCAD, 2002.

35. Cf. nuestro artículo: «Le rôle des associations islamiques dans la régulation politique et sociale en milieu urbain au Sénégal», en *Annales FLSH*, UCAD, n° 19, 1989.

36. Des questions complexes relatives à la *problématique des rapports gouvernant l'autorité des conjoints au sein du couple et l'autorité parentale* sont bien analysés par Fatoumata W. BA sous notre direction:

De la puissance paternelle à l'autorité parentale : appréciation du projet de réforme du code sénégalais de la famille à la lumière du droit musulman, Mémoire de DEA, Dept Arabe, UCAD, 2003.

37. Touré Cheikh, *Le code de la famille musulmane*, Dakar 4ª edición, 1979.

38. Cf. Al-ahwálal-chahsiyya,dáral-fikr, Beirut, 1950. Véase también nuestro artículo: «L'évolution du statut social de la femme dans l'islam», en *Annales FLSH*, UCAD , n°21, 1991, pp. 155-168.

39. El ex presidente Abdou Diouf y el jefe de Estado Abdoulaye Wade han rechazado con coraje el proyecto del Circof para salvar la laicidad del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Actes des colloques: *L'Etat moderne et l'Islam*, 22-24 novembre 2006, Université Abdou Momouni de Niamey, FSEJ, ed. Buco-edit, 2007.
- DIALLO, Amadou Tijani, «L'Arabe et Islam au Sénégal. Une approche historique, sociale et culturelle», en *Annales de la FLSH*, UCAD, n° 38 / A 2008, pp. 70-87.
- NGOUPENDE, Jean Paul, *L'Afrique face à l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
- ROBINSON, David, *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala, 1995.
- ROBINSON, David, *La guerre sainte d'EL Hadj Umar*, Paris Karthala, 1985.
- SY, Abou, *L'Islam et politique au Sénégal de 1960 à 2000*, Memoria de Master bajo la dirección de Babacar Samb, Departamento de Árabe, FLSH, UCAD, 2005-2006.
- SY, Cheikh Tidiane, *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris, Présence Africaine, 1969.
- TALL, Médina LY, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle : la tidjania de Seiku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1991.

Traducción del francés: Leonor García.