

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales



TESIS DOCTORAL

**ISLAM Y POLÍTICA EN MALI: ISLAMIZACIÓN Y
PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

PRESENTADA POR

David Nieves Bullejos

DIRECTORES:

Dra. Ana Isabel Planet Contreras

Dr. Miguel Hernando de Larramendi

Madrid, 2017

A mis seres queridos

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar expresando un especial agradecimiento a Ana I. Planet por haber creído en mi desde el comienzo de todo, cuando este proyecto de investigación no era más que unas pequeñas ideas en mi cabeza. Le estoy muy agradecido por el apoyo y ayuda incansables que me ha brindado durante estos años de trabajo doctoral y por su paciencia y disponibilidad en los momentos más difíciles. Agradezco a Miguel Hernando de Larramendi su inestimable apoyo e ideas. Y doy las gracias a Bernabé López García por los inicios.

Esta investigación no podría haber nacido sin la motivación para iniciar una carrera investigadora que los profesores y profesoras del departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid me inspiraron durante la carrera universitaria. Gracias. También agradezco al personal administrativo del departamento por haberme hecho sentir uno más durante estos años. A mis compañeros y compañeras de carrera, del OPEMAM y del TEIM les agradezco sus muestras de ánimo y apoyos.

Debo agradecer a mis padres, Margarita y Javier, su cariño, apoyo y comprensión durante estos años de doctorado, y por la ayuda económica para mis viajes. Les debo especial gratitud por haber cultivado en mi la curiosidad por el continente africano desde muy joven y, sobre todo, por haberme llevado de vacaciones a Mali aquella Navidad del año 2008. Sin ese viaje, seguramente esta tesis no habría nacido. También agradezco a mi hermana, Margot, sus constantes apoyos. A mi hermano, Javi, por haber despertado en mi la inquietud por la investigación y por haber reforzado mi curiosidad por el tema de esta tesis. A Andrew, por su ayuda en incontables ocasiones para traducir *abstracts* y textos relacionados con mi vida doctoral.

No existe forma de agradecerse a Renata, por haberme acompañado durante años mientras elaboraba la tesis y por haber sido mi apoyo fundamental en los momentos difíciles. No podría haber llegado hasta aquí sin su cariño y comprensión.

También doy las gracias a mi familia rockera, por los ensayos – que me permitían desconectar la mente- y a la música en general, sin la cual habría perdido más de un tornillo durante esta tesis.

Agradezco a todos los compañeros y compañeras y amistades que han contribuido de alguna forma a esta tesis a través de alguna ayuda, opinión o apoyo.

Esta tesis no podría haber sido elaborada sin la ayuda y colaboración de algunas personas en Mali. Mi agradecimiento a Quique, por su hospitalidad *bamakoise*. A Joaquín, por hacerme sentir como en casa a miles de kilómetros de la mía, y por tantas y tantas “Flags bien frappées” con cacahuetes. A Nabil, por su ayuda y por tantas conversaciones. A Quique (Tessalit) por sus muestras de ánimo. Y a todos y todas aquellas que allí se han interesado por mi tesis.

Je voudrais remercier toutes les personnes au Mali qui ont contribué à cette thèse doctorale. Je remercie spécialement mes frères Hamma Cissé, Yaya Bamba, H. Boly, Abdoulaye Maïga, A. S. Ouologuem, Boukary Sangaré, Mohamed Sissoko, Ibrahima Sinayogo et Arouna Soumaré, ainsi que toutes et tous ceux avec qui j’ai travaillé et qui m’ont aussi aidé lors de mes séjours à Bamako. Je remercie également toutes les personnes qui ont accepté de s’entretenir avec moi et tous ceux qui ont participé dans l’enquête.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS

TABLA DE ILUSTRACIONES Y TABLAS	iv
INDICE DE ANEXOS	v
MAPAS	vi
RELACIÓN DE SIGLAS	ix
RESUMEN	xi
RESUMÉ	xiii

INTRODUCCIÓN	1
I. Justificación de la tesis.	1
II. Hacer investigación en Bamako, Mali.	7
III. Objetivos e hipótesis de la tesis.	13
IV. Metodología.	26
IV.I. Realización de una encuesta en Bamako.	28
V. Fuentes consultadas y estructura de la tesis.	34

CAPÍTULO 1: EL ISLAM EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA DE MALI	41
Introducción.	41
1.1. El camino de Mali hacia la independencia.	45
1.1.1. El islam en el periodo pre-independencia.	45
1.1.2. La formación del movimiento anticolonial y el papel de los musulmanes.	53
1.1.3. La efímera existencia de la Federación de Mali.	60
1.1.4. La independencia y el fracaso de la Federación.	61
1.2. La independencia de la República de Mali.	62
1.2.1. Modibo Keita y el socialismo.	63
1.2.2. Los problemas económicos.	64
1.2.3. La naciente “cuestión tuareg”.	65
1.2.3. Cambio de rumbos económicos y políticos.	66
1.3. El islam en la construcción del Mali tras la independencia.	66
1.4. El golpe de Estado militar y el régimen de Mussa Traoré.	72
1.4.1. La personificación del poder en Mussa Traoré.	75
1.4.2. Las protestas populares contra el régimen.	77
1.5. El islam bajo el régimen de Mussa Traoré.	78
1.5.1. La ascensión de la corriente reformista.	83
1.6. Democratización y liberalización del espacio público.	90
1.6.1. La caída del régimen de Mussa Traoré.	90
1.6.2. El camino hacia la democracia.	93
1.7. El islam en la transición y en los primeros años de la democracia maliense.	98
1.8. El fracaso del Estado y la islamización de la esfera pública.	109

CAPÍTULO 2: EL ISLAM EN MALI: SUFISMO, REFORMISMO E “ISLAM ORDINARIO”	113
Introducción.	113
2.1. ¿Qué es el sufismo?	118
2.1.1. Una aproximación a la definición de sufismo.	118
2.1.2. Las <i>turuq</i> , elementos centrales del sufismo, y los rituales sufíes.	125
2.2. El sufismo en África Occidental.	131
2.2.1. El sufismo como vehículo de propagación del islam en África Occidental.	132
2.2.2. Historia y características de la Cadiriya.	134
2.2.3. Historia y características de la Cadiriya en África Occidental.	135
2.2.4. Historia y características de la Tiyaníya.	140
2.2.5. Historia y características de la Tiyaníya en África Occidental.	142
2.2.6. La Hamaiya en Mali.	145
2.3. ¿Es la población maliense sufi?	149
2.4. Pluralidad de prácticas islámicas en Mali.	162
2.4.1. Divergencias en torno a la denominación de los reformistas en África Occidental.	164
2.4.2. Origen y doctrina del reformismo y su impacto en Mali.	167
2.4.3. La expansión del reformismo salafí en Mali.	178
2.4.4. Oposición entre reformismo y sufismo.	182
2.4.5. El reformismo local maliense.	185
CAPÍTULO 3: LA PRESENCIA DEL ISLAM EN POLÍTICA	195
Introducción.	195
3.1. La presencia del islam maliense en las elecciones.	200
3.1.1. “Ha llegado el momento de jugar”: la creación del movimiento Sabati 2012.	200
3.1.2. Las razones de la creación del movimiento.	202
3.1.3. La participación del movimiento en las elecciones presidenciales del año 2013.	207
3.1.4. La entrada de Sabati 2012 en la Asamblea Nacional y su redefinición en el contexto post-electoral.	221
3.1.5. Del asociacionismo islámico a la Asamblea Nacional: los perfiles de algunos candidatos de Sabati 2012.	224
3.2. “Transformar el comportamiento de la gente, para gestionar bien los recursos”: la creación del partido PRVM-Faso-ko.	233
3.3. La llegada de la Hamaiya a la Asamblea: la creación del partido ADP-Maliba.	239
3.4. La pugna del islam por la representatividad institucional y la autoridad islámica en un entorno de pluralismo islámico.	241
3.4.1. El Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM): terreno de rivalidades islámicas.	242
3.4.2. La materialización de la división en dos facciones.	248
3.5. ¿La laicidad del Estado en peligro? La creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto.	257
3.6. “Los políticos tienen el dinero pero los religiosos tienen la gente”: implicaciones de los líderes islámicos en política más allá de las elecciones.	266
3.6.1. La aprobación del Código de familia y de las personas y su contrarreforma islámica.	268

3.6.2. El papel de los líderes islámicos durante la crisis institucional y securitaria del norte del año 2012.	273
3.6.3. La alianza entre el poder presidencial y los líderes islámicos durante el mandato de Ibrahim Bubacar Keita.	283
3.6.4. Las implicaciones de la llegada del yihadismo a Mali en el papel de los líderes islámicos.	287
3.6.5. Ansar Din y la búsqueda de la autonomía dentro del Estado.	291
3.6.6. La capacidad de movilización popular de los líderes islámicos.	294
3.6.7. La problemática de la empleabilidad de los jóvenes arabófonos.	296
3.6.8. La moralización de la sociedad a través de la legislación y la presión musulmana.	299
CAPÍTULO 4: LOS HABITANTES DE BAMAKO HABLAN: OPINIÓN PÚBLICA, ISLAM Y POLÍTICA	305
4.1. ¿Qué nos dicen las encuestas?	306
4.2. Hacemos hablar a los malienses: percepciones de los habitantes de Bamako sobre la relación entre la política y la religión.	322
4.2.1 Perfil demográfico de las personas encuestadas.	325
4.2.2. Percepción sobre los líderes malienses.	328
4.2.3. Laicidad del Estado.	335
4.2.4. Islam y Estado.	339
4.2.5. Movilización religiosa.	346
4.2.6. Percepción sobre los líderes islámicos.	351
4.2.7. Intersección entre los líderes islámicos y las elecciones.	360
4.2.8. Apreciación de los encuestados sobre la hipótesis de la participación de los religiosos en el juego político.	364
CONCLUSIONES	369
CONCLUSIONS	384
ANEXOS	407
BIBLIOGRAFÍA	435
1. Publicaciones.	435
2. Fuentes primarias.	450
3. Publicaciones en prensa escrita y online.	453

TABLA DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

Ilustración 1 Localización de Mali en el continente africano.	vi
Ilustración 2 Localización del Sahel en el continente africano.	vi
Ilustración 3 Mapa político de la República de Mali.	vii

Tabla 1 Edad de los encuestados	33
Tabla 2 Sexo de los encuestados	33
Tabla 3 ¿Cuál es su nivel más alto de estudios?	33
Tabla 4 ¿De qué etnia es usted?	34
Tabla 5 Opinión sobre el papel de los actores religiosos (FES, 2012)	307
Tabla 6 Apreciación del papel de los líderes religiosos en la crisis (FES, 2013a)	308
Tabla 7 Significado del carácter laico del Estado (FES, 2012; 2013a, 2013b)	308
Tabla 8 Opinión sobre la creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto (FES, 2012)	310
Tabla 9 Apreciación de la implicación de los religiosos en las elecciones (FES, 2013b; 2013c)	311
Tabla 10 ¿Cuál es su religión?	326
Tabla 11 ¿Dónde ha aprendido/se ha interesado por la religión?	326
Tabla 12 ¿A qué partido político votó usted en las últimas elecciones legislativas?	327
Tabla 13 ¿Cómo se definiría usted?	328
Tabla 14 Según usted, ¿cuál es el líder maliense capaz de resolver estos desafíos?	329
Tabla 15 ¿Cuál su apreciación de la acción del Estado en el suministro de servicios básicos?	331
Tabla 16 ¿Cómo ha encontrado usted el liderazgo y la acción de los hombres políticos malienses durante los acontecimientos de 2012-2013?	331
Tabla 17 ¿Qué piensa usted de los diputados y de la clase política que gobiernan el país actualmente desde el parlamento?	332
Tabla 18 ¿En qué grupo sociopolítico confía más?	334
Tabla 19 ¿Está usted de acuerdo con la prohibición de formar partidos políticos religiosos en Mali?	336
Tabla 20 ¿Está usted de acuerdo con el principio de laicidad que existe en Mali?	337
Tabla 21 ¿Está usted de acuerdo en que un hombre político no musulmán sea candidato a la presidencia del Estado/Asamblea Nacional/alcaldía?	339
Tabla 22 ¿Desea usted que el Estado cambie la moral en Mali?	341
Tabla 23 ¿Cuál es el sector en el cual la religión debe de tener una presencia más importante en Mali?	341
Tabla 24 ¿En qué ámbitos la religión puede contribuir al progreso del Estado maliense?	342
Tabla 25 Para obtener una solución a los problemas que afronta en vuestra comunidad/familia/barrio/trabajo, ¿qué herramienta de resolución de conflictos utiliza usted?	344
Tabla 26 Según usted, ¿en qué circunstancias el ciudadano debe defender la religión (manifestación en la calle, compromiso asociativo, etc.)?	346
Tabla 27 Según usted, ¿qué causas religiosas debe apoyar el ciudadano?	347
Tabla 28 ¿Participaría usted en un acto, manifestación pública o convocatoria de los líderes religiosos para defender la religión?	348
Tabla 29 ¿Participaría usted en un acto, manifestación pública o convocatoria de los líderes religiosos para defender causas sociales/nacionales (no religiosas)?	348
Tabla 30 Si usted ha participado en un acto, convocatoria o manifestación en los últimos años, conteste quién dirigió/convocó el acto.	349
Tabla 31 Según usted, ¿qué líder religioso es el más importante en Mali?	352
Tabla 32 ¿Cómo les conoce (a los líderes religiosos)?	356

Tabla 33 Si sigue sus sermones y actividades, ¿cómo los sigue? _____	357
Tabla 34 ¿Con qué frase está usted de acuerdo? Durante los acontecimientos de 2012-2013, los religiosos... _____	358
Tabla 35 ¿Piensa usted que la consulta entre los políticos y los religiosos para los asuntos de Estado es deseable para Mali? _____	360
Tabla 36 ¿Ha seguido usted las recomendaciones de voto de los líderes religiosos en las últimas elecciones (legislativas y/o presidenciales)? _____	361
Tabla 37 ¿Está usted de acuerdo con la financiación de candidatos electorales por religiosos? _____	362
Tabla 38 ¿Qué aspectos miraría usted de cerca para votar a un partido político religioso o a un candidato religioso? _____	364
Tabla 39 Si tuviera la posibilidad de votar a un candidato religioso (imam/sheríf/marabú) o a un partido religioso, ¿le votaría en las próximas elecciones (presidenciales/legislativas/locales)? _____	366
Tabla 40 ¿Piensa usted que Mali tendría menos desafíos a superar con una gestión del país conforme a la religión? _____	366

INDICE DE ANEXOS

Anexo 1: Cronología de los grandes hitos de la República de Mali. _____	407
Anexo 2: Relación de comunicaciones personales. _____	409
Anexo 3: Cuestionario. _____	413
Anexo 4: Ficha electoral: elecciones presidenciales en Mali, 2013. _____	419
Anexo 5: Memorándum de Sabati 2012. _____	429
Anexo 6: Estatutos y reglamento interno del ACIM (disponible en USB). _____	432
Anexo 7: Estatutos y reglamento interno de la asociación Ansar Din (disponible en USB). _	433
Anexo 8: Estatutos y reglamento interno del movimiento Sabati 2012 (disponible en USB)	434

MAPAS

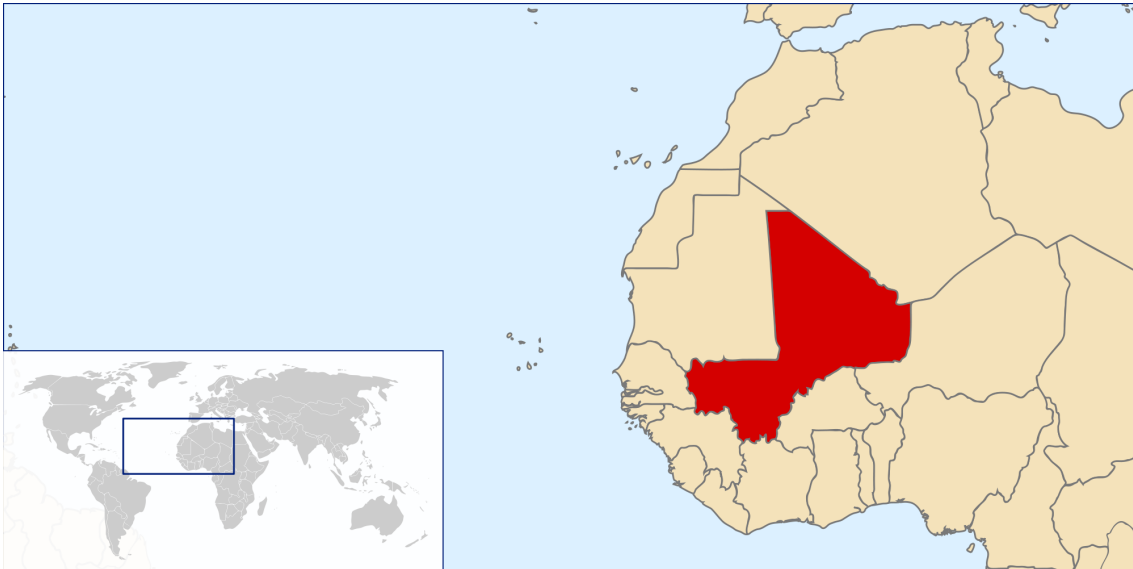


Ilustración 1 Localización de Mali en el continente africano (Wikimedia Commons).

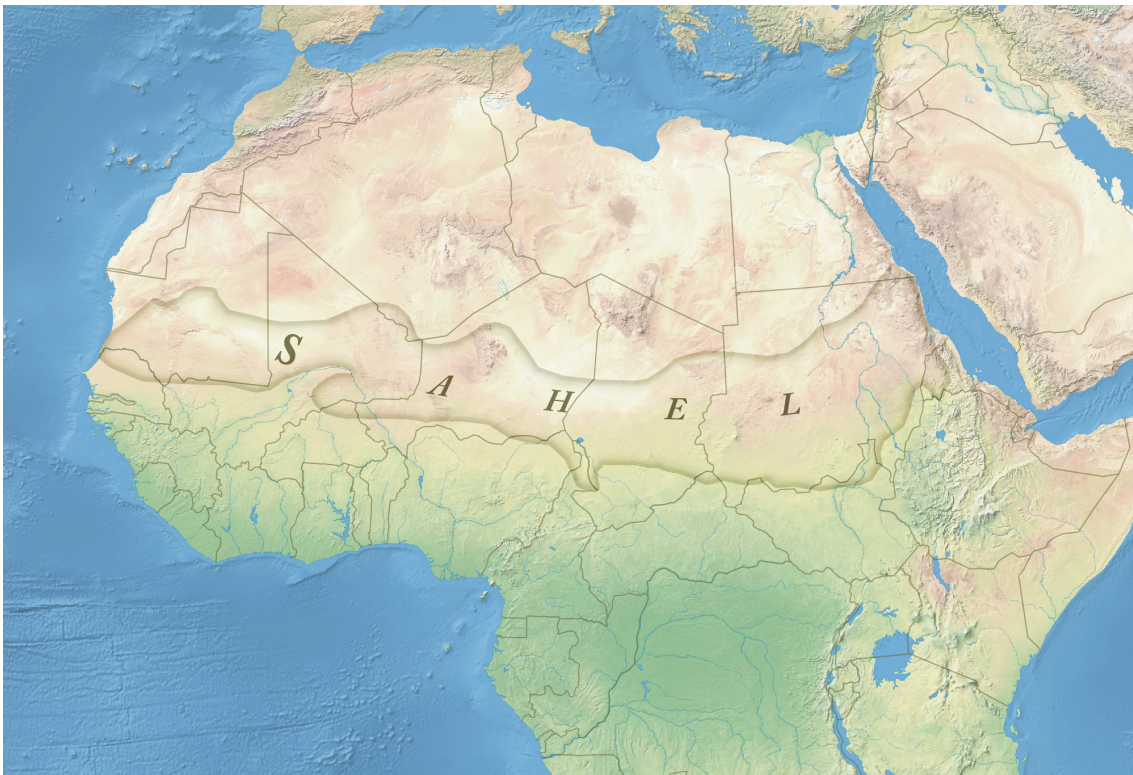


Ilustración 2 Localización del Sahel en el continente africano (Wikimedia Commons).

RELACIÓN DE SIGLAS

ACIM. Alto Consejo Islámico de Mali.

ADEMA-PASJ. Alliance pour la démocratie au Mali-Parti africain pour la solidarité et la justice.

AEEM. Association des élèves et étudiants du Mali.

AIDC. Association islamique pour le développement et la concorde.

AISLAM. Association islamique pour le salut.

AJMM. Association des jeunes musulmans du Mali.

AOF. África Occidental Francesa.

AMUPI. Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam.

AQMI. Al Qaeda en el Magreb islámico.

CCAOD. Comité de Coordinación de Asociaciones y Organizaciones Democráticas.

CEDEAO. Comunidad Económica de Estados de África Occidental.

CEFORPA. Cellule d'appui et à la formation professionnelle des diplômés et formés en langue arabe.

CENI. Commission électorale nationale indépendante.

CERFIM. Centre de réflexion et de formation islamique au Mali.

CIFOD. Centre islamique de formation y de documentation.

CMLN. Comité militaire de libération nationale.

CNDR. Comité national de défense de la révolution.

CNID. Congrès national d'initiative démocratique.

CONFENAT. Conseil fédéral national des adeptes de la Tiyaniiyya au Mali.

CTSP. Comité de transition pour le salut du peuple.

EUTM-Mali. European Union Training Mission- Mali.

FAST. Faculté de Sciences et Technique.

FMI. Fondo Monetario Internacional.

HCIM. Haut conseil islamique du Mali.

LIEMA. Ligue islamique des étudiants du Mali.

LIFA. Ligue Islamique de Foi et Action.

LIMAMA. Ligue des imams du Mali.

MINUSMA. Misión Multidimensional Integrada de Naciones Unidas para la Estabilización de Mali.

MNLA. Movimiento Nacional de Liberación del Azawad.

MPR. Mouvement patriotique pour le renouveau.
MUYAO. Movimiento por la Unicidad y la Yihad en África del Oeste.
OCI. Organización para la Cooperación Islámica.
ORTM. Office de radiodiffusion télévision du Mali.
PRVM Faso-ko. Parti pour la restauration des valeurs du Mali-Faso-ko.
PSP. Parti de la solidarité et du progrès.
RJP. Rassemblement pour la justice et le progrès.
RPM. Rassemblement pour le Mali.
UCM. Union Culturelle Musulmane.
UDPM. Union démocratique du peuple malien.
UJMMA. Union de la jeunesse musulmane du Mali.
UNAFEM. Union nationale des femmes musulmanes.
UNEEM. Union nationale des élèves et étudiants.
UNJM. Union nationale des jeunes du Mali.
UNTM. Union nationale des travailleurs du Mali.
URD. Union pour la république et la démocratie.
US-RDA. Union Soudanaise-Rassemblement démocratique africain.
VRD. Vigilance républicaine et démocratique.

RESUMEN

África del Oeste, en general, y Mali, en particular, han estado tradicionalmente al margen de los estudios de la academia dedicados al estudio del islamismo en tanto que presencia del islam en el campo político y esto se ha debido a la inexistencia de fuerzas políticas o sociales que se identificasen con el islam y que quisieran imponer un orden islámico en el país. Sin embargo, en la última década, los problemas de desarrollo y seguridad a los que el Estado maliense se ha visto enfrentado, han traído también un incremento del interés de los actores islámicos malienses en los asuntos públicos. Al tiempo que se iba constatando el fracaso del Estado, se han producido algunas transformaciones sociales entre las que puede constatar una mayor presencia del islam y lo islámico en la esfera pública. Los líderes islámicos, algunos de ellos figuras carismáticas, han comenzado a abordar en sus sermones y apariciones públicas asuntos de índole social y político. Las asociaciones islámicas se han hecho cargo de parte de la asistencia social que el Estado maliense ya no aseguraba. En los procesos electorales han aparecido partidos políticos próximos a los ámbitos religiosos, como el partido PRVM Faso-ko y ADP-Maliba, y se ha organizado un movimiento político-religioso, Sabati 2012, en apoyo a un candidato presidencial, en lo que puede considerarse un primer paso a la política formal de los musulmanes organizados.

Esta tesis pretende responder a la pregunta de cómo se han establecido las relaciones entre el Estado y la religión en Mali, analizando las relaciones entre ambos desde la independencia hasta la democratización del país en la década de los 90 del pasado siglo. La relación Estado-religión ha sido continuísta respecto a la establecida durante el régimen autoritario, manteniéndose un marco legal laico, la prohibición de partidos políticos con base religiosa y una institucionalización de los musulmanes en una asociación para su interlocución con el Estado y la representación de todos los musulmanes. La democratización, que supuso la liberalización del espacio público, vio nacer un buen número de asociaciones religiosas. Asimismo, el desarrollo de la democracia y la llegada de las nuevas tecnologías, permitieron emerger a figuras islámicas carismáticas y la difusión del islam entre la población, dando el resultado de una reislamización observable y que el islam sea considerado como algo mucho más importante para las vidas de los malienses que hace años. En el marco de las cuestiones preliminares, hemos puesto de relieve la pluralidad islámica existente en el país ante las lecturas homogeneizantes de la sociedad maliense, generalmente considerada sufi,

teniendo en cuenta las diferentes tradiciones islámicas observadas: el sufismo, el reformismo salafí, también conocido localmente como “wahabismo”, y la tradición que se podría considerar como del musulmán “ordinario”. Si bien la diferenciación entre las prácticas del sufismo local y el reformismo salafí, inicialmente predicado por individuos que viajaron al extranjero, dio lugar a tensiones en el pasado, en los últimos años las fricciones parecen haberse aliviado. No obstante, los actores islámicos se encuentran en negociación sobre la autoridad islámica en el país y esto se materializa especialmente en una pugna por la representatividad en la institucionalización reciente del islam.

Este estudio ha analizado el modo en el que los líderes islámicos y los grupos islámicos se han ido relacionando con el marco formal del laicismo de Estado y la consecuente prohibición de creación de partidos políticos con base religiosa. La evolución del islam en política en Mali tiene una particular trayectoria definida principalmente por las capacidades de acción de las figuras islámicas que tienen interés en la política. Nuestra segunda hipótesis tiene que ver con la ventana de oportunidad para invertir en el campo político de una forma decidida y plantear con ello una negociación de su relación con el Estado que encontraron los actores islámicos tras las movilizaciones del año 2009 contra la reforma del Código de la familia y de las personas, anulada después de haber sido votada en la Asamblea Nacional. Esta participación se ha materializado también en una suerte de alianza entre ciertos círculos religiosos y el poder presidencial de Ibrahim Bubacar Keita iniciada en la campaña electoral de las presidenciales del año 2013. Por último, la creación de partidos políticos cercanos a los líderes religiosos que han alcanzado un escaño en la Asamblea Nacional y la puesta en marcha de un movimiento político-religioso para influir en los resultados de las elecciones presidenciales y legislativas, es una evolución novedosa que materializa el interés del islam en la política y que se suma a formas de intervención en los asuntos públicos, como los pronunciamientos públicos o las movilizaciones en la calle.

Como planteamos en esta tesis, esta nueva realidad política confiere a los líderes religiosos la posibilidad de participar en la política formal con el objetivo declarado de incrementar la vigilancia sobre la actuación gubernamental en ámbitos relacionados con los valores de la sociedad y de la organización familiar, y condicionar la presidencia de Ibrahim Bubacar Keita, además de consolidar los canales de interlocución política entre una parte de los líderes islámicos y el poder presidencial. Esta alianza también parece

promovida por el ámbito presidencial, que se vale de ella para dotarse de cierta legitimidad social en momentos políticos difíciles. Como los principales promotores de dichas iniciativas han declarado, los líderes religiosos son considerados por parte de la clase política como un actor político más *de facto* al que tener en cuenta.

Además, nuestro trabajo profundiza en el conocimiento de las percepciones de la población de la capital de Mali, Bamako, sobre la relación entre el islam y la política. A través de la realización de una encuesta, y la toma en consideración de otras encuestas realizadas por terceros durante la misma época, podemos verificar nuestra hipótesis de que gran parte de las razones de la apreciación positiva hacia los líderes islámicos y la aceptación de éstos como actores en política, procede de la legitimidad social adquirida durante años por su trabajo espiritual y social, ante el fracaso del Estado en los últimos años y las dificultades cotidianas que afronta el ciudadano maliense ordinario. La religión es considerada como una herramienta útil para denunciar las injusticias sociales y para mejorar ciertos ámbitos básicos del Estado, como la educación y la resolución de conflictos, y es bien vista y considerada como necesaria para aportar una moral y unos valores positivos a la sociedad y a la clase política que los gobierna, ante la pérdida percibida de éstos. Pese a ello, se sigue expresando una valoración positiva de la separación de la religión y el Estado. Asimismo, una mayor participación, especialmente de forma directa, de los líderes y grupos islámicos en el juego electoral está sometida a debate.

RÉSUMÉ

L'Afrique de l'Ouest, en général et le Mali en particulier, sont restés traditionnellement en marge des études universitaires consacrées à l'islamisme, en tant que présence de l'islam dans le champ politique, et cela en raison de l'absence de forces politiques ou sociales s'identifiant à l'islam ou cherchant à imposer un ordre islamique dans le pays. Néanmoins, au cours de la dernière décennie, les problèmes de développement et de sécurité auxquels l'État malien a dû faire face, ont considérablement augmenté l'intérêt que portent les acteurs islamiques maliens aux affaires publiques. Tandis que l'échec de l'État devenait patent, certaines transformations sociales qui se sont produites ont généré une plus grande présence de l'islam dans la sphère publique comme on a pu le constater. Les leaders islamiques, dont certaines figures charismatiques, ont commencé à aborder les questions sociales et politiques dans leurs prêches ou dans le cadre de leurs apparitions publiques. Les associations islamiques ont pris en charge une partie de l'assistance sociale que l'État malien ne pouvait pas garantir. Des partis politiques proches des milieux religieux ont participé dans les processus électoraux comme le parti PRVM Faso-ko et l'ADP-Maliba, et un mouvement politico-religieux s'est organisé, Sabati 2012, pour soutenir un candidat présidentiel, ce qui peut être considéré comme un premier pas vers la politique formelle des musulmans organisés.

Cette thèse cherche à répondre à la question posée de savoir comment se sont établies les relations entre l'État et la religion au Mali, tout en analysant les relations entre l'islam et l'État depuis l'indépendance jusqu'à la démocratisation du pays dans la décennie des 90 du siècle dernier. La relation État-religion s'est inscrite dans la continuité par rapport à l'étape antérieure marquée par le régime autoritaire, en maintenant un cadre légal laïque, la prohibition des partis politiques sur une base religieuse et une institutionnalisation des musulmans par le biais d'une association pour son interlocution avec l'État et la représentation de tous les musulmans. La démocratisation, qui a donné lieu à une libéralisation de l'espace public, a favorisé la création d'un bon nombre d'associations religieuses. De même, le développement de la démocratie et l'arrivée des nouvelles technologies ont permis l'émergence de figures islamiques charismatiques et la diffusion de l'islam au sein de la population, débouchant ainsi sur une réislamisation observable et un rehaussement de l'importance de l'islam dans la vie quotidienne des maliens par rapport aux années précédentes. Dans le traitement des questions préliminaires, nous avons mis l'accent sur la pluralité

islamique existante dans le pays, face aux lectures uniformisantes de la société malienne, généralement considérée comme soufie, compte tenu des différentes traditions islamiques observées : le soufisme, le réformisme salafiste, localement appelé « wahhabisme », et la tradition qui pourrait être décrite comme celle du « musulman ordinaire ». Bien que la différenciation entre les pratiques du soufisme local et celles du réformisme salafiste, initialement prêché par des individus qui ont voyagé ailleurs dans le monde islamique, ait donné lieu dans le passé à des tensions, celles-ci semblent s'être atténuées ces dernières années. Nonobstant, les acteurs islamiques sont engagés dans une négociation sur l'autorité islamique dans le pays et cela se traduit par une lutte pour la représentativité au sein de l'institutionnalisation de l'islam.

Cette étude a analysé la façon dont les leaders islamiques et les groupes islamiques ont interagit avec le cadre formel du laïcisme d'État et la conséquente prohibition de la création de partis politiques sur une base religieuse. L'évolution de l'islam en politique au Mali a suivi un parcours particulier, qui a été principalement façonné par les capacités d'action des figures islamiques intéressées par la politique. Notre seconde hypothèse concerne les opportunités que les acteurs islamiques ont saisi après les mobilisations de l'année 2009 contre la réforme du Code de la Famille et des personnes, annulée après avoir été votée par l'Assemblée Nationale, pour s'engager dans le champ politique de façon décisive et être en mesure de négocier leur relations avec l'État. Cette participation s'est matérialisée par une sorte d'alliance entre certains cercles religieux et le pouvoir présidentiel de Ibrahim Boubacar Keita, qui a débuté au moment de la campagne électorale pour les présidentielles de 2013. Enfin, la création des partis politiques proches des leaders religieux qui ont obtenu un siège à l'Assemblée Nationale et la mise en place d'un mouvement politico-religieux pour influencer les résultats des élections présidentielles et législatives, marquent une nouvelle étape traduisant l'intérêt de l'islam dans le domaine politique auquel se greffent différentes formes d'intervention dans les affaires publiques comme les déclarations publiques et les mobilisations de rue.

Comme nous l'avancions dans cette thèse, cette nouvelle réalité politique permet aux leaders religieux de participer à la politique formelle avec l'objectif déclaré d'augmenter la surveillance de l'action gouvernementale dans les domaines liés aux valeurs de la société et de l'organisation familiale, et contraindre dans ce domaine l'exécutif d'Ibrahim Boubacar Keita, tout en consolidant les voies d'interlocution

politique entre une partie des leaders islamiques et le pouvoir présidentiel. Cette alliance semble aussi avoir été favorisée au sein du cercle présidentiel, qui s'en fait valoir pour renforcer sa légitimité sociale dans les moments difficiles. Comme l'affirment les principaux promoteurs de ces initiatives, les leaders religieux sont considérés par une partie de la classe politique comme un acteur politique de plus et *de facto* qui doit être pris en considération.

Par ailleurs, notre travail approfondit la connaissance des perceptions de la population de la capitale du Mali, Bamako, sur la relation entre l'islam et la politique. À travers la réalisation d'une enquête, et la prise en considération d'autres enquêtes réalisées par des tiers au cours de la même période, nous pouvons vérifier notre hypothèse selon laquelle la plupart des raisons expliquant que les leaders islamiques soient appréciés et acceptés comme des acteurs politiques, sont généralement liées à leur légitimité sociale, acquise durant des années, par leur travail spirituel et social, face à l'échec de l'État ces dernières années et les difficultés auxquelles sont confrontés les maliens dans leur vie quotidienne. La religion est perçue comme un instrument utile pour dénoncer les injustices sociales et pour améliorer certains domaines de base de l'État, comme l'éducation et la résolution de conflits, et elle est bien vue et considérée comme nécessaire pour moraliser la société et la vie politique et leur apporter les valeurs positives dont elles manquent. Toutefois, la séparation entre la religion et l'État est encore perçue de façon positive. De même, une plus grande participation des leaders et des groupes islamiques, notamment, dans le jeu électoral est toujours objet de débat.

INTRODUCCIÓN

I. Justificación de la tesis.

En los últimos años los académicos, los responsables de la política internacional y los medios de comunicación están mostrando un interés creciente por los países del Sahel, y entre ellos, Mali. Este país, situado en el corazón de África occidental, es fronterizo con Argelia, Níger, Burkina Faso, Costa de Marfil, Guinea, Senegal y Mauritania. Mali es parte del Sahel, una extensa franja geográfica que se extiende desde el océano Atlántico hasta el Cuerno de África. La zona más occidental de la región saheliana se encuentra a tan solo unos cientos de kilómetros de distancia de las Islas Canarias¹. El interés en los últimos años por este país africano se ha mostrado fundamentalmente por cuestiones relacionadas con la seguridad regional e internacional², especialmente desde la ocupación de la zona norte del país por grupos autodenominados yihadistas en la primavera del año 2012. El terrorismo internacional se ha valido del complejo control de las fronteras que separan los países del Sahel para instalarse en la zona, convirtiendo el norte de Mali en lo que algunos califican de santuario para sus actividades,

¹ La costa del extremo oriental del archipiélago canario dista de unos 100 kilómetros del continente africano. Su distancia respecto a la frontera más cercana de Mali es de unos 880 km y respecto a Bamako, la capital de Mali, unos 1800 km. Si lo comparamos con la distancia que separa las Islas Canarias de la península ibérica, la distancia no parece tanta. Al archipiélago canario le separan unos 1000 km del punto más cercano de España, y alrededor de 1500 kilómetros de Madrid (distancias aproximadas calculadas a través de la aplicación de Google, Google Maps).

² La preocupación internacional por la seguridad en la región del Sahel se evidenció en la puesta en marcha de las iniciativas de EEUU Pan-Sahel Initiative en el año 2002, que en el año 2005 se amplió y se llamó Trans-Saharan Counterterrorism Initiative, cuyo objetivo era proveer formación y equipamiento militar a los socios de la región, y que transvasó millones de dólares en ayuda a los gobiernos locales, entre ellos al gobierno maliense (Gutelius, 2007). Para un acercamiento crítico a las aproximaciones militares a los profundos y heterogéneos problemas de los Estados de la región, véase Ellis (2004), cuyas tesis siguen estando de actualidad.

aumentando el interés por esta región en múltiples foros gubernamentales y de expertos³.

En términos de desarrollo, los países del Sahel se encuentran entre los de menor índice de desarrollo del mundo. Mali es un ejemplo de ello⁴. Además de tener un índice de desarrollo humano que lo sitúa en los últimos puestos en el Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas, el país alberga grandes bolsas de pobreza⁵. La crisis permanente producida por el incremento de la inestabilidad política, la inseguridad alimentaria y el flujo de sus ciudadanos hacia las fronteras europeas, entre ellos una gran cantidad de solicitantes de asilo, junto con la situación en el norte del país ha colocado a Mali en el centro de las preocupaciones de algunas potencias europeas.

Como decíamos, la búsqueda de explicaciones desde diferentes disciplinas y ámbitos sobre la conflictividad percibida en Mali (Mateos, 2014), y el incremento del fenómeno del terrorismo yihadista y del radicalismo violento, ha generado un interés por el continente africano en general, y por la región del Sahel en particular, como zona con problemas ligados no ya al subdesarrollo, sino a la seguridad (Mateos, 2015). Desde el 11 de septiembre de 2001, esta región también ha sido escenario del terrorismo internacional, siendo una de las zonas del mundo con mayor actividad terrorista⁶. En Mali se han instalado algunos de los grupos terroristas más activos de la red internacional terrorista. En la zona norte del país encontraron una amplia región en tensión por el conflicto que mantienen desde la independencia ciertas comunidades tuareg separatistas con el Estado maliense. Esta región tiene los menores índices de

³ Algunos ejemplos son la conferencia de donantes para el desarrollo de Mali, celebrada en Bruselas el 15 de mayo del 2013, la cumbre del Eliseo para la paz y el desarrollo en África, que reunió en París a decenas de jefes de Estado y representantes de organización internacionales el 6 y 7 de diciembre de 2013 o el fórum de la paz y la seguridad en África que, en su tercera edición, reunió en diciembre de 2016 a expertos, investigadores, militares, altos responsables políticos y jefes de Estado.

⁴ Mali ocupa el número 179 en la tabla de Desarrollo Humano de Naciones Unidas, con un Índice de Desarrollo Humano del 0,419 (PNUD, 2015)

⁵ Según datos del PNUD para el año 2015, 55,9% de la población está en “situación de pobreza multidimensional extrema” (PNUD, 2015)

⁶ Se ha observado un incremento de las actividades terroristas de los grupos autodenominados yihadistas en el Sahel desde el año 2001. La recopilación de datos relacionados con los ataques terroristas en la región ha sido escasamente desarrollada. Sin embargo, desde la toma de varias decenas de rehenes en el sur de Argelia, que se considera la primera acción de envergadura por un grupo terrorista en el Sahel, hasta los ataques en el norte de Mali, la región ha asistido a la proliferación de los grupos terroristas y la multiplicación de sus ataques. Los escasos esfuerzos compiladores sobre este fenómeno indican que el incremento más pronunciado tuvo lugar en Mali a partir del año 2013 (16 ataques en 2013, según Alexander, 2016) y que los niveles de violencia terrorista no han frenado su crecimiento desde entonces (35 ataques en 2014; 49 en 2015, según Alexander, 2015; más de 250 en 2016 en África del Oeste, la mayoría en Mali u organizados a partir de este país, según Weiss, 2017) Según los datos compilados por la organización ACLED en 2015, Mali era el país número 21 más violento del mundo (ACLED, 2015).

densidad de población del país y de la región y en ella hay poca presencia institucional del Estado. La región norteña de Mali también es atravesada por diferentes rutas de tráfico de mercancías lícitas, pero también de productos ilícitos que se han convertido en las principales actividades económicas locales (Lacher, 2012). Los grupos terroristas vieron en la zona un espacio adecuado en el que ejercer y desde donde ampliar sus actividades en África del Oeste y en el Sahel, como había sucedido en Somalia, donde una diversidad de grupos terroristas e islamistas terminaron por tomar el control de grandes ciudades y amplios territorios en el país del Cuerno de África (Magnólia Dias, 2010). El conflicto entre los rebeldes tuareg y el ejército maliense y la posterior ocupación y control de un amplio territorio en el norte del país por una miríada de grupos yihadistas en abril de 2012 hizo sonar la alarma entre todos los socios y los observadores de Mali, ante el riesgo que el país se convirtiese en un “Estado fallido”, como había sucedido en Somalia (Gutiérrez de Terán, 2011).

Al tiempo que se iba constatando el incremento de la presencia yihadista, en Mali han ido teniendo lugar algunas transformaciones sociales que podríamos sintetizar en una mayor presencia del islam y lo islámico en la esfera pública, empezando por la presencia de los líderes religiosos. Los observadores y analistas, tanto dentro como fuera de Mali (Laremont & Gregorian, 2006)⁷, plantearon la posibilidad de que esta tendencia diera lugar al nacimiento de un movimiento de corte islamista o de grupos islámicos que tuvieran como objetivo la toma del poder político y la consecuente islamización del Estado, y que ello favoreciese la expansión de una ideología militante y yihadista entre sus ciudadanos caracterizados, hasta el momento, por un islam imbuido de “prácticas sufíes sincréticas, tolerancia y moderación” (Cormack, 2005). Así, al interés por el aumento del fenómeno yihadista en la región, se sumó el interés por lo religioso en un sentido más amplio (Dickson, 2005). El temor a que grupos organizados compitieran en política y en la calle por llegar al poder, como sucediera en Egipto o Túnez, puso en tensión a los observadores y a parte de la academia, al interpretar el aumento de la presencia del islam y de sus líderes como una señal de la islamización de la política, o, incluso, de radicalización de su sociedad.

⁷ Este discurso también destacaba en los intercambios informales con investigadores locales, observadores electorales procedentes de la región, funcionarios locales que podríamos definir como “laicos” y funcionarios extranjeros destinados en el país con los que conversamos durante nuestra estancia en el verano de 2013.

No obstante, estudiar la religión para explicar el fenómeno del auge del radicalismo violento y la expansión en la zona de los autodenominados grupos yihadistas, no es suficiente. Lo que esta tesis propone es ampliar la atención a otros campos de estudio igualmente interesantes, como son la interacción entre lo político y lo religioso en el ejercicio del poder, las oportunidades o falta de oportunidades de los actores islámicos para entrar en política -en tanto que élite marginada hasta la fecha de estas tareas-, o dilucidar cómo los planos políticos e islámicos interactúan en este país. El interés por estas últimas cuestiones es la génesis de esta tesis y proponer elementos de análisis la intención de sus capítulos.

La génesis de este trabajo tuvo lugar en parte tras la constatación de que la región estaba escasamente explorada entre los académicos e investigadores en lengua castellana, siendo prácticamente un territorio virgen para los estudios islámicos. Pensamos que una investigación doctoral sobre un país rico y diverso, y testigo de unos acontecimientos en su territorio que no solo tenían calado local, sino también regional e internacional, podría ser interesante y una buena aportación a nuestro ámbito de estudio. Esta tesis aspira a ser una aportación a la academia en lengua castellana sobre el África subsahariana, al mejor conocimiento del islam contemporáneo en dicha región y al estudio de la intersección de la religión y la política en las sociedades africanas contemporáneas.

El islam subsahariano representaba en el año 2010 alrededor de 240 millones de individuos (Pew Research Center, 2011) -quizás más actualmente – distribuidos en una amplia zona geográfica que engloba el continente africano al sur del Sáhara, de Senegal a Somalia y de Níger a Sudáfrica. De todos los fieles musulmanes en el mundo, este volumen de creyentes en el África Subsahariana representa un sexto de la población musulmana mundial. Esto es el resultado de la historia del islam en el continente. Unas poblaciones africanas musulmanas que quizá estén poco investigadas por haber estado el foco en el Norte de África y Oriente Medio, y una historia islámica poco estudiada dentro del campo de los estudios islámicos, que se remonta al siglo IX con el contacto de las poblaciones de África del Oeste con comerciantes musulmanes del Norte de África. Desde entonces el islam se extendió en primer lugar entre las diversas poblaciones subsaharianas dando lugar a la formación de centros de erudición reconocidos en el mundo islámico en ciudades de la región como Walata, Chingueti o Tombuctú, y más tarde de la mano de las cofradías sufíes y de los movimientos de

reislamización del siglo XIX conocidos como yihads, algunos de los cuales coincidieron con la llegada de los europeos y el desarrollo de sus proyectos coloniales (Vidal Castro, 2001)⁸. En una época más contemporánea la incorporación al islam no ha parado de crecer entre las poblaciones del África del Oeste, en general, y en particular dentro de las fronteras del Mali, por el efecto del contacto con otros centros de irradiación del islam en Oriente Medio y, recientemente, por la influencia de las nuevas tecnologías en la diseminación de la fe.

La atención en la última década sobre el islam en Mali radica en el potencial político de determinados líderes y asociaciones y en la consideración de que la presencia de un islam de corte radical y acción violenta pueda añadir problemas e inestabilidad a tan complejo territorio. La historia reciente del país africano muestra que los jóvenes malienses no han sido inmunes a procesos de radicalización, incluyendo la integración en grupos armados de inspiración salafista y proclives a la acción violenta. Por otro lado, tampoco se puede descartar la emergencia de un islam que intente hacerse con el poder político e islamizar la sociedad como en otros países del mundo islámico. En esta tesis pretendemos aportar argumentos para el debate sobre estas cuestiones con la intención de aclarar y comprender la naturaleza contemporánea de los grupos musulmanes y de las tendencias islámicas presentes en Mali. Habiendo sido constatada la presencia de corrientes extremistas puesta de relieve por los dramáticos hechos terroristas acaecidos en el país especialmente desde el año 2012, esta presencia es relativamente reciente. El islam en el país ha sido articulado principalmente a través de la tradición sufí y la tradición reformista salafí o “wahabismo”, que disponen de un enorme arraigo social⁹. Un enfoque exclusivo sobre las tendencias más extremistas o en

⁸ La llegada y expansión del islam en la región que hoy ocupa Mali se trata en el primer y segundo capítulo de esta tesis.

⁹ La discusión sobre el sufismo y el reformismo salafí en Mali ocupa varios apartados en los capítulos 1 y 2 de esta tesis. No obstante, debido a la utilización de estos términos desde esta introducción, creemos oportuno realizar una breve conceptualización con el objetivo de mejorar la comprensión y la familiaridad con ellos, sin antes advertir sobre la dificultad de la categorización y de las fronteras borrosas que existen entre una y otra cuando lo aplicamos a Mali. Por sufismo entendemos la forma de vivir el islam de los individuos para buscar la vía para alcanzar el ascenso a Dios, que generalmente se hace a través del seguimiento de prácticas y rituales y por medio de la intermediación de un maestro o guía espiritual. En el contexto de Mali, la utilización del término sufí y sufismo generalmente se utiliza para designar aquellos musulmanes que están comprometidos con una cofradía sufí o *tariqa* y su maestro, así como practican el islam según los rituales de la cofradía, aunque en las últimas décadas también se utiliza popularmente para designar aquellos individuos que sin estar adheridos a una cofradía, siguen ciertos rituales que podrían asociarse al sufismo o a organizaciones modernas cercanas al sufismo, y, sobre todo, por aquellos musulmanes que no desean identificarse públicamente con el movimiento reformista. Por su parte, el reformismo salafí se refiere a la corriente del islam que busca reformar la práctica del islam, volviendo al pasado ideal de los primeros tiempos del Profeta Mahoma, imitando a los *salaf al salih*, y que toma los

el fenómeno salafista yihadista no daría una imagen adecuada del amplio y plural panorama islámico y la diversidad de voces islámicas presentes, y su debate en torno a la autoridad religiosa y a la política maliense. Teniendo en cuenta que las dinámicas que ha vivido Mali no son exclusivas del país y que acontecimientos similares ocurren en otras partes del mundo, entre los objetivos de esta tesis está servir de aportación al estudio de otras realidades similares, de otras geografías donde el islam se haga más presente en la sociedad y en la política y donde el terrorismo actúe.

Al llegar a Mali no es difícil observar que es un país fundamentalmente musulmán, aunque esta impresión primera ha precisado de un importante esfuerzo investigador. A las observaciones sobre el terreno se han añadido encuestas realizadas en el marco de la investigación, encuestas de terceros y datos oficiales, siempre insuficientes, que apuntan a dicha realidad. Aunque pueda parecer una banalidad, en el caso de Mali es necesario recurrir al estudio de la historia reciente para mostrar que a pesar de una historia de relación con el islam desde el siglo X, no es hasta hace pocas décadas cuando el país ha empezado a ser considerado un país musulmán. Es fundamentalmente a partir de la presencia colonial en el territorio que el islam se difunde masivamente a amplias capas de la población dentro de lo que serían las fronteras del país. Es en los últimos años que en Mali se ha observado un incremento de la importancia y la presencia del islam en la esfera pública. La religión se ha convertido para los malienses en un aspecto muy importante de sus vidas. Se trata de un islam que los líderes islámicos reivindican como un islam local y que se practica de forma igualmente válida al islam practicado en otros espacios considerados como los centros del islam.

Pese al carácter laico del Estado, hoy en día las fuerzas religiosas son de gran importancia en la sociedad maliense y su influencia se hace patente en la política nacional. Además entre sus practicantes hay un mayor interés y compromiso por practicar el islam correctamente, reafirmando su validez como cualquier otro islam

textos sagrados, el Corán y la Sunna, como fuentes primordiales. En el contexto maliense es frecuente que a los individuos que siguen la práctica del islam de esta manera también se les denomine popularmente (y en ocasiones con una intención peyorativa) como “wahabíes”, algo que parte de la academia también ha adoptado. Como vemos, no hay una aceptación unívoca de la denominación de la variedad de formas de ser musulmán en Mali, algo que se refleja en que la academia tampoco se pone de acuerdo en la denominación de las corrientes, especialmente la tendencia reformista salafí. En lo que a nosotros nos atañe, a lo largo de nuestro trabajo utilizaremos la denominación de reformista salafí y de wahabí por ser utilizadas indistintamente en Mali.

practicado en otros lugares. Si no se puede entender la construcción del Estado maliense sin tener en cuenta el papel del islam, tampoco podemos analizar la realidad actual del país sin atender de modo cuidadoso a la presencia del islam y su papel en la sociedad y en los acontecimientos políticos¹⁰.

Después de haber mencionado las justificaciones que a nuestro parecer merece esta tesis y las motivaciones para llevarla a cabo, antes de continuar en nuestra exposición, queremos recordar que esta tesis se hizo gracias a una la beca predoctoral de Formación del Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, así como gracias al apoyo económico de mis padres. La investigación se realizó entre los años 2012 y 2017 en el seno del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM), vinculado al departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

II. Hacer investigación en Bamako, Mali.

Desde nuestra primera intención de realizar una investigación por lo anteriormente señalado, creímos que era necesario conocer el país más allá de la bibliografía. A nuestro entender, conocer Mali era imprescindible para alcanzar algunos de los objetivos que buscábamos. Sin embargo, nuestro trabajo de campo se vio condicionado fuertemente por la deteriorada situación local. En un principio, nuestros intereses de investigación incluían la realización de un trabajo de campo en diferentes contextos, con el fin de obtener datos de diferentes zonas del país para tener una mejor base empírica del trabajo, especialmente datos de un ámbito rural y de un ámbito urbano. Esta idea fue finalmente desechada conforme se sucedían los acontecimientos y crecía la inseguridad en el país. Durante el año 2012 la situación en Mali era de clara inseguridad e incertidumbre política por la partición *de facto* del país en dos tras la rebelión armada de una minoría tuareg y la posterior toma del control de las principales ciudades, como la mítica ciudad de Tombuctú¹¹, por grupos autodenominados yihadistas (Nievas &

¹⁰ La relación entre el islam y la política en el África Subsahariana no es un ámbito muy desarrollado por los estudios africanos. En el apartado sobre el estado de la cuestión hacemos un repaso a las principales obras publicadas sobre esta temática.

¹¹ El 1 de abril de 2012, la ciudad de Tombuctú fue conquistada por milicias rebeldes tuareg en colaboración con milicias yihadistas armadas. El paso de esta mítica ciudad, conocida en el mundo entero

Sangaré, 2016). A la crisis del norte se unió un golpe de Estado ese mismo año que terminó por apuntalar lo que sería una crisis multiforme (Nievas, 2013).

La compleja situación securitaria y política desaconsejaban viajar al país y, en caso de desplazamiento, obligaban a descartar la visita de lugares más allá de la capital, Bamako¹². En el año 2013 realizamos nuestra primera visita de campo. Con motivo de las elecciones presidenciales de julio y agosto de 2013, nos desplazamos a la capital y allí permanecemos por espacio de un mes. La situación de incertidumbre política parecía haberse encauzado con la organización de las elecciones, mientras que la partición del norte había sido revertida por una operación militar de envergadura por parte de Francia y sus socios internacionales, entre ellos España. El desalojo de los grupos yihadistas de las principales ciudades malienses del norte tras 10 meses de su control y el posterior despliegue de varios miles de cascos azules ofrecía una aparente mejora en la seguridad aunque mantenía la incertidumbre sobre la resolución del conflicto y la actividad de los grupos terroristas (Gutiérrez de Terán, 2013). La visita a Bamako fue realizada en el marco de la observación electoral hecha posible por formar parte del Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM), para el que realizamos tareas de observación y análisis (véase anexo 4). Nuestra estancia en la capital maliense también nos permitió comenzar los contactos con miembros de la comunidad islámica y realizar observaciones para este trabajo.

Entre noviembre y diciembre del año 2014 realizamos un segundo trabajo de campo en Bamako de un mes y medio de duración. La situación política se había estabilizado tras la organización de las elecciones presidenciales y legislativas del año 2013 pero la inseguridad seguía vigente. A pesar del despliegue de fuerzas internacionales de la ONU en Mali, bajo la misión MINUSMA (Misión

gracias a las leyendas y mitos que la preceden desde la Edad Media, a manos de unos grupos armados fue el símbolo de la derrota del Estado maliense. La destrucción de tumbas y mausoleos sufíes en las inmediaciones de la ciudad y el daño a las históricas mezquitas y *medersas* de la ciudad por los ocupantes yihadistas fue también símbolo del triunfo (temporal y aparente) del obscurantismo sobre el rico pasado histórico e intelectual que alberga la mítica ciudad de Tombuctú. Para una revisión de los mitos y realidades de esta ciudad, véase Vidal-Castro, 2016.

¹² Incluso antes de la amenaza a la seguridad que supuso la reactivación del conflicto en la mitad norte del país y la aparición de los grupos autodenominados yihadistas en la primera línea del conflicto, la presencia de fuerzas de seguridad fuera de las zonas urbanas era muy débil. Antes de ello la situación securitaria en el país era buena para un ciudadano extranjero, salvo en algunas zonas del norte, no tanto por la presencia de fuerzas de seguridad, que no era así, sino por la inexistencia de amenazas a su seguridad. Sin embargo, tras el año 2012, el radio de acción de los grupos criminales y de los grupos yihadistas se había ampliado considerablemente, y el riesgo de secuestro, ataque o atentado contra intereses extranjeros se había incrementado, lo que hacía que una visita al mundo rural o un viaje fuera de la capital supusiese un riesgo muy elevado.

Multidimensional Integrada de Naciones Unidas para la Estabilización de Mali)¹³ y de la operación militar francesa¹⁴ para el combate de los grupos autoproclamados yihadistas, los indicadores de seguridad seguían siendo precarios, con numerosos ataques, enfrentamientos y atentados. Aunque la mayoría de las acciones violentas tenían lugar en la mitad norte del país, las prescripciones de seguridad locales y de las embajadas extranjeras presentes en el territorio recomendaban reforzar las medidas de seguridad por parte de los ciudadanos extranjeros, especialmente por el incremento del riesgo de secuestros fuera de la capital maliense y las continuas incursiones de grupos armados en el centro del país. Por ello, y por haber iniciado el trabajo de campo un año antes en la capital, decidimos circunscribir nuestro trabajo a Bamako.

Es de reseñar que durante esta estancia la epidemia de ébola que asolaba dramáticamente varios países de África del Oeste desde su aparición en diciembre del año 2013 en Guinea llegó a Bamako, haciendo saltar todas las alarmas sanitarias en la capital. La aparición de un brote del virus del ébola en la capital en noviembre de 2014 nos obligó a adoptar nuevas medidas de seguridad, muchas de ellas referidas a la higiene en el trato con otras personas, en la misma medida que el resto de habitantes de Bamako estaban obligados a ello para evitar el contagio.

En el año 2016 viajé una tercera vez a la capital para completar el trabajo en el terreno. A pesar del paso de varios años desde el inicio de la crisis securitaria y política, decidí realizar una nueva estancia. En ese año la inseguridad se había extendido a otros lugares de Mali, llegando incluso a Bamako. Para entonces los atentados y ataques se habían multiplicado en el norte del país, y la violencia se había trasladado también al centro y sur del país. La capital había sido objetivo de los grupos terroristas y escenario de varios atentados en lugares frecuentados por ciudadanos extranjeros, concretamente en restaurantes y hoteles. La inseguridad por este tipo de sucesos la vivimos de cerca, cuando un ataque con armas automáticas tuvo lugar a escasos 500 metros de nuestro lugar de alojamiento. El atentado tuvo como objetivo el cuartel militar de la misión europea de adiestramiento del ejército maliense, EUTM Mali (*European Union*

¹³ Para más información sobre la misión desplegada en Mali por las Naciones Unidas desde el 1 de julio de 2013, véase <http://www.un.org/es/peacekeeping/missions/minusma/>

¹⁴ Francia puso en marcha la operación Serval el 11 de enero de 2013 para frenar el avance yihadista en el centro de Mali a petición de las autoridades malienses. Los esfuerzos anti yihadistas de Francia se ampliaron a varios países del Sahel (Mali, Níger, Chad y Burkina Faso) agrupándose en torno a la llamada operación Barkhane el 1 de agosto de 2014. Para más información, véase <http://www.defense.gouv.fr/operations/operations/sahel/dossier-de-presentacion-de-l-operation-barkhane/operation-barkhane>

Training Mission- Mali), en marzo de 2016 y fue más tarde reivindicado por un grupo terrorista con base en el norte de Mali. Al igual que los anteriores episodios de inseguridad que vivimos en Bamako o la alarma por la irrupción del virus del ébola, la mayoría de los habitantes de la capital siguieron con su vida normal, con pequeñas alteraciones por las medidas de seguridad en la capital. Así lo hicimos nosotros y continuamos nuestro trabajo de campo.

En nuestras visitas al campo de estudio, nos presentábamos como un investigador de nacionalidad española asociado a la Universidad Autónoma de Madrid, que realizaba una investigación con motivo de la preparación de una tesis que versaba sobre islam y política en Mali. Nuestros medios para realizar la investigación no eran abundantes. Durante la primera visita en 2013, la financiación fue a cargo del proyecto de investigación referente al OPEMAM. La segunda visita fue gracias a los fondos proporcionados por el proyecto de investigación del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM). El tercer trabajo de campo fue llevado a cabo con financiación propia y apoyo económico familiar. Los medios económicos empleados durante las estancias fueron limitados. En principio pensábamos que no nos iba a condicionar en exceso pero que una vez sobre el terreno nos dimos cuenta de que era importante a la hora de investigar en Bamako. Tener una cierta holgura económica es una ayuda para conseguir mejor los objetivos durante el trabajo de campo, tanto para remunerar de algún modo a informantes privilegiados y a colaboradores o “fixers”¹⁵ como para propiciar ambientes de confianza con los informantes. No obstante nuestro modesto presupuesto, pude realizar casi todo lo que me había propuesto.

Dejando de lado las preocupaciones de seguridad, y las amenazas reales y supuestas a la integridad de los ciudadanos occidentales, la realización de la investigación en Mali fue relativamente fácil. Al proceder de España disfrutamos para bien o para mal de una falta de pasado colonial en esta región del continente africano. Venir de un país sin interés colonial nos daba cierta ventaja en el momento de generar confianza con las fuentes y los grupos observados. España disfruta -a nuestro juicio- de una percepción favorable entre la población maliense. España es destino y residencia de miles de ciudadanos malienses desde hace más de 15 años, albergando la segunda

¹⁵ En el ámbito del periodismo internacional, un “fixer” es una persona local que generalmente ayuda a un periodista extranjero a cubrir un acontecimiento sobre el terreno a cambio de una compensación. Para facilitar el trabajo del periodista se encarga de la búsqueda de fuentes, intérpretes y guías. En nuestro caso, pudimos contar con la colaboración de algunos colegas y también de otras personas que nos ayudaron en tareas de búsqueda de fuentes, de transporte y que actuaron en ocasiones de intérprete.

comunidad más numerosa en Europa y EEUU¹⁶, solo después de Francia, que por motivos históricos y lingüísticos, destaca como destino preferido de muchos malienses. No era difícil conocer a alguien con al menos un familiar en España o que hubiera atravesado el país en su emigración a Europa.

Así, disfrutando de una opinión mayoritariamente favorable debido a nuestra nacionalidad, la procedencia de la Universidad también ayudaba a establecer un clima de confianza y respeto entre las partes. Además, nos encontramos con que el terreno había sido visitado en otras ocasiones por otros investigadores, en su mayoría franceses, que habían realizado un trabajo de campo similar. Este hecho nos produjo por un lado, una familiaridad de los informantes con el tipo de métodos empleados para la investigación, pero por otro lado, generó una de las dificultades más notables, relacionadas con la ya indicada escasez de medios económicos. La presentación de nuestros intereses y la metodología que queríamos emplear era comprendida enseguida por nuestros informantes, lo que fue positivo para avanzar en nuestro trabajo. Sin embargo, lo encontrado en el terreno fue que la investigación anterior, o una parte de ella, había sido realizada acompañada de algún tipo de remuneración a los informantes y a los grupos de observación. Es decir, la familiaridad con nuestro tipo de trabajo por los sujetos que iban a ser encuestados y por los potenciales ayudantes generó también una expectativa de obtener una recompensa monetaria, expectativa derivada al parecer por la acción de otros investigadores que aplicaron metodologías similares a cambio de un intercambio de dinero. No podemos determinar si esto es una práctica habitual en todos los investigadores interesados por Mali, pero en muchas ocasiones conseguir entrevistas, avanzar en el trabajo y recoger ciertos datos parecía más fácil si llevaba aparejada una contraprestación. Y estos intercambios parecían haberse producido por un precio elevado, no ya para la vida en Bamako –ya de por sí cara en términos relativos– sino también para los estándares de la investigación en la que nos movíamos en nuestro país de procedencia¹⁷.

¹⁶ La comunidad maliense en España asciende a una cifra cercana a los 30.000 individuos, según T. Keita (comunicación personal con T. Keita presidente del Alto Consejo para los Malienses en España, 2 de mayo de 2013, Madrid). Los datos provisionales del Instituto Nacional de Estadística a 1 de enero de 2016 indican que la cifra de malienses en España es de 23 232 (consultado el 14 de marzo de 2017 en <http://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p04/provi/10/&file=00000010.px>).

¹⁷ La diferencia más simbólica de nuestro estatus en la ciudad era que no nos desplazábamos en un transporte privado, como en muchas ocasiones nos contaban nuestros colaboradores que otros investigadores o periodistas solían hacer utilizando todoterrenos 4x4, incluso con chófer, sino que fundamentalmente nos desplazábamos en taxi o en moto, medio de transporte muy extendido en la ciudad de Bamako.

Así, también buscábamos el establecimiento de una relación de trabajo colaborativa con los informantes y los entrevistados, esperando que la expectativa de dinero no afectase negativamente la relación. Además, pensábamos que la obtención de datos mediante el intercambio material o monetario podía pervertir los propios datos, produciendo una obligación del entrevistado u observado por satisfacer al investigador con datos alterados o exagerados para cumplir por lo pagado. Aún así, en alguna ocasión comprendimos que el pago era algo revestido de un simbolismo de respeto y reconocimiento, como por ejemplo a alguna autoridad espiritual, y dentro de nuestras posibilidades, así procedimos

El trabajo sobre el terreno ha sido íntegramente realizado en lengua francesa. El francés es la lengua oficial del país africano, si bien no toda la población maneja correctamente dicha lengua. En Mali se habla más de una docena de lenguas locales, habladas por los diferentes grupos étnicos y lingüísticos, entre ellas el árabe. Para nuestros contactos y trabajo de campo, hemos empleado el francés y en algunas ocasiones el árabe. En otros casos, hemos realizado las entrevistas con un intérprete de la lengua local y del árabe al francés.

Nuestro objetivo preliminar a la hora de visitar por primera vez el terreno, después de haber realizado una aproximación desde las publicaciones académicas y un seguimiento de los acontecimientos acaecidos en el país, era entender las motivaciones que estaban tras la manifestación y contestación de los musulmanes respecto al Gobierno y a determinados asuntos relaciones con el islam y la política. Nuestro fin era la comprensión de dichas dinámicas de movilización a través de la traducción de los intereses de los actores islámicos. Pensábamos que las movilizaciones populares de los musulmanes y la interferencia de los líderes islámicos en los asuntos políticos señalaban en la dirección de la formación de un islamismo maliense que, de un momento a otro, buscaría tomar el poder político. La irrupción de la crisis del norte y la crisis institucional parecían el contexto adecuado para que emergiese el islamismo y conquistase el poder.

Ya durante la preparación de nuestro primer trabajo de campo y durante la observación electoral de las elecciones presidenciales en el verano de 2013, percibimos que nuestro tema de investigación era un tema del interés de las personas con las que intercambiábamos impresiones. Mis inquietudes de investigación encajaban perfectamente con las mostradas por investigadores locales y por la población. La

relación entre el islam y la política no era un tema marginal en Bamako, sino que estaba entre los temas de discusión y debate de los círculos con los que mantuvimos contacto. Los investigadores e informantes con los que había contactado previamente para preparar el trabajo sobre el terreno también nos indicaban que era un tema de interés general en el país y sobre el cual era necesario investigar.

En el trabajo sobre el terreno procuramos, como decía, trabajar acompañado de varias “personne ressource”, es decir, malienses que tuvieran cierta relación con el ámbito de nuestro estudio y estuviera familiarizado con la metodología que queríamos aplicar a la investigación. Estas personas nos procuraron en un primer lugar información relevante y actualizada sobre nuestro tema de investigación, así como su ayuda para acceder a algunos informantes privilegiados a los que entrevistar. Algunos de nuestros colaboradores eran personas que ya habían trabajado en este ámbito y habían desarrollado un trabajo parecido anteriormente, algunos procedente incluso del ámbito de la investigación y con experiencia. Para contactar con ellos acudimos al centro académico y de investigación maliense en Bamako, el Institut de Sciences Humaines (ISH). Allí, el investigador M. Sow nos sugirió alguna de las personas con la que recomendaba trabajar en este tipo de investigación. Otras personas con las que trabajamos no procedían de este ámbito, lo que también resultó positivo para nuestra investigación ya que pudimos ampliar el rango de contactos.

III. Objetivos e hipótesis de la tesis.

Como hemos expuesto las implicaciones regionales e internacionales de la inestabilidad política y securitaria y el aparente aumento del poder de los grupos islámicos en Mali están en la motivación y justificación de nuestra investigación.

La investigación da respuesta a la pregunta de qué significa la creciente presencia de asociaciones y líderes islámicos en los diferentes ámbitos de la sociedad maliense, incluido la política y si ello puede ser considerado una nueva etapa de islamización o una evolución del islam en política. Desde el análisis de las posiciones de la población maliense frente a esta irrupción del islam y de los líderes islámicos en política expresado en el ámbito electoral queremos dilucidar si se trata de una irrupción forzada por parte de las élites y de intereses superiores o si, por el contrario, es parte de

una nueva manera de socializar y de entender lo político y el juego participativo en el país.

Para conseguir responder a las dos preguntas señaladas hemos tenido que investigar sobre cuestiones de índole histórica -el papel que tuvo el islam en la construcción de la República de Mali a lo largo de los años de independencia-, de tipo social –para entender las prácticas religiosas de los musulmanes malienses y cómo se hacen presentes en el territorio de Mali las principales tendencias islámicas- así como una comprensión profunda del sistema político y el juego político en el país para poder analizar cómo el cambio político afecta a la organización del islam, buscar las causas y consecuencias del mayor activismo islámico en el ámbito social y político, así como la relación Estado-islam en un contexto de Estado secular

En función de estas preguntas planteadas, surgen tres hipótesis centrales relacionadas entre ellas que se intentan validar. La primera hipótesis es que en los últimos años, el fracaso del Estado maliense y la debilidad del mismo ha resultado un contexto apropiado para generar un mayor espacio social y político a las asociaciones y líderes islámicos. La segunda hipótesis es que, tras la respuesta popular tras la publicación del Código de familia y de las personas en 2009, los actores islámicos encontraron una ventana de oportunidad para invertir en el campo político de una forma decidida y plantear con ello un negociación de su relación con el Estado. Esto podría explicar que el interés del islam en la política no se ha articulado en torno a la formación de partidos con un claro componente islámico, sino que se ha optado por organizarse para influir en las elecciones y el debate político pero desde distintos lugares, entre la colaboración con el poder y la crítica constructiva a sus políticas. La tercera hipótesis es que la apreciación positiva de los habitantes de Bamako a la presencia del islam en política es fruto de la confianza y respeto por los líderes religiosos principalmente como depositarios de ciertos valores sociales explicable por su imagen intachable y su capacidad de mediación

Mali es un país cuya población es considerada como mayoritariamente musulmana, pero cuya Constitución es laica. No obstante, el lugar que ha tenido el islam en la construcción del Estado es importante. Ha tenido una presencia continua y ha ejercido como una referencia en la cual los dirigentes se han apoyado. Durante el último periodo de gobierno del presidente Moussa Traoré (1968-1991), el activismo islámico ya se había multiplicado y tuvo que hacer ciertos reconocimientos a la labor

del islam, como en el ámbito de la educación. Con la llegada de la democracia y las libertades individuales y colectivas, el asociacionismo se incrementó, y entre ellos el asociacionismo islámico. Ya durante el debate de la Constitución de 1992 el activismo islámico tuvo su representación, si bien sus reivindicaciones dirigidas hacia una mayor presencia de la religión en el Estado y en la política no tuvieron incidencia en los debates¹⁸. La pujanza del activismo islámico en esas fechas llevó a plantearse las preguntas algunos autores sobre el interés del islam en la política y su organización en un movimiento o partido político que ocupe en campo político.

Así, en esta tesis pretendemos mostrar la importancia de la incidencia del islam en la formación de la política en Mali y su papel creciente en ella, que en los últimos años ha tenido una relevancia puesta de manifiesto que cualquier interlocutor nos puede señalar sobre el terreno. Ante los acontecimientos desarrollados en otros puntos del mundo islámico y la emergencia del islamismo como opción política, pretendemos demostrar que el islam se ha hecho presente en la esfera política formal en Mali pero no lo ha hecho bajo un movimiento político amplio, bajo formas que podrían recordar al islamismo, sino que ha optado por otras características más acordes con el desarrollo político e institucional del país y el desarrollo del islam y de la sociedad maliense en su conjunto. La negociación de la influencia de los actores religiosos con el Estado se inició con los acontecimientos del código de la familia en 2009 y ha continuado tras la elección a la presidencia del país de Ibrahim Boubacar Keita en el año 2013.

La característica fundamental de la interferencia del islam en la política maliense es su toma de postura social. No se trata de una posición alineada con la del islam político, sino de una forma particular de distribución y presencia en muchos ámbitos de la política, convirtiéndose en un actor principal de la sociedad y de la política, respetando la democracia y la laicidad imperante.

IV. Antecedentes y estado de la cuestión.

Mali ha ido ocupando progresivamente ganando en relevancia en la producción científico-académica desde diferentes ámbitos. Tradicionalmente, el interés académico por el país era privativo de Francia. En Francia se han publicado importantes trabajos

¹⁸ Este tema lo desarrollamos en el capítulo 1 de esta tesis.

basados en el pasado colonial francés en el Sudán francés –el actual Mali-. Los primeros trabajos sobre la zona fueron realizados por los administradores enviados por la metrópoli, y muchos de sus intereses ya versaban sobre el campo de la religión. Posteriormente ha habido una cantidad considerable de autores que han desarrollado trabajos, tesis, investigaciones y publicaciones variadas desde el punto de vista de la historia y, fundamentalmente, desde la antropología. Para nuestra investigación, nos hemos apoyado en las obras principales que tratan el tema de la religión y la política en África del Oeste, y concretamente en Mali.

Últimamente, y en especial tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 de Nueva York y Washington, la irrupción en la agenda global del terrorismo internacional asociado erróneamente a la religión islámica ha tenido en el Sahel y en Mali uno de sus puntos de interés. Gran número de instituciones gubernamentales vinculadas a ámbitos relacionados con la seguridad y África han demostrado igualmente su interés en la zona, especialmente tras la intervención militar francesa en el país en enero de 2013. Desconocimiento del terreno y de las realidades que allí se viven, y dependencia de la información recolectada y producida por autores franceses caracterizan a parte de la producción. Asimismo, como ha ocurrido en general sobre el estudio de los países musulmanes tras el 11S, han proliferado los trabajos que tienden a clasificar a los musulmanes y sus organizaciones de “buenos” y “malos”, según su potencial peligrosidad y su riesgo de radicalización violenta. Esto ha producido análisis rápidos y simplificados de la sociedad maliense. Como ya sucediera en épocas anteriores –en concreto de mano de las autoridades coloniales- esta identificación coincide con aquellos maleables a los intereses de la metrópoli -musulmanes “buenos”-, y aquellos que no se plegaron a ella, los musulmanes “malos”. En general, no hemos utilizado en nuestro trabajo este tipo de bibliografía y nos hemos centrado en otro tipo de producciones científicas que hemos encontrado desde los estudios de área, la antropología, la sociología y la ciencia política.

La revisión bibliográfica se inicia con el mayor especialista del islam de Mali, el estadounidense Benjamin F. Soares. Su libro *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town* (2005a), es uno de los mejores estudios sobre el islam en el país. Soares analiza los aspectos históricos y etnográficos del islam en la localidad de Nioro du Sahel, cercana a la frontera con Mauritania, donde realizó un exhaustivo trabajo de campo, y en Mali en general. En su trabajo el autor hace un análisis sobre qué

supone ser musulmán en Mali, centrándose en las diferentes tendencias o “tradiciones” y su incidencia sobre la conformación del islam en el país en la época colonial y tras la llegada de la independencia. Soares realiza un repaso de la expansión de la esfera pública y su islamización en el periodo independiente y los debates generados con la aparición de la tendencia reformista, en el que incluye la mercantilización de la religión a través del intercambio de bienes por bendiciones en una época del incremento del liberalismo, lo que llama la “economía de la oración” (prayer economy). Estas tesis las amplía en su artículo “Muslim Saints in the Age of Neoliberalism” (2004a). La gran aportación de Soares al estudio del islam en Mali es sus conclusiones sobre la formación de una estandarización de la práctica islámica fruto del debate planteado entre las diferentes tendencias y la conformación de nuevas figuras islámicas y santos fuera de la tradicional tendencia sufí. Desde entonces hasta ahora Soares ha publicado diversos trabajos sobre el pluralismo islámico existente en el país y la necesidad de un análisis del impacto de las nuevas tecnologías sobre la forma de practicar el islam en Mali y las nuevas apropiaciones del islam por los jóvenes musulmanes malienses.

Un libro de referencia para nuestro estudio ha sido el editado por R. Otayek y B. F. Soares *Islam and Muslim Politics in Africa* (2007) -con posterior edición en lengua francesa *L’islam et l’Etat en Afrique* (2009)-. Esta es una de las grandes obras que analiza las intersecciones del islam y la política en el África musulmana en la época contemporánea. En este libro, los autores analizan los diferentes escenarios en el África subsahariana musulmana con el denominador común de intentar superar el análisis sobre los paradigmas del islamismo y de seguridad derivados de la “guerra contra el terror” iniciada en el año 2001. En esta obra se realiza el análisis de las articulaciones del islam que algunos recogen bajo el nombre de “islam mundano” (Otayek & Soares, 2009: 35) desde las posiciones de los ciudadanos frente al Estado y a los acontecimientos globales tras los años 90. Los editores del libro, Otayek y Soares, concluyen que en las muestras de activismo político en el África musulmana las que se desarrollan a partir del islam son minoritarias y no se articulan en una esquema de toma del poder político. Un capítulo de Soares dentro de dicha obra, “L’islam au Mali, à l’ère neoliberale” abundaba en ese sentido, subrayando que las diferentes dinámicas de poder de los líderes islámicos en Mali no se podían comprender desde el concepto de “fundamentalismo o islamismo” sino que se explican por las complejas “relaciones transnacionales en esta era de reformas neoliberales” (Soares, 2009: 429).

Otro de los autores de referencia sobre el islam en Mali es Louis Brenner. Una de sus obras de referencia es la editada en 1993 *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. En ella, a lo largo de varios trabajos de diferentes autores, se teoriza sobre el creciente papel que el islam juega en África en la época del fin del contexto de la Guerra Fría y de fin de los regímenes dictatoriales en muchos lugares del continente. Los autores abordan el estudio de varios países en los que se da una “racionalización” del islam, es decir, la conformación de “grupos de interés musulmanes” (Brenner, 1993a: 2), el auge de la educación religiosa y de la politización del islam, y la extensión del “secularismo” y su comprensión en los Estado con mayoría musulmana. En la obra los distintos autores se preguntaban antes de los años 90 sobre si el islam en África iba a tener la importancia y un efecto político que había tenido en siglos anteriores y si el secularismo iba ganando terreno. En la introducción a la obra, Brenner hacía una referencia a que, en el momento de que la obra estaba siendo editada, 1992, las dinámicas habían cambiado y el islam se había convertido en un factor político importante en el panorama político africano, y que los africanos volvían al islam para resolver sus propios problemas sociales y políticos. Brenner también se preguntaba sobre si los islamistas – como la experiencia en Sudán– resultaría ser una nueva contra-élite creada como los secularistas, con los mismos problemas que ellos y abocados al fracaso. En la obra, Brenner escribe un capítulo dedicado a Mali, “Constructing Muslim Identities in Mali” (1993b), en el que reflexiona sobre las identidades reformistas salafí o “wahabíes”, como también las llama, y la sufi a lo largo de la historia del país desde la independencia y el conflicto existente entre ellos.

Otros de los trabajos de referencia de Louis Brenner es *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society* (2001), en el que traza magistralmente la historia de la educación francesa e islámica en Mali, condicionada por la existencia de factores históricos, políticos y sociales. El libro estudia cómo el islam se adapta a las condiciones cambiantes que experimenta la sociedad. Hace unos años se pensaba que el alza de los regímenes laicos iba a relegar al islam a la esfera privada, pero el resurgimiento del islam y el “fundamentalismo islámico” o de otra religión muestra que era erróneo. En Mali el “fundamentalismo”, como él lo llama, era marginal tras la llegada de la democracia. El cambio se produjo desde uno de los elementos centrales para transformar la sociedad, según él, la escuela. Hasta la llegada

de la colonización, las escuelas coránicas era lo más común. Luego la escuela laica introdujo otros métodos de educación más racionales. Las *medersas*, escuelas donde se imparte clase en árabe, se desarrollaron tras la colonización francesa hasta hacerse más comunes con la independencia del país. El objetivo de estas *medersas* era –y continua siendo- proveer una educación religiosa y preparar a los estudiantes para integrarlos en los sectores emergentes de la política económica cambiante. Así, el objetivo central de su libro, Brenner cree que las *medersas* y su difusión han sido una pieza esencial en la contribución a la creación de una nueva forma de sujetos musulmanes en un contexto cambiante en cuanto a las formas y relaciones de poder en el Mali tras la independencia.

R. Otayek editó *Le radicalisme islamique au sud du Sahara* (1993), que incluye varios capítulos referidos a diferentes países del África Subsahariana y el activismo islámico. El término “radicalismo islámico” que aquí se emplea se refiere a la expansión de la arabización en África subsahariana y la emergencia de una nueva elite de intelectuales musulmanes. No es solo que estos intelectuales hablen árabe, sino que comparten un corpus de ideas vehiculadas por el uso de esta lengua. Desde el punto de vista del editor de la obra, estos discursos tienen resonancia islamista. Dentro de la obra, Brenner firma un capítulo dedicado a Mali “La culture arabo-islamique au Mali” en el que trata el resurgimiento islámico en Mali a partir de los años 60 a través de la presencia del árabe, a lo que llama la “radicalización”, que tiende a transformar la reacción cultural y religiosa en toma de conciencia política. El autor analiza la cultura arabo-islámica en Mali en “gestación”, que busca su inspiración en el mundo árabe y musulmán, y la trayectoria de uno de los principales vehículos, la *medersa*, en la víspera del fin de la época de Mussa Traoré. En esa época el autor se preguntaba si las nuevas élites *arabisants* o arabizantes iban a acomodarse en la estructura socio-política existente u optarían por estrategias diferentes, más políticas.

Otra de las obras de referencia histórica obligada son las escritas por J. L. Amselle, autor francés especializado en Mali, que ha sido de los primeros en escribir sobre la implantación de los reformistas malienses en el país. El libro *Les négociants de la Savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)* (1977) o el artículo “Le Wahhabisme à Bamako” (1985) son obras que analizan la minoritaria, pero creciente, tendencia reformista salafí en las primeras décadas de la independencia de Mali. En este aspecto, L. Kabá es otro de los autores de renombre que han escrito sobre ello, siendo uno de los manuales, *The Wahabiyya. Islamic Reform in West Africa* (1974) de obligada

referencia para conocer en profundidad la génesis del movimiento reformista en África del Oeste. En su obra, Kaba hace una descripción detallada de la llegada de los primeros reformistas en Bamako y la creación de la primera asociación islámica reformista. Su libro es una obra clásica para entender la gestación de dicho movimiento y comprender el estado del islam durante la colonia y los primeros años de la independencia a partir de la comunidad reformista salafi, o como le llama, “wahabí”.

Sobre la consideración del islam, de su práctica y de su reflejo en la política en África subsahariana, es conveniente citar la obra editada por D. Westerlund y E. Evers Rossander, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists* (1997), obra en la que varios autores reflejan opiniones sobre la dicotomía entre sufismo y reformismo en África. Esta obra es señera en cuanto a que establece que lo contrario a los sufíes es el islamismo, algo que ha sido cuestionado en varias ocasiones por otros autores como hemos comentado y que en esta tesis también se discute. En la obra presenta dos visiones dicotómicas del islam practicado por los musulmanes, que son incompatibles entre sí. Uno de ellos, el reformismo, es llamado “islamismo”, considerado algo más universalista y transnacional, mientras que el sufismo es considerado algo más local y tradicional. A lo largo de la obra se debaten estas cuestiones y se discute si uno es más local que el otro. El objetivo para los “islamistas” en el África musulmana sería establecer la sharía o ley islámica como base de la sociedad musulmana y del Estado islámico. Los “islamistas” -que equipara con los “wahabíes” o reformistas-, son anti-sufíes, por tanto, están en contra de los musulmanes que pueblan África Susahariana ya que considera que la mayoría de los musulmanes en África son sufíes, es decir, que profesan un “islam africano”. Así, entre las principales tesis de la obra se destaca que el “islamismo” es combatido en África al sur del Sahara porque la región tiene una realidad multirreligiosa y porque los líderes piensan que el Estado y religión deben de estar separados como única política religiosa viable.

Esta recopilación de autores y aportaciones relacionados con el islam y la política en Mali debe mencionar a Gilles Holder, quien ha publicado importantes trabajos recientes que han sido de utilidad en la tesis, basados en un trabajo de campo y un análisis reposado de los datos y acontecimientos, y del trabajo con investigadores locales. Las investigaciones del académico francés han demostrado igualmente el creciente interés de la academia por la intersección de la religión con la política en los

países del Sahel. Si antes hemos visto que los estudios sobre Mali analizaban no de modo central esta cuestión, mientras se centraban en aspectos antropológicos con aportaciones al estudio del islam, Holder acota el interés por una antropología política conforme a las dinámicas percibidas en este país y el creciente interés por las evoluciones en política.

Holder editó en el año 2009 un libro *L'islam: nouvel espace public en Afrique* donde se analiza el desembarco de lo islámico en el espacio público africano y las reverberaciones sobre el espacio político. Los diferentes capítulos reflexionan sobre que la “remoralización” del espacio a través de una nueva presencia del islam en numerosos espacios públicos africanos. El islam se ha convertido en una fuente de recursos para construir la modernidad de las sociedades africanas al sur del Sahara aunque no sea el único elemento para analizar los cambios, incluyendo la toma del poder político. Se destaca que las elites religiosas han irrumpido en el espacio público a través de la conformación de una esfera pública religiosa (Launay & Soares, 2009), es decir, que los actores políticos han ido hacia el campo religioso en una lógica electoral y política. Un capítulo es reservado a Mali, “Maouloud 2006, de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État: la construction d'un espace public religieux au Mali” (Holder, 2009b). Holder estudia la apropiación del Estado maliense de la celebración islámica del Maulud a través de la oficialización de los festejos, en una suerte de instrumentalización de la religión común a África del Oeste. Asimismo, el investigador francés dedica uno de los primeros trabajos sobre el auge del asociacionismo islámico en Mali. En el año 2012 publicó sobre la multitudinaria organización Ansar Din, del famoso predicador maliense Usmane Madani Haidara, su trabajo, “Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie”, asociación que trataremos en este trabajo.

Holder y M. Saint-Lary publicaron en 2013 el artículo “Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique”, en el que se teoriza sobre una evolución dentro de la esfera islámica nacional de una “esfera islámica oposicional” ante el Estado que, identificada en el presidente de la mayor organización islámica del país, el Alto Consejo Islámico de Mali, Mahmud Dicko, y algunos representantes del islam sunní, habría colonizado cada vez más las estructuras del Estado maliense y querrían avanzar en una islamización mayor del Estado. Los autores no abordan este fenómeno como una

islamización de la política, sino como una “redefinición islámica de la cosa política”. Dentro de una obra dedicada a Mali tras los acontecimientos del año 2012, *La tragédie malienne* (Gonin, Kotlok & Pérouse de Montclos, 2013), Holder escribe un capítulo reservado al carácter musulmán de la sociedad maliense y la relación entre islam y política: “Un pays musulman en quête d’Etat-nation” (Holder, 2013b). El investigador francés analiza el incremento del papel del activismo islámico en la política maliense, y pone de relieve, además de lo comentado ya en su obra de 2009, la centralidad del islam en la sociedad maliense, y en especial el incremento del “salafismo institucional” a partir de la expansión del “wahabismo” o reformismo en Mali. Holder califica la influencia ganada por los círculos “wahabíes” respecto a lo político como la formación de un “partido del islam”, no como un partido al uso político sino como “una opinión musulmana que ha podido imponer al Estado y a los partidos acomodamientos sin precedentes” (Holder, 2013b: 154). El autor percibe un “clivaje” entre los “wahabíes” y su partido del islam y los “malekitas”, para referirse a los círculos más cercanos al sufismo, con el famoso líder espiritual Haidara a la cabeza, al que le atribuye la búsqueda de la separación del islam y la política (Holder, 2013b: 155). Un clivaje que también describirá como una “polarización”, en la que los “wahabíes” intentarán la promulgación de un Estado islámico, en sospechosa connivencia con los yihadistas del norte tras los acontecimientos del año 2012, aunque reconoce que no está de actualidad, y que el activismo político, o como lo define, la “tentación política” de la esfera religiosa maliense, es únicamente de estos “wahabíes”.

También es importante la aportación de William F.S. Miles, otro de los investigadores que dedicaron un libro al estudio de la relación entre la religión y la política en la región de África del Oeste editando *Political islam in West Africa: State-society relations transformed* (2007) en el que se analizan seis casos, uno de ellos, Mali. Miles adopta como punto de análisis, sin embargo, una aproximación binaria por la confrontación o competición entre reformistas u ortodoxos contra tradicionalistas o sufíes, así como hace referencia al mantra de que la pobreza y un IDH bajo puede engendrar islamismos. Discute que la relación entre estado y la mezquita, a lo que alude para nombrar el islamismo, ha sido distinta que en el resto del mundo islámico, y que por el momento el islam no es una variable en la política del África del Oeste. Miles concluye que el poder del islam, y de la “mezquita” como él lo define, depende de cómo el poder político tras las independencias gestionarán sus países para

rescatar su legitimidad en la decadencia económica. M. Le Vine se encarga del caso de Mali en dicha obra: “Mali: Accomodation or Coexistence?” (2007). En él analiza la trayectoria de las relaciones entre el islam y el Estado maliense desde la independencia del país, donde ni la acomodación ni la coexistencia describen a su juicio lo que será una nueva forma de relación Estado-religión con los grupos islámicos, del mismo modo que con las tradicionales ordenes sufíes y lo que describe como los “nuevos grupos musulmanes”.

Otra de las obras colectivas de referencia sobre las dinámicas del islam y la política en África del Oeste es la obra editada por Ch. Coulon, *L’Afrique politique 2002. Islams d’Afrique: entre le local et le global* (2002a). Aunque la obra no contiene ningún capítulo sobre Mali, en la introducción escrita por Coulon, “Les nouvelles voies de l’umma africaine” (2002b) es esclarecedora sobre ciertos aspectos de lo observado en Mali. En ella el autor teoriza sobre la centralidad del islam en las sociedades subsaharianas y la politización de la religión, que tomamos como relevante para esta tesis, aplicándolo a Mali. El nuevo papel adquirido por el islam en las sociedades musulmanas subsaharianas vendría dado por una efervescencia del islam, provocada por la liberalización democrática y la fragilización del Estado y por la individualización del islam. También estaría afectado por la confrontación del islam “cofrade” con el “fundamentalismo”, la cual, no obstante, relativiza. Estos fenómenos han dado lugar a reverberaciones en la política nacional de los países musulmanes del África subsahariana, como por ejemplo la politización de la religión a partir de la acción de los líderes políticos y viceversa, que se atraerían para tener beneficios mutuos. Coulon no se centra en analizar las causas que puedan explicar la inexistencia de un islamismo en las sociedades subsaharianas, que solo reconoce que se da en ámbitos árabes, como Mauritania o Sudán. La politización del islam implica otro tipo de presencia del islam en política: el empleo de la religión por el poder político para obtener legitimidad, por la actividad social de los grupos islámicos y la interacción en la competición política a través de la participación en el campo electoral, como en esta tesis tratamos. El autor, no obstante, teoriza igualmente sobre que la politización del islam no ha podido cambiar la naturaleza del Estado, y que los poderes públicos siguen siendo autónomos.

No podemos dejar de mencionar en este repaso bibliográfico el artículo de la politóloga francesa Céline Thiriot “Islam et espace public au Mali. Une “société civile religieuse” très engagée” (2010). El artículo es uno de los pocos textos que versan en

los últimos años sobre el creciente interés de los actores islámicos en la política en Mali. La autora realiza un repaso a las diferentes opciones de interés del “paso de la religión a la política” dentro del marco de lo que denomina “la sociedad civil religiosa”, aquella que toma las referencias islámicas. Tomando como base los trabajos de Coulon (1983), Constantin y Coulon (1997) y Coulon (2002a), la autora identifica que el creciente activismo religioso musulmán en la política es una forma de influencia pero que deja de lado la búsqueda del poder y la alternancia política. La influencia obtenida se consigue así a través de un islam al que se atribuye “capacidad de funcionar para ciertos grupos y en ciertas situaciones, y con modalidades bien diversas, como una contra cultura”, contra cultura que se define como aquellos que no participan del poder y encuentran en el islam la forma de llevarlo a cabo, y como instrumento de cierta “sociedad civil” y “grupos subalternos en África negra” citando a Coulon (1983). Thiriot, no obstante, describe las diferentes temáticas que han activado el activismo islámico y las estrategias de aproximación a la política de estos actores, algunas que siguen vigentes como veremos en esta tesis. En sus conclusiones la autora francesa identifica un mayor activismo que resume en los casos expuestos en el texto como relacionado con una tendencia reformista, “muy activos en la escena política, de obediencia reformista” (2010: 214), a los que llega a calificar de “islamistas” (2010: 240), si bien, teniendo en cuenta la dificultad de clasificar entre una u otra tendencia a los musulmanes activistas y la diversidad que conforma la comunidad islámica en Mali.

En cuanto a las publicaciones en español, Mali es objeto de una descripción de su historia política a partir de la independencia en la obra de Teodoro Ruiz de las Cuevas, *Apuntes para la historia política de África II Estados Saharianos Tomo V: Mali. Níger* (1974). Por otro lado, cabe mencionar las obras de Francisco Vidal Castro, uno de los pioneros en trabajar sobre los aspectos religiosos de la sociedad maliense desde un punto de vista antropológico. Su capítulo “El Islam “negro” en Malí: sociedad y cultura islámicas en la frontera subsahariana” (2001) y el artículo “Onomástica femenina e islamización en África negra subsahariana: notas y materiales sobre Mali” (2006), ofrecen una descripción en lengua castellana sobre la realidad religiosa del Mali contemporáneo. El creciente interés por ampliar el conocimiento desde la antropología sobre esta región del continente africano y la religión mayoritaria allí, el islam, dio como resultado la publicación en el año 2009 de una obra titulada *El islam del África Negra* editada por Ferrán Iniesta, obra que ofrece un amplio mapa del islam practicado

al sur del Sáhara y que pone de relieve la diversidad y riqueza de éste frente a la ortodoxia. La producción sobre el islam en la región del Sahel y Mali por autores hispanohablantes se completa con el artículo de Albert Farré Ventura “Islam negroafricano. África Occidental y Cataluña” (2010) en cuyo artículo hace referencia a la difusión del islam en África subsahariana y a la llegada del reformismo a partir del siglo XX.

Cabe destacar la producción doctoral desarrollada en los últimos años, con cuatro tesis realizadas sobre Mali y las diferentes articulaciones del islam en política. Esta producción científica universitaria muestra el creciente interés e importancia que está tomando nuestro tema en el ámbito de la investigación académica. La tesis *Educating Pious Citizens: Local Politics, International Funding, and Democracy in Bamako's Islamic Schools* elaborada por Alexis Roy (2012) en la Universidad McMaster, analiza la emergencia de una nueva forma de educación religiosa en Mali y su creciente importancia en la construcción de una nueva identidad musulmana moderna, y sus posibles consecuencias en la política. Mali y la relación entre el islam y la política también ha sido objeto de una producción por ciudadanos malienses. En el año 2013 Hamadou Boly defendió en la Universidad de Estrasburgo su tesis *Le soufisme au Mali du XIXeme siecle à nos jours. Religion, politique et société* en la que planteaba un repaso a la historia del sufismo y de los principales personajes sufíes en Mali. En esta tesis, el autor también dedicaba espacio para la descripción de las implicaciones del islam en la política maliense. La tesis elaborada en la Universidad de Montréal *La controverse autour du code des personnes et de la famille au Mali : enjeux et stratégies des acteurs* por Ousmane Koné (2015) versa sobre las implicaciones de la reforma del Código de familia y de las personas en 2009, inicio del activismo islámico en política y plantea la creciente relevancia de los líderes musulmanes en Mali y su controversia desde el punto de vista de las asociaciones civiles por el respeto de los derechos de la mujer. Otra tesis titulada *Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali*, realizada por Boubacar Haïdara (2015) y defendida en la Universidad de Bordeaux-Montaigne, trata sobre la relación instrumental entre la política y el islam en Mali, y la involucración de una parte del islam, identificada como una tendencia concreta, en la política nacional en base a intereses personales y materiales, y su cercanía, en opinión del autor, con los mensajes yihadistas tras la aparición de este fenómeno en el norte del país en 2012.

IV. Metodología.

El desarrollo de esta tesis se ha hecho desde una perspectiva multidisciplinar, no solo en los aspectos teóricos, sino también en la metodología. En ella hemos empleado un enfoque que nace de varias ciencias sociales, de la ciencia política, de la sociología y de la antropología política, incluyendo la revisión y discusión de fuentes secundarias, el análisis de fuentes primarias elaboradas por otros y por nosotros mismos y la interpretación de lo observado durante el trabajo de campo llevado a cabo durante estancias en Mali. La investigación ha sido fundamentalmente cualitativa, pero también se ha acompañado de una recogida de datos cuantitativos a través de la elaboración de una encuesta, que nos ha ayudado a propocionar una descripción de los fenómenos estudiados y a analizarlos para su comprensión.

Para acercarnos a la realidad que deseábamos investigar, fue llevada a cabo en el inicio de nuestra investigación una labor de revisión de la literatura referente a los múltiples aspectos de nuestro interés. Asimismo, y de gran interés para la investigación, fue el seguimiento de la actualidad en el país africano. Como anteriormente mencionamos, la relación entre la política y el islam era un tema común en las conversaciones y debates de los ciudadanos en Bamako, con motivo del desarrollo de los acontecimientos a partir del año 2009, y especialmente tras el inicio del año 2012 con la crisis multiforme que acaeció en Mali. El seguimiento del desarrollo de las noticias por tanto también fue crucial para diseñar nuestra investigación y el contenido de nuestras entrevistas que llevamos a cabo sobre el terreno y los objetivos de nuestra observación. Teniendo una imagen precisa del “estado de la cuestión”, de las teorías discutidas y de las cuestiones estudiadas previamente, pudimos establecer los espacios de investigación en los que podíamos profundizar.

Nuestra investigación se ocupa de un período reciente y especialmente convulso de la historia contemporánea de Mali. Como he indicado antes, en esta tesis el trabajo de campo ha sido especialmente relevante, puesto que ha aportado información actualizada y de primera mano. El grueso de nuestro trabajo de campo a lo largo de nuestras estancias en Bamako se compone de entrevistas. Fueron realizadas 40 entrevistas en profundidad y semi estructuradas a una variedad de individuos, entre los

que destacan líderes islámicos, directores de *medersa*, profesores de árabe, parlamentarios, miembros de asociaciones islámicas, imames, líderes políticos, periodistas y miembros de la sociedad civil. La mayor parte de las entrevistas fueron grabadas y posteriormente almacenadas en una base de datos en formato de ficheros de audio, que fueron posteriormente escuchados, parcialmente transcritos y analizados. Además, esta tesis también se ha nutrido de una gran cantidad de intercambios informales con investigadores malienses y extranjeros, funcionarios extranjeros, líderes estudiantiles y líderes juveniles, imames, profesores de *medersa*, fieles musulmanes, miembros de asociaciones islámicas, médicos, ciudadanos ordinarios -taxistas, estudiantes o comerciantes-, que también fueron útiles en nuestra investigación.

Nuestras entrevistas fueron conseguidas mayoritariamente a través de contactos facilitados en buen parte por nuestros colaboradores más estables, que nos ayudaban a entrar en contacto con las personas de nuestro interés con las que posteriormente obteníamos una cita para una entrevista. En otras ocasiones, nuestro colaborador concertaba la entrevista y en la mayoría de las ocasiones estaba presente durante su realización. Otras entrevistas fueron conseguidas a través de los propios informantes privilegiados, que nos sugerían que entrevistásemos a una persona, o que nos facilitaban el contacto de determinada persona de nuestro interés. La forma en la que obteníamos los datos era similar en todas las entrevistas: después de una presentación personal y de una introducción de nuestra investigación, poníamos de relieve nuestro interés en entrevistar al participante y los temas a priori que nos interesaban de su persona. Le informábamos de que la conversación sería grabada, pero que para hacerlo necesitábamos su consentimiento. Los entrevistados decidían si sus datos personales serían públicos o anónimos. Ninguno de los entrevistados guardó el anonimato, y una parte de ellos quiso mantener el contacto para poder acceder a la tesis cuando estuviese terminada. A todos ellos quiero agradecer su tiempo y buena disposición.

La observación etnográfica también ha sido esencial en nuestras estancias sobre el terreno. Hemos sido particularmente meticulosos en la observación y hemos podido ampliarla a través del trabajo conjunto con los colaboradores que en ocasiones nos han hecho partícipes de sus reflexiones y nos han sugerido acudir a lugares de observación.

La obtención de datos y de entrevistas en el terreno no se pudo completar sin la inestimable colaboración de dos investigadores locales, A. S. Ouologem y Hama Cissé. Asimismo, durante las estancias de investigación en Mali entre 2013 y 2016

podimos conversar informalmente con algunos académicos e investigadores del Instituto de Ciencias Humanas (ISH) e investigadores autónomos locales que ejercen una labor importantísima en el mantenimiento y la divulgación de la investigación maliense en desarrollo.

IV.I. Realización de una encuesta en Bamako.

En nuestra investigación hemos realizado también una encuesta. Creímos necesario completar nuestra investigación escuchando las voces de la población maliense sobre las cuestiones que nos interesaban. Para los objetivos de esta tesis, lo ideal hubiera sido la realización de una encuesta a una muestra representativa de la población de Mali, pero ante la imposibilidad de dicha tarea y las limitaciones de los medios y recursos que podíamos emplear, decidimos limitar la encuesta a la capital. Ch. Uatara, profesor de árabe del Centre Islamique pour la Formation et la Documentation (CIFOD), se ofreció gentilmente a distribuir la encuesta entre sus estudiantes, con lo que pudimos ampliar el número de encuestados.

La realización de encuestas de opinión en Mali no es algo muy común y se trata de algo relativamente reciente. En cuanto a nuestro tema de interés específico, se han realizado pocas encuestas¹⁹. No obstante, desde el año 2012 y el estallido de la crisis securitaria y la toma del control del norte de Mali por los grupos autodenominados yihadistas, el número de éstas se ha incrementado²⁰.

Sin conocer entonces las encuestas que se estaban realizando sobre el terreno, decidimos que para apoyar nuestro trabajo era oportuno realizar alguna aproximación sistemática a la cuestión. Después de haber tenido en cuenta los obstáculos para la elaboración de una encuesta ideal en la ciudad de Bamako, tomamos la decisión de llevarla a cabo con nuestros medios teniendo la voluntad de realizarla sobre el terreno y en persona. Para diseñar la encuesta tuvimos en cuenta la realidad sobre el terreno.

¹⁹ En esta tesis dedicamos el capítulo 4 al análisis de las percepciones de los habitantes de Bamako sobre determinados aspectos del islam y la política en Mali, y examinamos las distintas encuestas realizadas por diferentes organizaciones sobre este tema.

²⁰ Las principales encuestas realizadas fueron la liderada por Massa Coulibaly y Djénéba Diarra en 2015 para Afrobaromètre, la llevada a cabo también en 2015 por Anne Hatløy y Massa Coulibaly en el seno del Groupe de recherche en Economie appliquée et théorique (GREAT) y las encuestas patrocinadas por la rama local de la fundación Friedrich Ebert Stiftung en 2012, 2013 y 2014. El análisis de estas encuestas permite ponderar la percepción de los malienses sobre el islam y la política y su discusión tiene reservado un apartado en el capítulo 4 de esta tesis.

Inicialmente elaboramos un plan de encuesta en España pero lo modificamos durante nuestra estancia en noviembre y diciembre del año 2014 en Bamako. La aportación de profesores e investigadores que realizan su trabajo sobre el terreno fue muy esclarecedora para el diseño de la misma. La idea inicial era pasar las encuestas nosotros mismos, pero una vez allí, fuimos conscientes de que si queríamos obtener la máxima sinceridad, confianza y veracidad en las respuestas de nuestros participantes, las encuestas debía pasarla un representante local. De esta manera evitaríamos las posibles respuestas condicionadas y sesgadas que pudieran surgir por ser preguntadas por un extranjero.

Siguiendo las recomendaciones de investigadores locales, decidimos dirigirnos a la sede local de la organización no gubernamental *Alliance for Rebuilding Gouvernance in Africa Mali* (ARGA Mali). Allí planteamos nuestro diseño de encuesta y expusimos nuestras necesidades de personal para poder llevar a cabo una encuesta con personal local. Los responsables de ARGA Mali pusieron a nuestra disposición dos jóvenes colaboradores que habían realizado encuestas previamente para la asociación. Por nuestra parte, conseguimos otros dos encuestadores que se dispusieron a formar un grupo con los dos colaboradores de ARGA Mali.

Preparamos una sesión preparatoria del trabajo a realizar con el equipo de cuatro encuestadores y diseñamos con ellos y con un responsable de ARGA Mali los lugares donde sería adecuado realizar la encuesta. Decidimos que las encuestas se realizarían durante dos días, el 9 y 10 de diciembre de 2014, y en cuatro barrios distintos de Bamako. La elección de los barrios obedeció en lo posible a diferentes perfiles sociológicos de los potenciales participantes que allí se encontrarían: un barrio popular, Banconi, un barrio acomodado, Badalabougou, y dos barrios de perfil adquisitivo medio, Faladié y en la zona adyacente a la mezquita mayor, llamada Grande Mosquée, en el centro de Bamako²¹.

Al número de encuestas que completamos con nuestros colaboradores, pudimos añadir una segunda tanda de encuestas. Tras nuestra partida de Mali, tuvimos la oportunidad de contar con la colaboración de Ch. Uatara que distribuyó a principios de

²¹ Contrariamente a lo que habíamos pensado, no tuvimos ningún problema a la hora de llevar a cabo la encuesta. Previamente a su lanzamiento en la calle, pedimos un permiso ante las autoridades del Ministerio de la Enseñanza Superior como otros colegas nos habían sugerido. En la solicitud detallamos el tema de investigación y el tipo de actividades que íbamos a desarrollar, entre ellas la realización de una encuesta. Obtuvimos la autorización oficial sin mayor problema, y lanzamos nuestra encuesta con todas las garantías.

enero del año 2015, el cuestionario entre los estudiantes de su curso de árabe y de lectura de Corán en Bamako apenas un mes después de la recolección de las primeras encuestas. Las clases de Uatara estaban formadas por jóvenes y personas mayores, con capacidad adquisitiva media, con una proporción importante de mujeres.

Para diseñar el cuestionario, tuvimos en cuenta algunas encuestas hechas por investigadores en el país como la realizada por Jaimie Bleck, Abdoulaye Dembelé y Sidiki Guindo (2014). Una entrevista con Bleck nos permitió mejorar el diseño de nuestro cuestionario y nos sirvió de orientación sobre las mejores condiciones para llevar a cabo la encuesta. Entre los elementos revisados fueron las respuestas que ofrecíamos en el cuestionario: cuanto más se pareciese al vocabulario o jerga de los participantes mejor se entendería y obtendríamos una respuesta más fiable. Asimismo, nos recomendó la posibilidad de que los encuestadores tuviesen la capacidad de traducir las preguntas a las lenguas locales si fuera necesario, cosa que nos aseguramos a la hora de elegir los colaboradores. Otra de las sugerencias fue acortar la longitud de la encuesta. Ésta debía tener una extensión adecuada para que los participantes no se fatigasen en la respuesta y así garantizar mejor su fiabilidad. Por otro lado, al reducir su tamaño el entrevistador podría acceder a un mayor número de participantes y así obtendríamos una mayor muestra de datos. Esto nos limitaría el rango de temas a tratar, pero preferimos maximizar la variedad y representatividad de la muestra. Finalmente para garantizarnos que la terminología empleada y el enfoque de las preguntas era adecuado, se la pasamos a cuatro voluntarios malienses que accedieron a realizarla a modo de test.

El cuestionario recoge dos tipos de preguntas (véase anexo 3). La mayor parte de las preguntas eran cerradas, el participante debía escoger una o dos de las alternativas que se le presentaba. Para evitar respuestas condicionadas en preguntas más valorativas y de opinión, otras preguntas fueron abiertas. Los participantes expresarían en ellas su opinión sobre los temas planteados. Al final de cada página dejamos un espacio en blanco, para que el encuestador registrase alguna observación relevante del encuestado, o para que los propios participantes, si la rellenaban ellos mismos, reflejasen algún comentario. Estos espacios nos dejaron algunas opiniones valorativas interesantes, que aunque no han sido codificadas, aportan cierto valor en nuestra investigación.

Finalmente fueron encuestados 90 individuos durante los días 9 y 10 de diciembre de 2014 en los cuatro barrios de Bamako, y principios de enero de 2015 en

las aulas de clase de árabe de la capital. Las encuestas se llevaron a cabo aproximadamente un año y cuatro meses después de la toma de posesión del presidente Ibrahim Boubacar Keita (septiembre de 2013), que salió victorioso en las elecciones de julio y agosto de 2013. La situación del norte del país, que había sido ocupado traumáticamente por rebeldes armados y después por grupos autoproclamados yihadistas, estaba relativamente en calma si bien se estaba en un momento de negociaciones enconadas entre el Gobierno y los grupos rebeldes y las fuerzas internacionales combatían a los cabecillas yihadistas en el norte del país. La situación política había sido estabilizada tras las elecciones, pero la rehabilitación del Estado en el norte seguía siendo lenta y las promesas de cambios económicos y políticos del presidente Keita, tardaban en materializarse. El país, y especialmente la ciudad de Bamako, vivió durante esos meses los efectos de la alarma por la llegada de la epidemia de ébola, cuyo primer caso se detectó en noviembre de 2014.

El objetivo perseguido con la elaboración de las encuestas era recolectar datos para valorar el nivel de politización de la población, las actitudes y la predisposición a apoyarse en el islam, tanto en lo personal, lo político como en la exigencia a los políticos. Asimismo, se buscaba obtener la opinión de la población sobre los políticos y los diferentes estamentos del país. Era de especial interés la valoración de los encuestados sobre la intersección de la religión en el Estado y en la política maliense, el nivel de potencial movilización de los líderes religiosos y su opinión sobre ellos. También se buscaba la valoración del islam en los diferentes ámbitos de la vida social del país.

La experiencia de la distribución de las encuestas fue positiva. Hicimos un especial esfuerzo en utilizar las categorías políticas que se usaban en el contexto para que la encuesta fuese lo más entendible posible y adaptada a la realidad sobre el terreno. Para ello fue de utilidad de presentación del cuestionario a investigadores locales y a la profesora Bleck, con experiencia en encuestas sobre el terreno. El cuestionario, aunque fue elaborado en francés sabiendo de las posibles dificultades para su comprensión por todas las capas de la sociedad maliense, no planteó problemas de comprensión en los encuestados. Todas las encuestas distribuidas fueron completadas y la percepción general de los colaboradores era que la mayoría había apreciado la encuesta, resaltando el interés de los mismos por completarla. Una pequeña proporción de encuestas tuvieron

preguntas sin contestar y en alguna ocasión el participante indicó que no entendía la pregunta, pero fue algo minoritario.

En el transcurso de nuestro trabajo de campo, quisimos llevar a cabo varios grupos de discusión en Bamako en los que se tratarían temas relacionados con el islam y la política en Mali. Inicialmente la intención era elaborar entre 5 y 7 grupos de discusión con varios participantes. Este tipo de sesiones requerían nuestra presencia y debido a nuestro limitado tiempo en Bamako, únicamente pudimos poner en práctica una sesión. Ésta tuvo lugar en la azotea de nuestro lugar de alojamiento y en ella participaron 7 jóvenes de diferente procedencia, todos ellos tenían formación reglada y estaban vinculados con el sufismo y el neosufismo. El objetivo del diseño de dicho grupo era la recolección de opiniones y líneas de pensamiento sobre temas referentes al islam y la política y de la actualidad política, para su puesta en comparación con otros grupos de discusión con otras características. Debido a la imposibilidad de realizar otros grupos de discusión no hemos reflejado directamente los resultados de dichas discusiones en esta tesis. Sin embargo, los temas que surgieron en el grupo, las conclusiones, la buena disposición, interés y participación de los miembros del grupo de discusión, sí que han ayudado de manera indirecta en el análisis de los hechos estudiados. Un estudio con mayor número de grupos de discusión sobre las cuestiones tratadas en esta tesis han sido dejados para un futuro trabajo de investigación.

En un análisis pormenorizado de los encuestados, es oportuno hacer mención a las limitaciones de dicha encuesta. Sobre la muestra podemos decir que las proporciones de las variables independientes sobre el perfil de los encuestados no son del todo acordes con la población de Mali y con la ciudad de Bamako. Hubo una mayoría de participantes masculinos sobre los femeninos (84% masculinos, 16% femeninos), y las proporciones de educación y formación los datos revelaron una gran proporción de encuestados con formación formal, un 63%, entre los que destacan un 26% que dice tener una educación superior. Estos datos contrastan con los del país, ya que 6 de cada 10 personas no tienen formación, tan solo un 15% de los mayores de 15 años están alfabetizados y apenas un 1,2% ha alcanzado la educación superior (INSTAT, 2014). Por otro lado, nuestra muestra concuerda en cierta medida con la del perfil general de la población maliense en cuanto a la pirámide poblacional. Entre los encuestados destaca una gran proporción de jóvenes frente a otros de mayor edad (55,8% de entre 18 y 35 años, frente a 37,2% de 36 a 60 años y un 7% mayores de 60 años), algo que se

correspondería con las tasas demográficas del país, donde la edad media es de 16,2 años según el PNUD (PNUD, 2015). Y para terminar con el perfil sociológico de nuestros encuestados, resaltamos la gran cantidad de etnias a las que pertenecen. En Mali hay una gran cantidad de etnias y comunidades lingüísticas. En nuestra encuesta consideramos ocho etnias distintas, pero al analizar nuestras encuestas encontramos que los participantes pertenecían a otras etnias que nosotros no habíamos considerado. A nuestro parecer, es significativo que, a pesar del alcance limitado de la muestra, más de uno sobre cinco participantes se identificaron con otras etnias distintas a las ocho codificadas.

Tabla 1 Edad de los encuestados²²

18-35	55,8%
35-60	37,2%
60-80	7%

Tabla 2 Sexo de los encuestados

Masculino	84%
Femenino	16%

Tabla 3 ¿Cuál es su nivel más alto de estudios?

Nada	10%
Informal	4%
Coránico	12%
1er ciclo	5%
1er ciclo medersa	2%
2o ciclo	5%
2o ciclo medersa	7%
Liceo	18%
Universitario	26%
Nqc ²³	1%

²² Los porcentajes de los resultados de nuestra encuesta que reflejamos en las tablas de esta tesis han sido calculados a partir de las contestaciones válidas de los encuestados. Para calcular los porcentajes no se han computado las respuestas en blanco, sino que la operación se ha realizado sobre los datos válidos obtenidos.

²³ Generalmente en el cuestionario hemos introducido entre las respuestas posibles la siguiente codificación: Nqc (no quiere contestar); Ns (no sabe).

Tabla 4 ¿De qué etnia es usted?

Songhai	6,8%
Bambara	21%
Senufo	5,6%
Peul	12,4%
Soninké	21,3%
Tamasheq	2,2%
Árabe	1,1%
Dogon	4,5%
Ngc	6,7%
Otra etnia	20,2%

Los datos fueron recogidos únicamente en Bamako, por los problemas y limitaciones que hemos explicado antes, así que no podríamos considerar que son representativos del país. Sin embargo, queremos poner en consideración el valor de haber llevado a cabo la encuesta en Bamako. La capital del país es la ciudad más poblada. En Mali habitan aproximadamente 17 millones de personas (según INSTAT, 2014), de los cuales el 75% de la población es rural. De todo el país, Bamako, es la ciudad más poblada con unos dos millones de personas, representando más del 12% de la población del país. En Bamako se encuentran las principales asociaciones y es donde han acaecido los acontecimientos socio-políticos más importantes de la historia política del país. Además, creemos que la capital es donde se dirime el poder político. Aunque el país está inmerso desde su democratización en los años 90 en una inercia de descentralización del poder en las regiones en las que está dividido administrativamente por el conflicto del norte con las minorías árabes y tuareg, Bamako sigue ejerciendo un poder centralizado muy fuerte y sigue atrayendo los sueños de miles de familias que desean mejorar sus condiciones de vida abandonando el campo.

V. Fuentes consultadas y estructura de la tesis.

Durante la investigación hemos tenido la oportunidad de tener acceso a una gran variedad de fuentes secundarias que hemos podido consultar en numerosas bibliotecas y repositorios. En España, nuestro trabajo de investigación bibliográfica lo hemos realizado principalmente en la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma

de Madrid y en la Biblioteca Islámica Félix María Pareja de la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo. A partir de la Biblioteca de Humanidades hemos podido conseguir copias de artículos de revistas extranjeras y/o capítulos de libros que no estaban disponibles a través del servicio de préstamos interbibliotecario.

El trabajo de revisión bibliográfica ha sido completado gracias a distintas estancias en centros de investigación europeos.. Las bibliotecas más importantes e las que hemos podido trabajar son la biblioteca del Centro de Estudios Africanos de la Universidad de Leiden, Holanda, la de la Universidad de Bayreuth en Alemania y la Biblioteca Universitaria de Lenguas y Civilizaciones (BULAC) y la biblioteca del Instituto de los Mundos Africanos (IMAF) en París. Las estancias en las bibliotecas y centros de investigación de Leiden (*Africa Studies Center–Afrika-Studiecentrum*) y de Bayreuth (*Institute for African Studies-Institut für Afrikastudien*) han sido posibles gracias a la financiación pública del sistema de estancias breves del programa de ayuda para doctorandos FPU.

En cuanto a las fuentes primarias empleadas éstas incluyen documentos oficiales de Mali, como constituciones, leyes, resultados electorales, documentos oficiales de las diversas asociaciones islámicas (estatutos, reglamentos internos, comunicados) y artículos de prensa. Los hemos conseguidos mediante entregas en papel por personas vinculadas a estos organismos o a través de Internet, tanto en páginas oficiales como a través de comunicaciones personales por correo electrónico o redes sociales.

Para nuestro trabajo hemos manejado gran cantidad de noticias locales e internacionales. Gran parte del trabajo de investigación y de seguimiento de los acontecimientos se ha realizado desde España, pero gracias a varios portales de noticias online hemos podido acceder a la mayoría de noticias publicadas en Mali. A partir del acceso a la democracia, el país vive una aceptable libertad de prensa y una pluralidad de cabeceras. No obstante, la organización Reporteros Sin Fronteras (RSF) resalta en su informe del año 2016 el deterioro de la libertad de prensa desde los acontecimientos del año 2012. RSF concede a Mali un puesto bajo en la clasificación sobre libertad de prensa, el número 122 sobre 181. El informe de la organización por la defensa de la libertad de prensa concluye que “los medios de comunicación malienses, en otro tiempo relativamente libres, están sometidos a presiones oficiales desde la crisis de 2013,

especialmente cuando quieren informar sobre cuestiones de seguridad”²⁴. Los portales de información locales que hemos utilizado han sido *Maliweb*²⁵, *Malijet*²⁶, *Abamako*²⁷ y *Bamada*²⁸. En ellos se recogen las noticias de los diferentes y numerosos periódicos en papel que se publican en Mali²⁹. Es de destacar que durante los últimos de dictadura de Mussa Traoré, la prensa escrita jugó un papel importante en la caída del dictador, especialmente con la fundación del periódico *Les Échos*, a iniciativa de Alfa Omar Konaré, el que luego sería el primer presidente elegido democráticamente. Este periódico fue el que abrió una brecha en cuanto al nacimiento de medios de comunicación, que nacieron exponencialmente desde la llegada de la democracia.

Los principales periódicos en lengua francesa con los que hemos trabajado en esta tesis son el presidencialista *L’Essor* y los rotativos *Aujourd’hui Mali*, *Info Matin.*, *Le Républicain*, *L’indicateur du renouveau.*, *Bamada.net.*, *L’Indépendant.*, *Bamako Hebdo*, *L’Enqueteur*, *Les Echos*, *Le Reporter*, *L’express de Bamako*, *Le progrès*, *Le Prétoire*, *Procés Verbal*. Estos periódicos en papel son vendidos en las calles de Bamako en kioscos improvisados a un precio medio para los estándares locales. No obstante, las tiradas de estos periódicos son pequeñas, como lo es el número de lectores de los periódicos en papel. Las dificultades del francés escrito, en el que no todos tienen competencia completa, su precio y que la sociedad maliense, como muchas africanas, es de una tradición mayoritariamente oral, son factores que influyen en ello (Perret, 2005). En Bamako también es posible encontrar prensa escrita internacional, y desde la implicación francesa en la operación militar contra el yihadismo en el año 2013 ha sido frecuente encontrar artículos sobre Mali en prensa francesa y anglófona.

La penetración de las nuevas tecnologías en Mali también ha favorecido que se desarrollen agencias de noticias en internet. La pluralidad de títulos es algo más escaso que en papel, pero poco a poco y minoritariamente por el momento, se van abriendo un camino dentro del panorama periodístico maliense. Cabeceras como *Studio Tamami*³⁰,

²⁴ Para más información sobre el estado de la libertad de prensa en Mali, véase, <https://rsf.org/fr/mali> Consultado el 15 de marzo de 2017.

²⁵ www.maliweb.net

²⁶ www.malijet.com

²⁷ www.abamako.com

²⁸ www.bamada.net

²⁹ En los años 2000, Perret (2005: 23) señala que existen una cuarentena de periódicos en papel registrados según los datos del Ministerio de Comunicaciones. Si los medios de comunicación gozan de una gran pluralidad, el sector tiene algunos problemas como el déficit de financiación, la falta de formación de sus profesionales y un mal contexto económico generalizado.

³⁰ www.studiotamami.org

recientemente puesta en marcha y que se dedica a producir exclusivamente online contenidos de calidad sobre Mali, *Niarela*³¹ o los portales anteriormente mencionados, *Bamada*, *Malijet* o *Maliweb* cada vez producen mayor cantidad de contenidos propios para su edición online y son muy visitados, tanto desde dentro como fuera del país, por la diáspora maliense. Según los datos estadísticos del Gobierno, la proporción de teléfonos móviles en los hogares es de más de 80%. Sin embargo, el acceso a internet desde el hogar es muy pobre (6,7%) y solo un 2,7% tiene ordenador en casa. No conocemos el acceso a internet desde el teléfono móvil, pero nuestras observaciones nos indicaron que es algo que está en crecimiento, fomentado por tarifas de internet en el móvil competitivas y la creciente expansión de los móviles inteligentes entre los jóvenes malienses.

También nos hemos basado en noticias publicadas por dos grandes portales francófonos de noticias online, *Radio France International*³² y *Jeune Afrique*³³. Estos medios de comunicación suelen reservar una parte de sus espacios informativos a los países del África francófona de África del Oeste, y Mali es uno de los países mejor cubiertos. De hecho disponen de enviados en Mali que al menos desde el año 2012 cubren los acontecimientos del país, a los que se suman frecuentemente enviados especiales para cubrir ciertos acontecimientos de relevancia.

Pero, sin duda, el medio de comunicación que domina la provisión de información en el país africano es la radio. Al igual que con los periódicos, las estaciones radiofónicas crecieron exponencialmente a partir de la democratización del país en los años 90. De la primera radio libre creada en 1991, *Radio Bamakan*, a los años 2000, había registradas más de 140 radios por el Ministerio de Comunicaciones (Perret, 2005: 23) y no es de extrañar que dicho número haya crecido desde entonces. En Bamako, como en otros lugares del país, no es difícil asistir a la inauguración de una o varias radios al año. La difusión de los aparatos de radio en los hogares es notable, con un 60% de hogares con una radio según las estadísticas del Gobierno (INSTAT, 2014), el equipamiento más extendido en el país, solo por detrás del teléfono móvil. Durante nuestras estancias hemos sido testigos de la importancia del uso de la radio a la hora de informarse por parte de los ciudadanos maliense en Bamako. En muchas ocasiones se escuchaba la emisora francesa *Radio France International*, que dedica una

³¹ www.niarela.net

³² www.rfi.fr/afrique

³³ www.jeuneafrique.com

estación a Mali con programación de noticias específica,. Otras radios internacionales como *VOA* (estadounidense), *BBC* (británica), *Radio Suisse* o *Deutsche Welle*, también tienen cobertura al menos en la capital del país. Sin embargo, las radios locales, con programación en lenguas vernáculas son las más escuchadas. No obstante, la radio, en su papel de difusor de noticias y de contenidos culturales y debates, no ha sido objeto de análisis en este trabajo puesto que no dominamos dichas lenguas. Los discursos y las noticias emitidas en las diferentes radios es un elemento de análisis pertinente para futuras investigaciones, puesto que es el medio que mayor audiencia parece tener.

El trabajo de campo incluyó una observación electoral durante las elecciones presidenciales del julio y agosto de 2013. La observación se realizó en el marco de la colaboración en el Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM). El observatorio se dedica a la investigación, la observación y el análisis de procesos políticos y electorales del mundo árabe y del mundo musulmán. El observatorio engloba a una veintena de investigadores que realizan investigación y análisis de un número parecido de países a través de análisis periódicos e informes electorales. El OPEMAM ha desplegado misiones de observación *in situ* en una decena de países que han vivido procesos electorales. Colaboro en este observatorio desde el año 2010 y con él viajé a Bamako para la cobertura de las elecciones presidenciales que dieron por terminada la crisis política que el país vivió tras el golpe de Estado de marzo de 2012. Así, la observación electoral, no solo durante los días de votación sino también durante los días previos y posteriores a las citas con las urnas fueron objeto de nuestra observación y análisis, que hemos incorporado a esta tesis.

La presente tesis está estructurada en cinco capítulos. En el capítulo introductorio, nos referimos a la justificación de la elección del tema por su relevancia, presentamos un estado de la cuestión en relación a las investigaciones relacionadas con la tesis y finalizamos con una explicación de la metodología de investigación empleada. El capítulo 1 se ocupa de la descripción de la construcción del Estado de Mali y el papel que el islam ha tenido en el mismo. El capítulo 2 versa sobre el islam en Mali y sus diferentes trayectorias y tendencias, donde nos detenemos a describir y analizar las diferentes cuestiones que sobre él se plantean tras los acontecimientos acaecidos en los últimos años, con la llegada del yihadismo. El capítulo 3 se dedica a la descripción y el análisis de las diferentes formas que el islam y los líderes islámicos han tenido para participar en el campo político de Mali, a partir de los datos recolectados durante

nuestro trabajo de campo. En el capítulo 4 presentamos un repaso a las encuestas realizadas por otros organismos y analizamos los datos recolectados en nuestra encuesta enfocada a las percepciones de los habitantes de Bamako sobre la religión y la política. Finalmente el último capítulo contiene las conclusiones generales de esta tesis y una discusión sobre las hipótesis.

En lo referente a la transcripción de las palabras y topónimos árabes y de otras lenguas empleadas en Mali, como el bambara, el peul o el shongai, hemos tomado como referencia el manual de estilo de la Agencia EFE (EFE, 1985) y las recomendaciones de la Fundación del Español Urgente³⁴ para una transliteración lo más próxima posible a la lengua castellana. En las citas de autores cuyos nombres provienen de otras lenguas distintas al castellano, además del inglés o del francés, hemos respetado los nombres tal como aparecen en sus obras.

³⁴ www.fundeu.es

CAPÍTULO 1

EL ISLAM EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA DE MALI

Introducción.

Este capítulo tiene el objetivo de proveer el telón de fondo histórico sobre el cual entender la relación contemporánea de los líderes y grupos musulmanes con el Estado maliense y el debate público que existe actualmente en Mali. A través del repaso de los principales hitos de la construcción del Estado de Mali, proponemos argumentos para comprender cómo encaja la religión y la laicidad en la República de Mali y el proceso histórico a través del cual el islam ha ocupado recientemente una posición central.

En este aspecto nos queremos detener en ciertos conceptos teóricos sobre los cuales Mali ha sido un ejemplo de ello, y que repasamos en este capítulo. La transición hacia la democracia acaecida en Mali entre 1991 y 1992 después de más de 40 años de regímenes autoritarios, no solo fue un ejemplo de organización y de diálogo, sino que también dejó en evidencia la escasa influencia política de los actores islámicos en la democratización del país. Siguiendo a Leininger (2016), el ejemplo de Mali arroja luz sobre la relación entre religión y democratización, indagando en el juego de los actores islámicos más allá de en su categorización sobre si eran o no prodemocráticos (Bayat, 2007; Volpi & Sein, 2015). Leininger (2016) se centra en los factores que hicieron posible “la influencia y las preferencias de los actores religiosos particulares” en la transición maliense. Para ello la autora pone el énfasis en los factores institucionales, y

no tanto en las ideas políticas o en la “teología política” de estos actores, es decir, presta atención a la institucionalización del islam bajo los diferentes regímenes predemocráticos, como veremos en este capítulo, para conocer cómo y por qué los actores religiosos participaron en la “erosión del Gobierno autoritario” y cómo afectó a la regulación de la relación entre el Estado y la religión tras la llegada de la democracia. Así, el islam ya estuvo presente en los dos mandatos de Modibo Keita (1960-1968) y Mussa Traoré (1968-1991), destacando el desarrollo de la organización institucional del islam en la última época bajo Traoré. Según Leininger (2016), dicha institucionalización tuvo que ver en el devenir de estos actores durante la transición y en el papel que jugaron.

Leininger toma el ejemplo de Mali para teorizar sobre la relación existente entre la posición del islam y los actores islámicos en la época autoritaria y la época post autoritaria, adelantando el papel “extraparlamentario” que han ido adquiriendo estos actores en los años siguientes, especialmente tras los años 2000, como nosotros analizamos en la tesis (Leininger, 2010). La autora argumenta la importancia de la institucionalización del islam en la época predemocrática para indagar sobre las voluntades y actitudes de los actores islámicos en la democratización. Los actores islámicos, que Leininger define como “institucionalizados” durante los regímenes predemocráticos, formaron parte más tarde del orden democrático, promoviendo la continuidad de la institucionalización religiosa, a la vez que favorecían la democratización, dejando para otro momento la reforma de su institucionalización, que no se consideró como algo central en la democratización (Leininger, 2016: 819). Las características de los actores islámicos durante la transición maliense fueron determinantes en la posterior relación religión-Estado. En concreto, como analizamos en este capítulo, la fragmentación de los actores islámicos (autoridades religiosas, asociaciones, intelectuales, movimiento o instituciones, así como partidos políticos religiosos que se identifican con las creencias religiosas o la identidad religiosas), es la principal característica de este ámbito y tuvo como resultado la imposibilidad de organizar y movilizar grandes cantidades de musulmanes para influir en el proceso del cambio de régimen (Ibid.: 820). Como veremos en este capítulo, durante el periodo de gobierno de Modibo Keita, el islam fue marginado por la fuerte identificación del Gobierno de Keita con el socialismo, si bien el islam siguió presente en sus discursos y recibía por su parte cierta consideración pública por los valores que proyectaba. Bajo

Traoré, la relación con los líderes islámicos fue más fluida, aunque ambigua, y el ámbito religioso se puso bajo control del Gobierno con la creación de una asociación que pretendía englobar a todos los musulmanes, la *Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam* (AMUPI), única organización que fue permitida. La utilidad de la asociación para el Estado fue instrumental, teniendo un carácter marcadamente económico para servir a las relaciones económicas del Estado.

El resultado de dicha posición de los actores islámicos, cooptados en cierta medida por el régimen, fue que el islam no estuvo presente en los momentos de democratización del país. Las fuerzas prodemocráticas, como veremos en este capítulo, estaban compuestas mayoritariamente por jóvenes y funcionarios que sufrían la falta de libertades y opresión por parte del régimen de Traoré, no estando la religión presente ni como objeto ni como sujeto de dichas reivindicaciones. Solamente individuos reformistas se sumaron a las protestas por la democratización del Estado, pensando que otro régimen con más libertades les permitiría mayores beneficios. Un pequeño grupo de musulmanes también se hizo presente como elemento en contra de la democratización (Brenner, 2001: 295). Así, la cooptación de los principales actores islámicos por el Estado, integrados en la red económica del régimen (Leininger, 2016: 829) y la falta de organización y de permeabilidad de los grupos, supuso una débil incidencia en el proceso de transición democrática. El resultado de que no fueran tomados en consideración los tres aspectos que interesaban a los actores islámicos que participaron en la Conferencia Nacional que estableció los criterios democráticos del país (la relación Estado-religión, la libertad religiosa y la participación policía religiosa) fue una formulación de Estado laico. La falta de influencia de los actores islámicos se debió en buena parte al descrédito de la asociación islámica AMUPI, que era vista como muy próxima al antiguo régimen, aunque no obstaculizó la democratización. También influyó la fragmentación del resto de fuerzas islámicas, dando lugar al estado de las relaciones Estado-religión que Mali tiene actualmente. Si los actores islámicos tenían entonces poca influencia, el panorama ha cambiado en los últimos años, siendo, como ocupa en esta tesis, unos actores de gran influencia en el campo político y que empujan para una renegociación de la relación Estado-religión, si es que no ha cambiado ya *de facto*.

Leininger propone también un análisis sistemático de la laicidad en el proceso de transición (Leininger 2010). El efecto más relevante de la inscripción en la laicidad y la

articulación de las relaciones habría sido la informalización de las relaciones entre Estado-religión, que la autora analiza como de “difícil [su] control durante la consolidación democrática” (Leininger, 2016: 836). Para la autora, estas relaciones informales, que son habituales en los procesos de consolidación democrática en África³⁵ son un importante canal para los intereses de los actores islámicos, que, sin embargo, pueden menoscabar el proceso de la política formal. La autora menciona que los partidos políticos religiosos, que están prohibidos en Mali, pueden ser una mejor manera de expresar los intereses de los actores religiosos, y que no entorpezcan la consolidación democrática³⁶. Como vemos en esta tesis, esa creencia también la han reflexionado los actores islámicos, que han pensado que la participación en política formal, más allá de la informal, puede ser interesante para ellos al reconocer la importancia del juego político y el respeto de la democracia electoral.

En este capítulo no nos detenemos en la historia del islam en la época precolonial y colonial, pero es obligado hacer referencias a estos periodos por la continuidad de los acontecimientos que, desde dichos periodos, llegan hasta la época contemporánea. Empezamos explorando la época inmediatamente anterior a la independencia del país. Durante dicho periodo se formaron las opciones políticas nacionalistas que impulsaron el proceso de descolonización pero los líderes musulmanes o movimientos islámicos no participaron de forma determinante en el proyecto de independencia. Continuamos con el siguiente acontecimiento político de relevancia que fue la formación de la efímera Federación con Senegal, cuyo fracaso da lugar a la llegada de la independencia del país en septiembre de 1960. Durante los primeros años de independencia, el presidente Modibo Keita (1960-1968) quiso implantar un modelo económico y social cercano al marxismo-socialismo. Es bajo el mandato de Keita que se introdujo la laicidad como uno de los pilares del Estado en construcción, en clara herencia de la metrópoli en un país donde el islam era la religión dominante y mientras que los actores musulmanes comenzaron a establecer una relación con el poder. El proyecto laico de Keita fue interrumpido en 1968 por un golpe de Estado militar que marcó el punto de partida de más de dos décadas de dictadura del general Moussa Traoré. Durante este tiempo los actores musulmanes se beneficiaron de

³⁵ Booth & Commack, 2013, citado en Leininger, 2016: 836.

³⁶ Para una discusión sobre la conceptualización de democratización y consolidación democrática, véase, Rodríguez, Ávalos, Yilmazy & Planet, 2013: 3-8.

una relación privilegiada con el Estado, hasta el punto de que los detractores del presidente llegaron a ver cuestionada la laicidad del Estado.

Terminamos el capítulo con el mayor acontecimiento político de las últimas décadas en Mali, el proceso de transición a la democracia iniciado tras el derrocamiento del régimen de Traoré por un nuevo golpe de Estado militar en 1991. La exitosa transición llevada a cabo por los militares y los actores civiles, que habían protagonizado la oposición en la calle contra el régimen de Traoré, apuntaló una democracia que ha pervivido inalterada al menos nominalmente hasta su suspensión con los acontecimientos de 2012. En este año, bajo la crisis securitaria del norte, un grupo de oficiales depuso al Gobierno de Amadu Tумани Turé. Durante estos años de democracia se ha asistido a la liberalización de los derechos individuales y colectivos que ha repercutido en la diversidad y pluralidad del islam maliense y en su creciente importancia dentro de la sociedad.

1.1. El camino de Mali hacia la independencia.

1.1.1. El islam en el periodo pre-independencia.

El actual Mali comprende el territorio que en tiempos de la colonización francesa se conocía como el Sudán francés. A comienzos del siglo XX el imperio francés incluía las zonas atlánticas y el interior del África del Oeste que eran administradas en amplias colonias, entre ellas la colonia denominada Sudán. Durante el siglo XIX este territorio pasó a manos de Francia tras el reparto de África por las potencias europeas y sus posesiones africanas fueron denominadas por las autoridades francesas como el África Occidental Francesa (AOF).

Mali es un país donde principalmente conviven las religiones monoteístas del islam y el cristianismo, que comparten el panorama religioso nacional con las creencias animistas y con otras religiones con escasa presencia como el judaísmo³⁷. En las últimas décadas el país africano ha sido considerado como un país musulmán. Se estima

³⁷ La presencia del islam en África Occidental se remonta a más de diez siglos. Para un análisis de la llegada del islam antes de la colonización francesa véase Hiskett (1984), Robinson (2004) y Levzion (1994).

que una cifra superior al 90% de la población maliense se declara musulmana³⁸. Sin embargo, este hecho no ha sido siempre así. La islamización de la mayoría de la población maliense es un proceso relativamente reciente. La amplia proporción de población musulmana actual contrasta con la situación minoritaria del islam de hace poco más de un siglo. El islam llegó al Sahel³⁹ en torno al siglo XI proveniente del Norte de África a través de la acción de mercaderes musulmanes y predicadores que se instalaron en las ciudades de los reinos e imperios medievales del África del Oeste. La fe islámica fue adoptada de forma irregular por las cortes de los dirigentes y las élites, y durante mucho tiempo fue una religión minoritaria. Las crónicas de la época que han llegado hasta nuestros días describen generalmente la práctica del islam como una religión de palacio que no tuvo un impacto significativo entre las poblaciones. La mayoría de las poblaciones seguían practicando las religiones animistas que, por otro lado, también se mantenían en las cortes supuestamente islamizadas⁴⁰.

Las yihads o guerras de motivación religiosa surgidas en la región del África del Oeste entre los siglos XVIII y XIX fueron un momento de aceleración de la conversión al islam, especialmente en las zonas rurales, y de la penetración y extensión de las cofradías islámicas o *turuq* (plural de *tariqa*) sufíes⁴¹ (Robinson, 2004) como vemos con más profundidad en el capítulo 2 de este trabajo. Estas guerras fueron lideradas por eruditos religiosos que dudaron de la legitimidad de los dirigentes islámicos y buscaron reformar la forma de practicar el islam de éstos últimos, juzgada como poco acorde con

³⁸ El último censo demográfico llevado a cabo por el Estado maliense se realizó en 2009. Las estadísticas que ofrece indican que el 94,84% de la población se considera musulmana (INSTAT, 2011). Un porcentaje similar es utilizado en la última década por investigadores que centran sus trabajos en el islam en Mali (Soares, 2005b; Holder, 2012).

³⁹ Utilizamos aquí el término Sahel, concretamente Sahel sur, para denominar la amplia franja geográfica que discurre de Este a Oeste del continente africano por una parte de los territorios que ocupan en la actualidad los países de Senegal, Mauritania, Mali, Níger, Burkina Faso, Chad y Sudán. El término Sahel alude a la transición climática entre la zona extremadamente árida del desierto del Sáhara y la zona más húmeda al sur. Siendo los países anteriormente citados heterogéneos socio-políticamente entre sí, una parte significativa de sus territorios comparten ciertas condiciones climáticas, como una escasa pluviometría (entre 50mm y 150mm al año) y su concentración en los meses de julio-septiembre, que los enfrentan a determinados desafíos medioambientales. La palabra Sahel proviene del árabe *sahil*, que significa “borde” o “costa”.

⁴⁰ Los testimonios escritos de Al Bakri, Al Zuhri, Al Umari o Ibn Battuta han sido de valiosa utilidad para conocer la historia de la islamización de África del Oeste entre los siglos IX y XVI. Algunos de los escritos están recogidos en Levtzion & Hopkins (1981), citado en Levtzion & Pouwels (2000: 62-91).

⁴¹ El sufismo es una tradición islámica que se centra en la transmisión de la experiencia espiritual entre maestro y alumno. Se relaciona con lealtades personales a los marabús de las cofradías o hermandades sufíes. Marabú es el nombre colonial que se dio a los religiosos o expertos musulmanes con relación con las órdenes sufíes. Generalmente los marabús tuvieron el favor de las autoridades coloniales ya que los consideraban inofensivos para su dominio y útiles para el proyecto colonizador. En sus comunidades tenían un prestigio asociado a sus antepasados y a su linaje religioso y erudito (Schulz, 2012: 29).

las normas islámicas, y llevaron el islam a otras entidades “infieles”. Las conquistas de estos eruditos islámicos convertidos en guerreros dieron lugar a la formación de emiratos y reinos basados en el islam y dónde se aplicaba la ley islámica o sharía, y contribuyeron a propagar la fe islámica en amplias regiones del África del Oeste, aunque dichos dominios islámicos no resultaron en conversiones masivas. Los autores coinciden en que islam que encontraron los colonizadores franceses a su llegada al interior del África Occidental a finales del siglo XIX no era un islam popularizado y las poblaciones no estaban islamizadas en profundidad. Paradójicamente, fue bajo dominio colonial que la conversión tuvo uno de sus mayores momentos de aceleración (Triaud, 1992, 141).

Tras el periodo inicial de la conquista a finales del siglo XIX, la administración colonial francesa no implantó en sus dominios del África del Oeste una política anti islámica. Una vez superada la resistencia a su conquista, fundamentalmente musulmana (Bayagueye & Adu Bohem, 1987: 140), ejerció un dominio centralizado y autoritario en el que sus prioridades fueron la recolección de tasas y la estimulación de la producción agrícola y frutícola gracias a la mano de obra forzada que era reclutada *in situ* (Lapidus, 2002: 733). Para ello buscaron la colaboración de los jefes locales, y también de los jefes religiosos. Los jefes religiosos eran frecuentemente marabús de órdenes sufíes con un gran número de seguidores, de modo que las autoridades coloniales entendieron que si lograban cooptar a los líderes religiosos se ganarían a sus numerosos seguidores. La relación de las autoridades coloniales con el islam del África del Oeste es frecuentemente caracterizada como ambigua y pragmática. En esta relación se distinguen varios periodos dependiendo de la actitud de la metrópoli hacia el islam (Triaud, 2000: 169-177). Durante algunos periodos la administración colonial favoreció la expansión del islam y las acciones de proselitismo de los marabús (Clark, 1999). En cambio, en otros periodos predominó la desconfianza hacia el islam, en especial tras la adopción de la estricta política de laicidad a partir de 1905 que separó el Estado francés de la religión. La metrópoli intentó generalizar una neutralidad colonial hacia los asuntos islámicos en las colonias, aunque en la práctica no siempre fue así. Mali heredaría años más tarde la laicidad⁴².

⁴² Para una revisión de las políticas coloniales francesas hacia el islam en África Occidental Francesa, véase Cruise O'Brien (1967), Robinson (2000), Harrison (2003), Soares (2005a).

La presencia francesa en territorio sudanés ayudó paradójicamente a islamizar la sociedad favoreciendo indirectamente una expansión del islam nunca vista en la región en los siglos anteriores (Hiskett, 1984: 276-301). Sobre el terreno, aunque no como norma general, la administración francesa realizó pragmáticos contactos con líderes musulmanes locales, muchos de ellos líderes de cofradías musulmanas⁴³. La relación mantenida se basó fundamentalmente en un intercambio de servicios, y aunque no se les ofreció ningún tipo de poder debido al tipo de colonización puesta en marcha, generalmente una colonización directa, sí fueron empleados como intermediarios entre la administración y sus súbditos y trabajadores.

Muchos de los líderes musulmanes estaban convencidos de que la resistencia a la potencia colonizadora era en vano y emplearon distintas formas de colaboración con la administración colonial. Estos trabajaban como intermediarios entre las autoridades coloniales y la población (Triaud, 1992: 152) para tareas que no siempre eran fáciles. Entre sus misiones estaba el predicar la aceptación del régimen colonial, reclutar hombres para los trabajos forzados o para los esfuerzos bélicos en Europa durante la Primera Guerra Mundial, la recolección de tasas y la imposición del código colonial (Le Vine, 2007: 81; Lapidus, 2002: 737; Clark, 1999). A pesar del coste que eso podía suponer para su credibilidad (Leininger, 2010: 6), la colaboración de los líderes musulmanes con las autoridades coloniales supuso un incremento de sus bases y su poder se consolidó (Triaud, 1992: 180).

Este tipo de relación entre la administración y los líderes musulmanes de las cofradías ayudó indirectamente a reforzar la autoridad de muchos de sus líderes y a consolidar la posición del islam (Triaud, 2000: 169-181; Lapidus, 2002: 736). Asimismo, otros de los vectores de la masiva conversión al islam en la época colonial fueron las infraestructuras coloniales que las autoridades francesas construyeron para sus intereses económicos en los territorios colonizados gracias a la mano de obra local. La educación y los ejes de comunicación y de transporte fueron mejorados por las autoridades coloniales lo que permitió un gran movimiento de personas y mercancías entre zonas del África Occidental Francesa. Le Vine (2007) describe así dichos vectores de la “cooperación franco-africana”:

⁴³ Las cofradías sufíes se extienden en África Occidental desde el siglo XVIII. Las principales son la Tiyaniya, la Cadiriya, la Muridiya y la Hamaiya, que es una variante de la Tiyaniya (Le Vine, 2007: 80). Para una revisión más concreta de la llegada y extensión de las cofradías sufíes en África del Oeste y Mali, véase el capítulo 2.

“- La construcción, de carreteras y líneas férreas, notablemente el ferrocarril Dakar-Níger, que conectaba la costa de Dakar a Bamako y el río Níger [...]

- La apertura (con el beneplácito francés) de numerosas escuelas coránicas (madrasas) por profesores de *tariqa* locales

- Un intercambio mucho más rápido de personas entre áreas musulmanas y no musulmanas, así como el transporte de bienes y servicios entre la costa y el interior

- El retorno y la dispersión de tropas oesteafricanas (muchos de ellos veteranos de los famosos mal llamados *Tirailleurs Sénégalais*) al interior después de la I Guerra Mundial, muchos de los cuales se habían convertido durante el servicio, y que trajeron de vuelta un islam y (frecuentemente) unas perspectivas políticas y religiosas radicales de Francia y los franceses.”⁴⁴

Las mejoras en las comunicaciones y el apoyo colonial a los predicadores favorecieron que las comunidades de musulmanes establecieran contacto con comunidades no musulmanas y los comerciantes y predicadores viajeros pudieron extender la fe en otros lugares, extendiendo el islam como código de conducta y de moral (Schulz, 2012: 29). Para Triaud, la facilidad del islam con que fue aceptado por las poblaciones tuvo que ver con los atributos de “cultura de resistencia” al colonizador francés⁴⁵ y de “resistencia cultural” como protector y conservador de los valores africanos tradicionales (Triaud, 1992: 148). El islam no se identificó como un elemento importado ni como un agente de la colonización europea, como sí era considerada la religión cristiana. Pese a no serlo en puridad, el islam fue percibido como algo autóctono y con atributos africanos, lo que le facilitó ser adoptado por las poblaciones locales. Por otro lado, no se puede desdeñar que la expansión del islam también se vio favorecida por los profundos cambios sociales que causó la presencia de la colonización. Dentro del nuevo orden social y económico que impuso la colonización

⁴⁴ “The construction of roads and railroads, notably the Dakar-Niger railroad, which connected coastal Dakar to Bamako and the Niger River [...]

The opening (with French blessing) of numerous Quranic schools (madrasas) by local *tariqa* teachers
A much more rapid Exchange of people between Muslim and non-Muslim areas, as well the transport of goods and services between the coast and interior

The return and dispersión of West African tropas (many of them veterans of the famously misnamed *Tirailleurs Sénégalais*) to the interior after World War I, many of whom had been converted while in the service, and who brought back both Islam and (often) politically and religiously radical perspectives on France and Frenchmen” (Le Vine, 2007: 82).

⁴⁵ Las experiencias de resistencia a la penetración francesa fueron protagonizadas por figuras islámicas, como el Almany Samory Touré Samory (1830-1900), el Hadj Oumar Tall(m. 1864) y su hijo Ahmadou Tall (1836-1898) y Babemba Traoré (1855-1898).

francesa, fueron muy importantes las migraciones del campo a las ciudades y el islam fue un elemento de cohesión de dichas personas desplazadas (Lapidus, 2002: 736).

La colonización francesa favoreció la conversión al islam de las poblaciones del Sudán, conformando una identidad islámica. Como consecuencia fue emergiendo lo que Launay y Soares (2009) llaman una “esfera islámica”. Dicha “esfera” se había generado como una cultura islámica más estandarizada que eludía el control de Estado, y en la que se debatía el liderazgo entre las diferentes órdenes sufíes y corrientes islámicas y se dirimía la forma de ser musulmán y de practicar la religión en los aspectos cotidianos de la vida del musulmán (Launay & Soares, 2009). Para la mayoría de los conversos al islam, ser musulmán significaba adoptar una identidad grupal y a veces profesional, en la que los símbolos exteriores generalmente eran la vestimenta, el rezo regular y las restricciones alimenticias⁴⁶, pero que podían diferir según reconociesen la autoridad de unas personalidades religiosas adscritas a una corriente u otra.

La administración colonial también vio con cierta desconfianza la extensión del islam en sus dominios en el África Occidental Francesa (AOF). Aunque quizá el miedo al islam era la idea que verdaderamente subyacía en el fondo, en ciertos periodos las autoridades coloniales consideraron el islam como una amenaza para su dominación y como un obstáculo para su programa de aculturación y asimilación de las poblaciones autóctonas. La administración francesa realizó esfuerzos de investigación sobre el islam en un intento de aumentar su conocimiento sobre las sociedades indígenas y evaluar las posibles amenazas a su dominio. Esta investigación se realizó a través de secciones dedicadas al estudio en la administración de la AOF, como el *Service des affaires musulmanes* creado en 1906 con el objetivo de centralizar la información sobre el islam. Son numerosas las reflexiones y conclusiones de los funcionarios franceses encargados de la “vigilancia” de los asuntos islámicos en el AOF. Sus informes y escritos han proporcionado información muy valiosa y clarificadora de la política francesa hacia el islam a los historiadores y estudiosos del islam en el AOF (Harrison, 2003; Peterson, 2011; Robinson, 2004).

Los funcionarios expertos franceses definieron el islam practicado en el AOF como un “islam africano”, descrito como de carácter sufí (Otayek & Soares, 2009b: 13) y supuestamente heterodoxo, influido por el “fetichismo” y las “tradiciones” de la

⁴⁶ Launay, 1992, citado en Schulz, 2012: 28.

sociedad, en un claro contraste con el islam que conocían en los territorios árabes⁴⁷. La mayoría de los musulmanes bajo el AOF estaban relacionados con ese “islam africano”, que en opinión de la administración colonial era un islam que se encontraba lejos de ser favorable para el progreso (Triaud, 2000: 171) aunque no obviaban aludir que estaba en mejor posición que el resto de la sociedad sudanesa, mayoritariamente asociada a un “fetichismo” incompatible con la “civilización” y educacionalmente y culturalmente menos avanzado (Lapidus, 2002: 736).

El “islam africano” era también denominado como “islam negro” o *islam noir* por ser la mayoría de sus practicantes de piel negra. Estos seguían un islam que se diferenciaba del “islam árabe” por no tener connotaciones políticas, y por tanto, no tenían elementos preocupantes para la misión “civilizadora” francesa. El islam seguido por los musulmanes del Occidente africano era un “islam virtualmente separado de la influencia de la turbulencia política que en todas partes está modificando su aspecto tradicional” y alejado de “las ideas profesadas por los transformadores sociales de Egipto, Turquía y Persia”⁴⁸. Analizado en función de su peligrosidad, el “islam africano, todavía medio-fetichista, no es en ningún caso peligroso para nuestra soberanía [...]”⁴⁹. Por tanto, el “islam africano” era considerado por los funcionarios expertos de la administración colonial como un islam pasivo cuyos practicantes estaban desinteresados inherentemente por las cuestiones políticas, es decir, no eran dañinos sino que eran maleables y tolerantes hacia las prácticas de dominación coloniales. No hace falta señalar que dichas afirmaciones eran superficiales y poco fundamentadas. A pesar de que las autoridades francesas tildaran al islam extendido en el AOF de heterodoxo, no existían razones para poder discernir si un islam era “más ortodoxo” que otro ni, por supuesto, tenían la autoridad para ello.

Por tanto, la administración colonial procuró mantener el islam bajo control. La metrópoli también tenía la intención de cooptar a los líderes musulmanes para desactivar toda posible ideología contraria a sus intereses de dominación colonial (Harrison, 2003: 157). La existencia de otros líderes musulmanes y corrientes islámicas consideradas “panislámicas” (aquella supuesta ideología que priorizaba la expansión del islam dirigida por el califato otomano desde Constantinopla), que no encajaban con el

⁴⁷ Este islam, considerado como moderado, se pasó a denominar “islam negro” (*islam noir*). Sobre el *islam noir*, Monteil (1964) y Harrison (2003).

⁴⁸ Arnaud, 1912: 128-129, citado en Triaud, 2000: 174.

⁴⁹ Ibid.: 153.

modelo del *islam noir* y que podían desafiar el control colonial, preocupaban a la metrópoli. Estos líderes eran vigilados de cerca y se intentaba entorpecer su actividad especialmente durante el periodo de la Primera Guerra Mundial en que Francia percibió cierto peligro por las reclamaciones de Alemania en Marruecos y porque Alemania y Turquía podían conspirar a través de islam contra sus intereses. Las autoridades de la metrópoli estaban preocupadas porque gracias a su extensión en otros territorios africanos, como África del Norte o en el Oriente Medio, las conexiones transnacionales del islam podrían favorecer la llegada a los territorios del Sudán de ideologías anti coloniales y activar una solidaridad islámica dentro de la AOF que pudiera poner en peligro el dominio francés (Triaud, 1992: 150). Finalmente, la gran mayoría de los musulmanes del AOF fueron leales y las tropas africanas mostraron su apoyo a la metrópoli y su lealtad en los combates (Triaud, 1992: 175). La diferenciación entre tendencias y líderes islámicos según la amenaza al orden establecido que realizaban las autoridades francesas fue más tarde imitado por las autoridades malienses tras la independencia, y podríamos relacionarlo con la diferenciación que en los últimos se ha hecho, tomando como referencia la “radicalidad” de los líderes y sus discursos.

Los casos de episodios considerados como de desafío al colonizador no fueron masivos, a excepción del caso del Sheij Hamallah y sus seguidores - entre los años 20 y 40 del siglo XX- y los partidarios del reformismo salafí⁵⁰ a partir de los años 50.

En general, la actitud que caracterizó la política musulmana francesa en los territorios del AOF era de vigilancia sobre los grupos y líderes musulmanes (Triaud, 2000: 178) – con la elaboración incluso de ficheros de los líderes musulmanes (Triaud, 1992: 152)- con el objetivo de favorecer a los que estaban a favor de Francia y marginar a los que estaban en su contra (Harrison, 2003: 159). De esa manera, la administración francesa promovió y protegió a los grupos musulmanes afines u “oficialmente reconocidos” o que no creaban problemas a la dominación colonial y a sus intereses de reforzar la actividad económica y la producción agrícola (Otayek & Soares, 2009b: 13; Clark, 1999).

⁵⁰ Esta corriente también es denominada wahhabí, como la denominaron las autoridades coloniales, o sunní, como ellos mismos se llaman. El término wahabiya no es del agrado de sus partidarios ya que los describe con la presunción de que siguen los preceptos de Muhammad Ben Abd al Wahhab (1703-1793), afirmación que no es siempre cierta. Buscan reformar la práctica del islam, volviendo al pasado ideal de los primeros tiempos del Profeta, imitando a los *salaf al salih* (Kaba, 1974; Triaud, 1986). Denominarlos sunníes también crea un problema porque el resto de musulmanes sunníes (en oposición a la otra rama del islam, el chiismo) lo consideran una afrenta, ya que quedaría implícito que ellos son los únicos sunníes. A lo largo de nuestro trabajo utilizaremos la denominación de wahhabí y de reformista salafí.

1.1.2. La formación del movimiento anticolonial y el papel de los musulmanes.

Si en el inicio del siglo XX apenas era musulmana la mitad de la población, como consecuencia de la colonización francesa el territorio del Sudán francés en la víspera de la independencia se había convertido en un país mayoritariamente musulmán⁵¹. No obstante, a pesar del crecimiento de la fe islámica entre la sociedad sudanesa, el islam no tuvo un papel protagonista en el auge del movimiento anticolonial ni en el proceso de descolonización maliense (Triaud, 1992). La investigación disponible sobre los acontecimientos de aquel periodo muestra que otros colectivos tuvieron el liderazgo del movimiento nacionalista y que el islam o la identidad islámica no tuvieron un papel significativo (Coulon, 1983). Si bien, la resistencia a la colonización tuvo también un protagonismo islámico – aunque no exclusivamente ya que también hubo insurrecciones contra el trabajo forzado⁵² –, como destacó la actitud del Sheij Hamallah hacia las autoridades coloniales –lo que le valió el exilio⁵³– el sentimiento anticolonial fue atributo de los movimientos estudiantiles, del movimiento de los jóvenes y de los sindicatos (Chafer, 2002: 193-217), y el movimiento nacionalista, como fue frecuente entre las resistencias africanas (Campos Serrano, 2000: 22), fue protagonizado principalmente, aunque no exclusivamente, por las élites laicas urbanas provenientes de una educación francófona y articulado a través de un partido político anticolonial, el *Rassemblement Démocratique Africain* (RDA). Las nuevas elites africanas, educadas en las escuelas francesas, se impregnaron en los años 40 y 50 del pensamiento nacionalista y anticolonial, mientras los musulmanes, que ignoraron la escuela francesa (Triaud,

⁵¹ Brenner recoge el aumento de las cifras en el Sudán francés de 3 875 000 de musulmanes en 1924 a 6 241 000 en 1936. AMI, (Archives, Ministerio del Interior), Circulaire datée décembre 1944, signée Coumarie, Chef de Bureau Politique (AOF) et Texier, Chef du Cabinet, citado en Brenner, 1991b: 69. Lapidus afirma que el 3% de los bambaras –etnia mayoritaria de lengua del grupo mandé– en Mali eran musulmanes en 1912, y tras la dominación francesa, el 70% de los bambaras eran musulmanes (Lapidus, 2002: 736).

⁵² Mann, 2006, citado en Schulz, 2012: 28.

⁵³ Nacida a principios de 1900, la Hamaiya es una rama reformista de la cofradía Tiyaniya en torno a Ahmad ben Muhammad ben Sayyidina ‘Umar, conocido como el sheij Hamallah (1883-1943). El sheij no se enfrentó directamente a los colonizadores franceses pero no reconoció su autoridad públicamente en el territorio, en especial en la ciudad donde residía, Nioro du Sahel, localidad cercana de la frontera con Mauritania. Sus numerosos seguidores en la región interpretaron su rechazo a la autoridad francesa como una actitud hostil hacia el dominio francés y se inclinaron hacia un anticolonialismo y la lucha por la independencia. Las autoridades coloniales le llevaron al exilio a partir de 1925 a Mauritania y Costa de Marfil. Tras regresar brevemente a Nioro, fue detenido y deportado de nuevo en 1941 a Argelia y en 1942 a Francia donde falleció en 1945. Para más información, véase el apartado 2.2.6. de esta tesis, así como Alexandre, 1970; Hamès, 1983; Soares, 2005a; Launay & Soares, 2009.

1992: 149), no participaron como protagonistas en el proceso de descolonización. Y para las nuevas elites francófonas, la religión no tenía cabida (Coulon, 1983).

En el Sudán francés nació una rama local del partido anticolonial RDA en 1946. También emergió un segundo partido contrario a la ideología anticolonial del RDA. Como no podía ser de otra forma, la élite y la clase política maliense se desarrollaron inicialmente a partir de los personajes locales que integraron la administración colonial (Amselle & Grégoire, 1987). Estos burócratas africanos de la administración francesa eran los llamados a crear y liderar los partidos y sindicatos africanos. Más tarde, el ámbito fue ampliado gracias al desarrollo de la educación y los sindicatos y se fue conformando la elite política local. Desde la Conferencia de Bamako de 1946 las ideas fueron circulando entre una parte de las élites locales hasta llegar a la demanda del fin de la colonización.

Así las cosas, el pistoletazo de salida para la preparación de los proyectos emancipadores del territorio del actual Mali fue la Conferencia de Bamako celebrada en 1946. En ella se reunieron los principales responsables políticos locales del AOF y se formalizó la fundación del partido político RDA. Este partido buscaba una nueva relación de las colonias con la metrópoli, una mejora de la autonomía de los territorios colonizados, y la igualdad de los derechos económicos, políticos y sociales de los pueblos de las colonias y la metrópoli. Con vocación regional y federal, el partido se dotó de una cadena de comités de pueblo y “secciones” urbanas a lo largo del África Occidental Francesa (salvo Mauritania) y en Camerún, Chad y Ubangi-Chari (República Centroafricana) (Morgenthau, 1964). En 1948, se ha calculado que tenía más de 700.000 partidarios (Rotberg, 1964: 358) y cinco miembros del RDA liderados por el marfileño Houpouet-Boigny⁵⁴ lograron ocupar un sillón en la Asamblea francesa

La actividad política sudanesa se articuló en torno a dos personajes que fueron los iniciadores del juego político de partidos. Por un lado, el jefe de cantón⁵⁵ Fily Dabo Sissoko se separó del RDA para fundar un partido más conservador, el Parti Progressiste Soudanais (PPS). Mamadu Konaté fue el fundador de la rama local maliense del RDA, la Union Soudanaise – RDA (US-RDA). El primero representaba a

⁵⁴ Félix Houpouet-Boigny (1905-1993) fue un médico y líder sindicalista que realizó un gran activismo en el sindicato de plantadores para mejorar las condiciones de vida en las plantaciones. En 1945 decidió participar en la política de la colonia.

⁵⁵ El cantón era una unidad pequeña de subdivisión administrativa de las colonias francesas, que en principio agrupaba varios poblados. Generalmente el jefe de cantón era nombrado por la administración colonial entre los notables de la zona, con la función de ser agentes de la colonia.

las poblaciones rurales no musulmanas cuyos líderes se habían aliado con los franceses durante la conquista (Schmidt, 2009: 11) y el sector tradicionalista de las ciudades. Sus postulados eran más cercanos a los de la metrópoli e inicialmente este partido obtuvo apoyos desde la administración colonial (Imperato, 1996). La rama local del RDA era liderada por funcionarios de bajo rango, sindicalistas y profesores de escuela encabezados por Konaté. El partido encontraba respaldo entre las masas urbanas (Ruiz de Cuevas, 1974: 77), especialmente entre los trabajadores del ferrocarril Bamako-Dakar, profesores y funcionarios de bajo nivel. La población urbana era escasa comparada con el resto del país, mayoritariamente rural. En las zonas rurales el partido encontraba apoyo entre los trabajadores del algodón y arroz de las riberas del Níger, en el Office du Niger⁵⁶, y entre las zonas musulmanas del centro y norte que resistieron a las conquistas francesas (Schmidt, 2009: 11), si bien, la cúpula del partido era dominada por residentes de la capital colonial, Bamako (Ibid.: 14).

Mientras el descontento entre los africanos iba en aumento por las políticas coloniales, en el Sudán el juego político consistió en la lucha entre ambos por el poder bajo la administración colonial. Konaté fue desplazándose paulatinamente a la derecha y consiguió con ello granjearse las simpatías de los musulmanes conservadores (Ruiz de Cuevas, 1974: 77), especialmente los comerciantes. En los últimos años antes de la independencia, el liderazgo en ambos partidos cambió. Uno de los jóvenes más brillantes del partido, Hamadu Dicko, arrebató a Sissoko el mando del partido PPS. En cuanto al US-RDA, Konaté falleció en 1956 y fue sustituido por el profesor de escuela y joven alcalde de Bamako, Modibo Keita, de tendencia política mucho más radical y extremista que su predecesor (Ibid.: 77-78).

En esa época de turbulencias políticas, los musulmanes sudaneses se afianzaron en la sociedad pero no lograron constituir una base homogénea para la lucha por la independencia o en contra del proyecto anticolonial que viese emerger una esfera islámica en la política. En cambio, la participación musulmana fue algo más individual. Unos pocos musulmanes jugaron un papel político integrando individualmente el partido anticolonial de Modibo Keita (Kaba, 1974) pero el factor islámico no fue determinante ni jugó un papel importante en el proceso de descolonización.

⁵⁶ El Office du Niger es el órgano que gestiona una gran extensión de cultivo en el delta interior del río Níger (centro del país), puesta en marcha por las autoridades coloniales en los años 30. Durante la colonización el cultivo estuvo dirigido principalmente a la producción de algodón y arroz.

Las élites políticas sudanesas también tenían el importante apoyo de los comerciantes, la otra clase social que se vería beneficiada por el proyecto de la descolonización (Amselle & Grégoire, 1987: 26). El interés de estos comerciantes residía en que si las casas de comercio extranjeras eran expulsadas, su actividad se vería mejorada (Ibid.). Dentro de la clase comerciante, a partir de finales de los años 40 comenzaba a emerger un nuevo grupo de comerciantes musulmanes que gracias al desarrollo de las vías de comunicación había viajado al mundo árabe y había traído consigo una nueva identidad islámica, la “identidad wahabí” o reformista salafí (Brenner, 1993b: 62; Amselle, 1987)⁵⁷. Generalmente eran jóvenes musulmanes que habían viajado a países árabes de Oriente Medio para estudiar, fundamentalmente en lengua árabe, y que al regreso de sus estancias no encontraron su sitio en el sistema educativo colonial ni en la administración colonial francesa, por lo que se inclinaron por ejercer el comercio. En tal desempeño profesional el árabe y los conocimientos adquiridos en el extranjero eran de utilidad.

Los jóvenes estudiantes que regresaron de Oriente Medio habían estado en contacto con otras ideologías y doctrinas religiosas diferentes a las que se encontraban en el ámbito local del África del Oeste, como desarrollamos en el capítulo 2. Las ideologías eran de corte salafí. La mayoría de ellos, junto con sectores de la sociedad que preferían limitar el poder de las antiguas élites en el poder (familias religiosas “tradicionales” y antiguos comerciantes (Schulz, 2012: 32)), eran simpatizantes del partido US-RDA. Las posiciones políticas radicales y anticoloniales del partido encajaban bien en sus intereses (Kaba, 1974: 12; Amselle, 1987) y compartían la oposición al dominio colonial y a la imposición de trabajos forzados, además de a los líderes musulmanes “tradicionales” o marabús que eran cercanos a las autoridades coloniales (Amselle, 1987; Lapidus, 2002: 756). Los dirigentes del RDA incluso utilizaban vocabulario musulmán y extractos del Corán para reclamar el apoyo musulmán (Lapidus, 2002: 756; Kaba, 1974: 229). También existía una minoría compuesta por comerciantes reformistas de mayor edad (Schulz, 2012: 32) que eran partidarios de las tesis profrancesas del otro partido, apoyado por la administración colonial, el PSP.

La mayoría de los musulmanes que participaron en el proceso de emancipación sudanes fueron de la corriente reformista, también llamada salafí o popularmente

⁵⁷ En el segundo capítulo de esta tesis desarrollamos este tema.

“wahabí” (Kaba, 1974). Por su parte, los líderes musulmanes “tradicionales” eran considerados por estos últimos como continuistas y agentes del colonizador, aunque no lo fueron de forma general ya que algunos de sus miembros formaron parte de los partidos nacionalistas (Triaud, 1992: 150). Los reformistas aparecieron en el Sudán francés en los años 40 del siglo XX. Los que se podrían considerar como grupos diferenciados se establecieron en centros urbanos como Bamako (Amselle, 1987). La mejora de las condiciones de transporte en el AOF por las autoridades coloniales francesas hizo posible que grupos de musulmanes sudaneses y de otras partes del AOF, especialmente comerciantes y estudiantes, realizaran la peregrinación a los Lugares Santos del islam, La Meca y Medina, en Arabia Saudí (Triaud, 1986), y visitaran Egipto y la reputada universidad de Al Azhar donde realizaron estudios. Estos peregrinos y estudiantes, muchas veces denominados como “azharistas”, regresaron a África del Oeste y algunos se instalaron principalmente en la capital sudanesa. Bamako se convirtió en el centro neurálgico de la corriente reformista en África del Oeste a la vez que era el centro político del territorio⁵⁸. La ciudad estaba bien conectada con el resto de territorios comerciales del África del Oeste y la menor presencia de marabús (como en otros lugares de la región) hacían que encontrasen en la ciudad un ambiente favorable para su instalación (Kaba, 1974; Amselle, 1987).

Los peregrinos y estudiantes se mantenían en contacto con las corrientes de pensamiento reformista que habían surgido en Egipto a finales del siglo XIX y con las tesis anticoloniales y antioccidentales de los Hermanos Musulmanes desarrolladas en la universidad así como con la doctrina wahabí del reino de Arabia Saudí. Con el tiempo se organizaron y crearon la asociación *Subbanu al Muslimin* (Kaba, 1974: 135-168) y la organización *Union Culturelle Musulmane* (UCM) en 1953 en Dakar, con un carácter anticolonial muy claro (Triaud, 1992: 150). Los primeros reformistas salafíes del África del Oeste fueron influidos por las prédicas de los egipcios Muhammad Abduh y Rashid Rida, pero también por las enseñanzas de Muhammad Ben Abd al Wahhab. Estos grupos de reformistas salafíes hicieron hincapié en el seguimiento estricto de los rituales islámicos y la lectura literal de los textos sagrados, y enfatizaron la crítica a las prácticas de las órdenes sufíes como la veneración de santos o la intermediación de shejís sufíes para llegar a Dios. También se oponían a toda práctica de rituales con amuletos o

⁵⁸ Uno de los retornados a Bamako, Al Hajj ‘Abdallah, fundó la primera *madrassa* en 1949 y creó en 1951 la asociación *Subbanu al Muslimin*, inspirado en la asociación similar que había conocido en Egipto, *Jama’t al Subban al Muslimin*, fundada en 1927 (Kaba, 1974: 73-95).

elementos mágicos que solían acompañar a los sheijs y líderes musulmanes “tradicionales”.

Para hacer posible su reforma, los reformistas salafíes del África del Oeste se centraron de la educación islámica y tomaron como prioridad su renovación. Eran muy críticos con la forma de enseñar el islam en las escuelas “tradicionales” o escuelas coránicas (Brenner, 1993b, 61) y con la forma de practicar el islam en la región (Kaba, 1974). Sobre el terreno, ante las diferencias que observaron con el resto de la población musulmana a la hora de practicar el islam, buscaron distinguirse ante el sistema religioso existente con la fundación de su primera organización y la primera escuela en Bamako en 1949 (Kaba, 1974: 139; Amselle, 1987: 84). Para ello desarrollaron una nueva forma pedagógica de impartir los estudios islámicos y promovieron el árabe como la lengua para la enseñanza (Brenner, 1993b: 61). Para los primeros reformistas salafíes las escuelas patrocinadas por la administración colonial simbolizaban una dependencia de la metrópoli, mientras que la enseñanza en árabe representaba la oposición a la “occidentalización” (Lapidus, 2002: 755). Otros musulmanes siguieron sus pasos y expandieron la doctrina reformista abriendo escuelas en árabe en el resto del país como en Kankan, Bo, Buake y otras ciudades y poblados de Mali (Brenner, 2001: 65-84; Lapidus, 2002: 755)⁵⁹.

Las polémicas suscitadas por la diferencia de practicar el islam entre los reformistas y los sufíes⁶⁰ llegaron a ser muy tensas entre las comunidades, especialmente en la comunidad comerciante diula (Triaud, 1992: 150). En la década de los 50 del pasado siglo las fricciones entre comunidades en varias localidades sudanesas culminaron con lo que se conoce como los “acontecimientos de Bamako” de 1957. La polémica en torno a la construcción de una mezquita “wahabí” en un barrio de la capital sudanesa motivó enfrentamientos entre los partidarios y detractores de los “wahabíes” en la capital, que se extendieron a varias ciudades de Mali (Amselle, 1977). Estos disturbios acabaron con el saqueo y destrucción de propiedades de reformistas ante la

⁵⁹ En ellas se impartía clase de islam además de otras asignaturas en árabe – como gramática, aritmética o canto-, a diferencia de las escuelas coránicas tradicionales donde se recitaba el Corán y en contraposición con las escuelas franco-árabes, controladas por las autoridades coloniales. La *madrasa* también se diferenciaba por introducir elementos modernos en la educación, como pizarras, cuadernos, pupitres y sillas, y organizativamente desarrollaban el currículum en programas detallados y con horarios semanales (Kaba, 1974: 155-165).

⁶⁰ Como indican varios autores (Triaud, 1986; Brenner, 2001, 140; Launay & Soares, 2009: 87), a las diferencias rituales, como el cruzar de brazos a la hora de rezar, se le otorga tanta importancia como a las diferencias doctrinales. Es habitual escuchar la denominación de “bras croisés” (brazos cruzados) para referirse a los musulmanes más cercanos a la doctrina reformista salafí.

pasividad de las autoridades coloniales (Kaba, 1974: 202-218)⁶¹. Los disturbios también tuvieron un componente político en pleno debate sobre el proceso de descolonización que se estaba emprendiendo en el Sudán. Según Amselle (1987) los disturbios anti-wahabíes demostraron un componente anti US-RDA por la participación de algunos de sus seguidores en el partido anticolonial. Desde la administración se interpretó que si parte de la comunidad de “wahabíes” se identificaba con el US-RDA y el pensamiento anticolonial podía dar lugar a la posible formación de una rama musulmana del partido (Hiskett, 1984: 290). Por ello, la administración colonial lo intentó evitar con su inacción durante los enfrentamientos. Los detractores de los “wahabíes” representaban los intereses de la administración y de los marabús, mientras que las propiedades saqueadas fueron mayoritariamente de simpatizantes del US-RDA (Amselle, 1987: 87).

Por otra parte, ante las continuas expresiones de descontento y la nueva reconfiguración del sistema internacional tras la Segunda Guerra Mundial, el movimiento nacionalista africano obtenía concesiones de la metrópoli que se dirigían hacia un proceso de descolonización controlado que asegurase “mantener al continente dentro de la estructura política y económica de la metrópoli de la manera menos conflictiva posible” (Campos Serrano, 2000: 27). Los últimos años de periodo colonial trajeron cambios de carácter político para las regiones musulmanas del Sudán francés y del AOF. Las poblaciones del AOF dejaron de ser “súbditos” para convertirse en ciudadanos y pudieron elegir y votar a sus representantes. En las elecciones celebradas en todo el África Occidental Francesa el 31 de marzo de 1957, la aplicación de “Loi Cadre” permitió lograr al US-RDA en Sudán una representación mayoritaria con 57 diputados sobre 70 representantes. La “Loi Cadre”, promulgada en junio de 1956, suponía la concesión de un mayor poder y autonomía, aunque todavía limitado, a las Asambleas Territoriales y “su renovación con vistas a su transformación en verdaderos órganos legislativos locales, con unos Consejos de Gobierno que en realidad venían a ser embriones del poder ejecutivo” (Ruiz de Cuevas, 1974: 79). La “Loi Cadre” concedió a los embriones políticos africanos cierta autoridad en las colonias e introdujo el sufragio universal.

En 1958, bajo la creciente presión de los movimientos nacionalistas africanos, el General de Gaulle, presidente de la Federación francesa, permitió a los territorios franceses de ultramar votar a favor o en contra de la constitución de la V República. Las

⁶¹ Amselle se refiere a este incidente como “un pogromo anti-wahabíes” (Amselle, 1977: 255-257).

colonias francesas fueron preguntadas sobre si querían formar parte de la nueva Comunidad Francesa. El voto negativo significaba la independencia automática mientras que el voto afirmativo equivalía a seguir siendo una colonia francesa junto con otros estados africanos dentro de una comunidad liderada por Francia pero con una mejora en el proceso de autodeterminación y en su autonomía. Únicamente Guinea votó que “no” y se constituyó como Estado independiente bajo el liderazgo de Sékou Touré (Rotberg, 1964: 364)⁶². El resto de territorios de la AOF, entre ellos el Sudán francés, votaron que deseaban mantenerse como miembros de la Comunidad Francesa. Después de un debate interno entre los partidarios del “no” y del “sí”, el partido liderado por Modibo Keita asumió las líneas de voto del partido interterritorial y se inclinó por el voto favorable a la nueva constitución pensando que era lo mejor para el territorio del Sudán y su futuro dadas sus circunstancias geográficas y económicas y las posibles consecuencias del “no”⁶³. El buen resultado de las elecciones de 1957 a la Asamblea Territorial permitió al US-RDA declarar en noviembre de 1958 al Sudán como República autónoma dentro de la Comunidad francesa. Las últimas elecciones legislativas antes de la independencia, que se celebraron el 31 de marzo 1959, dieron el triunfo absoluto al RDA en el Sudán francés frente a la PPS, que terminó por fusionarse en el partido de Keita. El US-RDA se convirtió en el único partido representado en la Asamblea Territorial sudanesa.

1.1.3. La efímera existencia de la Federación de Mali.

Con la victoria absoluta del partido de Modibo Keita en Sudán y el partido de Leopold Sedar Senghor en Senegal, la visión de un territorio que federase a los territorios del África Occidental Francesa se hizo realidad. Si bien, la unión federal de los diferentes territorios no dejaba de suscitar controversias relacionadas con los aspectos étnicos y religiosos de los territorios que iba a federar⁶⁴.

⁶² Para una análisis de la excepcionalidad de la decisión de la Guinea de Sékou Touré, Schmidt, 2009.

⁶³ Las razones económicas y de supervivencia del futuro Estado que motivaron no seguir el camino de la rama local de RDA de Guinea son analizadas en Schmidt, 2009: 19.

⁶⁴ Por ejemplo, para la sección local del RDA en Dahomey existían dudas sobre las perspectivas favorables que podía tener ya que poseía gran parte de la población cristianizada mientras que los otros grandes territorios de la eventual Federación, Senegal y Sudán, contaban con una gran mayoría de musulmanes. El problema federal también versaba sobre aspectos étnicos y religiosos que parecían haber sido subestimados desde Dakar (Ruiz de Cuevas, 1974: 84).

La creación de la Federación de Mali suponía para los africanos el resurgir del desaparecido y prestigioso imperio medieval mandinga de Mali (siglos XIII y XVI) que los viajeros árabes describieron admirando sus riquezas y su organización. Por otro lado, su líder iba a ser un Keita, es decir, un hombre de la familia de Sundjata Keita (m. 1255), el más grande y popular de sus emperadores. Asimismo, significaba la unión de fuerzas de dos territorios para sobrevivir en el incierto mundo de los estados-nación africanos. La Federación fue decidida el 29 de diciembre de 1958⁶⁵ y se formó el Gobierno federal bajo la presidencia de Modibo Keita⁶⁶ mientras que el líder senegalés, Leopold Sedar Senghor, era nombrado Jefe del Estado en calidad de presidente de la República. Sin embargo su existencia fue efímera.

Una vez la Federación constituida, la cuestión de la independencia no era algo que los líderes malienses ocultaron a la metrópoli. Su finalidad era conseguir la plena independencia de Francia en algún momento y la metrópoli parecía abierta a dicha posibilidad. La fórmula que las autoridades francesas y las élites malienses adoptaron fue la negociación de la devolución de las competencias estatales a través de unos acuerdos bilaterales (Ruiz de Cuevas, 1974.: 95).

1.1.4. La independencia y el fracaso de la Federación.

El presidente de la Comunidad, el General de Gaulle, visitó Dakar en diciembre de 1959 para dar inicio a las negociaciones con la predisposición a dar su conformidad y su bendición al acceso de Mali a la “soberanía internacional” y el procedimiento adoptado de competencias (Ibid.: 98). Debido a la naturaleza de los acuerdos la independencia que se preveía no sería total en el ámbito económico y financiero. Francia se había comprometido a aportar una ayuda sustancial a su economía e incluso a sus gastos presupuestarios, y Malí, que había obtenido el derecho a emitir su propia moneda, se había comprometido a permanecer en la Zona Franco. Su moneda era el franco CFA como miembro de la Unión Monetaria de la antigua África Occidental Francesa. El acuerdo era bastante discreto, y estas cláusulas eran las contrapartidas políticas (Ibid.:

⁶⁵ Para una revisión de los 12 artículos más importantes de la Constitución aprobada el 17 de enero de 1959, Ruiz de Cuevas, 1974: 85.

⁶⁶ Para más información sobre las competencias del presidente y del primer ministro tras las reformas de la Constitución, véase Ruiz de Cuevas, 1974: 87.

100-101) que aseguraban a Francia el mantenimiento de la influencia necesaria sin el coste de ejercer la dominación directa bajo la forma de la colonia.

Bajo la mirada de una delegación francesa, el presidente Sedar Senghor procedió a proclamar solemnemente la independencia en la sesión de la Asamblea federal reunida en Dakar en la madrugada del día 19 al 20 de junio 1960. No obstante, la euforia por el logro de la independencia de la Federación se evaporó rápidamente. Al poco tiempo de alcanzar la unión política surgieron las diferencias entre los líderes sudaneses y senegaleses que llevaron finalmente a la desintegración de la Federación de Mali. Los signos de descomposición se habían visto desde los inicios del proyecto político. Los lazos humanos y culturales entre los territorios no eran estrechos y la fusión política también planteó muchas dificultades. Era fácil encontrar los argumentos positivos para realizar la Federación pero también lo era para poner de relieve una amplia gama de motivos reales y materiales que la hicieron fracasar⁶⁷. Los intereses de los territorios terminaron por imponerse. Homogeneidad política y superioridad demográfica eran dos factores que preocupaban a los senegaleses que no disponían de toda la hegemonía política en su territorio, al contrario que Keita en el Sudán⁶⁸.

Dos meses después de constituirse como Federación independiente, en la noche del 19 al 20 de agosto de 1960 el proyecto se desintegró. Modibo Keita decidió transferir la capital a Bamako y finalmente, el 22 de septiembre el partido decidió renombrar el país como Mali,⁶⁹ que conmemoraba el antiguo imperio musulmán de Sunjata Keita, y conservar la bandera de la recién disuelta Federación⁷⁰. El sueño de la Federación de Estados africanos en el antiguo AOF se había truncado con el fracaso de la Federación de Mali.

1.2. La independencia de la República de Mali.

⁶⁷ Kurtz realiza un buen análisis de los detalles que hacían la Federación atractiva, así como los factores y condiciones de su fracaso (Kurtz, 1970).

⁶⁸ Uno de los momentos de máxima tensión tuvo lugar cuando los líderes del Sudán intentaron convencer a los marabús senegaleses de ir en contra de Senghor. Éste mostró su descontento ya que necesitaba la base electoral religiosa (Kurtz, 1970).

⁶⁹ Foltz, 1965, 104, citado en Le Vine, 2007: 75.

⁷⁰ Como anécdota, Ruiz de la Cuevas indica que la letra del himno, al igual que la elección del nombre de Mali, fue obra de Sedar Senghor (Ruiz de las Cuevas, 1974: 116).

Tras el fracaso del proyecto de la Federación, el líder maliense Modibo Keita diseñó las líneas maestras para la singladura en solitario de Mali: tomó el socialismo-marxista como modelo y quiso liberar al país de los lazos que lo unían a Francia. Modibo Keita interpretó que Francia había quebrantado los acuerdos al reconocer a Senegal y, desde su punto de vista, se había situado a favor de dicho país. La Asamblea maliense votó una resolución por la que se condenaban las “guerras imperialistas” de Francia y los ensayos nucleares en el Sahara y se pidió el fin de la guerra de Argelia mediante “la aplicación del principio de libre determinación” (Ruiz de las Cuevas, 1974: 116). Todo parecía conducir a la ruptura con Francia y con su antiguo socio, Senegal. El fracaso de la Federación había supuesto un duro golpe para el país ya que le privó del ferrocarril Dakar-Bamako, verdadera espina dorsal de su economía, y de Dakar, que era el puerto de tránsito para su comercio exterior.

1.2.1. Modibo Keita y el socialismo.

Los primeros años de independencia de Malí estuvieron determinados por la evolución de las relaciones con Francia, las relaciones económicas con los Estados vecinos y la unión con Ghana y Guinea. La política exterior giraba en torno a la vía señalada por El Cairo: neutralismo positivo por el derecho de las naciones a la autodeterminación, la lucha contra el imperialismo y la liquidación del colonialismo y del neocolonialismo. Y todo ello en torno a la adhesión al principio de no alineación.

Modibo Keita apostó por la planificación estatal de un corte ideológico socialista y marxista. Vieron la luz gran cantidad de empresas públicas en todos los ámbitos de la economía maliense, a la que el Estado pretendía controlar. El Estado era el principal empleador y desarrolló un clientelismo con la capa comercial e industrial nacional (Amselle & Grégoire, 1987: 28). Los educados en los últimos años de la colonia fueron empleados por el Estado. El nuevo régimen establecido buscaba reemplazar la maquinaria burocrática que había abandonado la metrópoli con capital humano local, y éstos fueron “los privilegiados” según Amselle y Grégoire (1987: 29), de manera que hipertrofió el componente del Estado. Según Amselle y Grégoire (Ibid.: 31), la economía y la élite política se pusieron al servicio de lo público en detrimento del sector privado, de la burguesía terrateniente y los comerciantes. Estos últimos sectores se

rebelaron contra ello, en especial tras la salida del país en 1962 de la zona franco CFA, debido a la gravedad con que les afectó tal decisión.

1.2.2. Los problemas económicos.

Mali abandonó el 1 de julio 1962 de la Unión Monetaria y Económica de África del Oeste y puso en circulación su propia moneda, el franco maliense. Pero su salida de la Unión no mejoró la situación económica sino que provocó una fuerte inflación. Los comerciantes vieron con inquietud las consecuencias de la nueva moneda para la iniciativa privada y se manifestaron en la calle el 20 de julio 1962. Las protestas de los comerciantes dieron el resultado de varios fallecidos y decenas de detenidos, mostrando desde el inicio las limitaciones y la dureza represiva con que gobernaría Keita el país. La situación económica se degradaba y la moneda terminó debilitándose. Los planes económicos se habían condensado en el Plan Quinquenal (1961-1965) adaptado a las realidades del país⁷¹. Este buscaba el desarrollo y la modernización de los sectores estratégicos de la economía maliense pero pronto se pudo comprobar que fracasó en tal empeño (Rotberg, 1964: 332).

A pesar de que los líderes de la independencia habían prometido una gobernanza democrática, nunca fue el caso durante el mandato socialista-marxista de Keita. Además de optar por la línea política de un partido único, en los primeros años se dio una deriva que pretendía suprimir toda oposición al régimen. El partido que había llevado al país a la independencia en 1960, pocos años después caminaba sobre la vía autoritaria y se distanciaba de sus bases (De Benoist, 1998: 125). Esta deriva autoritaria y de asfixia de las libertades individuales continuó en el tiempo y culminó con la puesta en marcha de las “milicias populares” en 1967.

Las primeras elecciones de la independencia tuvieron lugar en 1964. Modibo Keita fue reelegido sin sorpresas como presidente y el US-RDA dominó el parlamento. Pero la politización y la burocratización de las estructuras provocaron el distanciamiento entre el pueblo y el poder (De Benoist, 1998: 123) y se constataba que las medidas económicas no funcionaban. La falta de resultados económicos suscitó

⁷¹ Para un análisis de los objetivos del plan quinquenal, Ruiz de las Cuevas, 1974, 124. Según el autor, el plan era ambicioso y en sus palabras “se trataba de un plan socialista africano, pero en el que se podían apreciar una mezcla un tanto ecléctica de principios marxistas y de influencias israelíes”.

dudas en el partido US-RDA en torno a la orientación de la economía y del modelo productivo impuesto por Keita (Rotberg, 1964: 329). La corrupción se extendió y las manifestaciones contra el régimen en las calles se sucedieron. Las voces opositoras achacaban al régimen una carencia económica al sostener que el país podía desarrollarse de forma autosuficiente y se le hacía responsable de autoritarismo de la burocracia, la creación de empresas de dudosa rentabilidad y los excesivos gastos militares (Rotberg, 1964: 329).

1.2.3. La naciente “cuestión tuareg”.

A las dificultades económicas que afrontaba el régimen de Modibo Keita, en los primeros años de la independencia se añadió el estallido de una rebelión armada tuareg que se organizó en el norte del país. Integrados dentro de las fronteras del nuevo Mali, una parte de las comunidades tuaregs no aceptaron la construcción del Estado. A su encuadramiento involuntario en las fronteras del nuevo Estado maliense seguirán una serie de agravios sociales, culturales y económicos que a su juicio sufrirán desde Bamako durante los primeros años de la independencia. Las comunidades tuaregs demostraron su descontento hacia el Estado maliense con rebeliones armadas contra la autoridad central de Bamako que han mantenido hasta la época contemporánea (Boilley, 1999). En los primeros años de independencia tuvo lugar la primera de ellas.

La primera revuelta de los tuaregs tuvo lugar entre 1962 y 1964 en las regiones septentrionales de Gao, Kidal y Tombuctú. La comunidad tuareg habían quedado repartida entre varios Estados tras la independencia de Argelia, Malí, Níger, Mauritania y el Alto Volta. En Mali, la comunidad tuareg consideró una ofensa que los antiguos esclavos de etnias negroides obtuvieran los poderes del Estado moderno en el que sus antiguos señores, y dueños ancestrales del Sáhara, quedasen sometidos a la leyes de ese nuevo Estado respaldado por un ejército regular (Ruiz de las Cuevas, 1974: 154). En unas declaraciones de Modibo Keita por esas fechas, pedía públicamente a los “Estados que rodean Mali que no aceptasen que su territorio sirviese de base a la subversión” refiriéndose al movimiento tuareg. La rebelión fue duramente reprimida por las tropas gubernamentales e infligió un grave daño a la población civil de las zonas septentrionales. La represión ejercida por el Estado y la violencia resultante obligó a muchos tuaregs a iniciar la emigración hacia los países vecinos y causó un

agravamiento de las condiciones de convivencia entre las distintas comunidades étnicas que ha generado unas consecuencias insostenibles que duran desde entonces en el norte de Mali (Grémont, Marty, Ag Mossa & Hamara Touré, 2004).

1.2.4. Cambio de rumbos económicos y políticos.

Modibo Keita anunció en agosto de 1967 la disolución del partido y el Gobierno y su sustitución por el *Comité national de défense de la révolution* (CNDR), el cual se abrogaba todo el poder del Gobierno (Ruiz de las Cuevas, 1974: 161). Esto obedecía a la existencia de tensiones dentro del partido único y al aumento de las dificultades económicas. Acuciado por la situación económica, el presidente Keita decidió aproximarse al que venía siendo su mayor socio, Francia⁷². A pesar del enfriamiento de las relaciones desde la llegada de la independencia, el 15 de febrero de 1967 se firmó un acuerdo con la antigua metrópoli. Mali entraba de nuevo en la Zona Franco. Como condición, el franco maliense se devaluó un 50%. Dos francos malienses equivalían a un franco CFA, y 100 francos malienses eran un franco francés (Imperato, 1996).

En esas fechas y hasta la caída del régimen, Keita puso en marcha la “revolución cultural” en el país con la intención de depurar el partido y el país para la consecución de sus objetivos socialistas y consolidar su liderazgo. Las poderosas “milicias populares puestas en marcha en 1967”, compuestas por jóvenes que dieron rienda suelta a su indisciplina, tuvieron el encargo de preservar el orden público e imponer dicha iniciativa gubernamental, que se tradujo en una mayor vigilancia y opresión hacia la población (Imperato, 1996). Esta radicalización fue exacerbada por la suspensión de la Constitución y la Asamblea en 1968 y la supresión de toda desviación ideológica en favor del grupo cercano a Modibo Keita.

1.3. El islam en la construcción del Mali tras la independencia.

⁷² Para más información sobre el acuerdo firmado entre Bamako y París en febrero de 1967, Ruiz de las Cuevas, 1974: 162. Por medio de este acuerdo Malí recibió el apoyo financiero de Francia para garantizar la divisa maliense.

Una vez alcanzada la independencia, inequívocamente el nombre del país⁷³ evocaba el pasado histórico del gran imperio medieval de Mali (s. XII y s. XV) que ocupó parte del espacio que en 1960 pasó a ser Mali. Las escasas crónicas que han llegado a nuestros días se refieren a un imperio que, a pesar de no haber estado islamizado completamente, muchos de sus dirigentes seguían el islam, al menos en apariencia. El imperio de Mali es conocido por las epopeyas de Sundjata Keita y de su descendiente, Mansa Mussa, que tienen que ver con la importancia del islam en dicho territorio y su relación estrecha con el mundo islámico. Como en el imperio de Mali, en otros reinos e imperios que le sucedieron el islam fue un elemento habitual. Como reflexiona Le Vine sobre la presencia de personajes del pasado histórico musulmán y personajes contemporáneos en los libros de texto de los primeros años de la independencia de Mali:

“Lo que es interesante es que este proyecto, a pesar de la vocación ostensiblemente secular, incluía deliberadamente – e incluye- mucha referencia al islam, como un modelo de gobernanza (Sundjata), como una potencia regional, como una influencia proselitizadora, y como un icono cultura, todos temas con clara referencia a la escena contemporánea”⁷⁴.

El islam era un elemento importante de la cultura local y la religión de la mayoría de la población del Mali que accedió a la independencia. No obstante, las élites que protagonizaron la lucha por la independencia y que alcanzaron el poder del Mali independiente habían sido educadas en Occidente y eran profundamente laicas. El islam, que como hemos visto no tuvo una incidencia determinante en la lucha por la emancipación de la metrópoli, no constituía ninguna inspiración política, e incluso había consenso entre las élites africanas en verlo como algo contrario al progreso (Coulon, 1983: 45-46). Como señala Coulon: “El desarrollo económico así como la construcción de un Estado-nación moderno implicaba entonces que se limitara su impacto social y político [del islam] y que se llevara al rango de una práctica privada. El islam fue entonces marginado”⁷⁵.

⁷³ En el territorio del actual Mali se sucedieron otros reinos e imperios además del gran imperio de Mali: el imperio de Ghana (600-1087), el imperio Songhay (1465-1591), el imperio de Macina (1810-1862) y parte de las conquistas de El Hadj Oumar Tall (c. 1797-1864), así como fue lugar de varios reinos bambara y malinké (Soumary Touré) (Imperato, 1996).

⁷⁴ “What is interesting in that that Project, notwithstanding the country’s ostensibly secular vocation, deliberately included – and includes- so much reference to Islam, as a model of governance (Sundiata), as a regional power, as a proselitizing influence, and as a cultural icon, all themes with clear reference and relevance to the contemporary scene.”(Le Vine, 2007: 76).

⁷⁵ “Le développement économique ainsi que la construction d’un Etat-nation moderne impliquait donc qu’on limitât son impact social et politique et qu’on le ramenaât au rang d’une pratique privée. L’islam fut donc marginalisé”. Coulon, 1983: 46.

El presidente y “padre de la independencia” Modibo Keita era de confesión musulmana, pero se consideraba un laicista convencido. Keita trató de poner en práctica una política fundamentalmente laica basada en un marxismo ideológico con el que pretendió gestionar el país. El discurso oficial proclamó la religión como algo de carácter privado, que no debía de ser preocupación del Gobierno si no era para cuestiones de orden público (Brenner, 1991a: 4). Este hecho contrastó con la “alianza” establecida durante la lucha contra la colonización entre los líderes nacionalistas y la poca pero existente actividad islámica que reclamaba el fin del colonialismo en la región. Esa “alianza” (Kaba, 2000: 192) se extinguió con la llegada de la independencia. El camino tomado por Keita para construir el Estado basado en el socialismo-marxista ponía de relieve también la laicidad heredada de la antigua potencia en lugar de basarse en el islam como reclamaban algunos individuos musulmanes.

El presidente Keita situó al islam en un segundo plano. Sin embargo, la actitud del presidente hacia el islam no fue anti-islámica ni su prioridad era la búsqueda de su eliminación, sino más bien su marginación. La prohibición de la religión no estuvo sobre la mesa, a pesar de que la Constitución de 1960 no citaba expresamente la libertad religiosa, se inspiraba de los derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, y se protegía la libertad religiosa con una ley, sometida a su aplicación o no (Diarra, 1998: 165-178). Algunos observadores califican la relación del islam y el Estado como de relación de “acomodación” que, continuando las políticas del fin de la época colonial, mantenía las distancias entre Estado e islam, sin la interferencia gubernamental en los asuntos islámicos (Clark, 1999: 160; Le Vine, 2007: 86), algo que se ha mantenido durante los años de independencia maliense hasta la década de la llegada de la democracia en los años 90 (Le Vine, 2007: 90).

Como en tantos otros aspectos de la construcción de los Estados-nación en África del Oeste, la primera Constitución de Mali se inspiró en el modelo francés. En el texto fundamental la laicidad puesta en práctica por las autoridades coloniales, entendida como la separación entre el Estado y la religión, se mantuvo⁷⁶. La Constitución del 22 de septiembre de 1960 introdujo en Mali el carácter laico del país.

⁷⁶ El artículo 1 de la Constitución de 1960 declara al país como “laico”. Sin embargo, la Constitución señala el lema del Estado como “un objetivo, un pueblo, una fe” (“un but, un peuple, une foi”) que hace referencia claramente a la confesión musulmana, mayoritaria entre los malienses. Si bien existen otras religiones, la utilización de la mezquita de Djenné (monumento religioso del siglo XII localizado en la región de Mopti y hoy reconocido como Patrimonio de la Humanidad) como símbolo en el escudo confirma la ambigüedad sobre la laicidad expuesta en la Constitución.

El artículo 1 rezaba así: “La República de Mali es indivisible, democrática, laica y socialista”. Sin embargo, a pesar de las convicciones socialistas y laicas que Modibo Keita quiso implantar en el gobierno de la República de Mali y la inscripción de la Constitución en la laicidad, el presidente contó paradójicamente con el islam como elemento caracterizador de su pueblo. En la época de la independencia, Mali era un país conservador en sus tradiciones y en sus orientaciones religiosas. Al contrario que las tesis del socialismo científico, Modibo Keita no ignoró del todo la religión mayoritaria de los malienses, lo que hubiese supuesto ir en contra el islam y sus partidarios. En cambio, tomó en cuenta el islam con el objetivo de aglutinar a la mayoría de la población. Para ello adaptó el socialismo a las especificidades de Mali, donde el islam ocupaba ya una posición importante en la sociedad.

El presidente Keita se esforzó en explicar la estrecha relación que a su parecer había entre el islam y el socialismo. La ideología socialista-marxista que tomó prestada es profundamente anticlerical y declaradamente atea, algo que no podía implantarse en la sociedad maliense de su época. Por tanto, Keita se esforzó en convencer de que el islam no entraba en colisión con el socialismo. En discursos y escritos hizo referencia al islam y rechazó el ateísmo. En algunas de sus intervenciones alabó el islam como elemento que tenía los mismos objetivos que tenían él y el “socialismo” emprendido en Mali. Durante la visita a un liceo en marzo de 1963, el presidente Keita afirmó que la religión y el Estado “siguen vías diferentes, sí, pero el objetivo es el mismo”, mientras que el Estado se preocupa por el bienestar del individuo, la religión “moldeará su espíritu y, su corazón para hacer un humano, un hombre que será sensible a la miseria de sus hermanos y hermanas”⁷⁷. Keita nos dejó otros ejemplos de su intención de contar con el islam para su proyecto socialista. En una tribuna en el periódico oficial *L’Essor*, en enero de 1960 escribió que “No hay religión más socialista que el islam. Un buen musulmán es socialista”⁷⁸. Y durante un viaje a Argelia en 1964 dejó clara la opción escogida en cuanto a la religión “Para construir el país, hemos elegido la ideología marxista-leninista, pero rechazamos la filosofía atea y materialista porque nosotros somos un pueblo de creyentes”⁷⁹.

⁷⁷ Sow, 1972: 22, citado en Fassoko, 2009: 70.

⁷⁸ Keita, 1960, citado en Leininger, 2010: 7.

⁷⁹ “Pour construire le pays, nous avons choisi l’idéologie du marxiste-léniniste, mais nous refusons la philosophie athée et matérialiste car nous sommes un peuple de croyants”, citado en Diarra, 1998: 172.

El presidente maliense no escondía su condición de musulmán. En 1966 viajó a La Meca para cumplir con la peregrinación a las ciudades sagradas del islam. En otra alocución encontramos las mismas características en sus alusiones al islam y al socialismo y su empeño en dirección a aunar el islam con el socialismo: “No hay religión más socialista que la religión musulmana, porque enseña a sus principios: a los ricos a dar, a compartir a aliviar el dolor de los otros”⁸⁰. Para Keita, el islam era lo más parecido al socialismo y encontró en él una contribución importante para la construcción de la nación socialista manteniendo la moralidad de las masas (Fougere, 2012: 60). Así, promovió festivales y festividades islámicas, así como permitió peregrinaciones islámicas dentro del país (Clark, 1999: 160). Su actitud ambigua hacia el islam también se demostró en la regulación parcial de la poligamia. La promulgación del Código del matrimonio y de la tutela en 1962 implantó que el matrimonio reconocido era el civil, y no el religioso, y que la monogamia se aplicaría si las dos partes así lo deseaban y expresaban en el contrato de matrimonio. Se abrió así la puerta a la poligamia si la primera mujer así lo consentía, basándose en la ley islámica (Hazard, 1969: 11). Si bien no debía interferir con los asuntos islámicos, sabía que necesitaba el apoyo de los musulmanes así que con dicha ambigüedad permitió la consolidación de ciertos líderes musulmanes de las cofradías sufíes y logró respaldar su poder, tal como también era la práctica en la época colonial.

El islam se mantuvo como un elemento recurrente en el mandato de Modibo Keita y en los discursos del presidente. En la época de la independencia, los musulmanes reformistas siguieron con su activismo habitual. Algunos individuos reformistas participaron del programa político del partido US-RDA durante el proceso de la descolonización (Kaba, 1974: 165, 230) y su militancia contribuyó a que el RDA en el AOF fuese la mayor fuerza política anticolonial, pero una vez alcanzada la independencia y durante el mandato de Modibo Keita sus caminos se separaron. Keita buscó alejarles de la posible influencia política (Amselle, 1985: 6) que pudieran tener en Mali. Para ello, Keita prohibió las asociaciones islámicas, como la asociación reformista *Union Culturelle Musulmane* (UCM), fundada por peregrinos y estudiantes “azharistas” en 1953 en Dakar bajo el dominio colonial y con ramificaciones en varios Estados de la región (Brenner, 2001: 171).

⁸⁰ Keita, 1965: 108, citado en Fougere, 2012, consultado el 15 de septiembre 2015 en <http://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/5684/MR88908.pdf?sequence=1>.

El régimen también promovió el cierre de mezquitas reformistas salafíes e impuso el control estatal sobre escuelas modernas islámicas fundadas mayoritariamente por reformistas salafíes (Kaba, 2000: 193), también llamadas *medersas*, en las que impuso un mayor uso del francés (Amselle, 1985: 352). La asociación de intereses entre parte del estamento de los comerciantes y los musulmanes reformistas con el movimiento político de la independencia se deshizo, en parte por las políticas económicas impuestas por el régimen socialista. La relación entre ambas partes se fue deteriorando hasta la imposición de lo que Amselle llama la victoria de la “burguesía estatal” de Modibo Keita sobre la élite comercial integrada por los reformistas (Amselle, 1985: 352). Si durante la lucha por la independencia los musulmanes de la corriente salafí que participaban del US-RDA y las élites del US-RDA coincidían en proteger los intereses de los comerciantes y parecía que las posiciones estaban cercanas, tras la llegada de la 1ª República se alejaron. La orientación socialista de la economía rompió la cadena de transmisión que unía a los comerciantes y los consumidores urbanos con el campo, a favor de los monopolios estatales (Schulz, 2012: 33).

Otra línea de separación entre Modibo Keita y los sectores más reformistas de los musulmanes fue el lugar del islam en la educación. Si la referencia al islam no fue incluida en la Constitución de Mali y de la mayoría de los países independientes del África del Oeste, ante el descontento de muchos musulmanes activistas, tampoco lo fue el reconocimiento y la mejora de la educación islámica. Durante el mandato de Keita fue una relación ambigua. La idea de los comerciantes y estudiantes “azharistas” de una educación en árabe, conforme a la educación que habían recibido en el exterior, no concordaba con el modelo defendido por el socialismo de Modibo Keita. En este proyecto se primaba la educación laica y en francés, y se restringía la función de las *medersas* a potenciar las clases de lengua árabe en detrimento del contenido islámico (Amselle, 1987). Como señala Amselle, “De hecho, la rivalidad entre los partidarios de la enseñanza en francés y del árabe traducía la existencia de un conflicto entre la burocracia malienses naciente y la clase mercantil de este mismo país”⁸¹. Keita y su proyecto de laicización de la sociedad entraron en la organización del sistema nacional de educación. En ese ámbito, el proyecto de Keita era la integración de las *medersas*, fundamentalmente fundadas en la década anterior por estudiantes que regresaron del mundo árabe, en el sistema nacional de enseñanza pero bajo la laicización del Estado.

⁸¹ Amselle, 1977: 259, citado en Coulon, 1983: 71.

De esa manera tenía la intención de transformarlas al potenciar su vertiente de clases en lengua árabe en detrimento de los componentes religiosos (Roy, 2012: 61). Este plan promovió la creación de *medersas* a través de los beneficios y subvenciones prometidos así como la disponibilidad de becas en el mundo árabe para los estudiantes (Brenner, 1991b: 81). El fin último era encaminado a mejorar la enseñanza del árabe, y aunque nunca se puso en marcha completamente, estaba fundamentalmente dirigido a crear individuos con un nivel alto de lengua árabe que ayudarían en los esfuerzos gubernamentales en política exterior, especialmente para dirigir la diplomacia hacia el mundo árabe del Norte de África (Brenner, 1991a: 4). Según Keita, el árabe estaba destinado a servir, junto al francés y al inglés, a la unidad de África (Ibid.; Brenner, 1991b: 80-81).

En los inicios del Mali independiente, el estamento islámico prestó su apoyo al proyecto de Modibo Keita en una suerte de punto medio entre la separación entre Estado y religión existente desde la época colonial y los pequeños gestos hacia las tradiciones malienses y la fe musulmana (Le Vine, 2007: 74) mientras la bonanza económica se mantenía. Con el inicio de las dificultades económicas, la acentuación de su política autoritaria y el fracaso de sus políticas de desarrollo económico en comparación con los países vecinos, el estamento musulmán retiró su apoyo a Keita y, aunque no era un apoyo determinante para su permanencia en el poder ni tampoco lo fue en su caída, terminaron por apoyar el golpe militar que desalojó del poder a Modibo Keita en 1968 (Amselle, 1985: 352; Clark, 1999: 163).

1.4. El golpe de Estado militar y el régimen de Mussa Traoré.

El presidente Keita no pudo controlar la deriva económica del régimen y vio crecer el descontento entre las clases más favorecidas, los campesinos y, dentro del propio partido, con los más comprometidos con la ideología comunista. Las dificultades económicas hicieron imposible la consecución de los objetivos socialistas del régimen. El estancamiento de la producción agrícola como consecuencia de una colectivización fracasada, el déficit presupuestario muy alto debido a los grandes gastos públicos y una balanza comercial desfavorable, hicieron frágil al país. Las decepciones económicas entre la mayoría de las capas sociales, demostradas en público tímidamente con

manifestaciones públicas o incidentes protagonizados por campesinos, como en junio de 1968 en Uolossébugu, al sur de Bamako, propiciaron el ambiente favorable para un cambio de régimen por golpe de Estado que terminó por llegar en 1968.

El programa socialista y laico de Modibo Keita fue interrumpido por el golpe de Estado llevado a cabo por militares en noviembre de 1968. En mitad de un descontento popular creciente y la retirada de ciertos apoyos a la figura de Keita, un grupo de oficiales se sublevaron contra el Gobierno y arrestaron al presidente el 19 de noviembre de 1968. El “padre de la independencia” de Mali había sido respetado por los militares y gozó de popularidad entre las masas, y en el momento de su deposición seguía teniendo apoyos en el régimen. Pero el divorcio entre la US-RDA y la gran mayoría de la población era total, especialmente tras la puesta en marcha de la “revolución cultural” en 1967. El estancamiento de la economía y la represión ejercida por los abusos de las “milicias populares” en los últimos dos años habían hartado a la población y a una parte de jóvenes militares que se sentían amenazados por ellas (Imperato, 1996). El acto de los militares fue acogido favorablemente por la población. Los militares apresaron a Keita bajo la acusación de poner en marcha un “régimen dictatorial” (Ruiz de las Cuevas, 1974: 165), si bien, habían considerado su mantenimiento a la cabeza del Estado que no tenían pensado liderar. Pero Keita renunció a la exigencia de cambiar el camino ideológico escogido (De Benoist, 1998: 128). El presidente Keita fue encerrado en una prisión en la región de Kidal, en el noreste del país, donde permaneció hasta el fin de sus días.

Los militares golpistas crearon el *Comité militaire de liberation nationale* (CMLN) para dirigir el país. El órgano golpista era liderado por uno de los protagonistas de la asonada, el teniente Mussa Traoré⁸². El golpe de Estado, que no provocó derramamiento de sangre, había sido organizado por los elementos más jóvenes del ejército. Estos aprovecharon la debilidad del régimen, quebrantado por los disensos internos y fragilizado por la revuelta tuareg del norte entre 1962 y 1964, para cambiar el rumbo del país afectado por las decisiones de los “izquierdistas” en el poder. En los primeros compases de la nueva era política, la junta militar se quiso atribuir un carácter democrático y prometió al pueblo que tendría la posibilidad de decidir democráticamente su futuro político y que, incluso, si votaban por el socialismo

⁸² Tenía 32 años de edad y era oficial del ejército francés desde su salida de la escuela militar de Fréjno. En 1960 había regresado a Malí para trabajar en la formación del ejército nacional, en el que ascendió a teniente en 1964.

aceptarían la voluntad popular sin ambages (Ruiz de las Cuevas, 1974: 166). El ejército tomó pronto las primeras medidas “anti socialistas” para revertir la ideología y orientación económica que a su juicio había provocado la situación alarmante del país: se suprimió la explotación colectiva de las tierras, las cuales pertenecían a partir de ese momento a aquellos que las trabajaban, y se impusieron medidas liberalizadoras para que los productos fuesen vendidos libremente sin la intermediación de los monopolios estatales como en el pasado.

El abandono de la política económica cercana a los preceptos socialistas de Keita buscó beneficiar a los campesinos. Los campos colectivos y la comercialización forzada eran suprimidos, lo que benefició al sector agrario, aunque tuvo que hacer frente más tarde a las consecuencias de las sequías (Amselle & Grégoire, 1987: 35). Los campesinos y comerciantes también vieron bajar los impuestos. Las nuevas autoridades introdujeron cambios a favor de una política de desarrollo financiada desde el exterior y una política más suave hacia los comerciantes. Estos se vieron favorecidos con las medidas del nuevo Ejecutivo, especialmente las que promovían la inversión en el país de capital extranjero. El presidente del comité, Mussa Traoré, prometió que haría un “llamamiento a capital extranjero sin distinción alguna, así como a empresas privadas para que colaborasen en el desarrollo económico y social de Malí”⁸³. No obstante, esto no trajo consigo un cambio radical de modelo económico. Por ejemplo, el desmantelamiento de las empresas públicas no tuvo lugar y su mala gestión no se corrigió. Traoré no renunció a las políticas económicas de su predecesor, y orientó su programa hacia una economía mixta. Incentivó la inversión privada pero no renunció a las sociedades estatales del anterior régimen⁸⁴.

El pueblo acogió favorablemente el cambio de régimen y la formación del nuevo Gobierno. El alivio social y económico no tardó en llegar en cuanto el aparato represivo del régimen de Keita fue disuelto y la población pudo respirar un aire de libertad. Mientras, los ciudadanos veían el mercado abastecerse de nuevo de productos y alimentos tras la supresión de las medidas distributivas de Keita (Imperato, 1996). En

⁸³ Ruiz de las Cuevas, 1974: 166.

⁸⁴ Para Amselle y Grégoire (1987), el hecho de que no se cambiara radicalmente de política económica y administrativa y que las sociedades estatales fueron mantenidas por los militares se debió a que eran utilizadas como recurso e influencia económica y política. La intención era permitir a las élites locales asegurar su base social con la reserva de puestos a sus entornos y tener una renta gracias a la corrupción y la prevaricación, lo que permitió a la clase burocrática reproducirse. No obstante, muchas de esas empresas públicas siguieron provocando un gran déficit, lo que trajo como consecuencia que los organismos internacionales demandasen años más tarde un cambio en la política económica del régimen.

medio de esta euforia, el CMNL hizo público el programa político que se proponía desarrollar. Declaró que en los primeros seis meses de 1969 quedaría elaborada una nueva Constitución y que sería sometida a la aprobación plebiscitaria del pueblo. La promesa también incluía la elección de una nueva Asamblea Nacional, y posiblemente, un nuevo presidente. No fue así. La mayor preocupación de los nuevos dirigentes militares era restaurar la confianza nacional en el Gobierno, normalizar la situación financiera, recuperar los derechos individuales y la libertad de mercado (Ruiz de las Cuevas, 1974: 168). Pero también era una prioridad la eliminación de cualquier oposición al cambio de régimen. Todas las instituciones políticas del antiguo régimen fueron disueltas y muchos dirigentes fueron detenidos. El régimen tomaba forma de una dictadura militar en la que Mussa Traoré procuraba no dejar espacio para ninguna contestación crítica ni dentro del comité ni en los círculos del anterior régimen (Rotberg, 1964: 330).

1.4.1. La personificación del poder en Mussa Traoré.

Así, Mussa Traoré logró acumular progresivamente poder en el régimen mientras se concretaba la disminución de las libertades políticas. Los integrantes del primer equipo de gobierno e integrantes del golpe contra Keita fueron eliminados. Muchos de sus antiguos compañeros se habían convertido en adversarios y conocieron la cárcel o bien Traoré les retiró su confianza⁸⁵. Algunos de sus antiguos socios se vieron obligados a planear golpes de Estado, como el frustrado en 1978, o el protagonizado por un grupo de oficiales de la gendarmería en 1981 (Imperato, 1996). Mientras Traoré conseguía eliminar la oposición interna, también se esforzaba en asegurar la legitimidad del régimen, un régimen que veía aumentar la contestación de los sindicatos y la comunidad escolar y universitaria e intelectuales, que también eran reprimidos y encarcelados por subversión al régimen.

⁸⁵ Desde el ascenso al poder de Moussa Traoré hubo varios intentos de golpe de estado por parte de militares próximos al joven teniente. El 9 de marzo de 1971, Yoro Diakité, el que fuera primer ministro provisional, se aventuró en un golpe fallido que le costó el destierro a Taoudeni, norte de Mali. Más grave fueron los acontecimientos del 28 de febrero de 1978. Traoré mandó detener a cerca de una treintena de personas, entre ellos varios ministros que se disponían a destituirle con un golpe. Uno de ellos era el exsocio de Mussa Traoré durante el golpe contra Modibo Keita, y jefe de los servicios de seguridad, Tiécoro Bagayoko (De Benoist, 1998: 132).

En el aspecto legal, Moussa Traoré buscó establecer los textos para legitimar el régimen que estaba poniendo en marcha. A principios de diciembre de 1969 fue derogada la Constitución que se hallaba en vigor y fue sustituida por una Ley Básica, según la cual, el teniente Traoré asumía las funciones de Jefe del Estado hasta la celebración del anunciado “referéndum” previsto para la aprobación de la nueva Constitución.

El 2 de junio de 1974 se refrendó la nueva Constitución con el 99,66% de los votos (Rotberg, 1984: 330). La nueva Carta Magna no era muy distinta a la Constitución de 1960 pero disponía que tanto el presidente como la Asamblea serían elegidos por sufragio universal, dentro del partido único, y se proponía que el CNLM gobernase el país durante los cinco próximos años. El resto de la actividad política quedaba prohibida, formalizándose el cambio de un régimen militar a un régimen político de partido único, la *Union démocratique du peuple malien* (UDPM). Además, Moussa Traoré encontró el antídoto frente a una de sus mayores preocupaciones, la participación en política de aquellos que formaron parte del régimen de Keita. El artículo 76 excluía la participación política por una década de aquellos que habían colaborado en el régimen anterior.

No obstante, el desencuentro entre el pueblo y el poder regresó con el paso de los años. Uno de los puntos cúlmenes según De Benoist fue el entierro del ex presidente y “padre de la independencia” Modibo Keita⁸⁶. El ex-presidente murió en 1977 en condiciones sospechosas mientras estaba bajo custodia. Su entierro en Bamako fue acogido por una inmensa multitud local, en el que el Gobierno estuvo ausente. Lejos de hacer la simbiosis con el pueblo, el régimen interpretó el entierro del ex mandatario como una acción subversiva y mandó hacer detenciones

Liberado de los escollos que representaban sus antiguos compañeros de golpe y con un partido único férreamente controlado, el jefe de Estado se topó con la oposición de la calle. El fin de 1979 estuvo marcado por las primeras graves contestaciones populares. La asociación *Union nationale des élèves et étudiants du Mali* (UNEEM) convocó una dura huelga de alumnos y estudiantes. Al año siguiente las huelgas retomaron y los fallecidos por la represión se contaron por decenas. Los exámenes se boicotearon en un ambiente de muertes y torturas. Los sindicatos también se sumaron a las huelgas después de la liquidación de un cierto número de empresas públicas. A partir

⁸⁶ De Benoist, 1998: 131.

de ahí la política fue una huida hacia adelante, marcada por una concentración de poder en la persona del jefe del Estado.

1.4.2. Las protestas populares contra el régimen.

Las protestas empezaron a ser algo habitual desde finales de 1979 hasta la caída del régimen en 1991. El Gobierno trató de controlar las protestas estudiantiles sustituyendo la UNEEM por la *Union nationale des jeunes du Mali* (UNJM), sostenida por el partido. Eso no surgió el efecto deseado y las protestas continuaron⁸⁷. La contestación popular hacia el régimen se acrecentó durante la segunda mitad de los años 80. En 1987 el país vio desarrollarse un gran debate nacional en torno al fenómeno de la corrupción en el régimen. Todas las categorías socio-profesionales salieron a la calle para denunciar la corrupción y la falta de moral generalizada, las malversaciones de la administración y la mala gestión de las empresas públicas. A estas reivindicaciones se sumaron otras como el impago a los funcionarios y las dudas del régimen a la hora de escoger la economía. Traoré convocó un congreso extraordinario del partido en 1987 como respuesta para erradicar la corrupción con el objetivo de recuperar la confianza del pueblo pero sus medidas no tuvieron el efecto deseado (Imperato, 1996).

La opinión pública seguía desconfiando de las medidas interpuestas para atajar la corrupción y la crisis económica que en los años 80 se cernía sobre Mali. El jefe del Estado se mostraba incapaz de enderezar una situación económica que había sido la causa principal del golpe de 1968 y de su ascenso al poder. La desconfianza hacia la capacidad del jefe del Estado de gestionar la situación también irrumpió en el partido. Ante las críticas, el presidente Traoré apartó al Buró político y al Consejo Nacional del partido y concentró todo el poder en sus manos, depositando su confianza en las fuerzas de seguridad.

Ante las graves consecuencias de las sequías de 1984⁸⁸, los fraudes fiscales, la mala gestión y la corrupción en las arcas del estado, la ayuda internacional se hizo

⁸⁷ El 8 de marzo se convocó una manifestación y una huelga general al conocerse la muerte de un líder estudiantil, el secretario general de la influyente UNEEM, Abdul Karim Camara, conocido como Cabral. Varios colectivos se unieron a la protesta que consiguió paralizar el país (Rotberg, 1964: 330).

⁸⁸ La sequía de 1972-1974 afectó a la región del norte de Mali. Causó la muerte y exilio de poblaciones enteras y la pérdida del 37% de la producción cerealista, del 40 al 100% del ganado en la zona norte, del 40% de los cultivos industriales y del 60% de los pastos (Rotberg, 1964, 334). Años más tarde, la falta de

ineludible. En 1985 aceptó la ayuda del Banco Mundial, el FMI y otros donantes como los EEUU. El Gobierno se adhirió a la economía de mercado a pesar de los riesgos que corría y los costes sociales que eso implicaba. La inmersión en el neoliberalismo ha continuado en el tiempo hasta tiempos recientes con unas dramáticas consecuencias que ya se divisaban en esta época. Las contrapartidas fueron la inmersión en una economía de mercado y la privatización, que contrastó con la hipertrofia del sistema burocrático y las expectativas de los jóvenes, que, como las generaciones anteriores, esperaban tener un empleo tras su graduación. La reestructuración del sector público se hizo efectiva. La multiplicidad de empresas públicas que empleaban a un gran porcentaje de asalariados, sufrían males imposibles de corregir⁸⁹. Ante la evidencia, el Ejecutivo emprendió medidas de privatización del sector público, prometió la reducción del aparato burocrático y el gasto del Estado y disminuir la presión fiscal a los operadores privados⁹⁰. Quería convencer a sus socios internacionales que había una apuesta decidida por expandir el sector privado, aún en pañales⁹¹.

Los cambios dirigidos hacia la privatización afectaron a los grupos de interés que se beneficiaban del sistema económico hasta el momento. Los problemas a la hora de pagar a los funcionarios, como a los profesores, y la corrupción extendida empezó a erosionar aún más al régimen de Traoré⁹².

1.5. El islam bajo el régimen de Mussa Traoré.

Las medidas laicistas iniciadas por Modibo Keita fueron interrumpidas por el golpe de Estado militar de 1968. Bajo el régimen militar del presidente Mussa Traoré fueron

lluvias en 1983 y 1984 hizo sentir sus efectos en todo el país. Los cauces de agua estaban secos, incluso era posible caminar por el río Níger en Bamako, y el déficit de cereales era de 480.000 toneladas y un 80% de las cabezas de cabra se había perdido (De Benoist, 1998, 139; Imperato, 1996).

⁸⁹ El sector público empleaba cerca del 18% del colectivos de asalariados (unos 24.000 funcionarios) y 13,5 % de cargas sociales y salariales; su actividad representaba el 20% de la producción secundaria y 14% de la terciaria (De Benoist, 1998: 137).

⁹⁰ Ibid.: 140.

⁹¹ Para atajar esta crisis se recurrió a EEUU, que se propuso para financiar un plan de reactivación de la economía. Las reuniones con los socios capitalistas empezaron en 1982. En ellas se intentaba enderezar las finanzas y el desarrollo económico de Mali y se aprobaron proyectos por el valor de cerca de 800 000 millones de dólares (Ibid.: 141).

⁹² Para atajar la corrupción puso al frente del Ministerio de Finanzas y Comercio a Sumana Sacko. Este personaje se convirtió en un héroe popular al desplegar grandes esfuerzos contra la corrupción y la evasión de impuestos y para que los funcionarios fuesen pagados a tiempos (Imperato, 1996: 75). A pesar de verse envuelto en un confuso asunto de importación de bienes desde el extranjero, su prestigio se mantuvo hasta tal punto que jugó un papel importante en la transición maliense (Ibid.: 75).

tiempos más favorables para los musulmanes que durante los años de Keita. Algunos observadores indican que el jefe del Estado Traoré fue más abierto con el islam que su predecesor y evocan que tuvo intención de fundar su legitimidad sobre una política islámica (Amselle, 1987: 88). Traoré no tuvo la idea de convertir Mali en un Estado islámico, pero las medidas que tomó referentes al islam fueron vistas por sus críticos como una amenaza al carácter laico del país que se mantenía desde la independencia. Al contrario que el ex mandatario Keita, Moussa Traoré consideró que el recurso al islam podía ser de utilidad para el régimen y, por tanto, puso en marcha una política más favorable al islam durante los años de su mandato.

Moussa Traoré se consideraba musulmán y no dudaba en mostrarse públicamente como tal. El jefe del Estado, y algunos de los ministros de su gabinete, acudía regularmente al rezo del viernes en la gran mezquita de Bamako - construida bajo su mandato- (Brenner, 1993b: 72) y festejaba las conmemoraciones del fin del mes Ramadán y de la Tabaski (*'id al adha* o fiesta de sacrificio) (Nassoko, 2009: 77). Traoré comprendió que podía servirse del islam para hacer más popular su régimen, muchas veces contestado desde el interior, y lo utilizó para fines políticos (Clark, 1999: 163, citado en Thurston, 2013: 49). Su Gobierno tomó medidas enfocadas a aumentar su prestigio como país musulmán, y con ello incrementó la visibilidad del islam en el país y su representación nacional. Por ejemplo, se incrementó el número de horas de difusión de programas islámicos en los medios de comunicación. En ellos se escuchaban las prédicas de los líderes musulmanes y se retransmitían rezos (Nassoko, 2009: 78). La Constitución aprobada en 1974 definía a Mali como un país laico⁹³, pero no descartó la religión y protegió en sus textos la libertad religiosa y de conciencia, sometida a “los usos y bajo reserva del respeto al orden público”⁹⁴. El Ejecutivo permitió las expresiones públicas del islam con una mayor tolerancia hacia los rezos en plazas públicas y la construcción de mezquitas y las escuelas coránicas y *medersas*. También tomó la decisión de oficializar las *medersas* otorgándoles el reconocimiento de escuelas fundamentales (*école fondamentale*). Esta medida hizo que sus críticos dudaran sobre el compromiso del presidente con la laicidad del Estado (Brenner, 1991a: 5). Otra de las medidas enfocadas al islam, fue la modificación del horario de trabajo de la administración durante los periodos del mes de ayuno musulmán Ramadán, así como

⁹³“La República de Mali es indivisible, democrática, laica y social”, Título I, artículo 1, de la Constitución de 1974 (Diarra, 2010a: 113).

⁹⁴ Título II, artículo 11, de la Constitución de 1974 (Diarra, 1998: 167).

los de la televisión pública ORTM, para respetar los horarios de ruptura del ayuno por los musulmanes malienses (Nassoko, 2009: 81).

En el ámbito de las relaciones internacionales, el viraje de Traoré hacia una actitud más cercana al islam también tuvo su impacto, siempre al servicio de los intereses del régimen. Los años 70 y 80 fueron años de estrategia diplomática del presidente Traoré hacia el mundo musulmán. La relación con los países árabes se intensificó tras las guerras árabes e israelíes de 1967 y 1973. En ese periodo, “el islam se convirtió en un instrumento diplomático de acercamiento entre los estados musulmanes”⁹⁵, y los Estados de África del Oeste no fueron una excepción. La religión compartida era enfatizada en las relaciones con los países del Golfo, Oriente Medio y con la Libia de Muamar Gadafi. Una de sus consecuencias fue el cambio de actitud estatal hacia Israel y sus políticas, que se aseveraron tras las guerras árabe-israelíes. Los países del oeste del continente con poblaciones mayoritariamente musulmanas pasaron a romper sus relaciones con Israel. Guinea fue el primer país que las rompió en 1967, y en 1973 otros países, entre ellos Mali, le siguieron (Kaba, 2000: 195). Mussa Traoré rompió las relaciones diplomáticas con Israel el 5 de enero de 1973. El régimen había decidido romperlas acusando al país de “establecer pueblos en territorio ocupado, forzar la expulsión de residentes y explotar a la población”⁹⁶.

En cuanto a su posición ante el islam transnacional, Mali fue uno de los cuatro países subsaharianos que asistieron a la primera reunión en Rabat de la Organización de Conferencia Islámica en septiembre de 1969, así como fue de los pocos países subsaharianos que acudieron a la segunda cumbre en Lahore en febrero de 1974 (Gresh, 1983: 72) donde el panislamismo y los ideales de una comunidad islámica eran objetivos propuestos por Arabia Saudí. El *boom* petrolero en el mundo impulsó las políticas exteriores de los países del Golfo así como se incrementaron las donaciones privadas islámicas a países musulmanes del África del Oeste, entre ellos a Mali. La influencia de Arabia Saudí y el interés de este país en el África subsahariana se hizo notable a partir de los años 70 y tras las guerras árabe-israelíes. Mali fue uno de los países que más fondos recibió dentro del África subsahariana no árabe. Fue el segundo país, después de Senegal, con más proyectos y con millones de dólares financiados entre 1975 y 1982 (Gresh, 1983: 73). Otros países árabes, entre ellos Kuwait, Libia y otros

⁹⁵ Le Vine & Lake, 1979, citado en Kaba, 2000: 195.

⁹⁶ Ibid.: 171.

países del Golfo Pérsico incrementaron su comercio y cooperación financiera con los países del Oeste de África, fundamentalmente a través de empresarios reformistas locales. El apoyo diplomático a los países árabes ofrecido en la cuestión de Israel recibió a cambio inversiones económicas a través del Banco Islámico de Desarrollo y el Banco Árabe para el Desarrollo Económico en África.

El estrechamiento del contacto entre Mali y los países árabes musulmanes basado en relaciones comerciales y económicas repercutió en el resurgimiento y la expansión del fervor religioso islámico en África del Oeste (Kaba, 2000: 196). La inversión tuvo una repercusión notable en la revigorización de la religiosidad de los Estados. Las transacciones comerciales y económicas venían acompañadas de la construcción de infraestructuras islámicas, como mezquitas. El país vio crecer el número de asociaciones islámicas no registradas, *medersas* y la construcción de edificios sagrados, algunos de ellos opulentas mezquitas destinadas a la oración del viernes que demostraba la vigorización del islam a pesar de los impedimentos de los primeros años de la independencia. En Bamako, entre 1968 y 1983 el número de mezquitas pasó de 77 a 203 (Brenner, 2001: 197).

El fervor religioso interior también tuvo su impacto en la política exterior. Desde los círculos religiosos, que supuestamente representaban las creencias de la población, los líderes musulmanes forzaban a sus dirigentes a estrechar lazos con Gobiernos y figuras islámicas de renombre. En el caso de Mali, tenemos constancia de la visita en 1985 del gran imam de la Kaaba de La Meca. El islam se convirtió así fue un recurso más y un elemento estratégico del régimen de Mussa Traoré. Como relata Clark:

“El régimen de Traoré cortejó activamente el liderazgo religioso. El Gobierno militar adoptó crecientemente los elementos de una identidad musulmana en el nivel público y nacional. Traoré y sus compañeros retrataron oficialmente Mali como un país musulmán con una constitución laica. Desde más o menos 1980, el régimen buscó abiertamente reforzar la identidad musulmana de Mali y alentó la adherencia a los principios y prácticas islámicos.”⁹⁷

El incremento de la presencia del islam en la esfera pública generó al régimen la necesidad de tener cierto control sobre él en una época de crecimiento de la militancia

⁹⁷ “The Traore regime actively courted the religious leadership. The military government increasingly adopted the trappings of a Muslim identity in public and on a National level. Traore and his colleagues officially portrayed Mali as a Muslim country with a secular constitution. From about 1980, the regime openly sought to reinforce Mali’s Muslim identity and encourage adherence to Islamic principles and practices”, Clark, 1999: 163.

por la revolución islámica en Irán y la actividad de Gadafi en África del Oeste (Haynes, 1998: 192). Para ello, se promovió desde el régimen la creación de la asociación islámica AMUPI (*Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam*). Fundada en 1980, tenía como objetivo agrupar a los musulmanes y las diferentes corrientes musulmanas existentes bajo una misma organización, a imagen del partido único UDPM. La AMUPI se adhería plenamente a la Constitución, y por tanto a la laicidad del Estado, y condenaba todo recurso a la violencia (Nassoko, 2009: 78). Tenía un carácter apolítico y sus miembros no podían verter ninguna opinión política o racial (Ibid.: 79) para no contradecir las políticas gubernamentales. Su presidente era el propio jefe del Estado. La AMUPI también se ocupaba de la construcción de las mezquitas y escuelas islámicas.. Esta asociación no solo servía para controlar conflictos internos y contradicciones nacidas entre las corrientes, que en otra época se habían enfrentado violentamente, también era un instrumento del régimen para redirigir los esfuerzos islámicos y para captar ayuda financiera de los estados islámicos como Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait o Libia (Brenner, 1993a) que demandaban un proselitismo islámico a su vez y una tolerancia a sus inversiones en infraestructuras islámicas (Diarra, 1998: 173). En palabras de Brenner:

“AMUPI fue pensada para jugar un papel central en la construcción de la identidad islámica nacional de Mali. Internamente, era un intento de definir la arena religioso y, a través de su jerarquía, contener y controlar el conflicto intra-musulmán e imbuir a la población con un sentido de responsabilidad moral. Externamente, era para mejorar la imagen islámica de Mali en el extranjero y atraer la asistencia financiera árabe y musulmana.”⁹⁸

Durante el periodo de Mussa Traoré se crearon otras instituciones islámicas. La “Comisión de la luna” se puso en marcha en los años 80. Era la encargada de dictar los momentos de comienzo del mes de Ramadán y la conmemoración de la Tabaski de manera que se homogeneizaba el comienzo de dichas fechas musulmanas en todo el país, unificando criterios. En 1979 se creó el Centro para la promoción del Árabe, formando parte del Ministerio de Educación Nacional (Brenner, 2001: 260). La expansión de la lengua árabe se hizo efectiva en los años 70 y 80, tras el decreto oficial de integrar las *medersas* en el sistema educativo nacional. Muchos de los estudiantes

⁹⁸ “AMUPI was meant to play a central role in the construction of Mali’s National Muslim identity. Internally, it was intended to define the religious arena and, through its hierarchy, to contain and control intra-Muslim conflict and to imbue the population with a sense of moral responsibility. Externally, it was to have enhanced Mali’s Islamic image abroad and attracted Arab and Muslim financial assistance”, Brenner, 1993: 72.

escolarizados en dichas *medersas* y los que habían decidido estudiar en el extranjero a países árabes, pasaron a denominarse popularmente como los *arabisants* o arabizantes (Otayek, 1993). Muchos de los *arabisants* fueron empleados en los ministerios del régimen de Traoré, a pesar de que las elites dirigentes seguían siendo laicas y francófonas (Lapidus, 2002: 756) demostrando que tenían una ventaja estratégica al estudiar fuera en comparación con los representantes del islam “tradicional” (Schulz, 2012: 34). Por otro lado, las regulaciones del rezo de los viernes que se mantenía bajo Modibo Keita, se liberalizó, y los viernes por la tarde fueron declarados como días festivos⁹⁹.

El debate sobre la laicidad y la política islámica de Traoré cobró importancia en los años 80 cuando el régimen tomó la polémica decisión de cerrar todos los bares y discotecas durante el mes de Ramadán de 1983 (Brenner, 2001: 183). Este decreto generó un fuerte debate entre sus opositores que vieron en ello la claudicación del Gobierno a los designios de los musulmanes. La polémica ordenanza, que buscaba mostrar una buena imagen del islam en Mali, continuó hasta el fin de sus días al frente del país (Nassoko, 2009: 80). La decisión fue tomada por la ejecutiva del partido único. El objetivo era acercar relaciones con los líderes religiosos que habían hecho dicha demanda, especialmente con los reformistas salafíes que, según Amselle, también habían solicitado el cierre de bares y de tiendas donde se vendía alcohol durante el Ramadán de 1983 y de 1984 (Amselle, 1987: 93). Incluso, durante el periodo de ayuno musulmán del año 1985, Amselle indica que los reformistas tuvieron el permiso tácito de las autoridades para expulsar de un barrio de Bamako a las prostitutas.

1.5.1. La ascensión de la corriente reformista.

Durante el régimen de Traoré los musulmanes reformistas disfrutaron de mayor libertad de expresión y adquirieron una posición privilegiada por su apoyo al golpe de Estado de 1968. Las medidas económicas del Traoré favorecieron las actividades de los comerciantes cercanos al salafismo, en especial tras la restructuración económica impuesta por los ajustes de los organismos internacionales en Mali. Muchos reformistas ven en la doctrina salafí una forma de hacer crecer sus negocios, con aspectos favorables a ellos como describe Amselle – relación maestro-discípulo, orden y moral

⁹⁹ Hock, 1999: 65, citado en Loimeier, 2016: 119.

en sus trabajadores, salarios bajos, apoyo financiero de Arabia Saudí (1987: 88-89), negocios que habían sido vapuleados durante el periodo anterior. Esta relación, no obstante, fue ambigua ya que la *Union Culturelle Musulmane* (UCM), muy próxima a los reformistas, fue prohibida en 1971 después de haber sido admitida poco antes. Para Amselle, esto se debió a que el régimen no quería favorecer en exceso la corriente salafí, ya de por sí beneficiada por las medidas económicas. El equilibrio entre corrientes islámicas debía de ser mantenido. El poder lo encarnaban tanto los reformistas como los marabús o las cofradías sufíes “tradicionales”, a los que urgíó a unirse en la AMUPI tras su creación. Según Amselle el “poder musulmán” bajo Traoré se distribuía de la siguiente manera:

“Aunque puede ser verdad decir que los wahabíes han hecho sentirse como una fuerza dentro de la población de Bamako e incluso dentro de Mali como un todo, o que el Gobierno de Mali intenta buscar el favor con Arabia Saudí, es igualmente verdad decir que las fuerzas tradicionalistas, y notablemente los marabús, siguen siendo poderosos dentro de las estructuras del Estado. Es bien sabido en Mali que el presidente Mussa Traoré y muchos de sus ministros hacen uso de los servicios de los más importantes marabús para confirmar sus poderes”¹⁰⁰.

Y sobre la relación de personajes del partido único con los líderes musulmanes, Schulz señala que, bajo el Gobierno de Traoré:

“[...] múltiples lazos de amistad y patronazgo vincularon a miembros del partido a ricos empresarios que se aseguraban de mostrar públicamente su identidad musulmana, contribuyendo así a la visibilidad del islam y la representación discursiva en la arena nacional”¹⁰¹.

Como vimos anteriormente, en los últimos años de la dominación colonial Bamako fue un centro de difusión del reformismo, al convertirse en lugar de llegada e instalación de numerosos individuos e intelectuales reformistas. Si durante el periodo de Keita, éstos no tuvieron las facilidades para prosperar y tuvieron que emigrar hacia otros países, como Costa de Marfil (Loimeier, 2016: 119), en los primeros años de mandato de

¹⁰⁰ “Although it may be true to say that the Wahabis have made themselves felt as a force within the population of Bamako and even within Mali as a whole, or that the Mali government seeks to find favor with Saudi Arabia, it is equally true to say that traditionalist forces, and notably the marabouts, are still powerful within the structures of the state. It is well known in Mali that President Moussa Traoré and many of his ministers make use of the services of the more important marabouts to confirm their powers”, Amselle, 1987: 88.

¹⁰¹ “[...] multiple ties to kinship and patronage linked party members to wealthy businessmen who made a point of publicly displaying their Muslim identity, thus contributing to Islam’s visibility and discursive representation in a national arena”, Schulz, 2012: 33.

Traoré el movimiento reformista se extendió en toda la geografía maliense. La implantación salafí se propagó de norte a sur del país, en las diferentes regiones de Mali, como Warms (1992) y Niezen & Bankson (1995) nos señalan en los alrededores de la ciudad de Gao (noreste) y en la región de Sikasso (sur). Warms menciona que “La Wahhabiyya forma un segundo grupo islámico en la ciudad (Sikasso). Aunque son solo alrededor del cinco por ciento de la población total, su cantidad de riqueza y sus poderosos miembros le dan una importancia desproporcionada a su tamaño”¹⁰². Pero también su crecimiento tuvo lugar en la capital, Bamako, donde las mezquitas cercanas al reformismo habían crecido exponencialmente, de unas pocas en la década de los 60 a llegar a la cifra de 28 en 1984, muchas de ellas construidas como producto de la rivalidad entre “tradicionalistas” y reformistas (Brenner, 2001: 199).

En los años 70, los reformistas comenzaron a afirmarse como actores económicos y como intermediarios en las relaciones con Arabia Saudí y el Banco Islámico de Desarrollo¹⁰³. Los reformistas se convirtieron en los mediadores naturales entre Arabia Saudí y el Gobierno de Mussa Traoré. Como clase económica, la mayor parte de los padres de los alumnos de las *medersas* y sus partidarios eran comerciantes. Con el paso de los años se amplió a otros niveles sociales como intelectuales, funcionarios o campesinos (Amselle, 1985: 347). Como señala Kaba (1974), en los años 70 la adhesión a esta corriente estaba en pleno auge.

Las acusaciones de que el presidente ponía en cuestión la laicidad de Estado por las medidas encaminadas a favorecer su imagen en el mundo musulmán y mejorar su relación con los actores islámicos internos y la creación de una asociación islámica (AMUPI), también tuvo que ver con su política hacia las *medersas*. El incremento del islam en la esfera pública maliense también se debió al crecimiento de *medersas* durante el gobierno de Mussa Traoré. La expansión de las *medersas*, principalmente dirigidas por personajes de la corriente reformista y cuya principal razón de ser era la enseñanza islámica, se incrementó bajo el mandato de dictador militar. Dicho auge fue posible gracias a las aportaciones y donaciones árabes y musulmanas del exterior que se traducían en su construcción y en la oferta de becas de estudios en países árabes (Brenner, 1991a: 5; Brenner, 1991b: 81).

¹⁰² Warms, 1992: 495.

¹⁰³ En la década de los 70 Mali se benefició de esta alianza con más de 600 millones de dólares (Holder, 2013a: 152).

La actitud del régimen de Traoré también contribuyó a su expansión. No solo no se intentó limitar su crecimiento, sino que a partir de 1985, el Gobierno de Traoré dio reconocimiento a las *medersas* como escuelas fundamentales (Brenner, 1991a: 5). La AMUPI jugó un papel importante en el sistema de *medersas* (Roy, 2012: 62). El número de medersas creció de 170 en 1981 a 318 en 1989 (Loiemier, 2016: 120), algunas de ellas presentaban una mejor organización y equipamiento que las escuelas del Gobierno, lo que les hacía atraer numerosos estudiantes (Ibid.). Las *medersas* se encontraron entonces bajo la supervisión del Centro para la promoción de la lengua árabe del Ministerio de Educación (Brenner, 1991a: 82), creado en 1979 en consonancia con la política de Traoré hacia el islam. Al someterse a este organismo, las *medersas* tuvieron que implantar el currículum oficial en el que el árabe tenía una posición dominante, como lengua de enseñanza, y el francés era lengua obligatoria a estudiar. Antes de 1985 se organizaban independientemente unas de otras, con currículums diferentes y a veces centrándose únicamente en los estudios religiosos. Como Brenner apunta (2001: 219), no se puede separar la decisión del régimen de incorporar la *medersa* en el sistema nacional de educación del contexto socio-político. Brenner señala que, además de “capturar la energía y la iniciativa del movimiento de las *medersas* para su propio propósito formal”, el régimen se aseguraba que “ninguna asociación formal con el “islam”, a través de AMUPI o de las *medersas*, no proveerá una apertura política para una disidencia de corte musulmán de su proyecto nacional”¹⁰⁴.

La idea de someterse al currículum nacional no gustó a los directores de *medersas* ya que la idea dominante en estos establecimientos era la enseñanza islámica. La sospecha de que tenía una motivación anti islámica favoreció cierta resistencia de los directores a la implementación del currículum, en especial por las pocas horas que dejaba a los estudios islámicos¹⁰⁵. Aunque no frugó en un movimiento anti estatal, la reunión de los directores de *medersas* para defenderse de la imposición del currículum nacional, Brenner lo califica como una “expresión de disensión con la línea de conducta del Gobierno”, algo que era poco frecuente por la naturaleza autoritaria del régimen de Traoré (Brenner, 1991b: 83). Las *medersas*, que han sido “forjadas en la tradición de la oposición” a la acción del Gobierno por haberse desarrollado fuera de él bajo la administración colonial y luego durante la era independiente, tenían la vocación de dar una respuesta simbólica e islámica a las condiciones de la vida contemporánea (Ibid.:

¹⁰⁴ Brenner, 2001: 257.

¹⁰⁵ Cissé, 1992: 150, citado en Roy, 2012: 65.

85). Finalmente, las reclamaciones del movimiento de las *medersas* tuvieron cabida y pudieron implantar una alternativa al currículum (Roy, 2012: 67). Lejos de ser algo minoritario, el papel de las *medersas* en la educación maliense no paró de crecer bajo el régimen de Traoré. En 1989, 318 medersas existían en Mali según el registro del Ministerio de Educación, con un total de 67 449 estudiantes¹⁰⁶.

Durante el gobierno de Mussa Traoré, el islam resultó beneficiado por las políticas del régimen, que intentó organizar el islam y controlar sus actividades, así como realizar gestos hacia el islam para mejorar la legitimidad islámica del Estado y compensar así la falta de ésta en el Estado poscolonial, que no solo caracterizó al maliense (Campos Serrano, 2006: 58-64). Asimismo, debido a la falta de credibilidad del régimen por las crisis económicas y las reformas neoliberales emprendidas por el Ejecutivo a partir de los años 80, la entrada de impulsos económicos asociados al islam de países árabes y del Golfo tuvo cabida y contribuyó a expandir que el islam era una alternativa al vacío del Estado, entre grandes capas de la sociedad que se sentían marginadas por las políticas económicas (Schulz, 2012: 34). Bajo el régimen de Traoré, algunos malienses encontraron en el islam una ideología no solo para movilizarse socialmente, sino también, paradójicamente a lo que buscaba el régimen, para desafiar el statu quo y buscar una autonomía durante un periodo de totalitarismo (Brenner, 1991a: 4) y desde la que esgrimir una identidad alternativa al discurso oficial (Schulz, 2012: 33).

Igualmente, las crecientes deficiencias del Estado a la hora de proveer servicios a sus ciudadanos eran paliadas por individuos musulmanes, que de forma privada, pusieron en marcha iniciativas educativas y sanitarias que eran bienvenidas por la población y participadas por ella, al contrario que las iniciativas del Estado (Brenner, 1993b: 74). Así, el islam encontró los elementos necesarios para continuar expandiéndose y para desarrollarse dentro de la sociedad maliense. Si Coulon afirmaba que en la llegada de la independencia el islam había sido discriminado en la ideologías de los “padres de las independencias”, veinte años después:

“África sin duda se ha transformado, pero sobretodo en el sentido de la desarticulación social y política. El islam, él, ha aguantado. [...] El islam de África negra es seguramente menos dinámico que el islam árabe, y su alcance político es menos aparente que en Egipto o en Afganistán. Pero sigue estando presente [...]. Las clases dirigentes ellas mismas deben contar con el despertar islámico y no pueden mantener el discurso laico y antirreligioso que era el suyo

¹⁰⁶ Brenner, 1991b: 91, citado en Roy, 2012: 67.

en el momento de las independencias. [...] Mali se vanagloria hoy de ser un país islámico [...]"¹⁰⁷.

Para Brenner (1991a, 4) “Mali se afirma públicamente y en las consciencias individuales como siendo una sociedad musulmana”. Al igual que bajo el mandato de Modibo Keita, la relación con el islam seguía siendo de acomodación, guardando las distancias y dando ocasionalmente el apoyo al régimen:

“[...] los líderes religiosos de Mali dieron ocasional y limitado respaldo a las políticas del Gobierno pero, siguiendo el bien caminado primer camino de acomodación con Francia, guardaron su distancia del poder y tendieron a evitar la participación abierta en campañas de movilización oficiales”¹⁰⁸.

Esa acomodación entre el islam y el Estado, la cuestiona Clark (1999: 164) poniendo en primer plano el carácter autoritario y no permisivo de ninguna libertad del régimen de Traoré. El apoyo de los líderes religiosos era sobre todo para no sufrir la censura y persecución del régimen, y que el interés último de Traoré era la cooptación de las cofradías para buscar neutralizarlas (Ibid.). Otros habían sido integrados en el aparato burocrático del Estado después de haber pasado un tiempo en el exterior, y fruto de ese buen trato, cuando llegaron las protestas populares, algunos religiosos y reformistas estuvieron de parte del régimen (Schulz, 2012: 34). La cercanía de algunos religiosos contribuyó a que fueran considerados como aliados del régimen, en consonancia con la intención de Traoré durante años de cooptar y manipular a su favor el islam. Pero, como ocurrió bajo Modibo Keita, los religiosos terminaron por retirar su apoyo al dictador y lo criticaron en privado. Como hemos visto, el régimen de Traoré se volvió más represivo conforme se veía más acuciado por la situación económica y social mientras que, al ser un cliente de la antigua Unión Soviética y de los países comunistas del Este de Europa, la caída de estos regímenes le afectó. El aumento de la represión para acallar toda oposición que cuestionara el régimen también llegó a los líderes religiosos:

“[...] su régimen [de Traoré] se convirtió en más represivo, incluyendo ataques sobre líderes religiosos, a los cuales se les llegó a ver como amenazas a su Gobierno. Algunos marabús huyeron del país, y otros fueron forzados al silencio.

¹⁰⁷ Coulon, 1983: 47.

¹⁰⁸ “[...] Mali’s religious leaders gave occasional, limited endorsement of government policies but, following the well-trodden paths of earlier accommodation with France, kept their distance from power and tended to avoid open participation in official mobilizing campaigns” (Le Vine, 2007: 87).

Al final, como lo habían hecho con el régimen de Modibo, casi todos los líderes religiosos retiraron su apoyo público [...]”¹⁰⁹.

Los religiosos integraron el movimiento pro-democrático que se organizó para destituir a Mussa Traoré, movimiento que sin embargo se identificaba con la laicidad (Brenner, 1993b: 73). El movimiento prodemocrático no se preocupó por cuestiones religiosas, aunque una parte de ese movimiento crítico con Traoré le achacaba su deriva religiosa y por las medidas que ponían en cuestión la laicidad del Estado (Ibid.: 75). Algunos activistas musulmanes confrontaron el Gobierno en cuanto a su forma y defendían incluso la laicidad de Estado. Para ellos, el islam había sido domesticado por el régimen a través de la iniciativa de la AMUPI en una nueva muestra de sed por el control y el poder (Ibid.: 73). Estas críticas iban dirigidas a los predicadores, muchos de ellos con espacios y apariciones públicas en la televisión, que contribuían indirectamente a normalizar el régimen totalitario que existía (Nassoko, 2009: 82). A finales de los años 80 vieron la luz en la clandestinidad algunas de las asociaciones islámicas más importantes del país que se oponían a la AMUPI, como la asociación reformista AISLAM (*Association Islamique pour le salut*) o el movimiento Ansar Din (“Los defensores/seguidores de la religión [islámica]”), del predicador Sherif Usmane Madani Haidara (n. 1955)¹¹⁰. Esta última fue fundada por los seguidores del predicador a raíz de los intentos de censura de sus discursos públicos (Holder, 2012; L’Option, 2012). Otros colectivos islámicos que se unieron a las manifestaciones prodemocráticas abogaban, sin embargo, por una democracia islámica. Como Brenner señala durante las protestas contra el régimen un grupo gritaba el lema “allahu akbar, vive la démocratie” (“Alá es grande, viva la democracia”) (Brenner, 1993b: 73) en un intento de erosionar el régimen y pedir un nuevo orden democrático e islámico. Algunos de ellos pensaban que con una apertura democrática en el país se podrían concretar las demandas de una mayor islamización del Estado y de la sociedad (Loiemier, 2016: 123). Pero no todos los religiosos promovieron la democracia ni contribuyeron a la lucha por las libertades. Los líderes bien tratados por el régimen, mayoritariamente miembros de la AMUPI, estuvieron cerca de Mussa Traoré durante el levantamiento popular (Schulz, 2012: 34).

¹⁰⁹ Le Vine, 2007.: 86.

¹¹⁰ Figura de enorme popularidad entre los musulmanes malienses y del África del Oeste, hablamos de él y de su organización más adelante en la tesis.

1.6. Democratización y liberalización del espacio público.

1.6.1. La caída del régimen de Mussa Traoré.

Las constantes reformas del Gobierno de Traoré en los últimos años de la década de los 80 estaban orientadas a que ningún político pudiera cosechar suficientes apoyos, con el objetivo de minimizar el riesgo de que un sucesor le disputase el puesto (Imperato, 1990: 79). Para De Benoist (1998), las primeras fisuras del bloque monolítico del poder autócrata de Mussa Traoré llegaron con la aparición de una prensa libre e independiente. El presidente Traoré había tenido que ceder tímidamente ante las presiones interiores y del exterior, permitiendo una pequeña ventana de expresión prodemocrática. Los diarios *Les Echos*, del ex ministro de Cultura, historiador y futuro presidente Alfa Omar Konaré, y *L'Aurore* vieron el día en 1990. Estos diarios se hacían eco de los acontecimientos favorables a la democracia que en esa época empezaban a sucederse en el exterior y sirvieron de caja de resonancia a las reivindicaciones de los grupos prodemocráticos que empezaban a tomar el pulso a la opinión pública.

La corrupción fue utilizada como herramienta por el movimiento prodemocrático para oponerse al régimen de Traoré. Como indica Amselle (1992), la corrupción era tolerada socialmente por la población maliense por las consecuencias del modo clientelista establecido, en el que se “tolera” que cada funcionario pueda ejercer una “mordida”. Pero el aumento del empobrecimiento de la clase funcionarial, cada vez más alejada de los círculos del poder, y su crecimiento, hacía cada vez más insoportable la “tolerancia” popular hacia esas prácticas, llegándose a calificar de ilegítima por la población. Como señala Fay (1995: 24), la corrupción había sido un tema de Estado en años anteriores pero el régimen no la combatió de forma contundente sino que empleó su lucha contra la oposición. Las medidas cosméticas para atajar la corrupción no ocultaron la situación de aumento del profundo descontento popular. La “tolerancia” popular hacia dichas prácticas era cada vez menor y se consideraba al régimen como responsable.

La democracia era el otro caballo de batalla de la oposición en las calles y por los intelectuales (Fay, 1995: 25). El año 1990 estuvo marcado por las continuas manifestaciones fruto del descontento social y la demanda de más democracia, mientras que el régimen estaba decidido a no permitir ninguna contestación popular. Los jóvenes

diplomados y estudiantes, junto con una capa empobrecida de la clase urbana, fueron la masa que nutrió las manifestaciones prodemocráticas que decidieron desafiar al régimen y llenar las calles contra el régimen militar (Fay, 1995: 25). A estos colectivos se sumaron los funcionarios del sector público afectados por las políticas impuestas desde los organismos financieros del exterior y los sindicatos para formar el movimiento prodemocracia que desde 1990 comenzó a protagonizar las multitudinarias protestas callejeras (Imperato, 1996). La gran dependencia y vulnerabilidad exterior de la economía maliense obligó al presidente Traoré a aceptar las demandas del FMI y del Banco Mundial. Las reformas impulsadas desde el Ejecutivo crearon una situación económica adversa que afectó negativamente a las clases urbanas malienses, efectos que el Gobierno de Traoré no supo revertir (Ibid.). Por su parte, el estamento militar, gran apoyo del presidente Traoré, fue de importancia en el curso de los acontecimientos que precipitaron la caída del régimen. Los militares habían sufrido una humillación por la reciente derrota contra la nueva rebelión tuareg en el norte¹¹¹ y tenían la sensación de la pérdida de ese estatus privilegiado que venía con el hecho de ser militar, y decidieron participar finalmente, de una manera decisiva, en las expresiones de rechazo al régimen de Traoré.

La brecha con el pueblo se hacía cada vez más grande y los estudiantes y sindicatos, aglutinados en el llamado movimiento prodemocrático, ganaban fuerza. En el mes de mayo 1990 el Consejo central del sindicato principal UNTM (*Union nationale des travailleurs du Mali*), que era considerado como uno de apoyos al régimen, anunció su apoyo al multipartidismo. Tres días más tarde *Les Echos* publicó una carta firmada por 200 ciudadanos de diferentes ámbitos de la sociedad civil que pedían el multipartidismo y la elaboración de una nueva constitución. Ante la

¹¹¹ El conflicto en el norte de Mali entre parte de la comunidad tuareg y el Estado maliense, así como entre las comunidades tuareg y el resto de comunidades norteñas, ha conocido varios episodios de violencia. Después de la primera rebelión de 1962-1964, el segundo levantamiento armado tuvo lugar entre 1990 y 1996, durante el cual se firmó uno de los mayores acuerdos entre las partes, el Pacto Nacional (1992), y finalizó con la ceremonia de la “Llama de la paz” en Tombuctú (norte). En 2006 regresaron los enfrentamientos en las regiones de Kidal y Gao (extremo noreste). A pesar de la firma de un acuerdo de paz en 2006, la violencia entre las partes continuó hasta el año 2009. La última rebelión estalló en enero de 2012 y los grupos tuareg lograron expulsar a la administración maliense de las tres regiones del norte (Kidal, Gao y Tombuctú). En los enfrentamientos con el Estado maliense participaron otros grupos armados autodenominados yihadistas presentes en la región, como Al Qaeda en el Magreb Islámico, el Movimiento por la Unidad y la Yihad en África del Oeste, y el grupo armado islamista, Ansar Din. En abril de 2012, los rebeldes tuareg declararon la independencia unilateral del Azawad, pero fueron expulsados de la zona, al igual que los grupos yihadistas, por una operación militar internacional liderada por Francia en enero de 2013. Desde entonces, la administración maliense ha regresado lentamente al norte del país y se han llevado a cabo nuevas negociaciones de paz con los grupos tuareg.

indiferencia de Traoré, los jóvenes salieron a la calle para pedir democracia mientras la oposición política conseguía organizarse gracias en asociaciones políticas para luchar por la democracia y el multipartidismo.

Las concentraciones se prohibieron y aumentó la represión hacia todo tipo de expresión prodemocrática. Después de la llamada a la huelga del principal sindicato y las manifestaciones que le sucedieron, en la manifestación del 21 de enero de 1991, una multitud de jóvenes concentrada fue reprimida por las fuerzas de seguridad con el balance de varios fallecidos y heridos. Algunos de los manifestantes fueron detenidos y sufrieron torturas (Gaudio, 1988: 115). Al día siguiente, las concentraciones congregaron a más asistentes y las protestas se expresaron con mayor virulencia en lo que fueron los peores altercados desde la llegada de la independencia.

Las protestas continuaron en el tiempo. El mes de marzo fue el más sangriento del proceso revolucionario. El 17 de marzo de 1991 las fuerzas prodemocráticas celebraron el “Día Nacional de los Mártires” en memoria de los muertos durante las protestas contra el régimen, y al día siguiente el sindicato de estudiantes AEEM (*Association des élèves et étudiants du Mali*) dirigió una huelga general de 48 horas que acabó trágicamente. Entre el 22 y el 25 de marzo, las manifestaciones continuaron y tuvo lugar un “insurrección popular generalizada” contra el régimen en las calles de Bamako para pedir la renuncia del presidente Traoré. El ejército respondió con fuego real contra los manifestantes. La violenta represión acabó con la vida de cerca de 200 personas y provocó cerca de 800 heridos¹¹².

El 26 de marzo de 1991 marcó un hecho histórico en la historia de Mali. Los movimientos prodemocráticos populares, los estudiantes y los sindicalistas que se habían manifestado en las calles de Mali, lograron desbancar el régimen de Mussa Traoré después de dos semanas de sangrientas luchas. 23 años de reinado del partido único fueron interrumpidos por la actuación de una parte del ejército que, liderado por Amadu Tumani Turé, tomó la decisión de intervenir a favor de las protestas y se sublevó contra el militar dictador. El presidente Mussa Traoré y sus principales acólitos fueron arrestados por los militares que encabezó Turé. Este hecho abrió una nueva era democrática, y el advenimiento del multipartidismo y la proclamación de libertades, entre ellas la de asociación. Esta nueva era también influyó en el islam maliense.

¹¹² La represión acabó con la vida de 219 personas y causó heridas a 917 según los datos de la Asociación de Derechos Humanos de Mali, como recoge Bertrand, 1992 y De Benoist, 1998: 224.

1.6.2. El camino hacia la democracia.

Después de negociar con los grupos prodemocracia, la junta militar golpista promulgó una “ley fundamental” por la que se puso en marcha un organismo para la transición, el *Comité de Transition pour le Salut du Peuple* (CTSP). En él fueron invitados a participar los dos sectores que derrocaron el régimen de Traoré: los miembros de las fuerzas armadas y de seguridad que habían arrestado a Traoré, y los miembros del Comité de Coordinación de Asociaciones y Organizaciones Democráticas (CCAOD) que englobaba a las asociaciones que habían participado en las protestas que derrocaron el régimen autoritario, los sindicatos, asociaciones de estudiantes y los nuevos actores políticos¹¹³. De los 25 miembros que lo componían, 10 eran militares y 15 eran civiles, asegurando la mayoría civil en el Comité (Wing, 2008: 63). Después de un periodo especialmente violento de contestaciones callejeras hasta la expulsión del poder de Mussa Traoré, este Comité se hizo cargo del país hasta el establecimiento de la democracia.

Los objetivos del Comité estaban enfocados hacia la construcción de un nuevo régimen democrático y multipartidista, cuyos principios profundamente democráticos resumía Turé, en palabras recogidas por Rotberg: el objetivo era “encauzar el combate del movimiento democrático y sindical cuyo objetivo es devolver a nuestro pueblo y a su ejército su dignidad, a fin de que en la paz se forje una sociedad democrática y pluralista desprovista de injusticia social”¹¹⁴.

Como una de sus primeras medidas, el Comité autorizó la formación de asociaciones y partidos políticos y organizó un foro en el que todos los actores pudieran participar en la construcción de la nueva República de Mali y de un nuevo orden democrático y constitucional. Dicho foro se convirtió en una Conferencia Nacional, formato que se había utilizado en otros países vecinos francófonos donde los movimientos prodemocráticos habían triunfado (Nzouankeu, 1993). La Conferencia reunió en Bamako a todas las fuerzas del país, incluidos líderes islámicos, para elaborar

¹¹³ Mussa Traoré fue juzgado en 1993 junto a tres colaboradores suyos por “crímenes de sangre” durante las manifestaciones de 1990 y 1991 contra su régimen. Fue condenado a una pena de muerte, que el presidente Alfa Omar Konaré (1992-2002) conmutó por prisión perpetua. Poco antes de terminar su mandato, Konaré decidió indultarle en pos de la “reconciliación nacional”.

¹¹⁴ De Benoist, 1998: 331.

un proyecto de Constitución, una carta de partidos políticos y un código electoral. La conferencia se abrió el 29 de julio y terminó el 12 de agosto, dando, según De Benoist, “un ejemplo de organización, de disciplina y de austeridad” (De Benoist, 1998: 226).

Con ocasión de la Conferencia Nacional más de una cuarentena de partidos vieron la luz, muchos de ellos sin una diferencia ideológica y de base clara con respecto a los demás partidos, y que mayoritariamente se localizaban en Bamako (Bertrand, 1992: 13). De entre todos los partidos, tres fuerzas principales destacaron por su base militante (Vengroff, 1993): el partido ADEMA-PASJ¹¹⁵ de Alfa Omar Konaré, el CNID (*Congrès national d'initiative démocratique*) del maestro Muntaga Tall y la antigua Unión Sudanesa-RDA. Las dos primeras fuerzas tuvieron relevancia durante las protestas que derrocaron el régimen, y en el caso de US-RDA, este partido tenía una trayectoria dilatada por ser el partido de la independencia y cuya militancia se mantuvo clandestina durante el régimen militar y del partido único de Traoré. Más de 1 500 personas procedentes de todos los sectores de la sociedad maliense participaron en la Conferencia Nacional (Wing, 2008: 66) para definir un nuevo sistema de gobierno más legítimo y alejado del régimen dictatorial pasado. Los miembros de las asociaciones fueron los más numerosos, seguidos por los delegados de los *cercles* o municipios y los partidos políticos (Ibid.: 67). La participación estuvo vetada únicamente a los miembros del anterior régimen que entorpecieron las muestras de voluntad de democracia en los últimos años de Traoré. En cuanto a los temas debatidos, estos se trataron en comisiones y subcomisiones de trabajo, y los principales debates giraron en torno a los jóvenes, el norte y el mundo rural (Wing, 2008: 69). La Conferencia Nacional fue un ejercicio de participación y de escucha de demandas después de 23 años de personificación del poder y de autocracia. En ella se pudo escuchar la voz de colectivos que se habían sentido discriminados durante la dictadura, como los campesinos, los jóvenes y los residentes en el norte. Sin embargo, algunos autores destacan la falta de autonomía de la Conferencia, que no pudo proponer los asuntos a discutir ya que venían previamente marcados por el gobierno transitorio del CTSP (Vengroff & Moctar, 1995; Nzouankeu, 1993: 46).

¹¹⁵ El 26 de mayo de 1991, bajo el liderazgo de Alfa Omar Konaré ADEMA se constituyó como formación política y cambió su nombre añadiendo “Partido Africano por la Solidaridad y la Justicia” (ADEMA-PASJ- *Alliance pour la démocratie au Mali-Parti africain pour la solidarité et la justice*). El 1996 el partido fue aceptado como miembro consultivo de la Internacional Socialista, y el 1999 fue aceptado como miembro de la misma.

Durante el periodo de la transición, los malienses acudieron seis veces a las urnas en seis meses (Vengroff & Moctar 1995: 64). El 12 de enero de 1992, el 43,58% de los electores malienses se pronunciaron sobre la Constitución, que fue refrendada por el 98,35% de los votantes (De Benoist, 1998: 225). Una semana más tarde, se votaron las elecciones municipales y los principales partidos tuvieron el 58% de los votos, con una mayoría para el partido ADEMA-PASJ (De Benoist, 1998: 225) que junto al US-RDA y CNID pudieron presentar candidatos en todos los municipios del país (Vengroff, 1993: 550). Sin embargo, la participación bajó de forma notable, superando ligeramente el 30%. Las primeras elecciones a la Asamblea Nacional también obtuvieron una escasa participación popular con una participación en torno al 22% en las dos rondas de votación durante febrero y marzo de 1992 (Vengroff, 1993: 553). Los resultados dieron una mayoría al partido que había sido de los más activos durante las protestas del fin de la dictadura liderado por Konaré demostrando que era el partido mejor organizado y el que mejor había capitalizado el descontento popular hacia el anterior régimen y su participación en las protestas. Fue seguido en número de diputados por el CNID y el US-RDA, y otros 11 partidos entraron en la cámara. El sistema electoral para la celebración de elecciones elegido fue un sistema semi presidencialista con un límite de mandato de cinco años, renovable una sola vez en un escrutinio uninominal mayoritario a dos vueltas, como en las elecciones a la Asamblea. Nueve candidatos se presentaron en la primera vuelta de las presidenciales¹¹⁶. En la segunda ronda, Konaré se convirtió en el primer presidente democrático de la República de Mali con más de 60% de los votos (De Benoist, 1998: 227), frente a su adversario Konaté del CNID.

Sin embargo, este entusiasmo democrático se moderó por la baja participación ciudadana, cercana al 20% en las dos rondas, fruto del desgaste de numerosas elecciones encadenadas en tan poco tiempo y por los problemas técnicos y logísticos del proceso electoral (Vengroff & Moctar, 1995). Konaré y el partido ADEMA-PASJ fueron los dominadores de la escena política maliense desde 1992 hasta 2002 (Ibid.), en un contexto turbulento económicamente y en el que las asociaciones políticas aumentaron exponencialmente y la libertad de prensa permitió la creación de un panorama plural en los medios de comunicación.

¹¹⁶ Los cinco candidatos con más posibilidades eran: Tiéoulé Konaté, por el US-RDA, Baba Hakib Haidara, también del US-RDA, Mountaga Tall, para el CNID, Idrissa Traoré PDP y Alfa Omar Konaré, que fue Secretario de Estado de Juventud, Deportes y Cultura (1978-1980) y se convirtió en uno de los principales animadores del movimiento clandestino para la democracia (De Benoist, 1998: 226).

En apenas un año los malienses habían sido capaces de cambiar su sistema político, de un sistema autocrático a elegir en las urnas a sus representantes en total libertad. Con el derrocamiento del régimen de Traoré y la elección democrática de Konaré, se inauguraba un nuevo régimen basado en el pluripartidismo, las libertades y la democracia. Mali contenía elementos que aparentemente no auguraban un paso a la democracia, como ser un país mayoritariamente musulmán, un país pobre, étnicamente variado y con un conflicto abierto en el norte. No obstante, el país se enfrentó con éxito esas aparentes dificultades y a través de la Conferencia Nacional dio los pasos necesarios para instaurar la democracia, al menos nominalmente¹¹⁷ aunque no fue fácil. La rebelión tuareg en el norte se había recrudecido durante los años del cambio político y era necesario llegar a un acuerdo con las partes en conflicto¹¹⁸.

Los primeros años de gobierno de Konaré fueron difíciles. El nuevo Ejecutivo se enfrentó a varios problemas que acuciaban a la sociedad maliense como herencia de 23 años de dictadura. Con la llegada del nuevo régimen, se esperaba una solución a la dualidad entre las aspiraciones del campo y los centros urbanos, el juicio a los crímenes cometidos por el régimen anterior, el empleo juvenil y la situación de la educación (Bertrand, 1992: 22). El Gobierno desplegó sus esfuerzos para reconducir la complicada situación socio-económica del país que había quedado después de las políticas económicas de Traoré y las dificultades climáticas que afectaban gravemente al mundo rural. Pero las soluciones tardaron en llegar. El país se vio obligado en 1992 a suscribir un nuevo programa de ajuste estructural con los organismos internacionales con los inevitables costes sociales. La juventud, uno de los colectivos más golpeados por la situación socioeconómica del país, terminó protagonizando protestas y disturbios (Gaudio, 1988: 120).

¹¹⁷ La rapidez de la instalación de la democracia no pasó desapercibido para algunos analistas, que advirtieron en los primeros años de democracia ciertas debilidades en la práctica real de la democracia respecto al sistema de partidos y las instituciones de las que se dotó el país (Vengroff & Moctar, 1995).

¹¹⁸ Los acuerdos que firmó el gobierno de Traoré con los rebeldes tuareg tres meses antes de su caída fueron rotos por los rebeldes tuareg. El gobierno transitorio de Mali elaboró un Pacto Nacional de Reconciliación que fue negociado con el movimiento rebelde a través de varias reuniones entre noviembre 1991 y marzo 1992. El Pacto Nacional fue firmado en Bamako el 11 de abril de 1992 entre las fuerzas rebeldes y el gobierno maliense. El acuerdo abordaba ciertas cuestiones principales que el movimiento secesionista tuareg reivindicaba desde el advenimiento de la independencia. En él se estipulaban cláusulas políticas – regionalización en el marco de una descentralización aplicada a todo el país-, económicas -plan de desarrollo financiado por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola-, y militares – integración de todos los combatientes en las fuerzas armadas de forma voluntaria-. Pero por falta de medios y de voluntad política, el plan no ha sido nunca aplicado íntegramente y la violencia ha regresado al norte periódicamente

Los partidos creados, ni siquiera los mayoritarios, demostraron que no estaban en condiciones de ejercer su papel de aglutinadores del descontento popular – ni parece que estén en condiciones de hacerlo 25 años después (Leininger, 2010: 17; Nievas, 2013). No habían adquirido la experiencia democrática suficiente y se veían afectados por los largos años de prohibición por el régimen de Traoré de las asociaciones (De Benoist, 1998: 229). La incapacidad de dar respuesta a las demandas que reclamaban los colectivos en los primeros años de la democracia, y los efectos de las políticas de austeridad que se impusieron tras el sometimiento a los planes de ajuste estructural del FMI y del Banco Mundial, provocaron las primeras crisis políticas en el Ejecutivo maliense.

A pesar de los numerosos desafíos que comparte con otros Estados africanos, como los retos socioeconómicos, la cuestionable legitimidad social que arrastra el Estado (Campos Serrano, 2006) y los periódicos estallidos de violencia, la democracia, al menos nominal, perduró en Mali hasta el año 2012, cuando se suspendió brevemente tras el golpe de Estado de unos oficiales del ejército. Mali ha mantenido los atributos mínimos para considerarse como una democracia, y ha conseguido mantener al estamento militar alejado de la esfera política (Maestrup, 1999), hasta el año 2012. La libertad de expresión y la pluralidad de los medios de comunicación se han mantenido, y se han convocado elecciones libres y transparentes periódicamente, si bien, con algún sobresalto¹¹⁹. Hasta el año 2012, los índices y criterios medidos por diferentes organizaciones clasificaban por lo general a Mali como “libre” y “democrático”¹²⁰.

En el año 2002, Omar Konaré se mostró dispuesto a respetar los límites constitucionales de mandato, renovable una sola vez, retirándose de la carrera por la

¹¹⁹ El gobierno de Konaré fue fuertemente contestado por la oposición, y cinco años después de la primera experiencia electoral democrática, las elecciones legislativas y presidenciales de 1997 fueron boicoteadas por la mayoría de los partidos. Tras la anulación inicial de los resultados de las legislativas por la Corte Constitucional, toda la oposición política a Konaré tomó la decisión de no participar en los comicios. Estos tuvieron finalmente lugar con el visto bueno de la Corte Constitucional, aunque con el rechazo de la mayoría de los partidos políticos lo que le brindó a Konaré un amplio triunfo.

¹²⁰ En su informe de 2012 Bertelsmann Transformation Index consideraba a la transición maliense a la democracia como “una de las más exitosas en África Subsahariana y el país es uno de las seis democracias musulmanas en el mundo (Albania, Indonesia, Senegal, Sierra Leona y Turquía)”. La puntuación adjudicada al “estatus de la democracia” era un 7,2, (en una escalada de 1-10, calculado a partir de cinco criterios, situando a Mali como una país democrático entre los países subsaharianos con mejores índices de democracia (datos consultado en <http://www.bti-project.org/en/reports/country-reports/detail/itc/mli/ity/2012/itr/wca/>). La organización Freedom House, que mide la calidad de las libertades en los Estados, clasificaba a Mali como país “libre” en 2012, a partir de las siguientes puntuaciones: libertades civiles: 3; Derechos políticos: 2; índice de libertad: 2,5 (en una escala del 1-7), según los índices de Freedom House consultados en <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2012/mali>).

presidencia y dejando el paso a sus sucesores, no obstante con polémica dentro de su partido¹²¹. Después de un cambio en el código electoral, la clase política se reconcilió con el sistema político y las urnas, lo que permitió la participación de todas las fuerzas políticas en los comicios para cumplir con la alternancia en la presidencia y proteger la democracia que se habían dotado 10 años antes.

Para la elección presidencial de 2002 regresó de un forma triunfal Amadú Tumoré, el considerado como héroe de la democracia por el papel jugado en la destitución de Moussa Traoré y durante la transición. El expresidente de la transición abandonó su condición de militar y se lanzó a la carrera política como independiente. Tumoré obtuvo el apoyo de diferentes partidos políticos en torno a una candidatura conjunta (*Alianza por la República y la Democracia*), en la que se agruparon más de una veintena de candidatos a la presidencia. Durante este primer mandato, Tumoré implantó una política de “consenso” con el que vició una de las bases de la democracia, la existencia de un contrapoder en la figura de la oposición, oposición política que prácticamente no existió (Baudais & Chazal, 2006). En las elecciones legislativas y presidenciales de 2007, el presidente Tumoré renovó su mandato presidencial y obtuvo una mayoría Asamblea Nacional con la victoria con el apoyo de una coalición de varias decenas de partidos agrupados en la *Alliance pour la Démocratie et le Progrès*.

1.7. El islam en la transición y en los primeros años de la democracia maliense.

Bajo el régimen de Traoré sólo la AMUPI era legal, si bien, como hemos visto, existían organizaciones en la clandestinidad. Con la expulsión del poder del general Traoré, el florecimiento de las libertades por medio de los decretos del Comité de transición dio lugar a una extraordinaria explosión de nuevas asociaciones, y muchas de ellas fueron asociaciones islámicas¹²². Las cifras disponibles dan cuenta del aumento extraordinario de asociaciones islámicas con la llegada de la democracia. Alrededor de un centenar de

¹²¹ El partido de Alfa Omar Konaré atravesó una crisis interna con motivo de las elecciones presidenciales de 2002. Se enfrentaron el sector oficial encabezado por Ibrahim Boubacar Keita, primer ministro desde 1994 y exministro de asuntos exteriores, y el sector de Sumaila Cissé, ministro de Finanzas. Ante la falta de apoyo del partido, Keita dimitió al frente del gobierno y cesó también como presidente del partido, tras lo cual fundó una propia fuerza, el Reagrupamiento por Malí (*RPM-Rassemblement pour le Mali*). Dioncounda Traoré fue elegido nuevo jefe de ADEMA-PASJ y Cissé se postuló como candidato a la presidencia.

¹²² Le Vine cita a su vez a Zeric Kay Smith (CARE, 1997). Alrededor de 2 500 asociaciones habían visto la luz, mientras que fruto de los obstáculos del régimen de Traoré solo 81 que lo habían hecho entre 1980-1984 (Le Vine, 2007: 87).

asociaciones islámicas fueron registradas durante el primer mandato de Konaré (Nassoko, 2009) mientras que en torno al nuevo milenio éstas habían aumentado al centenar y medio y cubrían todos los sectores de la sociedad maliense (Thiriot, 2010: 219; ICG, 2005). Estas asociaciones eran pequeñas asociaciones u ONGs que se caracterizaban por poner en marcha actividades que eran regidas por los textos sagrados (Brenner, 2001: 298). La eclosión del asociacionismo religioso no solo se dio en el ámbito islámico. También crecieron las asociaciones cristianas registradas - 77-, a pesar de ser un número mucho menor de fieles.

Durante el régimen de Traoré, algunas asociaciones islámicas clandestinas participaron en las protestas prodemocráticas, aunque no tuvieron un papel significativo¹²³. De similar manera, las asociaciones islámicas participaron en la construcción del nuevo Mali democrático que el Comité estaba pilotando junto con el resto de actores políticos y civiles. La Conferencia Nacional, abierta a todos los estamentos de la sociedad maliense, contó con la presencia de activistas musulmanes. También algunas personalidades musulmanas intervinieron en las diferentes comisiones que preparaban los textos fundamentales, aunque, al igual que su poca influencia en las protestas prodemocráticas, su participación fue tomada en cuenta pero se mostró muy limitada, vistos los resultados.

Los participantes musulmanes sumaron sus esfuerzos para pedir la formación de partidos políticos religiosos mientras se reflexionaba y trabajaba para dotar al país de nuevas estructuras¹²⁴. No tenemos un número exacto de participantes de asociaciones islámicas que trabajaron en este sentido. Algunos autores coinciden en señalar la escasa representación de asociaciones y de participantes que se identificaban como religiosos, y en especial como musulmanes, entendiéndose musulmanes activistas que velarían por el respeto de los valores islámicos (Le Vine, 2007: 87, Brenner 2001; Wing, 2008: 66). Es probable que, como señalan Brenner (2001) y Wing (2008), de los 1 500 participantes y cerca de una cuarentena de partidos políticos y un centenar de

¹²³ Como ejemplo del estallido del asociacionismo islámico en Mali, Brenner ofrece una lista de 17 asociaciones islámicas creadas inmediatamente después de la caída de Traoré. Algunas fueron creadas en la clandestinidad con anterioridad a la llegada de la democracia, como la asociación Hizboullah cuyo líder Hamalli y sus miembros formaron parte de los primeros disturbios contra el régimen (Brenner, 2001: 296). Otra asociación formada en la clandestinidad en el auge de las protestas prodemocrática fue la asociación reformista AISLAM (*Association Islamique pour le salut*). Brenner cita una tercera asociación de relevancia, la AIDC (*Association Islamique pour le Développement et la Concorde*) liderada en la época por un miembro de la cofradía Tiyaniya.

¹²⁴ Para el debate generado por los que apoyaban la creación de partidos basados en la religión, véase Brenner, 2001: 297.

asociaciones durante la Conferencia Nacional, solo alrededor de una decena de ellos representaran los intereses islámicos en el sentido indicado.

Uno de los principales objetivos de las asociaciones islámicas y de los individuos musulmanes que participaron en las comisiones de trabajo era impedir que saliera adelante la prohibición de la formación de partidos políticos con una base religiosa, como la mayoría de demócratas malienses proponían durante esos días de deliberaciones (Brenner, 1991a: 6). De hecho, la creación de partidos políticos cuya base fuera la religión fue de las primeras preocupaciones del Comité de transición y fue regulado y prohibido en una segunda ordenanza emitida tras la caída de Traoré (Brenner, 2001: 294). La súbita alineación del Comité de transición y Turé con la laicidad suscitó protestas de los musulmanes. Dichas medidas irritaron a ciertos sectores musulmanes que no vieron con buenos ojos lo que consideraron como una propuesta laicista del Comité y llevaron sus protestas a las calles. La convicción laicista del Comité se hizo visible también en las primeras medidas tomadas durante la transición liderada por Turé: la apertura de los bares y discotecas durante el mes de Ramadán, revocando la prohibición establecida por el dictador militar Traoré (Nassoko, 2009: 83; Brenner, 2001: 295). Esta decisión también obtuvo respuesta de algunos musulmanes que marcharon en protesta por ser una medida que “favorecía el ateísmo” en Mali, como relata el mismo Nassoko, testigo en persona de dichas protestas (Nassoko, 2009: 83).

Finalmente, tras largos debates sobre las cláusulas constitucionales (Brenner, 2001: 190), la mayoría de participantes votó por una Constitución cuya fuente de inspiración fue la Constitución de Francia de 1958¹²⁵. Los participantes de la Conferencia Nacional decidieron un Mali laico y se enterró la posibilidad de formar partidos políticos religiosos, así como de base étnica o regional. El artículo 25 de la Constitución aprobada en 1992 y vigente hasta la actualidad regula la separación del Estado de la religión, reafirmando la laicidad de Mali inaugurada con Modibo Keita, “Mali es una República independiente, soberana, indivisible, democrática, laica y social”. El artículo 118, que versa sobre la revisión de la Constitución, también incluye una frase para proteger la laicidad, que es elevada a la inmutabilidad, como también lo es el multipartidismo y el republicanismo del país: “La forma republicana y la laicidad del Estado así como el multipartidismo no pueden ser objeto de revisión”. La Constitución, uno de los mayores documentos que certificaron el paso a la democracia y

¹²⁵ Vengroff, Gellar & Tessery, 1992: 6, citado en Vengroff & Moctar, 1995: 48.

las libertades en Mali, certifica la laicidad pero también regula la protección de la libertad de religión. Varios artículos aseguran la libertad religiosa. El artículo 2 de la Constitución dice “Todos los malienses nacen y viven libres e iguales en derechos y en deberes. Toda discriminación fundada sobre el origen social, el color, la lengua, la raza, el sexo, la religión y la opinión política está prohibido”. El artículo 4 reza así “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de consciencia, de religión, de culto, de opinión, de expresión y de creación en el respeto de la ley”¹²⁶.

Inspirada en la inscripción de Mali en la laicidad por su nueva Constitución, y la ordenanza del Comité de Transición en 1991¹²⁷, quedó clara la prohibición de la formación de partidos políticos con base religiosa. El artículo 28 de la Constitución dicta “Ellos [los partidos políticos] deben respetar los principios de la soberanía nacional, de la democracia, de la integridad del territorio, de la unidad nacional y la laicidad del Estado”. La ordenanza emitida por el Comité de transición sobre los partidos políticos se puso en vigor antes de la Constitución, pero no se cuestionó su formulación ni su funcionamiento en adelante, hasta su primera reforma en 2002. No obstante, la prohibición de la formación de partidos políticos de base religiosa se ha mantenido desde 1991 en las dos reformas que ha sufrido la ley que regula los partidos políticos, la *Chartre des Partis Politiques*, cuyo artículo 50 de la última reforma en el año 2005 dice así “Ningún partido puede constituirse y organizarse sobre una base étnica, religiosa, lingüística, regionalista, sexista o profesional”¹²⁸.

La prohibición de la formación de partidos políticos religiosos supuso un revés para algunos musulmanes, no necesariamente de convicciones reformistas, que pretendían crear partidos políticos de base islámica y que llamaban a la aplicación de la sharía. La respuesta de algunos de los musulmanes más activistas era la creación de un Estado más acorde con los preceptos islámicos y la crítica de la ausencia de más musulmanes en las comisiones de trabajo – musulmanes que abogaban por un Estado

¹²⁶ Art. 25: “Le Mali est une République indépendante, souveraine, indivisible, démocratique, laïque et sociale”. Art. 118: “La forme républicaine et la laïcité de l'Etat ainsi que le multipartisme ne peuvent faire l'objet de révision” “Tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, le sexe, la religion et l'opinion politique est prohibée”. “Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le respect de la loi”. Art. 28 “ [...] Ils doivent respecter les principes de la souveraineté nationale, de la démocratie, de l'intégrité du territoire, de l'unité nationale et la laïcité de l'Etat.”

¹²⁷ Ordonnance n°91-075/PCTSP del 10 octubre 1991.

¹²⁸ “Aucun parti ne peut se constituer et s'organiser sur une base éthique, religieux, linguistique, régionaliste, sexiste ou professionnelle”.

más islámico, ya que la mayoría ya se consideraban musulmanes – sin cuestionar la democracia que se estaba construyendo. Por ejemplo, Brenner (2001) cita las críticas de Sangaré, un líder de asociación islámica, a la prohibición de creación de partidos basados en la religión, “Mali no puede considerarse un país con una mayoría de musulmanes y al mismo tiempo prohibir a esa mayoría el derecho a formar un partido en esas creencias”¹²⁹. Otros argumentos esgrimidos contra tal decisión era los apuntados por otro de los líderes musulmanes de la época, Sidibé, que ponía en cuestión la verdadera identidad islámica de los conferenciantes, ya que, según su opinión radical, serían musulmanes solo si trabajaban por el establecimiento de un Estado islámico en Mali, “Ninguno de ellos era musulmán, porque si todos los delegados fueran musulmanes habríamos declarado un Estado islámico enseguida [...]”¹³⁰. También aceptaba las reglas democráticas que se estaban construyendo y aludía a que debería de trabajar por persuadir a los malienses para que en el futuro se diese ese extremo. Por otro lado, dichas críticas también se extendían a las calles. El debate también se dirigía hacia los efectos producidos por la liberalización del espacio público gracias a la democracia que, en opinión de algunos musulmanes, afectaban a la buena moral pública. Soares (2009b) señala la sensación que tenían ciertos sectores musulmanes de que tras la llegada de las libertades “todo estaba permitido”, alegando cierta nostalgia del régimen anterior de Traoré cuando los bares y discotecas estaban cerrados durante Ramadán o los cines “no proyectaban películas pornográficas” y se mantenía cierta moralidad en las calles (Soares, 2009a: 422).

Con la laicidad como principio y la imposibilidad de crear partidos políticos islámicos por imperativo legal, los musulmanes comenzaron a crear asociaciones islámicas, éstas sí permitidas, disfrutando de los nuevos espacios y libertades. El salto cualitativo y cuantitativo anteriormente visto que supuso la llegada de las libertades afectó al asociacionismo musulmán durante esta nueva era que se abría, como resume Brenner de la siguiente manera:

“[...] el panorama social musulmán era ahora articulado a través de asociaciones voluntarias. Por supuesto, la gran mayoría de los musulmanes no pertenecían a ninguna asociación constituida formalmente, ni tampoco sus objetivos de todas las asociaciones eran políticos. Pero dichas organizaciones

¹²⁹ “Mali cannot claim to be a country the majority of whose population is Muslim and at the same time to forbid this majority the right to form a party based upon its beliefs”, Brenner, 2001: 297.

¹³⁰ “None of them were Muslims, because if all of the delegate were Muslim we would have declared an Islamic state right away [...]”. La anterior argumentación, como esta, parecen minoritarias y solamente recogidas por Brenner (2001).

proveyeron los medios a las personas que compartían objetivos sociales o políticos para reunirse y hablar y/o actuar como un grupo de interés musulmanes en el dominio público”¹³¹.

El asociacionismo garantizado por la libertad de prensa y de asociación se convirtió por tanto en la forma elegida por los musulmanes que querían actuar en el espacio socio-político nacional. La adscripción a las cofradías sufíes no lo fue tanto en comparación con la tradicional importancia que éstas tienen y el lugar que ocupan en Senegal (Brenner, 2001: 299). La garantía de la libertad de expresión y la liberalización de los medios de comunicación brindó al islam un amplio espacio de expresión. La emisión de espacios religiosos en la radio y en la televisión se democratizó y los mensajes se hicieron más numerosos y llegaron a muchas partes del país, lo que permitió sortear los mensajes monolíticos de la época autoritaria por el monopolio de la gran organización islámica AMUPI.

Por otra parte, la liberalización de los medios de comunicación permitió a la radio ser el medio más utilizado por gran parte de la población maliense para informarse gracias a su accesibilidad y a su capacidad de penetración en los medios rurales, siendo la televisión y los periódicos en papel menos utilizados. Los actores y líderes musulmanes se valieron de estos medios, en especial de la radio y de la circulación de casetes y DVD, para distribuir sus enseñanzas y sermones (Soares, 2009a; Schulz, 2012). Este tipo de extensión del islam creó nuevos tipos de líderes musulmanes, no forzosamente líderes de cofradías sufíes, que gracias al uso de las nuevas tecnologías vieron incrementado su magnetismo y carisma, como veremos en los capítulos posteriores. Ante el dinamismo y la pujante fuerza del islam en los años 90, algún autor como Brenner (1993a), se preguntaba si se resistiría por mucho tiempo en Mali la presión a favor de la autorización de partidos políticos musulmanes ante la efervescencia de los religiosos.

El incremento del asociacionismo musulmán vivido tras la llegada de las libertades fue dirigido hacia la provisión de servicios básicos. Como en muchos países del continente africano, la progresiva debilidad del Estado neoliberal provocadas por los programas de ajustes inducidos por el exterior (Mateos, 2015) crearon incapacidades

¹³¹ “[...] the Muslim social landscape was now articulated through voluntary associations. Of course, the vast majority of Muslims did not belong to any formally constituted association, nor were the aims of all the associations political. But such organizations provided the means for persons who shared social or political objectives to join together and to speak and/or act as a Muslim interest group in the public domain”. Brenner, 2001: 295.

ejecutivas para mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos, generando grandes vacíos en ámbitos básicos del Estado que las asociaciones islámicas supieron colmar. Éstas jugaron un papel social que llegó incluso a sustituir al Estado en muchos ámbitos. Al margen de su actividad caritativa y social, la mayoría de las asociaciones islámicas dedican sus esfuerzos a la extensión de la moral y la piedad en la sociedad, exponiendo públicamente su fe y las prescripciones morales del islam frecuentemente con un comportamiento piadoso en público (Soares, 2009a: 420).

Las estimaciones de los organismos internacionales dicen que el analfabetismo en Mali es del 76,6%¹³² y los problemas en las escuelas y universidades es de sobra conocido por la turbulenta historia del sistema educativo de Mali donde los estudiantes han sufrido años en blanco por diferentes huelgas de profesores. Las organizaciones islámicas, algunas de ellas puestas en marcha con el apoyo de una financiación proveniente del exterior (Leininger, 2010: 18), han contribuido a mejorar la alfabetización, educación y formación de los jóvenes malienses a través del establecimiento de *medersas*, y recientemente universidades. Así, estas asociaciones y ONGs han apoyado al Estado en el sectores donde acumulaba deficiencias, y ha provisto de servicios sociales a los malienses en sectores en los que el Estado ha sido incapaz de hacer frente a sus obligaciones como consecuencia del impacto del neoliberalismo, como la educación y la sanidad. El trabajo asistencial de muchas de estas asociaciones de corte islámico ha generado una buena opinión sobre ellas de la opinión pública maliense, que reconoce y aprecia la labor que ejercen. Algunos ejemplos de dichas actuaciones en el ámbito asistencial y educativo son la construcción de pozos, centros escolares, distribución de material escolar o de material de protección frente al mosquito transmisor del paludismo como cita Haïdara (2015: 90-99). Asimismo, en el campo de los conflictos, los actores islámicos han ejercido de mediadores siendo solicitados frecuentemente por las partes en conflicto. Durante las conversaciones de paz con los grupos rebeldes tuaregs en 2006 o durante la reciente ocupación islamista en 2012 y 2013 algunos miembros de la asociación paraguas que engloba a numerosas asociaciones islámicas, el Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM o *Haut Conseil Islamique du Mali* en francés), viajaron al norte para mediar con los actores en cuestión, como veremos más adelante.

¹³² PNUD, 2015, consultado el 27 de octubre 2015 en <http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/MLI>

Fruto del protagonismo de la sociedad civil y de los jóvenes en la caída del dictador Mussa Traoré, durante el primer mandato de Konaré (1992-1997), se introdujeron instituciones de concertación entre el Gobierno y la sociedad civil. En dichos espacios de concertación, también estaban representados los religiosos a pesar de no haber sido relevantes en la transición hacia la democracia (Thiriot, 2010: 219). Por ejemplo, se introdujo en la ley electoral la figura de un organismo de control de los procesos electorales, llamado CENI (*Commission Electorale Nationale Indépendante*), compuesta por una treintena de miembros de la sociedad civil a propuesta de los partidos políticos. En esta comisión los personajes mejor considerados de la sociedad por su sabiduría, moral e imparcialidad tendrían cabida en tal determinante empeño como era supervisar el buen desarrollo de las elecciones. En la Comisión entraron a formar parte de ella a finales de los 90 personalidades religiosas, un musulmán, un católico y un protestante (Nassoko, 2009: 84), poniendo de relieve la consideración de la sociedad y los partidos políticos hacia los personajes religiosos.

Por otro lado, durante el mandato de Konaré tuvieron lugar algunos incidentes protagonizados por musulmanes que vieron un excesivo celo en aplicar la laicidad. Si durante las negociaciones y concertaciones nacionales los musulmanes más activistas comprendieron que no podían imponer un carácter islámico al país a través de sus textos fundamentales y se llevaron un revés por ello, en los primeros años de democracia fueron testigos de acontecimientos y decisiones políticas que consideraron como alejadas de la identidad islámica del país (Loimeier, 2016: 124). La sensación de relajación de la moral pública de algunos musulmanes con la llegada de las libertades y la democracia, tuvo un salto cualitativo con las protestas de musulmanes ante la decisión del presidente Konaré de promover una campaña contra la ablación femenina en apoyo a la plataforma resultante de la Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas que tuvo lugar en Beijing en 1995 (Schulz, 2012: n32 capítulo 1). Las asociaciones de mujeres islámicas organizaron grandes reuniones públicas en las que evocaban los “valores islámicos” del país para rechazar la implementación de la “Declaración y plataforma de acción” (Soares, 2009a: 423). En el debate las asociaciones islámicas se enfrentaron a las ONGs y asociaciones laicas malienses que estaban de acuerdo en la aplicación de tales acciones, y aludían a que se estaba intentando imponer una agenda laica y occidental, conforme a unos valores occidentales ajenos a su tradición. Semejante reacción tuvo la campaña contra la ablación femenina,

campaña que líderes musulmanes y asociaciones islámicas criticaron por ir en contra de una práctica que consideraban “islámica”, al igual que la circuncisión masculina (Soares, 2009a: 424). Episodios similares se repitieron durante la segunda década de los años 2000. Para Thiriot (2010) estos acontecimientos despertaron a los grupos islámicos que querían velar por la identidad islámica de la sociedad y tomaron conciencia que querían organizarse de otra manera para coordinar su acción en el campo político.

A pesar del carácter laico de Konaré, durante su segundo mandato (1997-2002) las relaciones con los países islámicos se estrecharon a iniciativa del presidente. En 1997 Mali recibió la visita de uno de los personajes más importantes del islam, el imam de la Mezquita de la Meca (Nassoko, 2009: 85), prueba del peso de la religión en las relaciones bilaterales con Arabia Saudí. El presidente también asistió a la cumbre de la Organización para la Cooperación Islámica (OCI) en Irán en 1998 y en 2001 el país albergó la reunión de los ministros de Asuntos Exteriores de la OCI (Nassoko, 2009: 86). Después de la peregrinación realizada por el presidente, en enero de 2002 se inauguró la “Maison du Hadj” o la casa del Hach o peregrinación, para organizar y gestionar desde el ente público la peregrinación de los malienses a los Santos Lugares. Pero la contestación islámica a las consideradas ofensas a los valores islámicos del país no se atemperó. En el comienzo del nuevo milenio tuvieron lugar algunos incidentes con los grupos de musulmanes por la organización en Bamako de una edición del certamen de belleza femenina Miss CEDEAO, al que líderes de organizaciones musulmanas llamaron al boicot por “trasformar las mujeres en objeto”, así como el confuso episodio de la organización secreta de un congreso de homosexuales en Bamako en el año 2000 ante el cual las asociaciones islámicas protestaron (Soares, 2009a: 425).

En palabras de Thiriot, Konaré se podría considerar como el presidente más laicista de Mali, “un laico convencido y mucho menos versado [que sus predecesores Keita y Traoré] en la religión” (Thiriot, 2010: 225). No obstante, el gobierno de Konaré será recordado por favorecer la puesta en marcha de una de las asociaciones más importantes del islam en Mali, con una intención seguramente distinta a la que se ha convertido con el paso de los años seguramente. Al final de su segundo mandato el presidente Konaré vio la necesidad de reunir a todas las corrientes musulmanas en una sola organización y vio bien la creación de la asociación *Haut Conseil Islamique du Mali*, que a partir de ahora citaremos como ACIM (Alto Consejo Islámico de Mali).

Después de unas reflexiones en el año 2001 en las que el Gobierno participó junto a los grupos islámicos, a principios de 2002 se puso en marcha la asociación. Como una continuación de los esfuerzos del anterior régimen, el Gobierno vio la necesidad de atribuir la representación de los musulmanes a una asociación para mejorar las relaciones entre el islam y el Estado y con la idea de “gestionar” a la comunidad islámica (Thiriot, 2010: 225). En el ACIM están integradas todas las organizaciones islámicas, incluida la AMUPI, para representar al nuevo panorama islámico resultante de la llegada de la democracia. En la fundación del ACIM, cinco asociaciones tomaron parte: AMUPI, la Ligue des Imams et Oulémas, la Coordination des Associations Islamiques du Mali, la Union Nationale des Femmes Musulmanes y la Ligue des Prédicateurs du Mali. Los miembros del Buró ejecutivo o *Bureau Executif* son elegidos entre todos los delegados del ACIM, que representan a todas las asociaciones musulmanas de la comunidad islámica maliense. Este órgano dio carta de certificación a los actores religiosos para ser parte de la política institucionalizada de Mali, y para mejorar la influencia formal de las organizaciones musulmanas más allá de las alianzas informales con la clase política y la sociedad civil (Leininger, 2010: 18). La asociación también se ha convertido como veremos en capítulos posteriores en una forma intermediaria de canalizar los intereses políticos de las diversas organizaciones y autoridades musulmanas en el Mali laico. El ACIM ha obtenido en los últimos años una gran reputación y prestigio entre las instituciones y la sociedad maliense, reputación conseguida por la persona más visible del Consejo, su presidente. La influencia política del presidente del ACIM ha sido de importancia y se ha convertido en un actor más del panorama político e institucional del país, como desarrollamos en los capítulos posteriores.

La llegada de una mejor libertad de expresión y el nacimiento de nuevos medios de comunicación ayudó a pluralizar el panorama islámico, así como la autoridad de los musulmanes. El monopolio de la AMUPI, dominada por una pléyade de intelectuales reformistas (Schulz, 2012: 35), no se pudo sostener por la cantidad de mensajes que existían. Así, surgieron otras voces que desafiaron la autoridad y la representatividad de la AMUPI.

Durante los años de democracia maliense, los líderes de las asociaciones musulmanas y los integrados en la asociación ACIM, han perfeccionado su forma de llegar a los fieles. A través de las nuevas tecnologías, como la radio, la televisión,

prensa, casetes de audio o DVD, o recientemente internet y las redes sociales como Facebook, estos han podido movilizar a sus bases para extender sus sermones y mensajes, el debate compartido por muchos musulmanes sobre cómo ser un buen musulmán y para defender lo que consideran agravios hacia los valores islámicos. Uno de los ejemplos de la pluralidad religiosa y los efectos del uso de las nuevas tecnologías es el líder de Ansar Din. Sheríf Usman Madani Haidara y su organización ha sido de los más beneficiados de la liberalización del espacio público. Algunos lo describen como el predicador más famoso e influyente en el Mali actual (Soares, 2004b; Holder, 2012). Su gran carisma y popularidad ha sido alcanzada gracias a la difusión de sus prédicas en formatos de casetes de audio y utilizando la lenguas nacionales¹³³. Sus sermones se alejan de los convencionalismos de las mezquitas y se articulan en una dimensión política y de crítica social, gracias a lo cual tiene una gran acogida entre la población musulmana maliense, como veremos más adelante. Su movimiento se jacta de tener decenas de miles de seguidores no solo en Mali, sino en el resto de África y en Europa, donde existen ramas de la organización.

Los líderes islámicos han ampliado su presencia en la esfera pública maliense. La transición y la época democrática vivida en Mali a partir de los años 90 ha permitido afirmar el papel de la religión dentro de la sociedad. La consagración del ensanchamiento del espacio público ocupado por la religión, y representado por los líderes y grupos islámicos ha dado lugar a una participación creciente del islam en el ámbito político, que algunos consideran como una “politización de la religión” (Coulon, 2002). Esto se puso en evidencia durante el segundo mandato de Turé. El presidente decidió acometer la reforma legal del Código de la familia (Code la Famille) de 1962. El Código se sometió a negociaciones durante 13 años desde que en 1996 los organismos internacionales y Estados occidentales presionaron al Gobierno y comprometieron la ayuda económica a la reforma del Código para modificarlo en consonancia con los tratados internacionales firmados por el país. Las concertaciones se realizaron entre el Gobierno y actores de la sociedad civil, entre las que se encontraron asociaciones civiles de la mujer y actores religiosos, como el ACIM. En 2001 Konaré intentó una reforma del Código. Antes del fin de su mandato anunció que las líneas de la reforma estaban enfocadas a una mayor protección de los derechos de la mujer, como sugerían los donantes internacionales, pero la mayoría de los líderes islámicos se

¹³³ Sheríf Usmane Madani Haidara y su movimiento Ansar Din International han sido objeto de estudio de Schulz (2003), Soares (2004b) y Holder (2012).

pusieron en pie de guerra ante lo que consideraron una ofensa a los valores del islam (Soares, 2009b: 427-428). Ante las presiones musulmanas, el proyecto de reforma del Código siguió en suspenso hasta que 8 años después Turé tomó el relevo (Ibid.).

Finalmente, en agosto de 2009 la Asamblea Nacional votó a favor mayoritariamente de la aprobación de la reforma del Código de la familia, una reforma que estuvo dirigida hacia la mejora del estatus de la mujer. Como era de esperar, la reforma no gustó a las asociaciones islámicas, que rechazaron algunos pasajes del Código, especialmente las que, según ellos, eran incompatibles con las prácticas “tradicionales” de la mayoría de los malienses y con el islam. Las asociaciones islámicas, con el ACIM a la cabeza, organizaron multitudinarias manifestaciones contra la reforma nunca vistas antes en Bamako, que trataremos en el tercer capítulo de la presente tesis.

1.8. El fracaso del Estado y la islamización de la esfera pública.

La llegada de la democracia a todas las esferas de la vida política y pública de Mali trajo consigo grandes esperanzas en relación a la rehabilitación de su economía y a la consecución de un progreso económico y social que mejorara la vida de sus ciudadanos y que dejara atrás las bajas puntuaciones en los indicadores de desarrollo humano y la calificación de país de tercer mundo en África. Algunos autores coinciden en ver en Mali la demostración de la democratización en un contexto africano y musulmán (Pringle, 2006). Pero parece que desgraciadamente no ha sido así. No son pocos los que hasta 2012 vieron en el modelo maliense un éxito de Estado africano, en el cual se llegó un nivel de no retorno en torno a la democracia y al alejamiento del estamento militar de los asuntos políticos, y al progreso económico y social. No es nuestra intención valorar la calidad democrática de los años posteriores a la Conferencia Nacional o los pormenores e implicaciones de la transición democrática que el país llevó a cabo de forma pacífica. Los acontecimientos de marzo de 2012, con la consecución de un golpe de Estado por un grupo de militares de bajo rango, y la reacción favorable de la población y de las elites políticas apuntan a decir que dicha democracia, especialmente la implementada por el presidente Amadu Tumaní Turé (2002-2012), era una democracia erosionada, ni funcionaba como se pretendía (Wing, 2013). El progreso

económico tampoco se ha alcanzado. Los condicionantes económicos que las instituciones financieras internacionales exigieron al Estado durante los años 80 y 90, produjeron en parte un debilitamiento progresivo de las funciones del Estado, tanto social como económicamente, del que todavía Mali no ha sabido recuperarse.

Paralelamente al progresivo fracaso del Estado maliense, se ha percibido un incremento del interés de los líderes musulmanes en la política nacional. Es en el cambio de milenio cuando los líderes musulmanes malienses han comenzado a implicarse en la vida política del país. Su inquietud les llevó a organizar una reunión en Bamako en 2001 con el fin de participar e incidir de alguna manera en las elecciones de 2002 que iban a certificar la alternancia en la Jefatura del Estado (Nassoko, 2009: 88). Durante esa conferencia, algunos de los debates tuvieron que ver con un abandono de la presencia marginal de los musulmanes en la política y un llamamiento a implicarse en ella, dejando de atribuir toda la responsabilidad a los políticos¹³⁴. En las elecciones presidenciales de 2002, un grupo de una veintena de asociaciones musulmanas sometieron a los candidatos a un escrutinio, y declararon finalmente su apoyo al candidato Ibrahim Boubacar Keita. Este político y su partido (RPM) no se declaraban abiertamente como un partido islámico ni poseían una agenda islámica, algo prohibido por ley, pero la agrupación política del ex primer ministro fue juzgada por aquellas organizaciones islámicas como la más idónea para dirigir el país, y por tanto, merecía el apoyo de todos los musulmanes. Sin hacer unanimidad entre los líderes musulmanes, que no fueron un bloque homogéneo ante dicha decisión (Thiriot, 2010), hubo numerosas llamadas desde las mezquitas a votar por Keita, especialmente en Bamako, y a una mayor presencia de la sharía en la vida maliense (LeVine, 2007: 88). A pesar de la implicación de algunos líderes religiosos en la campaña electoral, que se esperaba traducir en un apoyo musulmán masivo, el candidato Keita quedó en un tercer lugar con un 20,7% de los votos. La predilección de algunos sectores musulmanes por Keita no se tradujo en unos mejores resultados electorales. En cualquier caso la voz de los líderes islámicos se escuchó y se inauguraron canales con el poder que no habían existido con anterioridad (Le Vine, 2007: 89).

No podemos ignorar el impacto de la influencia del islam en la vida cotidiana de los malienses durante las últimas décadas en una suerte de reislamización, que en parte

¹³⁴ El autor I. Nassoko participó en ella y da fe de las soflamas de algunos conferenciantes sobre el papel que deberían de obtener los líderes musulmanes en la política nacional (Nassoko, 2009: 88).

explica el reciente fenómeno diagnosticado del creciente papel del islam en la política. El islam y la práctica islámica religiosa es parte de la vida social e histórica maliense. Ya en el cambio de milenio, Coulon apuntaba a que las transformaciones democráticas en Mali habían permitido una mayor visibilización del islam en comparación con 20 años antes (Coulon, 2002). El islam ha sido un aspecto dominante de la esfera pública, especialmente desde el florecimiento de las libertades, hasta el punto que la clase política se ha esforzado por identificarse con el islam (Soares, 2005a y 2010). Como hemos visto anteriormente, desde la llegada de la independencia todos los dirigentes malienses de una ideología socialo-marxista o no, han querido verse asociados con el islam. Así, la creciente presencia del islam en la esfera pública ha tenido implicaciones políticas, poniendo de manifiesto la creciente importancia del factor islámico en el juego político. Como menciona Coulon (2002), de una manera u otra los dirigentes tras la independencia y, recientemente en democracia en Mali, se han declarado públicamente como religiosos y se han reapropiado de las referencias islámicas en sus discursos políticos. Igualmente, los candidatos a las elecciones se han dejado querer por ciertos sectores musulmanes para intentar imponerse en las urnas. Conscientes del potencial de votantes que pueden arrastrar detrás de ellos, éstos han intentado influir en las competiciones políticas como en Mali en 2002.

Recientemente, la liberalización política, económica y de los medios de comunicación y la expansión de la esfera pública también ha tenido un impacto en la forma de practicar el islam. Las nuevas tecnologías han permitido nuevas formas de llegar al creyente y ha repercutido en la influencia de las cofradías sufíes y de los líderes musulmanes en general. El cambio se ha visto también en especial en los jóvenes y muchos parecen haberse girado hacia la religión (no necesariamente hacia un islam con inquietudes políticas) para intentar construir un entorno mejor que en el que están (Soares, 2010: 247).

El islam no solo ha permanecido presente en la sociedad maliense a pesar de los regímenes laicos del Mali poscolonial, sino que ha incrementado su presencia en la esfera pública. Durante la llegada de la democracia y la democratización del país, los musulmanes estuvieron ausentes de los debates que determinaron el futuro democrático del país, como el multipartidismo o las libertades individuales. Los musulmanes activistas participaron de su construcción, pero al igual que con la llegada de la independencia, no fueron suficientemente influyentes para lograr imponer los debates

relacionados con la identidad islámica del país ante unas élites laicas, estudiantes y sindicatos que reclamaban una mejora de las condiciones de vida bajo la dictadura. Sin embargo, parece que se dio un cambio con la eclosión de las libertades individuales y colectivas y, con el tiempo, con el fracaso del Estado maliense ante su sociedad. Los musulmanes de todas las corrientes, no solo de una corriente como algunos autores analizan (Thiriot, 2010), se han interesado en la política maliense y se han comprometido activamente en el debate social y político como meros ciudadanos en un Estado que no satisface a numerosos sectores de la ciudadanía. Asimismo, el asociacionismo musulmán ha contribuido a la progresión del islam en la sociedad y en los últimos años es un referente para gran cantidad de ciudadanos malienses.

EL ISLAM EN MALI: SUFISMO, REFORMISMO E “ISLAM ORDINARIO”

Introducción.

En este capítulo buscamos analizar qué significa ser musulmán en Mali a partir de los diferentes modos de practicar el islam por los musulmanes malienses. Es tarea muy ambiciosa el hacer una descripción exhaustiva del islam practicado en Mali, pero para ello vamos a enunciar los principales corrientes o líneas que se han tratado en la literatura sobre Mali y el islam, además de lo que hemos observado durante nuestras estancias sobre el terreno en Bamako.

Como adelantamos en el capítulo 1, el islam llegó hace más de diez siglos al territorio que hoy conforma la República de Mali y generalmente la población del país es considerada por los investigadores y autores como íntegramente musulmana, con una minoría de cristianos y de animistas. Mali está entre los países del mundo islámico que albergan una mayor proporción de musulmanes¹³⁵. La expansión del islam entre las poblaciones malienses no tuvo lugar hasta el siglo XIX de la mano de las cofradías sufíes y de ciertos personajes que trajeron consigo las prácticas sufíes. Debido a que la difusión del islam en esta región africana tuvo que ver con la tradición sufí, conviene plantear qué significa el sufismo en la práctica del islam, partiendo de la consideración

¹³⁵ Según la macroencuesta realizada en 34 países africanos por la red de investigadores africana Afrobaromètre, en el año 2012 Mali era el 9º país de África con porcentaje más alto de musulmanes entre su población, y el 4º entre los países del África al sur del Sahara (Coulibaly & Diarra, 2015). El think tank estadounidense Pew Research Center publicaba en el año 2011 que Mali ocupaba el número 25 en cuanto a número de musulmanes. Entre las 30 primeras naciones, se encontraban otros cuatro países del África del Oeste: Burkina Faso, Senegal, Nigeria y Níger (Pew Research Center, 2011).

de que, a pesar del protagonismo del sufismo en la difusión del islam en Mali, para entender el islam en la sociedad maliense actual hay que ir más allá del sufismo.

La literatura, frecuentemente basada en los índices y estadísticas de macroencuestas como Afrobarómetro o Pew Research Center (2011), describe a Mali como un país donde la práctica de la religión y la identificación con la religión son altas entre la sociedad. En este trabajo hemos considerado a la sociedad como identificada mayoritariamente como musulmana por las escasas estadísticas que el Estado maliense ha elaborado (INSTAT, 2011), por las encuestas realizadas recientemente (Hatløy & Coulibaly, 2015; Coulibaly & Diarra, 2015), y por los resultados de nuestra encuesta, y porque en la literatura de los últimos años sobre la religión en Mali, los investigadores no dudan en considerar así a la totalidad de la población maliense (Soares, 2005a). El país reúne ciertas características peculiares que le hacen ser tomado como ejemplo en varios estudios sobre la relación entre la religión y el Estado. La práctica totalidad de su sociedad como musulmana y la consideración de que ha tenido un buen rendimiento democrático desde su transición a la democracia en los años 90 (Wing, 2013; Pringle, 2006), especialmente por la organización de elecciones libres y la alternancia en la Jefatura del Estado, ha sido tomado como un ejemplo de democracia en un contexto islámico, que contradice ciertas tesis que toman el islam como contrario a los principios democráticos y como un obstáculo a la democratización (Huntington, 1996). Como hemos visto en el capítulo anterior, las características de la relación Estado-religión se han modificado a lo largo de los años de independencia del país, con distintas formas de relación bajo los regímenes autoritarios y con una relación particular bajo la democracia. La reislamización de la sociedad, materializada con una mayor identificación de la población con el islam y la observable e innegable presencia del islam en la esfera pública maliense han sido objeto de reflexión.

Los estudios de Driessen (2014) versan en el sentido de que hay “una relación directa entre la institucionalización de la relación entre fe y nación y la vitalidad de los mercados religiosos nacionales en el mundo de mayoría musulmana” (Driessen, 2014: 389). Para ello, tomando en cuenta distintas variables referentes a la regulación de la religión por el Estado, regulación materializada fundamentalmente a través de restricciones a la hora de predicar o practicar la religión, y el favoritismo religioso – el control religioso y el apoyo a la expresión de tradiciones religiosas en público (Driessen, 2014: 380)-, así como variables económicas e índices de desigualdad en un

contexto democrático u autoritario, el autor argumenta que la participación religiosa y la identificación de la población con la religión – medida a partir del sondeo World Values’ Survey (WVS) entre 1999 y 2004 (Driessen, 2014: 379)- puede ser cambiante. Driessen cita a Mali, a partir de datos entre los años 90 y principios de los años 2000, como un ejemplo de la poca regulación religiosa y de escaso favoritismo religioso, en un contexto de escasa capacidad estatal y de gran desigualdad por los valores económicos registrados, que genera, sin embargo, unos altos índices de participación religiosa y de identificación con la religión por la población (Driessen, 2014: 391). El autor, tomando como estudio de caso Mali, plantea que en una relación Estado-religión de corte laico, como ocurre en Mali, puede favorecer la difusión de la religión y la creciente atracción religiosa entre la población. Un alejamiento del Estado sobre los temas religiosos, ni para regular ni para favorecer (Driessen codifica algunas formas como la financiación de los oficios religiosos y de su personal, la infraestructura religiosa y la educación religiosa, y la influencia de la religión en la legislación- Driessen, 2014: 381) teoriza que este comportamiento del Estado expande la religión entre la población, es decir, el “dejar hacer” en el espacio religioso favorecería el incremento religioso entre la población.

Son interesantes las aportaciones de Driessen, puesto que Mali desde el año 2009 está en un momento de revisión de ciertas cuestiones relacionadas con su estudio. Como vemos en el capítulo 3, la “regulación del campo religioso” y el “favoritismo religioso” son aspectos que encajan en lo que los actores islámicos malienses han venido reclamando en los últimos años, y que, tras las elecciones de 2013 parece abrirse una posible nueva época de relaciones Estado-religión. Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que las explicaciones a la difusión del islam entre la población, recogido en las diferentes encuestas, como la nuestra, donde cerca del 100% de los participantes se identifican como musulmanes¹³⁶, también es obra de otros factores que diferentes autores han desarrollado, como vemos en este capítulo. La influencia de las relaciones Estado-religión no habría que desdeñarla, pero otros factores como la liberalización del espacio público, la libertad de los derechos de libertad religiosa y de asociación, la difusión de las nuevas tecnologías (Schulz, 2012; Soares, 2005a), la compresión de una laicidad particular así como el fracaso del Estado ante sus ciudadanos (Leininger, 2016),

¹³⁶ Véase el capítulo 4 de esta tesis.

son factores que también debemos de tener en cuenta para comprender la reislamización aparente de la sociedad maliense y que desgranamos en este capítulo.

Para examinar el islam en la sociedad maliense es conveniente tener en cuenta los sucesivos acontecimientos relacionados con el islam específicamente en la región que han conformado de igual modo no sólo su práctica sino las posibilidades del islam, de las élites musulmanas, de tener un papel en la construcción de lo político. Un momento claro fue, a partir de los años 40 del pasado siglo, cuando en el Sudán francés emerge una tendencia vinculada al islam reformista y salafí, como estaba sucediendo en otras zonas del mundo islámico y que individuos religiosos y estudiantes que viajaron a los países árabes de Oriente Medio trajeron consigo a África Occidental. Paradójicamente, y como una doctrina profundamente anti-sufí, el reformismo ha sido adoptado por parte de la población maliense y es necesario tenerlo en cuenta a la hora de analizar el islam en Mali. Pese a ello, frenarnos en la tradición reformista tampoco es válido para analizar a la mayoría de las prácticas islámicas en Mali. Una tercera tradición que debemos tener en cuenta es aquella creada tras la independencia, y especialmente tras la llegada de la democracia en los años 90, que daría cuenta del islam practicado por los “musulmanes ordinarios” que no se identifican con una u otra tendencia anteriormente mencionada.

En los últimos años un corpus de textos ha relacionado la práctica reformista salafí con la politización inevitable de sus exponentes. Esto ha sido retomado por algunos autores a la hora de abordar la diferenciación de la práctica musulmana en África del Oeste, y concretamente en Mali, dentro de un contexto generalizado de análisis de las comunidades musulmanas en África subsahariana tras el 11 de septiembre (Seeseman, 2005). En este sentido seguimos a Ousmane Kane (2012) cuando lleva a la realidad de África del Oeste la emergencia de movimientos islamistas. El autor subraya que “los movimientos islamistas no tienen una predominancia salafí” (Kane, 2012: 554), que vendría a desarmar la argumentación sobre la cual los movimientos que buscan conquistar el poder o que se interesan en la política en la región son integrados predominantemente por individuos y personalidades que siguen el salafismo. En una contrargumentación de tesis como la de Kepel (2000), Kane resalta que en la historia del islam en la región de África del Oeste, los movimientos que han cuestionado el statu quo político han sido fundamentalmente de orden sufí, proponiendo una reforma del islam. Incluso, en la época contemporánea, cuando la opulencia

monetaria del reino de Arabia Saudí ha procurado impulsar el wahabismo en variados lugares del mundo musulmán, como África del Oeste, la agencia de Arabia Saudí no solo no es el único vector de la difusión del salafismo sino que en las estructuras creadas por el reino saudí también se han incorporado otros actores locales de tendencia sufi. Así, y como este capítulo también pretende sumarse a ello, la literatura ha intentado diferenciar a una práctica reformista salafí y la práctica sufi en cuanto a su “radicalidad” o “moderación” y su potencial interés en los asuntos políticos, encuadrando al sufismo en la moderación. Kane centra su argumento en que a lo largo de la historia, el sufismo ha demostrado también su interés en alterar las cuestiones políticas y que dentro de él también se pueden encontrar motivaciones para hacer de él un instrumento político. Como afirma Kane (2012: 559):

“Si los movimientos salafíes son esencialmente urbanos y se dirigen a las capas letradas, las órdenes sufíes reclutaban en todas las esferas sociales y universos geográficos. Si los “islamistas” tienden a ser subversivos, no tienen el monopolio de esta orientación política ya que organizaciones sufíes han intentado tomar el poder político por la fuerza. La propensión a la subversión o al conservadurismo no es inherente ni a las órdenes sufíes, ni a los “islamistas”, sino que es más bien contingente a las circunstancias políticas en las cuales se encuentran”.

Así, a la hora de definir el islam en Mali, como es el objetivo de este capítulo, tomamos esta premisa como base para analizar las diferentes tradiciones en cuanto a su posible incidencia en la política maliense. Con el fin de proporcionar una descripción y un análisis lo más ponderado posible, estas premisas nos guían en el estudio y sumamos a ella nuestros datos y percepciones recogidas en la literatura consultada y en los datos obtenidos durante nuestro trabajo en el campo.

Como se hace evidente en este capítulo, la realidad del campo islámico en Mali y su traducción en el campo política carece de un grupo o movimiento que se podría caracterizar de islamista. Los datos y observaciones recogidas durante nuestra investigación así como las evidencias de la literatura consultada no permiten afirmar la existencia de un movimiento islamista en Mali. Para analizar esto, hemos seguido las definiciones sobre islamismo de López García y Hernando de Larramendi (López García & Hernando de Larramendi, 2006). El islamismo es caracterizado como un corriente política con fisionomías muy variadas determinadas por el contexto en el que se enmarque, que milita por una sociedad islámica y el establecimiento de un Estado islámico. Los autores refieren a la definición presentada por Roy de que el islamismo es

un “movimiento socio-político, fundado sobre el islam definido en tanto que ideología política y religión”¹³⁷. En el repaso histórico a los orígenes del islamismo, los autores realizan un repaso a los referentes más inmediatos del mismo, como el wahabismo surgido en la península arábiga en el siglo XVIII y el salafismo creado a fines del siglo XIX. El desarrollo del islamismo en la época contemporánea se caracteriza por como una “corriente de oposición y resistencia a los regímenes políticos que se han caracterizado por poner ciertos límites al papel del islam en la vida pública de sus respectivos países” (López García & Hernando de Larramendi, 2006: 322), materializado en movimientos activistas, asociaciones de predicación, cofradías tradicionales que escogen distintas estrategias para rebelarse contra los poderes establecidos o cooperar con ellos. Así, la acción política del islamismo, del cual destacan que es más político que religioso (Ibid.: 333), ha derivado en diferentes en diferentes movimientos determinados por el contexto político nacional en el que se desarrollaron (Lamchichi, 2001).

Trayendo dicha aclaración conceptual al contexto de Mali, seguimos a Otayek y Soares (2007) en el que identifican que el islamismo tal como lo hemos conceptualizado anteriormente no se ha desarrollado en África del Oeste, ni en Mali, de manera que haya consolidado un movimiento, asociación o partido político de relevancia que haya participado en el juego político, ni está en condiciones de ofrecer una alternativa a las sociedades musulmanas del África del Oeste. Como vemos en este capítulo, el islam se ha ocupado de su incremento y de las cuestiones de práctica islámica, de la autoridad islámica en un campo islámico cuya autoridad está en negociación, así como de la relación con el Estado en un contexto de laicidad.

2.1. ¿Qué es el sufismo?

2.1.1. Una aproximación a la definición de sufismo.

Una aproximación a lo que es el sufismo puede ser tomarlo como la vertiente espiritual del islam que busca “el conocimiento de Dios que va más allá del conocimiento de la reglas y regulaciones que definen el comportamiento normativo en islam” (Heck, 2007:

¹³⁷ Roy, 1992: 57, citado en Bernabé López & Hernando de Larramendi, 2006: 322.

4). La búsqueda de la vía para alcanzar el ascenso a Dios no es algo estrictamente islámico, ya que al fin y al cabo la búsqueda universal de lo divino está presente en todas las religiones (Popovic & Veinstein, 1996: 10). Lo específicamente islámico que lo distingue de otras corrientes místicas es que el sufismo toma como punto de partida el Corán y en el ejemplo del Profeta del islam, Mahoma, y su mensaje espiritual. El conocimiento y el ascenso que se busca con Dios en última instancia se logra a través de la separación de uno mismo de las cosas del mundo visible y de la liberación espiritual “como necesaria condición para lograr la felicidad en este mundo” (Ibid., 4).

El sufismo ofrece un camino concreto para llegar a tal fin espiritual. El camino a transitar se hace de la mano de los santos, considerados como las figuras más próximas a Dios. El sufismo se asocia generalmente a los santos, cuya función de intermediación permite no solo prescindir de años de estudio de las escrituras, la tradición profética o las ciencias religiosas, sino que se basa en la toma de contacto inmediato con ellos, y en ocasiones, con el propio Profeta Mahoma. En su variedad incluye diferentes prácticas e instituciones para alcanzar dichos objetivos, pero lo que une las diferentes vertientes sufíes es la intermediación de los santos y el conocimiento de lo divino mediante la observación de ciertas prácticas, prácticas que van más allá de las obligaciones básicas y universales del islam, véase, la profesión de fe, los cinco rezos diarios, el ayuno en el mes de Ramadán, la obligación del *zakat* anual y la peregrinación a La Meca. Y para ello, el conocimiento divino se realiza con la ayuda de un guía espiritual, un maestro que suele ser de una piedad demostrada y con una conexión con el Profeta, otra de las características por la que es más conocido el sufismo (Martin, 1976; Cruise O’Brien & Coulon, 1989; Popovic & Veinstein, 1996; Trimmingham, 1998; Knysh, 2010).

Los contactos con los santos, aquellas personas que han sido escogidas por Dios para estar próximos a él y que reciben su amor, se realizan frecuentemente por medio de sueños, pero el devoto sufí también los experimenta estando consciente en aquellas ocasiones en que el individuo posee un nivel avanzado de conocimiento místico. La búsqueda de Dios en el sufismo también se hace a través de la visita y la cultivación de las tumbas de santos y mausoleos, donde el discípulo sufí reza a Dios mientras busca la bendición y la intermediación de un maestro sufí pasado. Así, los mausoleos y tumbas forman una pieza fundamental en la vía sufí para alcanzar a Dios, y lleva a los peregrinos a celebrar el favor divino que disfrutó el santo a través de ritos y ceremonias (Popovic & Veinstein, 1996). En definitiva, el sufismo es la vía de un islam que busca

otra relación entre el hombre y la divinidad, un islam que se materializa bajo la meditación, la intermediación de hombres piadosos y la veneración de los santos.

La diversidad en la práctica del sufismo es amplia a lo largo del mundo musulmán y en Occidente, donde también se ha extendido en las últimas décadas. Sin embargo, tiene otros elementos en común que pueden ayudar a completar su definición de una forma generalista, teniendo en cuenta que no es lo mismo describirlo desde dentro, que desde fuera como lo hacemos en este trabajo. Diversos autores (Van Bruinessen & Day Howell, 2007: capítulo 1) coinciden en que los conceptos paradigmáticos que los sufíes comparten a través del tiempo y del espacio son la necesidad de un guía espiritual (llamado sheij o *murshid*) para el discípulo (*murid*, también llamado *talibé* en África Occidental), y la existencia de lazos de solidaridad que se desarrollan entre los discípulos que están bajo la guía del maestro. Las relaciones entre discípulos y el guía espiritual se construyen de maneras distintas dependiendo de cada maestro y de cada contexto social, económico y político. En ocasiones la existencia de regalos o donaciones y la hospitalidad apoya estas relaciones, unas relaciones que tienen como característica adicional que se localizan frecuentemente en un espacio físico, la *zawiya* (centro sufi). La *zawiya* puede tener distintas características, desde habitáculos muy austeros hasta establecimientos más suntuosos.

A estos conceptos comunes en el sufismo se suman unos aspectos exteriores que redundan en la espiritualidad del individuo. A la práctica habitual del islam por los que se consideran musulmanes, en el sufismo se añaden una variedad de prácticas rituales y recitaciones de salmodias orales o mentales de jaculatorias (*dikr*, *wird*) (Gómez García, 2009; Soares, 2005a) que son cardinales en las prácticas sufíes de las diferentes vías extendidas a lo largo del orbe musulmán. Una de las primeras características que los que se consideran sufíes ponen de relieve es la obligación de la recitación de salmodias, aunque no existe un solo tipo de salmodias ni de obligaciones que el devoto tiene que cumplir. La correcta recitación de las salmodias tienen como objetivo favorecer lo que todo sufi anhela, la búsqueda del acercamiento a Dios y el conocimiento de la verdad absoluta o *haqiqa*.

Según algunos autores, es probable que los primeros sufíes coincidan con la imagen que algunos tenemos en el imaginario colectivo sobre el sufismo y sea cierta la imagen muchas veces extendida de los primeros místicos que se encontraban aislados en el desierto, vestidos con un hábito de lana (de *suf*, en árabe, de ahí viene la palabra,

Gómez García, 2009: 204) y esforzándose para alcanzar una experiencia directa con Dios más allá de la aplicación literal de los preceptos del islam (Popovic & Veinstein, 1996: 10). Cabe la posibilidad de que los primeros místicos sufíes adoptasen tal estilo de vida en los primeros siglos del islam como forma de expresión de su renuncia a los placeres materiales de la vida y demostrando su ascetismo mientras buscaban desarrollar formas alternativas de aproximarse a Dios, fundamentalmente a través de ejercicios espirituales (Levtzion, 2002: 109).

No obstante, la denominación como sufíes no parece ser que se haya sido común hasta el siglo IX¹³⁸, cuando se utilizó para denominar a los ascetas musulmanes en Iraq, Siria y posiblemente Egipto (Knysh, 2010). Estos primeros sufíes, algunos de ellos directos compañeros del Profeta (Ibid.: 6), consideraron que la comunidad islámica estaba perdiendo de vista el interés por Dios y por Mahoma y la primitiva comunidad de musulmanes, a lo que reaccionaron proponiendo las dimensiones internas de la fe y distinguiéndolas de las obligaciones externas (Robinson, 2004: 18). Ello lo realizaban a través de una serie de procedimientos como la contemplación y la meditación del Corán, la imitación del Profeta, la introspección y la auto-purificación, así como ciertos sacrificios como los votos de pobreza y pureza, y la renuncia a los placeres terrenales (Knysh, 2010: 6). Así es como comenzó a gestarse el movimiento esotérico islámico, considerado como herético por los juristas (Levtzion, 2002: 109) especialmente por la forma en que se estos ascéticos buscaban la fe, cultivando la sabiduría, la piedad y la cercanía con Dios a través de rituales particulares.

Los primero sufíes pensaban que la auténtica persona que temía a Dios tenía que intentar “salvarse ella misma retirándose del mundo dominante y sus pecaminosas e injustas maneras” (Knysh, 2010: 7). Los iniciadores del movimiento sufí, que ponían énfasis en la pureza personal, la moral, el miedo a Dios y a la ley divina, también buscaban una proximidad experimental psicológica divina a través de la autoimposición de abstinencias, vigilias, meditación sobre los textos sagrados (Ibid.: 8). Así, en los primeros años, los seguidores del sufismo al intentar imitar al Profeta, la figura con una íntima relación con Dios por excelencia, dieron forma a una corriente ascética que buscaba recrear la intensidad que se creía que caracterizó a la experiencia religiosa de los primeros musulmanes, una intensidad que con el sufismo se articuló en términos

¹³⁸ La primera vez que se utiliza la palabra sufí se registra en la segunda mitad del siglo VIII en Kufa, actual Iraq, aludiendo a unos personajes místicos y ascéticos así como una escuela semi-chií de musulmanes místicos (Houtsma et. Al. 1987).

ascéticos y místicos y con la renuncia del mundo en nombre de una vida concentrada en Dios.

Con el paso del tiempo se fue ampliando el círculo de seguidores que buscaban el conocimiento de Dios a partir de pequeñas comunidades a lo largo del mundo islámico en expansión donde existía un maestro. Esta corriente dentro del islam se desarrolló eventualmente en una vida comunal como forma de vida marcada por los ritos de iniciación, una vestimenta distintiva, unas reglas de conducta dentro de la senda y en su vida, unos rangos jerárquicos entre el sheij y sus discípulos y unos rituales de oración, de manera que los grupos sufíes se identificaron como parte de un movimiento con orígenes en una figura santa (Heck, 2007). Se reunían en un espacio físico, llevando una vida comunal de fraternidad que era dictada por prácticas rituales, caracterizada por rituales jalonados de letanías asignados en diferentes momentos del día (*dikr*). Durante la semana también se practicaban rituales colectivos y conciertos (*samá*), en los que residía una gran importancia. El *dikr* no era aprendido por el discípulo libremente y sin ninguna razón. Las letanías tienen frecuentemente origen en una revelación divina que tuvo el fundador de la vía en sueños, y, como algo exclusivo y central en las prácticas rituales de la cofradía, eran transmitidas al discípulo cuando el maestro consideraba adecuada la devoción del discípulo, revelándole así parte del secreto de la cofradía.

Más tarde se desarrolló lo que ha diferenciado el sufismo de otras vertientes místicas en otras religiones, la socialización de los vínculos con el maestro sufí y la extensión de la senda de los maestros a lo largo del mapa islámico. Después de unos primeros maestros sufíes que transmitieron su influencia espiritual a sus discípulos, mediante lo que es llamado la *yirqa* (Popovic & Veinstein, 1996: 57), siglos después el legado espiritual de los fundadores místicos se fue engrandeciendo hasta crear una “senda”. La agrupación de seguidores en torno a los maestros generó la estructuración de las mismas comunidades en “órdenes”, si nos permitimos el concepto, o cofradías, algunas de las cuales permanecen activas actualmente, también en el territorio que nos ocupa, el actual Mali. Popovic y Veinstein (1996: 10) aluden a que las circunstancias históricas en el epicentro del mundo musulmán hicieron que el refugio espiritual se concentrara en el maestro y de ahí se formase el proceso para llegar a la constitución de las cofradías. Para ellos, el catalizador fueron los acontecimientos en el mundo musulmán a partir del siglo XI, la llegada de los mongoles a Bagdad y la expulsión de los chífes, que hizo que el islam se pasase a vivir “en el corazón” y no “en el poder”.

En un principio la relación de los discípulos con el sheij era distendida y se localizaba en un espacio concreto donde los sufíes acudían para practicar su devoción y auto retiro del mundo para llegar a Dios. Con el paso del tiempo estos grupos se dotaron de unas reglas que se fueron fijando como atribución del grupo así como se iba estructurando una jerarquía marcada (Knysh, 2010: 172). A partir del siglo X, Knysh (2010) señala que hubo una transformación a la hora de la relación entre maestros y discípulos, y el maestro comenzó a ofrecer las clases espirituales no solo a individuos sino simultáneamente a grupos de discípulos. Antes del siglo XVIII los *murid* sufíes encontraban iniciación en más de una cofradía para encontrar el alivio espiritual, e iban cambiando de una a otra (Levtzion, 2002: 114), pero se introdujo gradualmente la lealtad a una sola y la obligación de romper con las otras cofradías. Las condiciones que los maestros imponían para el objetivo místico del grupo comenzaron a convertir en una “vía” o “camino” para tal objetivo (en árabe, *tariqa*), que se traducía en unas reglas y unos rituales y fórmulas particulares que el maestro llamaba a cumplir a sus discípulos “para purificarlos de pecados y de las preocupaciones mundanas y para inculcar en ellos la serenidad absoluta” (Knysh, 2010: 172). En un principio la relación con las órdenes se hacía a través del culto a los santos o “amigos/próximos de Dios” (*auliya*), que desde el siglo XII se convirtió en algo central a la experiencia religiosa de los musulmanes (Levtzion, 2002: 11).

El desarrollo de las *turuq* (árabe, plural de *tariqa*) en torno a maestros y la progresiva popularidad de estos en toda la geografía musulmana hicieron que las autoridades políticas se interesasen en ellos, y viceversa. La relación entre sufismo y poder ha sido objeto de estudio y reflexión, no solo por sus connotaciones actuales y su influencia en la política actual de los países islámicos sino por su trayectoria histórica. Aunque la finalidad primera es transmitir un mensaje espiritual, las cofradías también se convirtieron en potencias temporales. Desde el momento en que los sheijs y sus familias pasaron a acumular recursos de diversos orígenes (Popovic & Veinstein, 1996: 16) a través de las limosnas, las contribuciones de todo tipo, dinero, especias, bienes, etc. estos se convirtieron en actores poderosos. El dinero y los recursos no eran posesión exclusiva de los maestros sufíes sino que frecuentemente se repartían entre la cofradía y su entorno para la extensión de servicios básicos y la realización de misiones (Ibid.: 17) que les permitía establecer redes clientelares. La influencia del sheij no venía solamente por una cuestión de espiritualidad, sino también de su posición en la estructura social

(Popovic & Veinstein, 1996: 17) de la que se beneficiaba para el reclutamiento en la cofradía. La adhesión a la cofradía muchas veces no era más que por herencia familiar, clánica o tribal, étnica o profesional o simplemente geográfica, y en ocasiones una comunidad solía ser identificada con una cofradía particular.

Ante las impresiones generalizadas de que el sufismo es apolítico, y maleable a los designios políticos de la potencia o dirigente de turno como ha sido descrito por algunos autores del siglo pasado (Marty, 1921; Monteil, 1964) y retomado frecuentemente en la época contemporánea, conviene insistir en que el sufismo ha sido y continúa siendo políticamente relevante por sí mismo (Heck, 2007: 1). El sufismo, relacionado con el mundo espiritual y ético, también se ha inmiscuido en ámbitos políticos y de poder, como por ejemplo, -la forma más básica de ellas- movilizándolo a sus discípulos a favor o en contra de algún aspecto o tema controvertido (Ibid.: 2). Como ejemplos más cercanos, el sufismo ha actuado como legitimador de un régimen político, a la vez que ha resistido y se ha acomodado a la ocupación no musulmana de las tierras musulmanas durante la colonización en África Occidental (Robinson & Triaud, 1997) o, recientemente, para bendecir a candidatos políticos en países africanos como Senegal o Mali. Algunos sheijs se acercaron al poder y lograron acumular riquezas y posesiones mientras que otros consiguieron conservar su ideal de ascetismo. No solo en la época contemporánea tenemos ejemplos de esta relación entre sufismo y poder, los dirigentes en Oriente Medio entre los siglos XII y XVI se quisieron acercar a los maestros sufíes para tener más poder a través de su *baraka* y buscaron su favor (Heck, 2007).

Durante el largo periodo colonial (1882-1960) el papel de las cofradías sufíes fue variable, desde constituir movimientos de resistencia a ser agentes del colonizador. En muchos puntos de la geografía islámica donde hubo un proyecto colonial europeo existieron líderes sufíes que se enfrentaron a los europeos mientras que en otros lugares se acomodaron o pactaron con el colonizador (Popovic & Veinstein, 1996: 19). Robinson y Triaud (1997) editaron una serie de textos bien documentados que analizan las diferentes respuestas y actitudes ante la dominación colonial por parte de algunas figuras sufíes en África Occidental. Para aquellos que decidieron no oponerse a las autoridades coloniales, la relación con las autoridades en ocasiones era estrecha. Estos vendían su *baraka* al mejor postor político, un aspecto importante de las políticas musulmanas de la época (Cruise O'Brien, 1989) lo que aseguraba a la potencia colonial

disponer de una fuerza de trabajo, a cambio de proporcionar ciertas ventajas a los líderes sufíes como una mayor facilidad para desarrollar el islam sufí entre las masas y favores administrativos, que en última instancia redundó en una mayor expansión de las cofradías y del islam como fue en la región de África Occidental.

Tras las independencias, los poderes no se han quedado indiferentes ante el poder potencial de los líderes sufíes y de las cofradías, y algunos las han prohibido o las han querido controlar, en función de si han podido apoyar o no al poder establecido a través de uno de sus más poderosos instrumentos, la movilización de sus seguidores. Así, como ocurriera a lo largo de la historia del sufismo, ha sido, y es habitual ver a políticos, aunque no exclusivamente, de los países del África del Oeste visitar a los sheijis o asistir a las celebraciones sufíes. Los dirigentes han buscado las bendiciones de los maestros sufíes para mejorar su legitimidad política a ojos de las poblaciones, posicionándose como discípulos de un sheij generalmente a cambio de un reconocimiento o de bienes materiales (Popovic & Veinstein, 1996: 11).

Y es que, tradicionalmente, los personajes sufíes han tenido lo que la clase dirigente tras las independencias ha carecido, el carisma y la pureza espiritual impoluta por la gestión de los asuntos terrenales y, a su vez, una gran cantidad de seguidores que buscan en ellos la guía y el alivio espiritual. El carisma en el sufismo, que descansa sobre la extensión de la autoridad del Profeta, y a través de él, de Dios, es de gran importancia para los líderes sufíes (Cruise O'Brien & Coulon, 1989; Heck, 2007). Este carisma se obtiene por la acumulación de sabiduría y la elocuencia y el aprendizaje religioso con el cual guían a sus discípulos y, por extensión, a la sociedad. También están dotados de un gran nivel de carisma ante los ojos de sus seguidores por la cultivación de una inusual nivel de piedad, con la ejecución de la peregrinación y de milagros, y la expresión de la renuncia a este mundo. De esta manera, los sheijis sufíes han sido considerados como mediadores entre la autoridad divina y el orden creado.

2.1.2. Las *turuq*, elementos centrales del sufismo, y los rituales sufíes.

Las primeras cofradías emergieron a partir del siglo XI (Trimingham, 1998) y son elementos centrales del sufismo, no solo por el desarrollo espiritual del islam que albergan en ellas, sino por el papel de propagadoras del islam. La formación de las

cofradías y su diseminación en gran parte del orbe musulmán es esencial para entender la expansión del islam en muchos lugares y en el tiempo. El proceso de aparición de “vías” sufíes se intensificó a partir del siglo XIV y XV en la zona de Irán y la actual Turquía, Azerbayán, y en India y Sumatra. Por su parte, la región de África Occidental ha tardado más en ver la llegada del sufismo, que no tuvo lugar hasta alrededor de comienzos del siglo XIX. De los principios de los primeros ascetas sufíes en los primeros siglos del islam, se ha alcanzado una heterogeneidad y una complejidad en el desarrollo del sufismo por la evolución de sus mentores y el desarrollo de la doctrina, así como también ha certificado el paso del islam de las ciudades a las zonas rurales (Robinson, 2004: 19). La variedad llega a ser inabarcable y se hace más difícil entender y resumir qué es el sufismo, habiendo un gran abanico de líneas doctrinales y prácticas que se son definidas por los musulmanes como sufíes.

Antes del siglo XVIII la *tariqa* tenía un carácter más privado y era habitual entre las élites musulmanas y letradas. Cruise O’Brien (1989) lo describe como un “club de caballeros” en el que era frecuente pertenecer a más de uno y se buscaba seguir a más de un guía espiritual. Es a partir del siglo XVIII cuando se produce el renacimiento de las cofradías en un momento de efervescencia intelectual y de penetración de las potencias coloniales en el mundo islámico. En este periodo histórico emergieron nuevas órdenes sufíes, y las que había se centralizaron más y se reorganizaron internamente, enfatizando la promoción de la ley divina y la conversión de poblaciones no musulmanas o parcialmente islamizadas según sus criterios a través de guerras santas o yihads (Popovic & Veinstein, 1996: capítulo 4) como fue testigo África Occidental en el siglo XIX. La eclosión de las cofradías tuvo lugar bajo la acción de personalidades que buscaban reaccionar en sentido contrario ante el “degenerar” de las órdenes antiguas (Ibid.: 12). Es lo que Trimmingham (1998: 67-104) llama una tercera fase del sufismo, cuando las *turuq* se convierten en organizaciones bajo el liderazgo de santos y con un reclutamiento masivo entre las poblaciones musulmanas. La *tariqa* se convirtió en algo más organizado, con miembros disciplinados, y se fue introduciendo la exclusividad de pertenencia a una única *tariqa* y la lealtad a un solo líder espiritual que conllevó un incremento del sentimiento de pertenencia y la adhesión en masa (Cruise O’Brien, 1989: 22).

El progresivo desarrollo de las *turuq* hacía imposible que el maestro procurase las bendiciones y el carisma a todos sus seguidores y comenzaron las delegaciones por

las que el maestro procedía a entrar en contacto con otros individuos que mediante una autorización pudieron predicar de su parte. Así, el sufismo se desarrolló por la geografía musulmana a través de su estructuración en una jerarquía piramidal, con una casa “madre” y un “gran maestro” que delegaba el permiso de predicar y extender la orden por medio de “autorizaciones” en las “provincias” en una jerarquía de representantes, designados como *jalifa*, *naquib* y *muqaddam* (Popovic & Veinstein, 1996: 11). Según Knysh (2010: 178), la autonomía e independencia que estos discípulos tenían a veces llegaba incluso a la posibilidad de crear nuevas ramas de la cofradía o iniciar una nueva, en especial cuando había disensiones en torno a la elección de un sucesor de la misma, lo que favoreció la existencia de nuevas cofradías en la geografía musulmana y provocó que cada vez la relación entre la “casa madre” y las ramas expandidas geográficamente fuera más diluida (Popovic & Veinstein, 1996: 12). Generalmente, las ramas autónomas se organizaban en una única jerarquía de carisma espiritual construida con la sucesión (*silsila*) o cadena de figuras santas que llegaban hasta el Profeta Mahoma. Así, estas cadenas guardaban un componente histórico que solía comenzar con el epónimo de fundador del grupo, proporcionando una gran legitimidad (Heck, 2007: 6).

La finalidad de una cofradía, según Popovic & Veinstein (1996: 12), es conservar y transmitir fundamentalmente la enseñanza mística del fundador de la misma. La *tariqa* conserva un modo de acceso a Dios a través de una serie de ritos específicos, prácticas, ejercicios y de conocimientos esotéricos particulares. Como hemos visto, el propio nombre en árabe para aludir a la cofradía tiene ese significado, una “vía” para acceder a Dios. Es en el marco de la *tariqa* sufi que se materializa el progreso espiritual – psíquico, ético y espiritual- al que el discípulo aspira a llegar (Knysh, 2010: 302). Este progreso, que se acompaña de una lucha interna contra el “ego carnal”, se define como la lucha contra los “velos” y el paso por los “estados” místicos y las “estaciones”, hasta llegar a la *haqiqa* o a Dios. Para ello el *murid* sufre unas transformaciones que le hacen tener una serenidad y una certidumbre que le ayudan a superar las tribulaciones en su vida externa hasta llegar al estado de *ihsan*, en el que empieza a ver a Dios, el estado que los sufíes definen como que el *murid* ha internalizado las realidades de la fe y en contacto con Dios – o en disolución con Dios (Knysh, 2010: 301). En el camino, el *murid* tiene que atenerse a diferentes reglas y requisitos de conducta de cada estado que predispone cada *tariqa*, y que cada una de ellas lo propone de forma distinta. Al final del camino, el discípulo se auto aniquila en

Dios, elevándose a la unicidad con Él (*tawhid*), donde la identidad del *murid* es remplazada por la de Dios (Ibid.: 303).

La jerarquía en las cofradías sufíes es una de sus características más relevantes. La sucesión del maestro, relacionado con el maestro inicial por una cadena ininterrumpida, se ha hecho normalmente entre padre e hijo durante los siglos dando lugar a dinastías aunque no ha sido generalizado. Por su parte, el discípulo no puede adherirse libremente a la cofradía, necesita proclamar lealtad al maestro (*baya*) para que luego éste le invista (*chad*) y le pueda iniciar oficialmente en la *tariqa* (*talqin*). Además de una orientación espiritual, el *murid* también espera beneficiarse de la *baraka*, o poder sobrenatural que ha obtenido el maestro del padre fundador al ser un “próximo” a Dios, y de los poderes carismáticos que le han sido concedidos (*karamat*). Asimismo, se establece una relación de autoridad entre ellos que el discípulo tiene que respetar a lo largo de toda su vida. En un plano terrenal, el maestro proporciona al discípulo consejos en todas las decisiones de su vida (Popovic & Veinstein, 1996: 13). El camino hacia la santidad, que está disponible para todos, es enseñado irremediamente por el maestro que lo modela para sus discípulos. El sheij no es solo el guía de los estados y estaciones de la vía mística que emprende el *murid*, también es el intercesor ante Dios en el nombre sus discípulos y mediador de la salvación de sus discípulos (Heck, 2007). El maestro por excelencia es el Profeta Mahoma, el cual personifica la voluntad divina que se cree que es recreada y hecha accesible a los musulmanes en toda generación de santos. La función de los santos en el islam, aquellos que son considerados como “próximos a Dios”, explica por qué el sheij de una orden sufi tiene que ser obedecido en todos los aspectos. Así, el santo actúa como una puerta de acceso a Dios para los discípulos.

En las cofradías sufíes no todos los discípulos mantienen el mismo tipo de relación con el maestro y el mismo grado de compromiso. Hay grados de iniciación en una *tariqa* y también la posibilidad de una relación más cercana y otra más informal. La relación llamada *lil tabarruk*, significa que un discípulo se pone bajo la protección de un maestro aunque no excluye que haga lo mismo con otros maestros. La segunda relación con la orden sufi es la denominada *lil irada*, que implica un compromiso absoluto en la orden y para con el maestro. Los miembros a parte entera que siguen esta relación se consagran a la cofradía y llevan una vida dedicada a ella, llegando a conformarse como una categoría aparte de la sociedad (Popovic & Veinstein, 1996: 13). Un tercer círculo

de adeptos es aquel en el que existe la adhesión pero éstos no abandonan su vida social y profesional, una manera de estar vinculado a la *tariqa* que permitió ampliar el círculo de musulmanes que podían adherirse a la cofradía (Knysh, 2010: 177).

En el nivel práctico, tanto en el sufismo presente en Mali como en el resto del mundo islámico existe una gran panoplia de prácticas que lo nutren, algunas de ellas relacionadas con la ascensión al conocimiento de Dios. Una de las características más relevantes de las *turuq* es que en torno a un sheij el grupo sufi se junta en un modo de vida comunal que lo que busca es estar más cerca de Dios. En la comunidad ofrece una experiencia de servicio (*jidma*) y compañerismo (*subha*) diseñada para inculcar a sus miembros una preferencia (*izar*) por los otros sobre unos mismos, fomentando un espíritu de humildad que puede llevar a un viaje espiritual a Dios (Heck, 2007). Y dentro de esa vida en comunidad las ceremonias juegan un papel muy importante para determinar la sensación de pertenencia al grupo. La más frecuente es la celebración del nacimiento del Profeta (*maulid an nabi*), celebración que en los últimos años se ha visto muy extendida en Mali, o del nacimiento del santo o *maulid*, o de sus muertos (*'urs*, familia). Son grandes peregrinaciones que funcionan como “pequeñas Mecas” (Popovic & Veinstein, 1996: 14) en sustitución del Hach o peregrinación a los Santos Lugares en la península arábiga. Además de esta práctica, suelen realizar otras actividades dentro de las cofradías relacionadas con la meditación y la veneración de las figuras santas como las vísperas o noches en blanco (*sahr*), el ayuno (*saum*), el retiro voluntario (*jalwa*) acompañado de meditación, el voto de silencio y ejercicios espirituales, la peregrinación (*siyaha*), la participación en conciertos espirituales (*samá*), la danza, los cantos a Dios (*ilahi*) y las recitaciones o *wird* (plural, *aurad*)¹³⁹ (Knysh, 2010: 314-317).

Una parte central de la vida comunal de las *turuq* es precisamente la congregación litúrgica o *wird*, además de los rezos diarios prescritos por el islam. La práctica de esta liturgia es importante a la hora de describir el sufismo puesto que frecuente en Mali las distinciones entre quien se considera sufi y no es por la adopción de estas letanías. Esta liturgia hace que haya una transformación del alma individual, un incremento del conocimiento sobre Dios, a través de la recitación de un grupo de letanías específicas, a veces cantadas en voz baja y otras en voz alta. El *wird* se

¹³⁹ El *wird* es el conjunto de fórmulas y suras del Corán, de los rezos recitados o cantados en momentos precisos que cada cofradía tiene como identidad. Estos tienen origen en el fundador de la “*vía*” y suelen haber sido dictados por el propio Profeta. Una vez el discípulo es iniciado en la cofradía, es cuando el sheij le revela el *wird*.

desgrana en *dikr* aunque frecuentemente ambos conceptos son utilizados indistintamente. El *dikr* o “salmódia oral o mental de jaculatorias” (Gómez García, 2009: 304) es de las prácticas más características de las cofradías sufíes como hemos comentado en líneas precedentes. Los *dikr* son uno de los momentos importantes de la vida del cofrade en el marco de las ceremonias rituales (Popovic & Veinstein, 1996: 15). En la práctica consiste en “recordar el recuerdo de Dios” por la repetición y bajo forma de jaculatoria y con el ritmo más o menos sostenido. Estas letanías tienen aspecto de liturgia ritualizada y se suman a las oraciones diarias. Se comienza con la recitación del Corán para pasar posteriormente a los *dikr* de la *tariqa*. El nombre proviene del Corán, donde es mencionado en varias ocasiones¹⁴⁰.

Para ser iniciados en la cofradía, los hombres aceptan recitar dicha letanía especial, y adoptan ciertas normas de la orden como la correcta recitación de las oraciones según lo indicado por el sheij (Soares, 2005a). Las cofradías se diferencian en el modo de realizar el *dikr* así como se oponen entre ellas: el *dikr* es distinto dependiendo del tono de la voz, más alto o más bajo, se realiza de pie o sentado, en círculo o en movimiento (Popovic & Veinstein, 1996: 15), y en ocasiones es regulado por el maestro o por el discípulo con la ayuda de un rosario (*tasbiha*). Asimismo, existen diferentes tipos de *dikr* según el momento de la recitación y la forma, si es en grupo o individual (Trimingham, 1998: 201-202), desde la recitación del ritual habitual del rezo hasta la recitación del *dikr* desvelado por el maestro. En la forma colectiva varía según las prescripciones de la *tariqa*, éste puede ser realizada acompañado de movimientos del cuerpo, de una danza o de un ritual especial¹⁴¹ (Knysh, 2010: 317; Trimingham, 1998: 200-207). La centralidad de la recitación del *dikr* apareció frecuentemente durante nuestras entrevistas sobre el terreno con individuos que se consideraban sufíes. Éstos hacían hincapié en la praxis de la *tariqa* enumerando las diferentes fases que atravesaba el discípulo, a las que se accedía a través de la recitación de grandes cantidades de *dikr*.

¹⁴⁰ “Remind thyself (udhkur) of thy Lord when thou forgettest” (18:24) y “O ye who believe! Remember (udhkuru) God with much remembrance (dhikran kathiran)” (33:41) (Knysh, 2010: 317)

¹⁴¹ El efecto buscado es que el recitador alcance la unión divina con Dios (Knysh, 2010: 321). En ocasiones, la formulación oral del *dikr* es acompañada de movimientos y respiraciones rítmicas que favorecen la experimentación de alucinaciones y que los discípulos lleguen a una suerte de éxtasis colectivo. En algunas cofradías tienen lugar otras prácticas más espectaculares para alcanzar a Dios, y que podemos identificar fácilmente en nuestro imaginario, como las danzas ritualizadas, la toma de sustancias o las laceraciones físicas.

Popovic & Veinstein (1996: 16) aluden a que se reconocen prácticas de las cofradías tomadas de las prácticas religiosas anteriores al islam. Amplias capas de sociedad adoptaron las prácticas sufíes, también por interacción con sentimientos primarios de religiosidad, como amuletos y rogativas (Gómez García, 2009: 305). Según Popovic y Veinstein (1996: 16) algunas prácticas de las cofradías sufíes están impregnadas de prácticas anteriores, y las *turuq* “aparecen en efecto como lugares de supervivencia, nichos de sincretismo que ejercen una función mediadora entre el islam, árabe por sus orígenes y universal por su vocación, y los cultos vernáculos”. Frecuentemente la permanencia de prácticas anteriores al islam, las prácticas como el *dikr* y el culto a los santos por los fieles sufíes dan lugar a críticas por las corrientes más puritanas del islam, como los “wahabíes” o reformistas y aquellos grupos y asociaciones que juzgan las prácticas espirituales sufíes como contrarias a la unicidad o *tauhid* de Dios (que veremos en un apartado posterior).

En definitiva, existe una gran diversidad en el sufismo, lo que dificulta valorarlo en conjunto¹⁴². Las distintas inclinaciones vienen dadas por el marco social y cultural delimitado por cada maestro, resultado de una lectura más o menos literalista del Corán, de los hadices y de la escuela jurídica propia de cada región. El resultado es que ni siquiera en las propias cofradías los rituales y las prácticas son similares y se constituye una diversidad incluso dentro de cada *tariqa* (Gómez García, 2009: 305).

2.2. El sufismo en África Occidental.

Como decíamos al inicio de este capítulo, existe una tendencia a describir el islam en Mali como de naturaleza sufí (Marty, 1921; Veinstein & Popovic, 1996; Triaud, 1996; Knysh, 2010). Siendo una afirmación en parte cierta, creemos necesario realizar una aproximación a la historia del sufismo en la zona y al desarrollo del mismo en el Mali actual a través de las principales cofradías presentes y de los principales personajes históricos.

¹⁴² El sufismo también ha desarrollado otros ámbitos en los que no nos detenemos en este trabajo, pero que son de igual importancia y riqueza, como la filosofía, las artes y la música.

2.2.1. El sufismo como vehículo de propagación del islam en África Occidental.

La tradición sufi es uno de los mayores aspectos que se ha tenido en cuenta para describir el islam en la región de África Occidental. En lo que hoy es Mali, las órdenes sufíes han tenido gran importancia, especialmente en la época precolonial y colonial. Como veremos más abajo, el islam se propagó en los siglos XVII y XVIII gracias a la acción de líderes de cofradías sufíes que a la vez que conquistaron territorios, contribuyeron a propagar el islam en la zona e incluso a influir en la economía de algunas regiones por medio de las cofradías. Las dos cofradías más notorias en Mali son la Cadiriya y la Tiyaniya. La llegada de la Cadiriya fue especialmente responsabilidad de Sidi Al Mujtar al Kunti que en el siglo XVIII transformó una forma privada e individual de devoción y misticismo en una forma comunal de vivirlo. Por su parte, la Tiyaniya fue propagada ampliamente en África Occidental por El Hach Umar Tall, religioso y guerrero que dedicó esfuerzos de proselitismo en amplias poblaciones que tuvo bajo su dominio en el siglo XIX. Estos no son las únicas vías o *turuq* sufíes que existen en Mali, pero sí las más importantes.

A diferencia del norte de África, no hay evidencias fehacientes que demuestren que el sufismo llegó a África Occidental antes del siglo XVIII (Triaud, 1996: 417; Levtzion, 1979; Hiskett, 1984: 258). Según los observadores, las prácticas sufíes se propagaron en esta región africana a partir de dicho siglo (Brenner, 1988; Levtzion & Voll, 1987). Y dentro de la historia de la propagación del sufismo en estos territorios, según J.L Triaud (1996) se pueden distinguir tres fases. Una primera fase anterior comprendería los siglos XV y XVII, cuando llegó una suerte de ascetismo indiferenciado que no se identificaba con ninguna orden sufi, a pesar de que algunas de las cofradías más extendidas y conocidas ya existían desde hacía algunos siglos en otros puntos de la geografía islámica. Una segunda fase se relaciona con la primera gran propagación de las cofradías, concretamente por la llegada a partir de la segunda mitad del siglo XVIII de la cofradía Cadiriya, la pionera en extenderse entre las poblaciones musulmanes de la región, como sugieren las evidencias de su expansión en Mauritania y en la curva del Níger, en el actual Mali (Triaud, 1996: 417). La tercera fase se inicia con la llegada de la cofradía Tiyaniya a partir de la mitad del siglo XIX. Ésta provino de las regiones vecinas que comprenden actualmente Argelia y Marruecos. Por tanto, la

cofradías sufíes Tiyaniya y Cadiriya fueron las principales cofradías que llegaron a esta región africana a partir del siglo XVIII, y que se diseminaron especialmente entre las élites de las comunidades y de los estados creados por las yihads sufíes del siglo XIX (Levtzion, 1979), y son las dos principales *turuq* que se mantienen hoy en día en el territorio actual que comprende Mali.

Una de las posibles explicaciones de la llegada tardía del islam sufi al África al sur del Sáhara puede ser la propia geografía de la región, actuando el desierto del Sáhara como barrera, tal y como ocurrió con la llegada del islam igualmente tardía respecto a otras regiones del norte de África y la península ibérica. No obstante, según Triaud (1996), el desierto del Sáhara tuvo una importancia crucial en la extensión de las cofradías por África Occidental y Central, ya que fue el lugar donde tuvieron lugar las primeras experiencias sufíes, que luego se transmitieron a lo largo del África subsahariana. Así, las primeras experiencias que se pueden interpretar como de sufismo, o al menos como un sufismo difuso, fueron vehiculadas por la experiencia de individuos y pequeñas comunidades que practicaban un retiro espiritual y que, por sus expresiones de piedad, fueron considerados como ascéticos (Ibid.: 419). Algunos maestros se ubicaron en ciertas zonas del Sáhara-Sahel como Mauritania, cerca del lago Chad o en el actual Níger, donde demostraron un alto nivel de ascetismo, de no violencia y la unión de la sharía con el sufismo y con la figura del Profeta, aunque estas experiencias no tuvieron mucho recorrido ya que los maestros, lejos de difundir sus prácticas, las mantuvieron en privado (Brenner, 1988: 35), y llegaron a entrar en conflicto con algunas autoridades establecidas (Triaud, 1996: 418-419) durante el siglo XVI. Siglos más tarde, fue a partir del desierto del Sáhara y las comunidades que lo poblaron y que mantuvieron las conexiones comerciales entre el norte de África y la zona saheliana, que se transmitió el sufismo más popularmente bajo la forma de las cofradías Cadiriya y Tiyaniya.

La segunda fase de la propagación del sufismo en África Occidental estuvo marcada por la llegada de la cofradía Cadiriya, inspirada en el religioso iraní Abd Al Cader al Yilani en el siglo XII. Por otro lado, algunas fuentes afirman que el sabio Al Maghili (m.1504), que recorrió las zonas sahelianas durante el siglo XVI (Batran, 1979) fue el primero en introducir las prácticas sufíes al sur del Sahara (Hunwick 1985; Marty, 1921). En cualquier caso el sufismo empezó a progresar de manera más masiva en el siglo XVIII de la mano de la cofradía Cadiriya (Hiskett, 1984).

La tercera fase tuvo lugar a partir del siglo XIX con la expansión de la cofradía Tiyaniya. La cofradía fue fundada por el estudioso del islam originario de la región de Tlmeccen (hoy Argelia) conocido como Ahmad Al Tiyani. La *tariqa* vivió su máximo apogeo en el siglo XIX y XX (Ould Abdellah, 2000) cuando ganó numerosos seguidores en Marruecos y Argelia, y se extendió en Egipto y Sudán. Pero es en Mauritania y en África Occidental donde tuvo una expansión más masiva, hasta llegar a ser la *tariqa* más importante en África Occidental hoy en día (Knysh, 2010: 253). Hay consenso en achacar la gran propagación de la cofradía en África Occidental a la figura de El Hach Umar Tall (1796-1864), guerrero religioso de la región de Futa Jalon (actual Guinea) que impulsó el proselitismo islámico entre amplias zonas que conquistó en el siglo XIX.

2.2.2. Historia y características de la Cadiriya.

Para realizar una descripción de la cofradía Cadiriya que llegó a los territorios de Mali, nos remontamos al siglo XII para conocer la historia de su fundador, o más bien su inspirador, el especialista religioso Abd Al Cadir Al Yilani (m. 1165/6). El fundador de la cofradía era originario de Yilán (Irán) y vivió en Bagdad en la época de los Abasíes. Al Yilani, que reclamaba una genealogía que le vinculaba al Profeta, era un estudioso de la escuela hanbalí y enseñaba derecho en su escuela o *madrassa*, a la vez que servía de guía espiritual a sus numerosos hijos y discípulos. Se inspiró profundamente en los dictados del Corán y en la tradición del Profeta para enseñar la vía mística (Zarcone, 1996: 461) y para guiar a sus seguidores en el camino de la salvación. Emplazó a sus partidarios a que siguieran la yihad interna para “destruir sus pasiones y los incontrolables deseos que alejan al hombre de la gracia de Dios” (Knysh, 2010: 181).

Los escritos de Al Yilani no son numerosos, pero en ellos se puede conocer la esencia de su doctrina espiritual. Su sufismo se ceñía estrechamente a la tradición del Profeta; incluso Ibn Taymiya (m.1328), el gran opositor de las prácticas sufíes, lo tenía en estima (Zarcone, 1996: 462). Al Yilani se ceñía al ejercicio ascético a los preceptos del Corán y a los hadices, y a sus discípulos los animaba a asistir a las sesiones de *dikr* (*majalis al dikr*), algo a lo que le daba tanta importancia como la oración o el ayuno en Ramadán, y que marcaba la diferencia entre el verdadero “sufi” (el que había llegado al final del camino) del que estaba en ello (el *mutasauif*). También dejó explícito que se

preocupaba por las posibles desviaciones del sufismo, lo que le lleva a no ver bien ciertas prácticas asociadas al sufismo y que podían ser consideradas como desviaciones, como el *samá* o conciertos espirituales, la vida en el *ribat* o la vestimenta no modesta.

Con el tiempo, Abd Al Cadir Al Yilani se transformó póstumamente en un santo con poderes milagrosos, alabado y ensalzado por sus numerosos seguidores (Knysh, 2010: 182), y en fundador de una *tariqa* que se estima que actualmente es de las más extendidas en el mundo islámico. Sus discípulos lo elogiaron en sus descripciones póstumas, realzando sus obras y milagros. La expansión de la vía creada en torno a su figura como sheij se hizo fundamentalmente desde Iraq a través de su familia y de sus discípulos, que introdujeron el pensamiento de Abd Al Cadir en las zonas vecinas a Iraq tras la muerte de éste en el siglo XII (Ibid.: 263). Sin embargo, no es hasta siglos después de su muerte, en el siglo XV, que se puede hablar de una corriente singularmente cadirí que se expandió en regiones tan dispares como el este de África o la India, además de la penetración en las zonas de Oriente Medio, China, el Magreb o los Balcanes, o Europa donde actualmente se encuentra representada.

La tumba de Al Yilani fue reconstruida en Bagdad y sigue siendo visitada por peregrinos de todo el mundo. Su diseminación geográfica es una de las mayores características de la cofradía (Knysh, 2010: 184-191; Trimmingham, 1998: 40-44). A partir del siglo XV y XVI la progresión de la cofradía se desarrolló a través de subramas en diferentes contextos, que muchas veces han modificado los fundamentos doctrinales de Al Yilani, como por ejemplo los *dikrs*, que suelen ser distintos entre los seguidores de la Cadiriya en las diferentes regiones (Knysh, 2010: 185-187). Los discípulos y seguidores de Al Yilani han modificado algunos elementos que seguramente el propio Abd Al Cader hubiese condenado y que hoy forman parte de prácticas cadiris a lo largo del orbe musulmán. Los temas comunes, sin embargo, siguen siendo la letanías del *aurad* y el respeto al santo y a sus escritos (Zarcone, 1996: 467).

2.2.3. Historia y características de la Cadiriya en África Occidental.

Así, la Cadiriya sigue presente en muchos países del mundo musulmán, desde Pakistán y Malasia, hasta Guinea o el propio Mali. La Cadiriya en África Occidental no llegó hasta el siglo XVIII (Zarcone, 1996: 464). Al igual que la otra gran cofradía extendida

en la región, la Tiyaniya, la visibilidad y aparición de la cofradía como organización distinguida está asociada a la de personajes sufíes que lideraron la transformación social y religiosa a partir de una comunidad de origen (Brenner, 1988: 35). En este caso la cofradía está asociada estrechamente a la historia de los kunta. Los kunta son un conjunto de grupos familiares independientes distribuidos entre Mauritania y el este de Mali que adquirieron una reputación religiosa por su especialización en las ciencias religiosas y se reclamaban de una ascendencia árabe noble (Batran, 1979). Los kunta habían logrado tejer un circuito comercial y económico sobre los recursos del Sáhara que abarcaba desde el océano atlántico hasta el Air en Níger, de Marruecos hasta África subsahariana (Zarcone, 1996: 419; McDougall, 1987).

Los kunta se denominaban descendientes del compañero del Profeta y conquistador del norte de África Uqba ibn Nafi (622-683), así como se atribuían una *silsila* que llegaba a las primeras adhesiones a la Cadiriya del siglo XV y una pertenencia genealógica a Al Maghali, el reformador del siglo XV (Zarcone, 1996: 419). La historia de la Cadiriya y los kunta está estrechamente unida a la de un personaje, Sidi Al Mujtar al Kunti al Kabir (1730-1811), que logró proyectar una influencia religiosa, económica y política en la región basándose en la Cadiriya y en las redes comerciales de los kunta. Según los datos recogidos en sus estudios biográficos, de muy joven Al Kunti demostró una inteligencia y conocimiento religioso brillante (Brenner, 1988: 40). Afincado en una región sureste de Mauritania, allí recibió enseñanzas en ciencias islámicas de un maestro cadiri que le nombró *muqaddam*. Poco después decidió tomar el título de sheij *al Tariqa al Cadiriya* por el que afirmaba su supremacía sobre otras filiales cadiris que penetraron en el Sahara (Batran, 1979) así como se hizo llamar el *mujaddid* o “regenerador” del siglo XIII de la hégira (1200/1786, Knysh, 2010: 261). Al Mujtar Al Kunti realizó visitas misioneras en el Sáhara y estableció una *zawiya* a la que atrajo a cantidad de discípulos y desde la cual se propagó la orden Cadiriya (Ibid., 260). Una de las características de Al Kunti es la predicación de la misericordia, la “yihad de la lengua” en lugar de la “yihad de la espada” (Knysh, 2010: 261). Al Kunti creía haber sido destinado por Dios para revertir la decadencia del islam, pero no por medio de una lucha armada, sino con la construcción de una comunidad religiosa en la que aquellos musulmanes que quisieran renovar su fe pudieran encontrar refugio (Brenner, 1988: 38).

Esta rama asociada a las enseñanzas y el carisma de al Kunti se ha denominado frecuentemente como la Cadiriya-Mujtariya y se caracterizó por el reconocimiento de la santidad de su fundador, además de tener una naturaleza apolítica (Triaud, 1996: 420), aunque hay fuentes que dicen que el propio Al Kunti tenía un interés político y comercial, en el que la acumulación de riqueza era visto como un atributo de la piedad religiosa, y que no era extraño a aquello debido a la tradición comercial que tenían los kunta (Brenner, 1988: 39; McDougall, 1987). La rama sufi se caracterizó por reconocer el *wird* de la Cadiriya como el máspreciado y eficaz de todos, y que su observación minuciosa, teniendo en mente al sheij, traería la máxima satisfacción (Boly, 2013: 52), aunque no se prohibían otras afiliaciones y recitaciones de *wird*. Al Kunti también se distinguió por el ascetismo en sus ropajes y en su comportamiento. Muchas veces se empleó en mediar entre disputas, y era respetado por su ortodoxia y su cumplimiento de acuerdo a la sharía, así como era reconocido por la comisión de milagros que se le atribuían (Ibid.: 56), lo que le reportó una gran distinción social y la adhesión voluntaria a la *tariqa* de gran cantidad de seguidores.

La cofradía se propagó a partir del siglo XVIII de la mano de los sheijs kunta en varios lugares de la región del África del Oeste, como Guinea, Senegal o Nigeria, y también en Tombuctú, actual Mali, especialmente gracias a los hijos del fundador de la corriente que siguieron la obra con distinta fortuna hasta la irrupción de la nueva *tariqa* en el siglo XIX. La progresión de la orden Cadiriya se topó con la figura de Al Hach Umar Tall y la *tariqa* Tiyaniya, con la que rivalizaron los hijos de Mujtar (Martin, 1976: 75-76) y la conquista francesa a partir del fin del siglo XIX. No obstante, las enseñanzas de los kunta llegaron lejos en la sabana, hasta penetrar en la zona tropical, más al sur del Sáhara. Dos líderes de yihads, Usman Dan Fodio (m. 1817) y Sheku Amadú (m. 1844) adoptaron la Cadiriya y propagaron sus prácticas sufíes en la región (Ibid.: 24-25).

Así, la Cadiriya tuvo un impulso en África Occidental a través de las figuras de las élites de los Estados que emergieron hasta el advenimiento del colonialismo. Una de ellas, Usman Dan Fodio fue líder de la yihad en el país hausa, actual Nigeria (1804-1808), donde fundó el califato de Sokoto (1809-1903). No era un discípulo de la Cadiriya iniciada por al Mujtar al Kunti pero había recibido enseñanzas en Agadez, actual Níger, con un maestro cadiri proveniente de Egipto, pero también se inició en otras cofradías como la Jalwatiya y la Chadiliya. Al parecer la adhesión y la iniciación a

otras cofradías era normal en la época y Dan Fodio buscó inspiración espiritual en todas ellas, aunque se distinguió por su énfasis en la Cadiriya. Dan Fodio tuvo visiones del fundador de la cofradía, Al Yilani. En sus visiones, Al Yilani le entregaba la espada de la verdad (*saif al haq*), algo muy importante para los místicos (Triaud, 1996: 421), lo que le inspiró para proclamarse como *mujaddid*. De esos encuentros místicos tomó su autoridad y su legitimidad para lanzarse a la acción de erigir un Estado islámico, aunque no pretendió construirlo imponiendo la adhesión única y exclusiva a la *tariqa* Cadiriya (Brenner, 1988: 49).

La legitimidad política e ideológica las encontró en otras fuentes, principalmente en las enseñanzas de al Maghili, el reformador argelino que visitó la curva del Níger y el país de los haussa (Nigeria) (1463-1499) (Batan, 1973). Al Maghili es considerado como el teórico del yihad contra los musulmanes “no ortodoxos” y los infieles (Ibid.; Brenner, 1988: 45; Hunwick, 1985). Sin embargo, Dan Fodio no se preocupó de estructurar la Cadiriya ni demandó exclusiva adherencia a la *tariqa* a sus fieles, dejando la pertenencia a la misma a una suerte de elite y a los ulemas (Brenner, 1988: 46). De hecho, hay fuentes que indican que su adhesión a la Cadiriya-Mujtariya no tuvo lugar hasta poco antes de morir (Brenner, 1988: 47). La estructuración de la *tariqa* se hizo varios años después de su desaparición, tras la muerte de su hijo Muhammad Bello (1837) por la aparición de la Tiyaniya en Sokoto, de la mano de Umar Tall (Cruise O’Brien, 1989: 17).

La conexión en el territorio del actual Mali con la rama de la cofradía se hizo a través de un discípulo de Al Kunti, un peul de la región de Macina, en el centro del actual Mali, que más tarde fue consejero del líder guerrero, Seku Amadú Lobbo. Éste emprendió una yihad en el delta interior de Níger. Allí construyó su propio Estado, llamado la *Dina* en la región de Macina en 1818. La *Dina* es un Estado menos estudiado de la zona, en detrimento del fundado posteriormente por Al Hach Umar Tall, pero que posee gran importancia para la historia del islam en el siglo XIX en la zona del medio Níger y para una de las etnias que pueblan la región del Sáhara-Sahel, la etnia peul (*fulani* en árabe y *fulbe* en su propia lengua).

Un pastor peul, Hamadú Hamadi Bobbo (1775 – 1844) (Ba & Daget, 1984: 20), iniciado en la *tariqa* Cadiriya y en las obras de al Yilani (Boly, 2013: 60) en las ciudades de la región como Yenné y Tombuctú, estableció una escuela coránica en la zona, aunque fue finalmente expulsado. Después de tener un sueño en el que vio cómo

se iba a fundar un nuevo imperio musulmán (Ba & Daget, 1984) decidió combatir a los líderes peuls y bambaras locales. El sueño que experimentó fue de gran importancia para él y, por ello, pidió la nominación como sheij por el líder Usmán Dan Fodio de Sokoto – a partir de entonces es conocido como Sheku Amadú- y la posibilidad de librar una yihad contra los líderes paganos de la zona. Sus conquistas militares abarcaron desde Yenné a Tombuctú y estableció la capital en Hamdallaye, cerca de la actual Mopti en el centro de Mali. Allí se autoproclamó *amir al muminin* dentro de un sistema de gobernación en el que la sharía fue implantada y un consejo de religiosos tuvieron mucho peso en la administración del Estado. Tras su desaparición, gobernaron su hijo, Amadú Sekú (1844-1852) y su nieto Amadú Amadú (1852-1862) hasta la caída de la *Dina*. El modelo de Sokoto se trasladó a la *Dina* y pretendiendo regirse por la aplicación de la sharía o ley divina. Durante su existencia se aplicó de forma rigurosa la imposición de la prohibición del comercio y el uso del tabaco, el uso del velo y la reclusión a las mujeres, así como la austeridad debía de estar a la orden del día en los comportamientos y en la arquitectura. En el Estado fundado por Sheku Amadú también se tomó en serio la extensión de la enseñanza islámica y la sedentarización de los hasta el momento nómadas peuls, hasta su desaparición en 1862 por las ambiciones militares Al Hach Umar Tall.

Al contrario de lo que se podría pensar, la llegada de la Tiyaníya y su gran expansión en la zona no eliminó la presencia de la Cadiriya en la región. La influencia de la Cadiriya continuó de forma dispar en la región, y en la zona actual de Mali especialmente bajo la acción de los kuntas a partir de Tombuctú. Con la llegada de los colonizadores franceses a finales del siglo XIX, los nietos del hijo de Mujtar, Sidi Mohammed Al Kunti (m. 1826) y otros aparentemente seguidores de la Cadiriya como Almamy Samori (Boly, 2013: 126) tuvieron distinta respuesta ante ellos (Robinson & Triaud, 1997). Unos declararon la yihad a los colonizadores después de que ocuparan Tombuctú en 1894, mientras que otros seguidores y líderes de la *tariqa* abogaron por estrechar lazos con ellos.

La expansión de la Cadiriya también se dio en el norte de Nigeria, donde ha permanecido hasta la actualidad. En Senegal, una rama de la Cadiriya, la Muridiya, se extendió ampliamente y actualmente tiene un papel muy relevante en la política y en la sociedad del país, gracias principalmente a su relación con la economía rural (Villalón, 2007). En Mali, la extensión de la Cadiriya no es tan amplia. La cofradía tuvo mayor

importancia durante y después de la colonización francesa, que es cuando hubo conversiones en masa y los musulmanes se identificaron con una u otra cofradía (Soares, 2005a). Es junto con la Tiyaniya, la gran cofradía presente actualmente en el país, pero no está tan extendida como para pensar que tiene un peso específico como sí lo tiene en los países anteriormente mencionados. La cofradía mantiene prestigiosos representantes y anualmente sus seguidores realizan peregrinaciones a las tumbas de los exponentes de la orden, como los históricos mausoleos en Dilly (Kulikoro) y Wurobubú (Mopti) o las *zauiyas* en esas localidades y en Tombuctú (Boly, 2013: 211 y 216-218). Durante nuestras experiencias sobre el terreno se nos ha hecho difícil encontrar practicantes de la cofradía Cadiriya (al contrario que con los seguidores de la Tiyaniya) así como encontrar a algunos de sus personalidades más distinguidas, y creemos que puede deberse a la no tan numerosa cantidad de musulmanes que se consideran seguidores de dicha cofradía. Algunos de nuestros interlocutores han coincidido en señalar que la devoción a la cofradía requiere un gran esfuerzo y sacrificio (al contrario de la percepción que existe con la Tiyaniya) por lo que no la hace tan atractiva entre los musulmanes malienses, mientras que también existe la apreciación de que los seguidores cadiris se dedican en mayor medida a la devoción espiritual.

2.2.4. Historia y características de la Tiyaniya.

La expansión en África Occidental de la Tiyaniya tuvo lugar de la mano de Umar Tall. El origen de esta cofradía está en la figura del Sheij Sidi Muhammad Ibn Mujtar Al Tiyani, conocido como Ahmad Al Tiyani (1737-1815). Nacido en Ayn Madi, cerca de Tlemcen (actual Argelia), su nombre deriva de la tribu bereber, Tiyani o Tiyana, a la cual pertenecía su familia materna (Kane, 1996: 475). Al Tiyani demostró su interés por la religión desde temprana edad con la memorización del Corán con siete años y su demostrada atracción por el sufismo. Antes de fundar su propia vía en 1782, participó en varias cofradías. La decisión de fundar su propia cofradía fue inspirada por la sucesión de un acontecimiento, que posteriormente fue central para la historia de la cofradía. En 1781 Al Tiyani recibió un sueño estando despierto en el que se le apareció en persona el Profeta y le emplazó a fundar su propia *tariqa* y a practicar la iniciación espiritual (Kane, 1996: 475; Abun-Nsar, 1965: 38; Trimingam, 1998: 107). Para asentar su legitimidad además de reclamarse descendiente directo del Profeta sin ninguna *silsila*

o cadena de transmisión que llegase a su familia como es habitual en las cofradías, también se reclamó como *qutb al aqtab* y *jatm adl uilaya* como analogía al Profeta, último de los enviados en la escatología musulmana. La directa vinculación con el Profeta hacía que todos los rituales y las creencias propuestas por Al Tiyani fuesen directamente aceptadas por el Profeta, algo que le generó no pocos opositores, pero también un gran seguimiento, ya que las bases de la *tariqa* y sus salmodias tendrían un origen en el Profeta, y por tanto, le fueron indicadas directamente por el Profeta al fundador de la “vía” (Abun-Nsar, 1965: 38). La *tariqa* también es denominada en ocasiones Muhamadiya, en referencia a la importancia del Profeta Mahoma (Piga, 2006: 198).

La doctrina tiyani no solo urgía a los seguidores a obedecer los cinco pilares del islam y a sus reglas (Abun-Nsar, 1965: 24-26), sino también emplazaba a los seguidores a la recitación regular de una letanía especial, letanía que garantiza el acceso al paraíso (Soares, 2005a: 38). La letanía especial se trata de la observación del ritual o *wird*, que está constituido por tres elementos llamados *lazim*, *wazifa* y *hadra* (Ibid.: 51; Kane, 1996: 476;), que vienen a ser recitaciones concretas o *dikr* a realizar en determinados momentos del día y de la semana, en grupo o en solitario después de ciertas oraciones cotidianas y en un determinado número de veces¹⁴³.

Además, las características letanías eran consideradas más eficaces que todas las letanías sufíes anteriores. Como la propia superioridad de la cofradía en sí, tenían el prestigio y la legitimidad necesarias por haber sido comunicadas directamente por el Profeta. Al Tiyani no impuso penitencias especiales o ejercicios espirituales sobre sus seguidores, sino que se caracterizó por promover algo menos complejo (Gómez García, 2009; Knysh, 2010: 249; Trimmingham, 1998: 108). Asimismo, implantó un exclusivismo en torno a la vía. Tomando en cuenta lo comunicado por el Profeta a su persona, Al Tiyani prohibió a sus seguidores que participaran en otras *turuq*, haciendo que el resto de los musulmanes se integrasen en ella y abandonasen las otras cofradías sufíes como era habitual (Kane, 1996: 476). Es decir, la Tiyaniya era considerada la

¹⁴³ A grandes rasgos, el *wird* y *lazim* son recitados dos veces al día, uno por la mañana y otro por la tarde. *Wazifa* es llevado a cabo al menos una vez al día, y en el final de esta recitación se hace referencia a la oración llamada *Jawharat al Kamal*, una oración directamente revelada a Ahmad Al Tiyani por el Profeta. Es en torno a esta recitación que hay polémica por el número de veces a recitar. Para la tradición “umariense”, se debe de recitar doce veces; en cambio para la vía Hamallista, son once veces. La *hadra* es recitada el viernes, en grupo, después de la oración de la tarde, *salat al asr*. Para más información sobre las fórmulas del *wird*, *wazifa* y *hadra*, el momento de recitación y la cantidad de veces a recitar, además del origen de lo que se recita, véase Abun-Nasr (1965: 51-55).

última de las cofradías sufíes y por tanto los tiyanis no tenían necesidad de seguir otros sheijs u órdenes.

La simplicidad de las obligaciones, según expresa Trimmingham (1998: 108), facilitó su expansión: no eran necesarias penitencias extraordinarias ni retiros en aislamiento, y el ritual no era complicado, enfatizando la intermediación entre el hombre y Dios, y la consideración de Al Tiyani como el último gran santo sufí. Al Tiyani fomentó el *dikr* silencioso y condenó la visita de las tumbas para buscar la *baraka* de los ancestros por esa asociación con los ancestros (Ibid.). Algunas de los aspectos sufíes de la Tiyaniya han sido fuertemente criticados por los sunníes y por los salafíes, como por ejemplo ciertos aspectos polémicos como que el fundador Ahmad Al Tiyani recibiera el encargo directamente del Profeta o que el recitar la letanía era más meritorio que recitar el Corán y que los que le siguieran entrarán en el paraíso sin juicio (Knysh, 2010: 264).

El sheij Al Tiyani se instaló en Fez junto a sus discípulos en 1798. Allí fue acogido por el Sultán, Mulay Suleimán, con el que estableció una relación estrecha que le permitió obtener facilidades para establecerse en la ciudad y crear una *zawiya*. Desde Fez la cofradía continuó su crecimiento de la mano de los *muqaddams* que el propio Al Tiyani emplazó a que extendieron las enseñanzas a través de la región. La vida del sheij se apagó en 1815 en aquella misma ciudad.

2.2.5. Historia y características de la Tiyaniya en África Occidental.

El Hach Umar Tall es conocido por ser un estudioso del islam y el precursor de la expansión de la Tiyaniya en el interior de los territorios de África Occidental. Umar Tall forma parte del elenco de figuras religiosas que tomaron las armas contra el “infiel” y contra los musulmanes que no fueron considerados como tales en el siglo XIX en la región como hemos visto anteriormente. El líder tiyani emprendió una yihad contra los pueblos no islamizados del interior del África Occidental y creó un Estado desde el actual Senegal hasta Níger (Abun-Nasr, 1965). Pero antes de esa historia de violencia para la expansión del islam de la mano de Umar Tall, la cofradía Tiyaniya llegó pacíficamente al sur del Sáhara en su expansión por el mundo islámico desde Fez.

Después de la instalación del fundador en Fez a final del siglo XVIII, la propagación de la Tiyaniya se hizo posible a partir de los adeptos que diseminaron la práctica tiyani en territorios de los actuales Marruecos, Argelia y Túnez. Los adeptos de otras regiones africanas obtuvieron los títulos necesarios para extender a su vez la orden. Para ello no se exigía más que el seguimiento de los rituales de la orden y obediencia al maestro (Trimingham, 1998: 108) en sus lugares de origen o sus tribus de procedencia (Kane, 1996: 477). La transmisión de la cofradía en el África Occidental se inició con la conversión de una tribu influyente en Mauritania, la Idawali, por el contacto de uno de sus miembros con el fundador de la orden a principios del siglo XIX. Esta tribu fue la receptora de la Tiyaniya en un primer momento y facilitó su expansión al sur del Sahara bajo la influencia del *muqaddam* Muhammad al Hafiz (m. 1830) (Knysh, 2010: 253), encargado por el propio Ahmad Al Tiyani de convertir a los países al sur del Sáhara (Kane, 1996: 477; Martin, 1976: 69). Estas conversiones tuvieron como consecuencia la iniciación de Al Hach Umar Tall en la cofradía. Por tanto, la llegada de la Tiyaniya al oeste de África fue a través de la tribu mora antes mencionada. No obstante, la expansión masiva y la conversión de las poblaciones del África del Oeste fue obra de Al Hach Umar Tall (Trimingham, 1998: 110). La Tiyaniya no se extendió por el interior hasta que la tomó el religioso guerrero y la propagó bajo las armas (Robinson, 1988).

Tras entrar en contacto con la Tiyaniya a través de Muhamad al Hafiz, Umar Tall realizó una peregrinación a La Meca donde estuvo en contacto con otro de los discípulos directos del Al Tiyani, Muhamad al Gali. Con él se instruyó (1828-1830) y obtuvo la nominación de *jalifa* de la cofradía, lo que le permitía practicar todos los ritos y letanías de la Tiyaniya y nombrar a sus propios *muqaddams* (Ibid.; Boly, 2013: 74). A su regreso de Oriente Medio permaneció varios años en las cortes de los Estados islámicos creados en la zona occidental del continente y en la corte del califato de Sokoto, donde estableció buenos contactos con el dirigente Mohamed Bello, hijo de Usman Dan Fodio, aunque éste era partidario de la Cadiriya. Umar Tall predicó durante años entre las poblaciones de Sokoto, Borno, Macina (más tarde se enfrentaría a ellos), Kankan y más tarde regresó a su región natal, el Futa Toro (actual Guinea).

En su región natal consiguió reunir en torno a él a gran cantidad de adeptos con sus prédicas sobre la nueva forma de practicar el islam, especialmente entre los ex esclavos y esclavos (Abun-Nasr, 1965; Knysh, 2010: 254). Encontró problemas con

otros líderes religiosos y optó finalmente por efectuar un retiro, en imitación al Profeta, desde donde preparó una nueva predicación (Knysh, 2010: 254). Cuando se vio con apoyos suficientes en 1852 decidió emprender una yihad militar en los territorios de Senegal, Guinea y Mali actuales con el pretexto de convertir a sus dirigentes y sus poblaciones “en el correcto islam de la *tariqa* tiyani” (Robinson, 1988; Knysh, 2010: 254). Con sus amplias conquistas logró establecer un Estado o imperio sobre las poblaciones bambara, malinké y peul al este de la zona de la Senegambia que duró hasta 1890 (Robinson, 1988). Contemporáneo de los primeros administradores franceses, estableció con ellos una suerte de cooperación en la zona de Senegal para mantener el comercio, mientras que por el este decidió emprender la conquista de las zonas ligeramente islamizadas, y Macina, donde en 1862 el dirigente peul Amadú Amadú, nieto del fundador del Estado de Macina Amadú Sekú, le desafió. El Hach Umar Tall combatió la *Dina* a pesar de la contradicción que suponía enfrentarse a un Estado musulmán, al contrario de sus anteriores conquistas en territorios no islamizados. El líder sufi justificó en unas cartas enviadas al dirigente de Macina su intención de acabar con él (Ibid.; Boly, 2013: 79), básicamente porque había apoyado a los reinos bamaras infieles que resistieron sus conquistas “divinas”, y, por lo tanto, también podía ser considerado como un Estado infiel (Abun-Nasr, 1965). El Hach Umar Tall murió en 1864 cerca de la región de Bandiagara, cercana a la *Dina* que combatió.

La legitimidad que tuvo al recibir un sueño en 1852 en el que una voz le exhortaba a hacer la guerra para establecer la forma correcta de practicar el islam bajo la vía de la Tiyaniya, le acompañó toda su misión divina. Para sus seguidores, El Hach Umar Tall era un santo que producía milagros, además de tener la capacidad de contactar con el Profeta y con el fundador de la orden, Ahmad Al Tiyani, los cuales le visitaban en sueños y durante sus retiros (Knysh, 2010: 254). Además de un gran jefe militar como atestiguan sus conquistas (Robinson, 1988) sus principales adversarios fueron los franceses contra los que se enfrentó, y especialmente los líderes cadiris del reino de Macina, mientras mantenía una suerte de “imperio” administrado por sus hijos sobre las poblaciones no islamizadas. Según J.L. Triaud (1996), no fue tanto la Tiyaniya la que despertó su afán de purgar el islam de los dirigentes y poblaciones de la zona, sino la ideología heredada de Al Maghili, del siglo XVI, inclinado a la aplicación de la yihad contra los “musulmanes indignos”, y la influencia de los dirigentes de Sokoto y

su predicación en este Estado creado a partir de una yihad. El imperio de Tall terminó con la expansión de los franceses hacia el Este.

La herencia de El Hach Umar Tall consistió en numerosos escritos sobre la doctrina de la orden que se han convertido en una referencia para todos los tiyanis de África Occidental que siguen las enseñanzas de este personaje (Triaud, 1996: 423). La expansión de la Tiyaniya también tuvo lugar gracias a la continuación del trabajo de propagación de un heredero, El Hach Malik Sy (1855-1922). Fue el protector de un nieto del Hach Umar y expandió la cofradía en el mundo wolof, al sur del río Senegal, estableciéndose en Tivauane, desde donde ofreció audiencias a sus seguidores y se convirtió en un lugar de adoración de lo que se llamó la vía “umariana”, en referencia a Umar Tall. Otra vertiente de propagación distinta fue a través de la rama de Abdulaye Niass (1840-1922) y su hijo Ibrahima Niass (1902-1975), con relaciones estrechas con algunos dirigentes de la cofradía en Fez y en el norte de Nigeria, donde esta rama se propagó¹⁴⁴. Estos dos personajes, aunque diferentes en su doctrina, una más conservadora y la otra más abierta a la educación y la ciencia (Ibid.: 424) contribuyeron a que la cofradía sea la mayor en cuanto a seguidores en el Senegal contemporáneo.

Durante la dominación francesa tuvo lugar la adhesión en masa a las órdenes sufíes, entre ellas a la Tiyaniya. La *tariqa* Tiyaniya cuenta hoy con millones de adeptos en toda África Occidental, siendo una cofradía casi únicamente africana y la más numerosa de las cofradías de la región. En el Mali actual también es considerada como la cofradía más numerosa, especialmente la tendencia “umariana”, aunque no es la única. A mediados del siglo XX una nueva tendencia de la Tiyaniya surgió, la llamada la rama “Hamallista” o Hamaiiya.

2.2.6. La Hamaiiya en Mali.

La expansión de la Tiyaniya bajo la dominación colonial (1882-1960) significó que se dividiera en otra rama, en el extremo sureste mauritano y suroeste maliense alrededor del Sheij Hamallah (1883-1943), como hemos visto anteriormente. La rama Hamaiiya

¹⁴⁴ Esta rama se caracteriza por la búsqueda de la expansión de la educación entre los musulmanes, incluso para aquellos que no saben leer ni escribir. Es conocida comúnmente como *tarbiya*. Para más información, véase el destacado trabajo publicado por Seesemann (2011) sobre el origen y expansión del movimiento en África del Oeste a partir de Senegal, y el artículo de Hiskett, (1980) sobre la difusión de la *tariqa* en Ghana.

obtuvo una gran popularidad derivada de la posición del sheij en contra de la dominación francesa, posición que le valió su deportación. Sheij Hamallah fue obligado por las autoridades coloniales al exilio de su región natal, Nioro (centro-sur del actual Mali cercano a la frontera con Mauritania), por partida doble en los años 30. Esta rama representaba ciertas diferencias con la doctrina tiyani expandida por el Hach Umar Tall décadas antes. El Sheij Hamallah desafió la legitimidad del Hach Umar Tall aduciendo que en un sueño el fundador de la vía sufi se le había aparecido. A partir de ahí dio crédito a otra cadena de transmisión o *silsila* irradiada desde Tlemcen, Argelia, y no la de El Hach Umar.

Asimismo, otra de las diferencias fundamentales que justificaron la división es que el sheij abogó por un desarrollo distinto del ritual de la *tariqa* (Abun-Nasr, 1965: 110). Concretamente, el controvertido cambio era en torno a un debate sobre la recitación de una de las oraciones más importantes de la Tiyaniya, la oración *Yauharat al kamal* (literalmente, la perla de la perfección, Ibid.: 52) que recitaba once veces en lugar de doce, lo que llevó a que la rama sea conocida popularmente como Tiyaniya “onze grains” en oposición a la de “douze grains”, la vía “umariana”. La denuncia era que la recitación de doce veces no seguía lo que estableció el fundador, que en una de sus obras básicas, su biografía llamada *Yawahir al Maani*¹⁴⁵, expresaba la recitación de la letanía once veces¹⁴⁶. Sin embargo, hay controversia por la recomendación de hacerlo “once veces o más” en otro libro, *Kitab al Yami* y la creencia de que el propio Al Tiyani lo hacía doce veces en los últimos años de su vida (Piga, 2006: 197). Este cambio lo asumió el Sheij Hamallah a partir de 1909 tras la muerte de su mentor, que le nombró *jalifa* de la orden¹⁴⁷. La orden, que asumió una posición de rebeldía no solo contra la colonización francesa sino también contra los sheij tiyanis que aceptaban la colonización, pronto fue un gran polo de atracción para las poblaciones de la zona del Sudán francés que vivían bajo la dominación francesa. Según algunos autores, la Hamaiya mantiene el prestigio y el orgullo de sus seguidores que la consideran como un movimiento patriótico, antiimperialista y anticolonial¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Según Traoré (1983: 72-82), citado por Piga (2006: 197), la biografía de Al Tiyani se atribuye a un discípulo suyo, Ali Harazim ibn Barada, aunque la tradición tiyani se la adjudica al Profeta.

¹⁴⁶ Para consultar el texto, Traoré, A (1983) 226-227, citado en Piga, 2006: 196.

¹⁴⁷ La recitación de Jauharat al Kamal es motivo de interés de algunos autores, que describen cuándo se realiza. La oración es realizada por el fiel al término de la wazifa y la shahada. La importancia de esta oración proviene de la creencia de que durante la recitación, el Profeta y los califas “rashidun” descienden después de la séptima recitación y asisten a la wazifa (Piga, 2006: 196).

¹⁴⁸ Traoré, 1983: 216 y 221, citado en Piga, 2006: 192.

Otro de los cambios que introdujo el Sheij Hamallah tuvo que ver con en la ortopraxia ritual de la cofradía, concretamente en torno a la realización del rezo del viernes. En el contexto de exilio en que se encontraba el sheij entre 1925 y 1935, el rezo comunal que se realiza en viernes en una mezquita no fue practicado por el sheij en una mezquita, y ni siquiera llegó a realizarlo. Bajo el ambiente de persecución y represión por las autoridades francesas sobre los partidarios del sheij, estos lo siguieron. Asimismo, durante sus cautiverios en el extranjero llegó a recortar los rezos cotidianos, que fueron adoptados por sus seguidores en protesta por la situación de su sheij y el control al que estaban sometidos. La reducción de la oración a dos *raká* o secuencias, en lugar de cinco, es permitida por el Corán cuando el fiel está en peligro en tierra infiel o en una situación de guerra santa, por lo que el rezo acortado era un mensaje de que se estaba en peligro, bajo la humillación de las autoridades francesas y bajo una autoridad infiel, en este caso la autoridad colonial francesa. La orden fue considerada por los fieles como subversiva y como cercana a los oprimidos, y su sheij fue ensalzado como un mártir siendo un símbolo de la resistencia y la opresión (Traoré, A: 156-158, citado en Piga, 2006: 201). Incluso, fue objeto de presiones para abandonar la práctica de la oración abreviada por otras personalidades sufíes y por las autoridades coloniales (Ibid.: 202). Otra particularidad de la *tariqa* Hamauiya fue la creencia que se mantiene actualmente de forma mayoritaria entre sus seguidores, de que el sheij no murió, sino que permanece vivo y oculto¹⁴⁹. Su fallecimiento en Francia en Vals-les-Bains 1943 no fue anunciada a sus seguidores hasta pasada la Segunda Guerra Mundial en 1945, lo que contribuyó a la creencia antes mencionada.

El Sheij Hamallah no pretendió fundar una cofradía y, al contrario que otros grandes personajes religiosos y escritores prolíficos, como el Hach Umar Tall, el sheij no dejó obras que pudieran dejar claro su pensamiento o prescripciones para sus fieles (Piga, 2006: 195). Aunque no ha tenido una gran propagación, la cofradía mantiene adeptos en diferentes lugares de África Occidental, como Mauritania, Senegal, Costa de Marfil, Níger, Burkina Faso y, por supuesto, en Mali, en especial alrededor de la localidad de Nioro donde se encuentra el actual sheij de la *tariqa*. Como afirma Soares

¹⁴⁹ Otro de los elementos diferenciadores de la rama Hamau de la Tiyaniya es la introducción del rosario, que lo llevarían distinguidamente los hamauis como símbolo de protesta durante los años del exilio del sheij (Abu-Nasr, 1965: 154). Su utilización se mantiene en la actualidad aunque dudamos de su uso exclusivo por miembros de la Hamauiya. Otra de las acusaciones que le hicieron a los seguidores del sheij Hamallah fue el cambio de la orientación de las plegarias, de La Meca hacia Nioro, la práctica de letanías en grupos mixtos, dejando que se mezclen hombres y mujeres, la recitación de las letanías en voz alta y la inclusión de la referencia al sheij en la shahada (Ibid., 155).

(2005: 95) su propagación en esta área geográfica se hizo después de la independencia del país y se debe fundamentalmente a la obra de uno de los hijos del fundador de la “vía” y actual sheij, Muhamadu, también conocido como Buya o Buyé. Después de la desaparición de su padre tras la última partida al exilio forzado, éste no había dejado designado sucesor y sus hijos, que estaban en Mauritania, eran escrutados de cerca por las autoridades francesas. Uno de los hermanos de Muhamadu, Sharif Ahmad (1915-1972) asumió en primer lugar la función de continuar el legado de su padre. Obtuvo el permiso de regresar a Nioro en 1957 aunque enfermó y no se trasladó a vivir allí. Por ello, decidió encomendar a su hermano pequeño la reconstrucción de la *zauiya* de su padre y encabezar las oraciones allí. Muhamadu (n. 1937) logró que el rezo regresase a la *zauiya*, paralizado desde la primer exilio del sheij en 1925.

Muhamadu se convirtió en el líder *de facto* de la cofradía Hamaiya en Nioro. Aunque era muy joven, era muy popular gracias a que estaba dotado de un extraordinario carisma y los fieles de la región volvieron a vincularse con la cofradía (Soares, 2005a: 97). Antes de que muriera su hermano en 1972, Muhamadu realizó varios viajes a aquellos sitios asociados con la *tariqa* en África Occidental, donde visitó comunidades y *muqaddams* y tomó diferentes esposas (en Alto Volta -actual Burkina Faso- y en Segú, en el centro de Mali) estableciendo importantes alianzas con las comunidades con el fin de consolidar la cofradía. También intentó tomar medidas contra aquellos posibles competidores por el poder en la cofradía, como era el caso de Yacuba Silla (1906-1988).

Desde la muerte de su hermano mayor, Muhamadu es el único líder reconocido de la Hamaiya y el cabeza de la familia de Hamallah. Aunque hay ambigüedad sobre su título, algunos lo consideran como *jalifa*, los fieles de la cofradía han reconocido a Muhamadu como la persona que su padre escogió para liderar la orden. A pesar de la desaparición del sheij, Muhamadu supo reconstruir la Hamaiya bajo su autoridad, consolidar la reputación y aumentar los seguidores. Otro de los cambios (Soares, 2005a: 99) es que si durante la vida de Hamallah los seguidores y *muqaddams* eran *bidán* (o moros blancos, etnia muy extendida en Mauritania), ya no es el caso. Bajo la guía de Buyé, como es popularmente conocido en Mali, la cofradía se ha fortalecido en zonas del Mali Occidental, así como su influencia es importante en las zonas bambaras del sur del país y en el este de Mauritania. Su reputación ha ido más allá, e incluso ha tenido una relación estrecha con el presidente Mussa Traoré, con la clase política maliense y

altos funcionarios del Estado, pero también con líderes y Jefes de Estado de otros países africanos, que le visitaban y ofrecían los tradicionales regalos y ofrendas a cambio de oraciones, bendiciones y guía espiritual (Soares, 2005a: 99 y 172). La *tariqa* también ha sido trasladada por los migrantes malienses instalados en Costa de Marfil, Burkina Faso, Senegal y en la región de África Central, donde se ha diseminado.

El asentamiento de la principal *zawiya* de la cofradía en Nioro y el emplazamiento estratégico que ha ocupado esta ciudad en la importación de bienes desde Mauritania hacia Mali, ha convertido al líder de la Hamauiya en un próspero comerciante. Cada año, después de la celebración del *maulud al nabi*, el sheij alberga una *ziyara* en su *zawiya*. Es la mayor concentración de hamauis o seguidores de la cofradía anualmente que buscan la bendición de Buyé y sus descendientes, como su hijo Mulay Idris. Estos factores le han hecho ser un actor importante, cuya influencia se extiende más allá de Nioro y la región a ambos lados de la frontera de Mauritania y Mali. Como hemos podido comprobar, actualmente es difícil encontrar representantes de la vía en Bamako así como sus seguidores son escasos en la capital. No obstante, la figura de Buyé mantiene mucho prestigio y es muy respetada y tenida en cuenta en todos los rincones de Bamako y del país.

2.3. ¿Es la población maliense sufí?

Aproximarse a la práctica de una religión en un país concreto no es fácil. A riesgo de ser demasiado generalista, hemos creído oportuno realizar una aproximación a la historia del sufismo en la región y a sus características para poder plantear algunas afirmaciones de primera mano al respecto. Con los datos que proponemos a continuación queremos presentar el islam que se practica en Mali, aunque sea de modo aproximativo, que sirva de contexto del estudio específico sobre islam y política como nos ocupa este trabajo. Esto resulta complejo porque el trabajo de campo realizado no tenía como objetivo específico la habitual práctica del “musulmán ordinario”¹⁵⁰ en Mali y las diferentes tendencias y tradiciones que también se practican. Durante nuestro

¹⁵⁰ Siguiendo a Soares y LeBlanc (2015), definimos como “musulmán ordinario” a aquellos musulmanes de diverso origen, que se dicen a así mismos musulmanes y que comparten el núcleo preceptivo del islam. En este caso, las diferencias de las tendencias y corrientes islámicas que introducen divergencias en la práctica no se tienen en cuenta.

trabajo en Mali, en numerosas ocasiones nos han alertado de la dificultad de tal empresa, además de la dificultad añadida de estudiar algo que está en continuo movimiento. Ni siquiera los autores que centran su trabajo en el islam en Mali o en la región desde diferentes aspectos y sobre diferentes épocas han descrito con total certidumbre cómo se práctica. Por último, sabemos de los problemas que puede ocasionar la generalización en un tema tan sensible como es la práctica del islam en este país. Por tanto, no presentamos exhaustivamente la cuestión, sino a través de un acercamiento de acuerdo a nuestra observación y estudio en el que resaltaremos los aspectos y datos más relevantes sobre el islam en Mali.

Para ello, hemos contado en primer lugar con la experiencia y los análisis de otros investigadores sobre el tema que generalmente provienen de la antropología. Muchos de ellos han dedicado sus trabajos a su estudio y han pasado largas temporadas sobre el terreno (Launay, 1992; Schulz, 2003; Soares, 2005a). Estos conocimientos y teorías han sido contrastados con la observación sobre el terreno a lo largo de nuestras estancias en Bamako. Para este apartado hemos seguido fundamentalmente los excelentes trabajos del investigador Benjamin Soares, que entre la exigua lista de investigadores sobre islam en esta región africana es de los mayores conocedores de la realidad islámica de la sociedad maliense contemporánea, a la que dedica sus estudios desde finales de los años 90.

Como hemos mencionado más arriba, el islam está presente en el territorio que hoy conforma Mali desde hace más de diez siglos. Las características de la manera en que llegó, como hemos comentado más arriba, hicieron que en la víspera de la independencia de la República de Mali el país fuera mayoritariamente musulmán. Durante la época precolonial y especialmente durante la época colonial, la atracción del sufismo sobre las poblaciones se incrementó y éste fue central para la expansión del islam en África Occidental, y en el Mali actual, y para la práctica del islam en las sociedades de esta región. Pero, ¿se puede considerar a toda una sociedad como la maliense como sufi? Esta pregunta es oportuna formularla cuando hemos comprobado que, fruto de una mayor preocupación nacional e internacional por el yihadismo y la radicalización de los jóvenes malienses a tenor de los trágicos acontecimientos de los primeros años del siglo XXI, una gran cantidad de escritos sobre Mali y el islam definen al islam maliense como mayoritariamente de carácter sufi. La descripción del islam maliense como de naturaleza básicamente sufi no acaba ahí y es frecuente leer y

escuchar en los últimos años cómo se apela al impulso de dicha práctica con el objetivo de contrarrestar otras prácticas islámicas consideradas más extremistas o peligrosas, analizado bajo el paradigma de la seguridad. La concreción de dicho discurso es el obtenido ante algunos de nuestros interlocutores que creían que con una mayor propagación del sufismo en Mali se podría frenar la “expansión del wahabismo”.

La caracterización del islam maliense como algo de naturaleza sufi no es nuevo en el estudio del islam en la región. Desde el siglo XIX la atención de los administradores coloniales y posteriormente de los especialistas se ha centrado en el islam sufi como la principal forma institucional de practicar islam en África Occidental. Se ha observado que gran parte de la investigación y lo escrito sobre el islam en Mali también se ha ceñido al carácter sufi y a la institucionalización del islam a través de las órdenes sufíes (Levtzion & Powels, 2000; Hiskett, 1984). Durante la época colonial el interés era sobre los sufíes y los marabús, líderes identificables de las agrupaciones de musulmanes, y más tarde, el interés se amplió hacia los reformistas salafíes que a partir de los años 40 se instalaron en las ciudades de la región. Tras la independencia, el objeto de estudio se ha centrado en las dos órdenes sufíes más importantes en la región, la Cadiriya y la Tiyaniya, como ya hemos expuesto (Hiskett, 1984; Triaud & Robinson, 2000). El foco investigador y de análisis se ha centrado sobre las órdenes sufíes, sin embargo, como apunta Soares (2004a) éstas no han tenido la importancia en países como Níger, Costa de Marfil o Mali, en comparación con en el norte de Nigeria o en Senegal, como señala Villalón (2007), donde la implantación del sufismo ha sido más universal y han tenido la importancia sociopolítica de primer nivel¹⁵¹. Parece como si la realidad islámica se hubiera reducido a las cofradías y allí donde hubiera musulmanes las cofradías serían importantes y articularían a los musulmanes, algo muy lejano a la realidad existente en el Mali contemporáneo.

No es conveniente asumir que los musulmanes en África Occidental en general, y en Mali en particular, se inscriben forzosamente en una u otra tendencia para practicar y entender el islam en lo cotidiano. Teniendo en cuenta la historia de la llegada del sufismo a tierras malienses que hemos evocado más arriba, su diseminación con más intensidad corresponde a las primeras décadas de este siglo en paralelo a la diseminación del islam masivamente entre la población y a la llegada de las primeras

¹⁵¹ El papel de las cofradías en Senegal ha sido ampliamente estudiado. Véase, Coulon, 1981; Villalón, 1995; Gifford, 2016.

oleadas de conversos al reformismo. Por tanto, el islam maliense, o islam “negro” como algunos desde la época colonial lo denominan (Monteil, 1964), no es únicamente un islam definido “tradicionalmente” por *turuq* sufíes, habiendo llegado hace relativamente poco tiempo, ni mantiene ningún tipo de relación “inherente” con las poblaciones africanas que hace ser a los musulmanes mayoritariamente de esta forma, como algunos autores sostienen (Quinn & Quinn, 2003). Creemos que es adecuado tener presente que, además de la adopción del reformismo por una relevante minoría desde antes de la llegada de la independencia (como vemos en los siguientes apartados), hay una gran mayoría de musulmanes que no se identifica con ninguna de estas categorías y con ninguna de estas formas de ser musulmán, como hemos podido comprobar. Por otro lado, cuando nos referimos a las otras dos tendencias, es necesario asumir que éstas no son monolíticas, y que la práctica de los fieles puede no circunscribirse exclusivamente a los preceptos de una u otra y que en multitud de casos en Mali existe un mestizaje de prácticas.

La otra cara del estudio sobre las órdenes sufíes, es el estudio de los reformistas o wahabíes en África Occidental, la corriente crítica con las prácticas sufíes y con los líderes sufíes que llegó a partir de los años 40, y que algunos autores han definido como “islamista” (Westerlund & Rosanders, 1997). Estas afirmaciones nos son del todo de utilidad para entender la realidad. Las seguimos en parte, ya que, el islamismo como opción política no se ha desarrollado por el momento, como hemos comprobado en la literatura consultada (Otayek & Soares, 2007; Villalón, 2012) y durante nuestras visitas al terreno. No obstante, volveremos sobre este aspecto más adelante. En suma, la mayoría de los musulmanes malienses que nos hemos encontrado no forman parte de ninguna cofradía ni son puramente reformistas. Hemos podido percibir en nuestros intercambios con personas musulmanas en Bamako que, por ejemplo, a la hora de rezar en prácticamente todos los casos en los que hemos preguntado la corriente o tradición islámica del imam que dirige la oración no era relevante para decidir si acudir o no a dicha mezquita a realizar el rezo. Sí es cierto que algunos individuos se llaman a sí mismos sufíes, pero en el fondo no forman parte de ninguna orden, sino que, como proponemos para su discusión, toman esa denominación para explicar su forma de practicar el islam de forma ordinaria o genérica. Esto ha venido a ser comprobado no solo por nuestra observación y la asunción de los términos de estudiosos, como Soares (2005), sino también por los resultados reflejados en los interesantes y recientes trabajos

estadísticos de otros organismos que han puesto el foco en esa gran masa de musulmanes que no se definen con ninguna de las categorías antes mencionadas (Coulibaly & Diarra, 2015; Hatløy & Coulibaly, 2015; Sommerfetl et al., 2015).

Si bien la consideración del islam africano como islam sufi se ha convertido en un lugar común de especialistas y no especialistas, la emergencia de otros modos de vivir el islam y la posibilidad de desarrollo de un argumento islámico asociado a la política nos hace preguntarnos si ello ha supuesto el declive del sufismo.

La propagación del islam sufi en África Occidental a lo largo de los últimos siglos, y especialmente, desde principios del siglo pasado ha dejado una impronta de seguidores en nuestro país de referencia. Como evocamos anteriormente, el contexto colonial en el antiguo Sudán francés favoreció la conversión al sufismo de un modo que no había ocurrido anteriormente. La economía colonial, la expansión de los viajes de los sheijis – convertidos en nuevos agentes de la islamización-, la mejora de las comunicaciones y el incremento de la atracción del sufismo entre las poblaciones locales ayudó a crear un nuevo espacio en el cual la práctica del islam era diferente de lo que fue en el pasado. El islam anterior había estado presente pero la conversión había sido frecuente entre las élites musulmanas de los Estados de la curva del Níger y de la región, nutridas de sabios musulmanes, y se trataba de algo más privado (Soares, 2005a: 78). Siguiendo a Soares, (2005), en los nuevos espacios creados por la esfera colonial no solo se dio la islamización en masa, sino que se dio la estandarización de la práctica islámica, y ésta se hizo teniendo como referencia al sufismo. Con el tiempo, una de las mayores evoluciones del islam para extenderse en las poblaciones de los territorios del Sudán fue que las formas de ser musulmán se volvieron uniformes para todos los musulmanes, sin distinción de estatus social. Un conjunto de normas y rituales estandarizados – como la oración regular y el ayuno en el mes de Ramadán-, se convirtió en la norma para todos los musulmanes mientras que antes era solo practicado por los que tenían mayor conocimiento del islam y los especialistas religiosos.

La estandarización suponía cierta relación con el sufismo, como participación en una orden sufi o al menos el respeto por sus líderes. Como apunta Soares (2007: 79) el ser musulmán en esa época significaba realizar “ciertas prácticas muy relacionadas con el sufismo, con las órdenes sufies y con sus líderes, incluyendo la veneración de ciertas personas con reputación como santos y el uso de ciencias esotéricas [que] quedaban centrales a lo que significa ser musulmán para muchos musulmanes malienses”. Así,

miembros de distintas clases, castas o esclavos de la jerarquizada sociedad del Sudán francés, adoptaron los rituales y la adhesión a una orden al mismo tiempo. La presencia francesa no solo ayudó a amoldar lo que significaba ser musulmán en el África Occidental Francesa (Launay & Soares, 2009), sino que proveyó las condiciones para la emergencia y la extensión de vías sufíes, como demuestra el ejemplo de la Hamaiiya, que a través de la reputación carismática de su indómito líder atrajo a seguidores de todas bases sociales. Si bien, la adhesión a las órdenes sufíes y la expansión de éstas nunca llegó a masiva.

No obstante, es habitual la caracterización del islam practicado por los malienses como sufi, con una mezcla de elementos pre-islámicos y una búsqueda de lo místico y la espiritualidad, lo que se ha llamado la “africanización del islam” (Robinson, 2004; Brenner, 2001), en la que se pone de relieve la apropiación o articulación del islam por los africanos, haciéndolo suyo con algunas formas religiosas anteriores, tornándolas islámicas. Muchas veces esta imagen proyectada, no exclusivamente desde el exterior sino también desde el interior, denota una intencionalidad adicional para asociarlo a un supuesto “islam tradicional” (Brenner, 1993a). Este concepto viene heredado de las categorías coloniales en las que las autoridades coloniales tenían interés en describir al islam de los marabús y sheijs sufíes como la forma pasiva y benigna de practicar el islam de las sociedades africanas en general, y maliense en particular, y que los propios malienses han continuado renombrándolo como una forma “auténtica” y “tradicional” del islam donde el sufismo tiene un gran importancia.

Algunos durante la colonia, pero también tras la independencia e incluso en la actualidad, alaban esta forma de practicar el islam que se ha identificado con un islam supuestamente tolerante y pacífico, cuyos practicantes no se involucran en política y no se interesan por las formas de yihad armada que patrocinan algunos grupos, en contraste con otras corrientes supuestamente de inspiración “árabe” que van en la dirección contraria. Creemos que esta caracterización del sufismo con una intención política que se aprecia en última instancia, para así contrarrestar el ascenso de otra tendencia o creencias *a priori* contrarias y considerada como más difícil, minusvalora la capacidad del sufismo de emprender actuaciones de carácter político, tanto la acomodación y sumisión al poder como de resistencia política o insumisión a un Gobierno considerado como injusto, e incluso emprender actuaciones armadas, como yihads o guerras armadas inspiradas en la religión, como hemos comentado anteriormente. Durante nuestras

observaciones sobre el terreno, en una época muy marcada por la crisis securitaria generada en parte por la instalación de grupos terroristas en el país (2013-2016), hemos podido encontrar discursos en los que se retoma ese marco de análisis y se contraponen el reformismo con el sufismo en función de los niveles de amenaza para la seguridad incluso por el supuesto nivel de intencionalidad política. Asimismo hemos percibido cómo se confunde, a nuestro parecer de modo intencionado, los mensajes de las corrientes salafí yihadí con los mensajes reformistas presentes en el país desde hace décadas, así como se cuestiona la relación de esta corriente con el “islam africano” que “tradicionalmente” se ha practicado en Mali.

Con todo, nuestra apreciación y los trabajos citados aquí denotan una presencia importante del sufismo y de las cofradías y de sus líderes, aunque está lejos de ser una unanimidad. La presencia de las cofradías anteriormente tratadas es ciertamente notorio así como otras más minoritarias como por ejemplo la Buchichiya, una rama de la Cadiriya, y su relevancia en la política musulmana y las recientes evoluciones (o continuación) del discurso a raíz de la llegada del yihadismo a Mali. Por supuesto, esta no es la única forma de ser musulmán. También existe la presencia de la rama chií del islam que recientemente ha tenido cierta diseminación, aunque permanece siendo muy minoritaria. Y dentro del sunnismo, nos encontramos con la propagación de un nuevo fenómeno, los llamados “nuevos santos” sufíes o “neosufíes”. Estos santos considerados como “neosufíes” son verdaderas estrellas mediáticas y populares, que han adquirido una notoriedad y popularidad extraordinaria en las últimas dos décadas (Soares, 2007), aunque han tenido una atención académica limitada por el momento (Soares, 2005b; Holder; 2012, Schulz, 2003; 2015). Los santos “neosufíes” también se declaran sufíes aunque no estén adheridos a una cofradía en concreto.

Así, de igual manera que no desdeñamos el papel y la presencia del sufismo, por lo que nos hemos detenido en su descripción anteriormente, debemos superar el análisis de que lo sufí es lo más importante en estas sociedades si queremos dar sentido al islam en la sociedad maliense, al igual que otras sociedades musulmanas de la región. La experiencia musulmana en el África Occidental no puede ser reducida a la experiencia sufí. El centrarse en estudiar los ordenes sufíes, o en los reformistas, quizá diluya la atención sobre las nuevas formas de ser musulmán en un país como Mali y las transformaciones que ha sufrido, como es el empeño de Soares (2007). Quizá Soares se refiere a ese gran porcentaje de malienses musulmanes que han aparecido en nuestros

encuentros, en nuestras encuestas y en la de otros organismos (Coulibaly & Diarra, 2015; Hatløy & Coulibaly, 2015; Hatløy et al., 2015) y fundamentalmente en las calles de Bamako, que se definen como “simplemente musulmanes”, sin tomar forma parte de ninguna de las dos grandes cofradías o autodenominarse reformistas¹⁵².

Por tanto, volviendo a la denominación del islam maliense como sufi, tomamos la idea de Soares (2005a: 9, nota 17) de que la mayoría de los individuos que se consideran sufi puede ser miembro de una orden pero no ser un sufi. Sufi es el que dedica la mayor parte del tiempo a lo místico y a orar de las maneras que hemos descrito en apartados anteriores, es decir que sigue la tradición mística del islam (*tasawuf*) que supone diferentes modos de prácticas para acercarse a Dios e invocarle (Ibid.: 37), y que asumen la jerarquía y el carisma de los shejks, dos aspectos importantes del sufismo como hemos comentado. En el contexto maliense, ser sufi también significa tener devoción por los rezos y por las prácticas místicas (Ibid.: 258). Muchos musulmanes se pueden considerar parte de dichas cofradías o serlo simplemente por haber nacido en una familia que se identificaba con ellos¹⁵³. No obstante, es común encontrar a gran cantidad de musulmanes malienses que se identifican con el sufismo, aunque no se encuentren bajo la definición anteriormente ofrecida por Soares o que no sigan los preceptos que hemos comentado más arriba. Y, en especial, después de la emergencia en la última década y media del salafismo yihadista en Mali, es habitual referirse al seguimiento de la práctica sufi cuando se quiere establecer una clara diferenciación con otras prácticas consideradas más “radicales” o “peligrosas” y cercanas aparentemente al salafismo yihadista, como el salafismo o reformismo.

De acuerdo a las investigaciones de otros autores y a nuestras observaciones, a pesar de la larga presencia del islam sufi y de las órdenes sufíes en esta región de África del Oeste, la mayoría de los musulmanes malienses hoy no forman parte de ninguna orden sufi (Soares, 2005a.: 248). De hecho el número de jóvenes malienses que buscan una iniciación en una orden sufi ha ido mermando con las décadas desde la llegada de la independencia (Ibid.: 216). En la zona donde han trabajado estos autores los jóvenes y

¹⁵² En la encuesta de Hatløy y Coulibaly (2015) un 60% se considera “simplemente musulmán”; en Coulibaly y Diarra (2015), un 69%, (si bien indican que la proporción de musulmanes que se identifican con una “cofradía o reformismo” ha subido ligeramente desde 2008); un 62% en la encuesta de FAFO (Hatløy, Coulibaly & Liu, 2015).

¹⁵³ Como discutimos en el capítulo 5, en nuestra encuesta una proporción notable admitió que la forma de iniciarse en la religión ha sido por tradición familiar.

la población en general tienen cada vez menos contacto directo con las órdenes sufíes y con sus líderes, como también es el caso en la ciudad de Bamako. Esto ha hecho que, como ejemplifican estos autores, en algunas zonas la pertenencia a una orden sufi o a un líder religioso no sea necesario para ser musulmán. Como expone Soares en sus investigaciones en los años 90 del pasado siglo, “la mayoría de musulmanes que me he encontrado durante el curso de mi investigación en Mali no están formalmente afiliados [no forman parte de] con ninguna orden sufi presente en África Occidental ni son reformistas” (2005: 247). Estamos de acuerdo en esta afirmación. Durante nuestra experiencia en Bamako, aunque puede que no sea totalmente representativo del país, la mayoría de musulmanes no acuden regularmente a ver a sheijis o *muqaddams* sufíes. Por otro lado, tampoco son abiertamente reformistas. No significa que el sufismo se haya convertido en algo irrelevante, o que el reformismo esté en condiciones de tomar el relevo (o incluso el islamismo militante) y que esté teniendo mayor atracción entre los musulmanes malienses. Sigue habiendo interés en el sufismo por los malienses ordinarios, pero también es muy frecuente observar un gran crecimiento de la popularidad de los líderes carismáticos musulmanes denominados “neosufíes” con reputación de una piedad y ejemplaridad extraordinaria, a los que se les atribuye incluso milagros.

Por tanto, tomando en cuenta que la adscripción al sufismo y a la tendencia reformista – que luego analizaremos en más profundidad- por parte de los malienses no es mayoritaria, nos planteamos la pregunta de saber qué islam practican entonces aquellos que se consideran musulmanes.

La forma de ser musulmán en Mali ha cambiado tras la llegada de la independencia. Si durante la colonia la pertenencia a las órdenes sufíes y la situación de importancia que tenían las órdenes produjo que gran cantidad de población se adhiriera a ellas, tras la independencia, lo que llaman la esfera pública, se amplió (Launay & Soares, 2009). En ella, la religión islámica ha tenido un papel creciente que ha desembocado en un monopolio de la esfera pública, orillando al secularismo y a los no musulmanes. La tradición sufi del islam, con su panoplia de santos y su autoridad carismática heredada de sus linajes, ha sufrido cambios e influencias fruto de ese debate en la esfera pública. Como apunta Soares (2005a: 246) la esfera pública se expandió y se plagó de mensajes religiosos en los que se debatía fundamentalmente sobre el islam. Esto llevó a un fenómeno de estandarización de la práctica del islam, de la que no solo

han participado los líderes de las cofradías, sino también asociaciones islámicas, las nuevas tecnologías, la literatura religiosa, etc. y ha ejercido una presión “a la práctica del islam para ser más uniforme o al menos para ajustarse a unas convenciones más ampliamente aceptadas de la práctica correcta islámica” (Ibid.). La nueva esfera pública fue ampliada a partir de la llegada de la democracia y las nuevas tecnologías, los mensajes se han diseminado a través de la radio, cintas de casete, periódicos y la emergencia de nuevos intelectuales, han contribuido al debate sobre cómo ser musulmán. La mayoría de las veces ha sido sobre cómo serlo de forma “genérica”, sin ver las particularidades de cada vertiente islámica. Tampoco ha estado exenta de crítica por parte de los secularistas, y especialmente después de la llegada de democracia, cuando se ha atizado el miedo a los reformistas, denominándolos como “islamistas”.

En estos momentos se discutía sobre cómo ser musulmán abriendo el debate sobre los preceptos básicos y ampliamente aceptados – el rezo, la peregrinación, el Ramadán-, pero no se debatía sobre más conceptos. Y esto ha contribuido a la disminución de la preponderancia de las cofradías sufíes. El musulmán ordinario veía que para ser musulmán no hacía falta participar en ninguna orden, e incluso llegaba a ser fastidioso a la hora de conciliar la vida espiritual con la vida laboral y económica jalonada de profundos cambios, en especial en la vida urbana. En la nueva esfera pública era posible saber cómo ser musulmán y, aunque no se criticaba la autoridad de los sheijis sufíes, ya no era necesaria la adhesión a las órdenes. Con la llegada de la democracia, algunas asociaciones nacieron con la voluntad de predicar el islam y enseñar a los musulmanes a practicar lo que Eickelman (1989) llama el islam “genérico”, asumiendo los universales del islam¹⁵⁴. Soares, también apunta a que dicha estandarización de la práctica islámica ha dado como consecuencia un abandono de ciertas prácticas más particulares, relativas a las órdenes sufíes en pos de una uniformidad de la práctica. Esto se generó a partir de que los estudiosos del islam se dieran cuenta de que los que se reclamaban como musulmanes no sabían cómo practicar los preceptos básicos del islam, como por ejemplo la realización del rezo o las abluciones, y se ofrecieron a enseñar a los musulmanes a adoptar la vía “correcta” para rezar y las informaciones básicas como los versículos del Corán que uno debe recitar en los distintos momentos cotidianos, etc. en suma, poner de relieve la importancia de la moralidad y la necesidad de trabajar y comportarse como buenos musulmanes. La

¹⁵⁴ Eickelman, 1989, citado en Soares (2005: 224).

disminución de la pertenencia a las órdenes sufíes también fue por las fuerzas de “modernización” y la urbanización creciente que resultaba en que los individuos musulmanes eran menos entusiastas en seguirlas.

A este esquema de descripción y análisis del panorama religioso musulmán en Mali, añadimos otra amplia categoría. En los últimos años, Mali ha visto emerger nuevos líderes musulmanes carismáticos que se han erigido en personalidades importantes de acuerdo con los cambios sociales y políticos asociados a la liberalización económica, política y de los medios de comunicación y la expansión de la esfera pública. Muchos de esos nuevos santos sufíes o “neosufíes” en la última década han tenido un lugar prominente en el panorama social y religioso del Mali urbano.

Una de las consecuencias de los cambios y evoluciones de la economía y su impacto en la sociedad y en los jóvenes, ha sido un cambio en la forma de practicar el islam, como ponen de manifiesto los autores Soares (2005; 2007; Soares & LeBlanc, 2015), Brenner (2001) y Launay (1992). Fruto de estos cambios es la emergencia de nuevos líderes carismáticos que caracterizan como “neosufíes”. Como los autores demuestran en sus estudios, estos tienen una gran acogida entre los jóvenes musulmanes. En un momento en que se habla mucho de que el islamismo y posislamismo (Roy, 2002) es el recurso que tienen los jóvenes desencantados con el mundo que les rodea, estos autores ponen de relieve la existencia de otras figuras y modelos de organización en torno a figuras “neosufíes” que siguen gran cantidad de musulmanes, y especialmente jóvenes. Muchos de ellos son nuevos líderes que se reclaman y se autodenominan sufíes, aunque no tienen mucho que ver con la práctica sufí o los líderes sufíes de la época precolonial y durante la colonia.

Las denominadas estrellas “neosufíes” se parecen en algunos aspectos a los tradicionales líderes carismáticos musulmanes y los líderes de las órdenes sufíes en el sentido de que tienen posesiones y reciben regalos que redistribuyen entre sus seguidores. La adquisición y cultivo de su carisma por su parte y por parte de sus seguidores más próximos es una característica fundamental de estos santos “neosufíes”. Estos exhiben aires de riqueza y se rodean de una gran masa de seguidores con los que mantienen el contacto, incluso por medios nuevos facilitados por las nuevas tecnologías como Facebook y otras redes sociales¹⁵⁵. Fruto de los cambios y la era neoliberal,

¹⁵⁵ Estos personajes se pueden considerar como un nuevo tipo de sufí, dotados de un prestigio y de un carisma muy reconocido y que se caracterizan por su juventud. Las apariencias externas y el no afiliarse a

muchos jóvenes están desilusionados o desinteresados en la política y el activismo y se han dirigido a la religión para encontrar respuestas, pero han entendido que existe otra forma de ser musulmán que no necesariamente pasa por la participación en una histórica orden sufi o por la militancia en el islamismo. En estas asociaciones en torno a las estrellas “neosufíes” encuentran un mensaje moralista y ético sin tener que pasar por algo político.

Una de los personajes más notorios que emergieron con el posmodernismo en la esfera pública es Sherif Usmane Madani Haidara (Soares, 2005a: 252-255; Soares, 2004: 219; Holder, 2012; Schulz, 2003; 2015). Sherif Haidara es considerado el predicador más conocido entre las figuras islámicas contemporáneas de Mali por los musulmanes y no musulmanes¹⁵⁶. Como mencionan fuentes próximas a él, ante las dificultades en predicar en su región de origen, Mopti, por la censura de régimen de Mussa Traoré, Haidara se instaló en Bamako en los años 80 del siglo pasado. Allí un grupo de fieles le ayudaron y crearon en la clandestinidad la asociación Ansar Din para prestarle su apoyo económico. Sus mensajes versaban principalmente sobre el comportamiento de los musulmanes. Aunque los malienses se consideraban musulmanes porque siguen los cinco pilares preceptivos de la religión, para Haidara esta sociedad musulmana no lo era en verdad porque el comportamiento de los fieles respecto a la poca utilización del velo por las mujeres, el consumo de alcohol o la existencia de bares no era coherente con el islam¹⁵⁷. Con la caída del dictador en 1991, desde entonces la asociación creada en torno a Haidara¹⁵⁸ ha crecido de forma

una cofradía en concreto contribuyen a representar una ruptura con los tradicionales tipos de sheijs. Tienen una gran visibilidad especialmente en Bamako, donde generalmente se localizan, por la indumentaria y los peinados característicos que adoptan. Algunos han sido estudiados escasamente, como Sufi Bilal, Adama Yalcuyé, Bagudubú Dumbiá, exponentes de unos jóvenes líderes religiosos que mezclan y sincretizan varias vías sufíes e incluso diferentes religiones (Soares, 2007). Estos religiosos movilizan a gran cantidad de seguidores, entre ellos especialmente a la juventud, y han logrado labrarse una legitimidad que les hace ser relevantes en el panorama religioso (para más información sobre estos personajes musulmanes, *Ibid.*).

¹⁵⁶ Para una aproximación a la percepción de los habitantes de Bamako sobre los líderes islámicos, véase el capítulo 4 de esta tesis.

¹⁵⁷ Comunicación personal con A. Tiyani, predicador e hijo del guía espiritual Usman Madani Haidara, 27 de marzo, Bamako.

¹⁵⁸ Como ya mencionamos en el capítulo anterior, la asociación tomó el nombre en árabe, Ansar Din (defensores de la religión). La asociación ha tenido un crecimiento exponencial debido al gran carisma que posee su líder –nombrado guía espiritual por sus fieles y estipulado en los estatutos de la asociación (estatutos de Ançar Dine Nationale, 2013a)- y a la acción social que ha realizado en los últimos años. Los seguidores del predicador son mucho mayores que los propiamente miembros de la asociación y que pagan una cuota mensual (comúnmente denominados *ansars*) y se cuentan por miles en los países vecinos y en la diáspora maliense. Desde 2004 la asociación ha pasado a denominarse Ansar Din International por su proyección internacional – ampliando su estructura en los países vecinos y estableciendo Usman Madani Haidara pasara a ocupar un cargo no directivo en la asociación para convertirse en el “guía

exponencial adaptándose al ámbito urbano y rural y cosechando cada vez más seguidores dentro y fuera de Mali.

Es tarea complicada categorizar la acción de Sherif Haidara dentro de su descripción de sufí. La asociación Ansar Din mantiene un proyecto de reforma del islam, en el que se distancia de las visiones sufíes “tradicionales”, aunque no reniega de las influencias sufíes. Sin embargo, la agenda social es una de sus prioridades así como en sus discursos es frecuente la crítica a los políticos, sermones que realiza en lenguas vernáculas. La circulación de casetes con sus sermones ha extendido su mensaje también a los países vecinos, donde reside una gran cantidad de población de origen maliense, como Costa de Marfil, o en la diáspora en Occidente. En los últimos años el Sherif Haidara y la asociación Ansar Din han adquirido una popularidad creciente en paralelo al incremento del papel del islam en la esfera pública. Recientemente, con la difusión de internet y de las redes sociales, la organización mantiene una gran actividad online a través de páginas Facebook y una página web. Su gran popularidad entre los musulmanes malienses y el logro de sostener una asociación de éxito como Ansar Din han hecho que tenga un gran peso dentro del estamento islámico maliense que conforman los líderes islámicos y que sea respetado por la gran mayoría de los malienses, independientemente de su confesión, y por la clase política¹⁵⁹. Su continua militancia, su gran visibilidad y el proyecto moralizante y autónomo que ha logrado poner en pie le han hecho ser tachado paradójicamente de “islamista” por algunos detractores, mientras que es considerado como un “santo” por sus seguidores (Holder, 2013b).

espiritual”, “fuera” de la asociación (Holder, 2013c). Asimismo, la asociación ha reivindicado su trayectoria desde los años 90 y su expansión internacional para marcar distancias con el grupo armado del norte de Mali, Ansar Din.

¹⁵⁹ La asociación Ansar Din se caracteriza también por otras características respecto a su organización y principios. Ansar Din no se describe como una *tariqa* ni pretende llegar a serlo, si bien la sucesión en el seno de la organización se hará dentro de su familia. En el seno de la asociación no se difunde doctrinalmente y ritualmente una *tariqa* concreta sobre otra. La fuente de inspiración es el Profeta, así como diversos sabios más allá de los santos al Jilani y al Tiyani. Las prescripciones se limitan a escuchar los sermones del guía y a adoptar un comportamiento ejemplar en base a lo que predica Haidara, y a acudir a rezos colectivos un día a la semana y a las concentraciones en los alrededores de la residencia del guía una vez al mes. Como estipula su reglamento interno aprobado en el segundo congreso ordinario de 2014, “el apoyo al Guía, garante del islam, es el fundamento de las actividades de Ansar Din” (reglamento interno de Ançar Dine Nationale, 2013b). Para Loimeier (2016: 126), el movimiento de Haidara tienen ciertos atributos que lo acercan al movimiento de reforma y lo alejan del sufismo, como la prescripción de una manera moderna de vivir el islam más allá de las prácticas establecidas. El extraordinario crecimiento del movimiento desde los años 90 dan cuenta de su gran atractivo entre las poblaciones urbanas. Para ser miembro de la asociación es necesario aceptar 6 preceptos que según el guía Haidara, se inspiran en aquellos del Profeta, y que se denominan *baya'a* o juramento de lealtad (Holder, 2013c). Este hecho es criticado frecuentemente por las personalidades reformistas siguiendo la doctrina de que un musulmán no puede adorar o seguir a nadie más que a Dios.

También es útil tener en cuenta que con la liberalización de la esfera pública y la llegada de la democracia, aparecieron también nuevas figuras islámicas que adquirieron gran importancia en los últimos años. Muchas de estas nuevas figuras públicas son “escritores de libros, panfletos y de artículos de periódicos sobre islam, predicadores cuyos sermones son transmitidos en la radio y la televisión, y circulan en audio y videocasete, los que se involucran en las instituciones musulmanas educativas y los activistas y líderes de las muchas asociaciones islámicas que han sido fundadas desde principios de 1990” (Soares, 2005a: 252). En efecto, hemos podido comprobar que muchas de las figuras a las que hace alusión Soares siguen siendo figuras islámicas relevantes en el panorama religioso de Mali, y especialmente en Bamako, donde se asientan la gran mayoría de ellos, y algunos son verdaderas estrellas de la predicación y de la televisión. Estas figuras no tienen el carisma ni la autoridad de los santos sufíes anteriores o de Sheríf Haidara, pero se han adaptado al islam urbano de las grandes ciudades y de la diáspora, cuya influencia religiosa y espiritual parece ser bastante importante.

2.4. Pluralidad de prácticas islámicas en Mali.

A la hora de abordar las tendencias islámicas existentes en África Occidental en general, y en Mali en particular, no podemos olvidar que la escena islámica en África subsahariana ha sido tradicionalmente analizada a partir de la oposición entre un islam sufí, también llamado cofrade o “tradicional” como hemos visto, y un islam reformista. A pesar de los episodios de yihad que protagonizaron personajes sufíes en África Occidental en el siglo XIX, el sufismo ha sido y sigue siendo descrito como pacífico, tolerante y apolítico. El reformismo, en cambio, ha sido considerado como algo de carácter peligroso y violento, además de atribuirle una vertiente política por su aparente voluntad de crear un Estado islámico, sospecha que se ha vuelto a hacer presente en los últimos años tras la llegada de la presencia terrorista a la región (Woodward et al., 2013). Como hemos visto más arriba, esta categorización de los musulmanes es una simplificación que en las últimas décadas ha sido sobrepasado por una evolución del islam en África subsahariana que ha dado lugar a una situación mucho más compleja donde existe una pluralidad de voces islámicas que interpelan la autoridad religiosa, la forma de ser musulmán e incluso la política desde distintos puntos del espectro

islámico. En este epígrafe tenemos como objetivo la descripción y el análisis de manera somera de la corriente reformista en Mali.

En los últimos años la sombra del yihadismo parece haber alcanzado los países del África Subsahariana en general, y África del Oeste en particular. Como consecuencia de una mayor actividad terrorista, se ha puesto de nuevo el foco político en el islam, y en especial en las aparentes dicotomías entre los musulmanes de la región. O son sufíes “moderados” o son salafíes “extremistas”. Asimismo, la práctica islámica considerada como más rigorista vendría a lanzar una sospecha sobre estos individuos o comunidades, que según ese análisis estarían más cerca del yihadismo salafí armado en el que se ubican los terroristas que amenazan los países del Sahel. Así, se ha traído de nuevo la categorización que tiene el riesgo de simplificar el sufismo y el reformismo para las poblaciones musulmanas, una simplificación que no es solo realizada desde el exterior sino que también es promovida por autores e intelectuales locales. La enorme visibilidad del islam ha dado lugar a innumerables producciones sobre esta temática que restringen el foco a un análisis de las tendencias radicales, sin embargo, existe una configuración más compleja del panorama islámico en numerosos países del África subsahariana musulmana, como también es el caso de Mali.

Por tanto, creemos oportuno detenernos en la descripción y el análisis de la corriente salafí en Mali. La expansión de las ideas reformistas en la región africana está relacionada con los viajeros en la primera mitad del siglo XX que se desplazaron a Oriente Medio y su desarrollo en el contexto local, y menos en el empeño de terceros países por alterar las creencias de las sociedades del África del Oeste y por la acción de grupos yihadistas. Como vimos en el capítulo 1, muchos jóvenes de la región pasaron parte de sus años estudiando en países como Egipto o Arabia Saudí, centros de irradiación del reformismo en dicha época. Entorpecidos por la acción de las autoridades coloniales, y luego de las independencias por las autoridades nacionales, a partir de los años 70 el *boom* petrolero en el mundo árabe favoreció la inversión de grandes cantidades de dinero en proyectos islámicos en países del África del Oeste, redundando en la expansión de las ideas reformistas en estos países. Pero no solo arraigó como resultado de la influencia extranjera como en ocasiones se ha querido describir con cierto ánimo de minusvalorarlo. Figuras e intelectuales locales han sido responsables de tomar el reformismo y arraigarlo en sus países de origen (Østebo, 2015). Estas doctrinas reformistas son consideradas por los especialistas del islam como

derivadas de aquella corriente iniciada en el siglo XIX en Oriente Medio que buscaba renovar el islam para extraerlo de los siglos de decadencia religiosa que arrastraba y hacer frente a los desafíos del colonialismo europeo. Para devolver al islam el aliento de antaño, los intelectuales reformistas impulsaron una nueva lectura de los textos sagrados, una reforma de la educación y un rearme moral (Triaud & Villalón, 2009: 29). El término en árabe, *islah* (reforma), fue utilizado por ellos, por lo que es pertinente usarlo. De esta corriente reformadora y con aspiraciones de adaptar el islam a los cambios modernos desde las propias fuentes islámicas, surgieron varias otras doctrinas como el salafismo, el salafismo yihadista o incluso la *Nahda* (Gómez García, 2009).

2.4.1. Divergencias en torno a la denominación de los reformistas en África Occidental.

Reconocemos que las categorías suelen ser débiles para describir la realidad islámica sobre el terreno, si bien el salafismo (en referencia a los ancestros islámicos o *al salaf al salih*) también es un término que se ha utilizado en el campo académico para nombrar al movimiento islámico que nos ocupa este epígrafe. La mezcla de términos puede llevar a equívocos, habiendo sido utilizado el término salafista dentro del incremento del interés académico y periodístico en el islam tras el 11 de septiembre 2001 para denominar a aquellos que profesan el islamismo o incluso el yihadismo. A este grupo de musulmanes también se les denomina “wahabíes”, en referencia a la doctrina del predicador Muhamad Ben Abd al Wahhab (1703-1792) y que hoy representa el islam en el reino de Arabia Saudí. El wahabismo guarda similitudes con el reformismo y con el salafismo, como por ejemplo la hostilidad al culto de los santos y la búsqueda de la purificación del islam. Nos hacemos así eco del debate en torno a la denominación de este movimiento de África Occidental de fieles musulmanes.

El término “wahabí” tiene una amplia utilización por parte de la población maliense, muchas veces con una carga peyorativa, aunque no lo usamos excesivamente en este trabajo. Este término también ha sido empleado frecuentemente por diferentes autores destacados del estudio de este movimiento en África Occidental (Kaba, 1974; Amselle, 1985), y el término no es del todo proscrito ya que en el marco de nuestras observaciones sobre el terreno el término ha sido utilizado, no solo por sus detractores, sino también por los propios referidos. Si el uso del término “wahabí” contiene

frecuentemente unos rasgos peyorativos sobre la comunidad reformista al incidir en su origen externo, durante nuestros encuentros y entrevistas con fieles que se consideraban reformistas, hemos comprobado que en ocasiones ellos mismos utilizan ese término para nombrarse con el fin de que su interlocutor lo identifique claramente, aunque, gran parte de ellos nunca ha estado en Arabia Saudí. No obstante, entre ellos prefieren denominarse como sunníes o *Ahl al Sunna*. Denominarse wahabíes equivaldría a exacerbar la agencia externa en el desarrollo de dicha creencia en un contexto local y aceptar que siguen las enseñanzas del predicador Abd al Wahhab. Además de que no es así, contravendría parte de sus bases doctrinales que establecen que no se puede seguir más que a Dios.

El término “wahabismo” fue utilizado la primera vez por las autoridades francesas coloniales, que creyeron ver un sustrato wahabí bajo la influencia de las nuevas ideas literalistas que llegaron al AOF, que fueron consideradas como una amenaza ya que sus seguidores trataban de subvertir el orden establecido por la colonia. Asimismo, el empleo del término wahabí se ha mantenido en el tiempo y está indisolublemente asociado a la doctrina religiosa de Estado que impera en el reino de Arabia Saudí desde su fundación y, desde los años 70 del pasado siglo, hace referencia a la financiación y sustento de esta escuela en el mundo, y particularmente en África Occidental, por este país. Así, su uso ha pasado de la utilización durante la colonia para describir la posible amenaza a los intereses coloniales, a la minusvaloración del movimiento, poniendo en foco en que su (origen y) permanencia a lo largo de los años en la sociedad maliense se debe al patrocinio y empeño de un tercer país, Arabia Saudí, y no a algo autóctono y por la agencia de musulmanes locales (Østebo, 2015), en contraposición al islam sufí que sí sería algo autóctono.

Este argumento que proporciona una responsabilidad exagerada a Arabia Saudí y que se mantiene en el tiempo se revela simplista, a nuestro parecer, debido a que las ideas reformistas salafíes llegaron a esta región de África Occidental en los primeros años de la creación del reino saudí como Estado, si no antes, y pone el foco en la pasividad de los receptores de esta ideología cuando la historia y datos obtenidos demuestran que no es así (Østebo, 2015; Loimeier, 2016). Si Arabia Saudí ha contribuido a la difusión de las ideas reformistas en todo el mundo, incluida África Occidental, no toda la responsabilidad es suya y dichas ideas se han desarrollado y han tenido arraigo por la agencia y el liderazgo de reformistas locales (Loimeier, 2003),

muchas veces sin el apoyo directo y formal de un tercer país (Sirriyeh, 1999: 160; Amselle, 1985; Hiskett, 1984: 290), pero que principalmente han desarrollado el movimiento a partir de preocupaciones locales, respondiendo a asuntos locales (Østebo, 2015: 8). Asimismo, cabe recordar que las ayudas saudíes también ha tenido otros destinatarios no reformistas que no se han adherido al reformismo o incluso sectores que han criticado las políticas y la legitimidad del reino saudí (Haykel, 2009: 37). Los reformistas malienses no reniegan de ello, quizá por la similitud con algunos preceptos doctrinales y porque efectivamente fondos provenientes de Arabia Saudí, pero también de otros países del Golfo y del Norte de África (que no profesan en su mayoría necesariamente el wahabismo), que han asistido financieramente en la construcción de infraestructuras u organizaciones islámicas en Mali¹⁶⁰. Como ellos no se denominan mayoritariamente a sí mismos de esa forma (Miran-Gouyon, 1998: 2) hemos preferido emplear también otros términos que a nuestro parecer describen mejor la doctrina que siguen y el modo de practicar el islam.

El reformismo no se circunscribió únicamente a la región del actual Mali, y desde los primeros años de su llegada a los dominios coloniales franceses, se diseminó entre amplias zonas del Sudán francés. Con el paso del tiempo, su desarrollo en la región africana ha sido progresivo y actualmente está presente en todos los países del África Occidental, tanto en países mayoritariamente musulmanes como en territorios donde el islam es minoritario. Las denominaciones en esta región para referirse al reformismo salafí son numerosas. Los musulmanes reformistas son denominados como salafistas, fundamentalistas (Hamès, 1980), wahabíes o “wahabiya”, neo-wahabíes (Amselle, 1985) y otras denominaciones menos aparentes como *bras croisés* o *Izala* (en referencia al movimiento reformista *Yan Izala* en Nigeria y Níger¹⁶¹). Así, la denominación que vale para la comunidad reformista en una región no vale forzosamente para otra. En Mali, el debate sobre su denominación no está superado y se sigue utilizando indistintamente el término wahabí o “wahabiya” por los malienses

¹⁶⁰ En el aspecto de la financiación extranjera de asociaciones islámicas y su multiplicación tras la llegada de la democracia, tomamos el argumento de Jonckers (2013) sobre la financiación de éstas por los propios musulmanes que la constituyen, destacando así el arraigo local y el mantenimiento de las mismas gracias al empeño local y no a la agencia extranjera, como hemos podido observar en muchas ocasiones durante nuestras estancias en Bamako.

¹⁶¹ Este movimiento reformista se llama *Jamaatu izalatu bida wa iqamat al sunna* (en árabe, Movimiento por la supresión de las innovaciones y la restauración de la Sunna) y fue fundado en 1978 en el norte de Nigeria. Es uno de los movimientos reformistas más populares derivados de la influencia del reformismo en África Occidental que emergió en Bamako y otras localidades de la región a partir de los pioneros que viajaron a Oriente Medio. Para más información sobre el movimiento, véase el trabajo de Kane, sobre la emergencia del reformismo en el norte de Nigeria (1990).

sufíes o seculares, tanto en francés como en las lenguas vernáculas, para referirse a los fieles considerados como reformistas.

En esta investigación empleamos también el término salafí también para describir a este movimiento e individuos que se reclaman de él. Para el reformismo tomamos la definición de Loimeier (2003), en sus alusiones a los individuos que tienen necesidad de reformar la práctica del islam para “conseguir un cambio social religioso, cultural, político o económico respecto a una sociedad concreta o aspectos específicos de la vida social”, concentrándose “en asuntos como la educación [o] el ritual adecuado” y el “acceso independiente a los textos” (Loimeier, 2003). El término salafí lo añadimos para especificar mejor en la descripción sobre el aspecto teológico de la doctrina. Así, el término salafismo ha sido utilizado por distintos autores de una forma aparentemente distinta, tanto para definir grupos armados como grupos pacíficos, ya que en este caso, se ha primado la actitud de estos ante la política, pudiendo estar en contra o a favor de algún orden pero doctrinalmente estar de acuerdo (Hegghammer, 2009). Los aspectos comunes son el acercamiento literalista a las fuentes del islam, el Corán y la Sunna, y la importancia primordial que se le da, desechando cualquier acercamiento racionalista, así como el celo y sus prioridades en la práctica correcta del islam y el comportamiento moral, sin seguir necesariamente ninguna escuelas jurídicas de las 4 escuelas jurídicas del islam (Commins, 2008: 38)¹⁶².

2.4.2. Origen y doctrina del reformismo y su impacto en Mali.

Si la corta experiencia extremista y yihadista en el norte de Mali (2012-2013) protagonizada por Al Qaeda en el Magreb Islámico y grupos afines puso de relieve ante el mundo la presencia de una corriente reformista en el país que coincidía literalmente con los preceptos de los autodenominados yihadistas, como ser anti sufí o la oposición a los mausoleos, esta no es nueva (Nievas & Sangaré, 2016). Para profundizar en ello tomamos como referencia los trabajos de autores como Kaba (1974), Amselle (1985),

¹⁶² A este respecto coinciden varios autores en formular que una de las diferencias doctrinales entre el salafismo y el wahabismo impulsado desde Arabia Saudí es el seguimiento por parte del wahabismo de la escuela de jurisprudencia iniciado por Ibn Hanbal (m. 855) en los aspectos legales, al contrario que el salafismo que rechaza el seguimiento de todas las escuelas. Para conocer qué escuela practican mayoritariamente los que se consideran reformistas en Mali, sería conveniente profundizar en este aspecto ya que nos hemos encontrado con mensajes divergentes, unos referidos al seguimiento del hanbalismo mientras que otros a ninguna escuela, únicamente a la Sunna.

Niezen (1990) y Warms (1992) que revisaron la presencia del islam reformista en este país en diferentes regiones y periodos. Estos autores, basándose en conversaciones con personalidades reformistas de África Occidental, entre ellos algunos pioneros del movimiento en la región, e investigando los extensos archivos de las autoridades coloniales, muy preocupadas por los asuntos musulmanes y su control, establecieron que los reformistas aparecieron en África Occidental en general, y en Mali en particular, en los años 40 del siglo XX. El origen del reformismo en tierras del África Occidental tuvo que ver con un proceso de contacto con centros de irradiación del reformismo en Oriente Medio. Como comentamos en el capítulo 1, la mejora de las condiciones de transporte en el África Occidental por las autoridades coloniales francesas, como la aparición del avión, hizo posible que una oleada de pioneros peregrinos y estudiantes del África del Oeste visitaran Egipto y Arabia Saudí a partir de los años 30 y regresaran en los años 40. Así, lo que se podrían considerar como grupos diferenciados se establecieron en centros urbanos gracias a las redes de jóvenes estudiantes y comerciantes que viajaron a estos países de Oriente Medio (Amselle, 1985) y que al regresar a África Occidental tuvieron la voluntad de reformar el islam practicado en la sociedad, lo que alteraría para siempre el panorama islámico regional.

El impacto más profundo no tuvo que ver con los contenidos estudiados por aquellas personas que desearon ampliar sus conocimientos formativos, sino con el contexto en el que vivieron. Los estudiantes del África del Oeste permanecieron varios años y vivieron en medio de los debates muy politizados sobre la validez o no del islam en el mundo contemporáneo ante la decadencia del mundo islámico, y su adecuación al mundo moderno a través de la inyección del aliento de los primeros tiempos del islam. A finales del siglo XIX, Egipto y otras localidades de Oriente Medio vivían la efervescencia de un debate sobre el islam y Occidente de la mano de varios intelectuales, movimiento que ha sido conocido como la *salafiya* (Gómez García, 2009). El movimiento intelectual buscaba las fuentes para un renacimiento islámico después de tantos siglos de letargo con el objetivo de la purificación del islam a través del rechazo de las “innovaciones” y “particularismos” en el islam. De este debate surgió una expresión en las artes y la cultura que sería conocida como la *Nahda*. El clima de debate entre los jóvenes árabes llegó también a los estudiantes del África de Oeste, que participaron en ellos y conocieron de cerca estas ideas (Kaba, 1975; 1974).

A partir de mediados de los años 30, algunos individuos del África del Oeste viajaron directamente para ampliar los estudios mientras que otros inicialmente eran peregrinos que habían emprendido el largo y peligroso viaje al Hiyaz, y que posteriormente decidieron proseguir su viaje por Oriente Medio con la posibilidad de realizar estudios en la prestigiosa Universidad de Al Azhar, en El Cairo. Loimeier cita que en 1948 viajaron 22 peregrinos desde Mali a La Meca, 32 en 1950 y 85 en 1952¹⁶³. Como uno de los factores principales de la integración en el reformismo, siendo estudiantes en la universidad caiota entraron en contacto con las ideas que proponían reformar el islam y que eran críticas con el sufismo, la tradición espiritual de la que provenían parte de los principales exponentes salafíes como Jamaledin al Afgani (1838-1897), Rashid Rida (1865-1835) o Mohammed Abduh (1849-1905) (Launay, 1992: 86; Sirriyeh, 1999). En El Cairo los estudiantes del África del Oeste recibían cursos de árabe. Los primeros estudiantes llegaron en 1935 (Kaba, 1974: 83). En 1952, el número de estudiantes se había incrementado a 105 estudiantes procedentes de AOF estudiando en Al Azhar, según Kaba (1974: 77). Un nivel asequible de árabe era necesario para poder acceder a Al Azhar, y la mayoría de los estudiantes, que habían pasado por la escuela coránica en sus localidades de origen donde habían aprendido a recitar del Corán, carecían de un conocimiento suficiente de lengua árabe. Durante su estancia, los estudiantes tuvieron acceso a estudios para profundizar en conocimientos islámicos pero también pudieron cursar otras disciplinas modernas, como económicas o administración, por lo que fueron trasladados a otras facultades de la Universidad de El Cairo (Kaba, 1975: 413).

Otro de los factores de integración en el reformismo de los pioneros del África del Oeste era la peregrinación a La Meca, Arabia Saudí. Otros autores subrayan la influencia del wahabismo en los peregrinos que viajaron al Hiyaz, que combinaron con estudios en Al Azhar o en instituciones del incipiente reino de Arabia Saudí, como el caso de Abd al Rahman al Ifriqui (1908-1957), uno de los pioneros del África del Oeste que se instaló en la ciudad de Medina en 1926 (Triaud, 1986). Triaud recompuso el recorrido de Abd al Rahman, joven del este de Mali que en los años 40 y 50 se convirtió en una de las figuras del África del Oeste del reformismo del reino de Arabia Saudí. La figura de Abd Al Rahman es relevante para entender la relación de África Occidental con los centros de irradiación del reformismo. Después de completar sus estudios, Al

¹⁶³ Datos recogidos por Hock (1993: 33), citado en Loimeier (2016: 112).

Ifriqui pasó a enseñar en diferentes instituciones. Primero en la mezquita del Profeta en Medina, luego en los años 40 se convirtió en profesor en el Instituto Dar al Hadiz en Medina¹⁶⁴, el cual dirigió en los años 50¹⁶⁵. En un primer lugar él mismo se preocupaba de recibir y asistir a los peregrinos del África del Oeste, mientras que su segunda mayor preocupación era el empeño en reformar el islam de su tierra natal a través de la publicación de obras donde denunciaba ciertas prácticas asociadas al sufismo. Aunque quizá los pioneros que viajaron no conocían con qué ideas se iban a encontrar, el emprender un viaje lejos de su región de origen ya denotaba un interés por nuevas fuentes alternativas y superiores de conocimiento, y por tanto, significaba un cuestionamiento implícito de la tradición islámica local y la voluntad de buscar nuevas referencias para sustituir un sistema pre colonial y colonial que consideraban incompatible con el nuevo mundo que estaban experimentando (Amselle, 1987; Launay, 1992: 99). Sea como fuere, la búsqueda de una doctrina en el exterior, y concretamente en el centro espiritual del mundo musulmán, concedió una supuesta legitimidad al movimiento reformista incipiente y les proporcionó la idea de depurar el islam local y rechazar las innovaciones locales que encontraron en sus lugares de origen. Lo que se practicaba en sus entornos originarios y la forma de hacerlo a lo largo de la historia, no era lo que se estudiaba en aquellos centros y no se correspondía con el contexto en el que vivieron, de donde bebieron la doctrina reformista (Brenner, 1993b).

La otra gran influencia para el incipiente desarrollo del movimiento reformista fue la organización egipcia *Jamaat al Subbanu al Muslimin* (la Sociedad de los Jóvenes Musulmanes). Posteriormente, los individuos que regresaron a África Occidental tomaron como modelo de organización a dicha agrupación de musulmanes. La organización, formada por intelectuales egipcios, tuvo un estrecho contacto con los estudiantes del África del Oeste, a los que asistió al llegar a Al Azhar gracias a lo que se creó un vínculo entre ellos (Kaba, 1974: 82). Estos musulmanes, procedentes de diferentes lugares de África Occidental, como Guinea, Gambia, Costa de Marfil o Mali, no regresaron a sus regiones de origen sino que se instalaron principalmente en Bamako. La capital de la colonia del Sudán francés era considerada como una ciudad más urbana y cosmopolita, adecuada para instalarse y practicar el islam diferente que habían conocido en sus viajes, aunque no fue la única ciudad donde se instalaron como vimos en el capítulo 1. Una de las primeras acciones que emprendieron fue la

¹⁶⁴ Hock, 1999: 34, citado en Loimeier, 2016: 112.

¹⁶⁵ Lacroix, 2009: 73, citado en Loimeier, 2016: 112.

fundación de una asociación. En 1949 un grupo reducido de graduados en la Universidad de Al Azhar fundaron la asociación *Subbanu al Muslimin* (en árabe, los jóvenes musulmanes) a imagen y semejanza de la organización egipcia, y tuvieron la intención de fundar una escuela (Kaba, 1974: 139)¹⁶⁶. Desde los primeros momentos, el movimiento *Subbanu* estaba comprometido con la ideología reformista y combinaba el impulso del rigorismo a la hora de practicar el islam con la renovación de la enseñanza islámica. Los miembros de *Subbanu* defendían en sus prédicas la interpretación literal de los textos sagrados y que los rituales islámicos se ciñesen a las prácticas de los primeros tiempos del Profeta. Al encontrarse con un contexto distinto y ser conscientes de la diferencia de la práctica islámica aprendida en Oriente Medio, sus principales ataques se dirigieron hacia las autoridades “tradicionales” islámicas y a los rituales empleados por los sufíes, como la veneración de los santos sufíes (*awliyá*), algo que lo denominaban como “idolatría” (*shirk*) por la veneración de alguien que no fuese Dios, o la celebración del nacimiento del Profeta (*maulid an nabi*).

Uno de los campos de acción principales que ocupó la actividad de la asociación reformista se centró en cambiar radicalmente la educación impartida hasta el momento en la región. Los miembros del movimiento abogaron principalmente por una nueva forma de educación en lengua árabe y la aplicación de métodos modernos (Kaba, 1974: 149). El objetivo era la construcción de *medersas* o escuelas árabes en Bamako y en el interior del país (Brenner, 2001: 65-84) para reformar la educación islámica, que hasta el momento era representada por las arcaicas escuelas coránicas, y para poner de relieve que la educación islámica no se respetaba en la escuela colonial¹⁶⁷. En ellas se impartía clases de islam además de otras asignaturas seculares, todas en lengua árabe lo que permitía adquirir un nivel asequible en dicha lengua, a diferencia de las viejas escuelas

¹⁶⁶ Este grupo captó desde el primer momento la atención de las autoridades coloniales y fue vigilado de cerca por éstas por el temor a que sirviera a la expansión de un islam panislámico que fuese en contra de los intereses franceses. Como subraya Kaba (1976), las trabas a la asociación fueron constantes. La primera *madrasa construida por la asociación*, conocida como *Subbanu medersa*, tuvo problemas para abrir en 1949 y para mantenerse en el tiempo, aunque tuvo un éxito importante, con más de 300 de alumnos en sus primeros años de actividad (Harrison, 1988: 197), y fue posteriormente cerrada por las autoridades coloniales.

¹⁶⁷ Kaba (1976) interpreta las razones del éxito que tuvo la *Subbanu madrasa* en Bamako y el resto de *medersas* que emergieron tomando como modelo la de Bamako en los años 50. Pone de relieve que los padres de los alumnos enviados, mayoritariamente de etnias que se dedicaban al transporte y al comercio, apreciaban el currículum de la nueva escuela ya que preparaba mejor a sus hijos para el mundo profesional, así como apreciaban el elemento religioso, que no era tenido en cuenta de forma adecuada por la escuela francesa – que según testimonios que recoge el autor, ejercía un efecto alienador de su cultura sobre sus hijos-, y por los nuevos métodos de enseñanza modernos en comparación con la escuela coránica.

coránicas donde se priorizaba el recitado del Corán, y en contraposición con las escuelas laicas que eran controladas por las autoridades coloniales. A diferencia de las escuelas coránicas donde la tablilla de madera era el principal soporte del *talibé* y el lugar de enseñanza se ubicaba en la propia casa del sheij, las *medersas* estaban dotadas de otros elementos modernos como mesas, sillas y pizarras y eran establecimientos contruidos para ello. El movimiento logró expandir su influencia y sus ramas a otras zonas de lo que hoy es Mali, como Segú, Mopti en el centro del país, Sikasso en el sur, y otras localidades de África Occidental como Kankan (norte de Guinea) o Buaké (centro de Costa de Marfil),

Desde su instalación en África Occidental, y en lo que hoy conocemos como Mali, los partidarios del reformismo salafí se han caracterizado por ciertos elementos muy próximos al reformismo y al salafismo. Si bien, no hemos encontrado en la literatura consultada ningún estudio que nos permita caracterizar de una forma más precisa el reformismo salafí en Mali. Sorprende el déficit de atención sobre estos aspectos de la tendencia a pesar de que Mali fue una de las primeras zonas donde se instaló. Como hemos tomado como referencia aquí, existen brillantes estudios sobre el impacto del reformismo y su historia dentro del panorama islámico en Mali, pero echamos de menos un estudio pormenorizado sobre el discurso y las fuentes de influencia y de inspiración de las figuras que han conformado el movimiento reformista salafí a lo largo de los años, que nos hubiese permitido ubicarlos con precisión en un lugar u otro del conocido espectro del salafismo. Nosotros tampoco hemos abordado en nuestras entrevistas con personalidades reformistas las cuestiones de calado en torno a la doctrina.

No obstante, los elementos comunes con el movimiento salafí son manifiestos. Desde la aparición de las ideas reformistas en la zona se ha caracterizado por la oposición a las prácticas de la tradición sufí, la aplicación de diversas creencias e imposiciones sobre el islam prevaleciente anteriormente y por su oposición al colonialismo y a las estructuras sufíes, éstas últimas consideradas en connivencia con las autoridades coloniales¹⁶⁸. Los musulmanes reformistas han rechazado la imitación o

¹⁶⁸ Como hemos comentado en líneas precedentes, hay consenso en describir que una parte importante de fieles reformistas – no todos- imbuidos de una ideología anti colonial heredada de la efervescencia política de los años 30 y 40 en Egipto, fueron simpatizantes del partido político RDA-US que se oponía a las autoridades coloniales francesas en el Sudán francés. Sin duda, la vertiente anticolonial del salafismo y de las ideas de los intelectuales como Ridá o Abdú fue uno de los importantes elementos favorables

taqlid, denunciando la esclerosis de la que el pensamiento islámico se había adueñado en el mundo moderno (Piscatori, 1986: 3-10, citado en Launay, 1992: 133) y han reclamado el *ichtihad*, el esfuerzo personal de interpretación de los textos (Piga, 2006: 285). El reformismo rechaza todo lo que sea considerado como una innovación (*bidá*), tanto lo nuevo como lo que es considerado como anterior al islam. Se refieren a una pureza ritual que rechaza muchas de las innovaciones de la expresión musulmana local. Para los reformistas, originalmente las cofradías sufíes eran anatema y se oponían fuertemente a las prácticas del islam “tradicional” sufi. En este sentido llama la atención la similitud con los episodios de búsqueda de la corrección y la reforma del islam en la región que tuvieron lugar un siglo atrás en el marco de las yihads de carácter sufi anteriormente comentadas y que constituyen una paradoja si tomamos el salafismo como la única manera de reformar el islam y desposeemos al sufismo de capacidad de reformar, como fue el caso durante el siglo XIX en África Occidental. Los líderes sufíes del África del Oeste promovieron el rechazo a las innovaciones de las elites dirigentes que se decían musulmanas y los declararon como idólatras, a la vez que criticaban las prácticas del islam de la sociedad para reconducirla hacia un modelo basado en la tradición del Profeta.

El movimiento reformista salafí pretendió romper con la tradición islámica prevaleciente y tomó en cuenta exclusivamente la Sunna del Profeta y al Corán, rechazando así el precedente jurisprudencial de la escuela malikí que predomina en África del Norte y del Oeste, e inspirándose en el precursor de su crítica Ibn Taymiya (1263-1328) de la escuela hanbalí (Hamès, 1980), o también, no inspirándose en ninguna escuela, como ciertas vertientes del salafismo (Olidort, 2015). El salafismo denuncia toda forma de interponerse entre el individuo y Dios, y por tanto, critica toda veneración a los santos, algo extendido entre la forma “tradicional” sufi de vivir el islam de una parte de los malienses. Incluso, esa crítica llegó a tildar de no musulmanes a los practicantes de esa tendencia. La acusación de no pertenecer a la comunidad islámica viene motivada por incurrir en idolatría al venerar algo más que no sea Dios, por creer en los supuestos beneficios de la recitación de los *dikr* o salmodias más que la recitación del Corán, y por seguir los milagros y bases teológicas de las cofradías que creen en que los fundadores de la “vía” tuvieron contacto con el Profeta, elementos sobre las que se asientan frecuentemente la autoridad y la legitimidad de los sheij sufíes. Por tanto, la

para su adopción por los estudiantes y comerciantes oesteafricanos que debían regresar a un territorio todavía bajo el dominio colonial.

autoridad de las autoridades religiosas “tradicionales” era desafiada por la doctrina salafi.

Las críticas reformistas incluso han sugerido que el islam practicado en la región y dichas prácticas no se consideran como algo islámico y que por tanto, los únicos verdaderos musulmanes son ellos (Soares, 2005a: 184), ofendiendo a muchos. A este respecto, las ideas reformistas han rechazado esa economía promovida por los maestros sufíes y santones basada en la obtención de ofrendas, regalos y donaciones a cambio de una guía espiritual o bendiciones, y la ostentación que hacen de sus propiedades estos líderes religiosos. Los miembros salafíes han criticado la base de que los santones sufíes pueden realizar milagros y cuestionan su cadena de autoridad y legitimidad. Sus críticas también se han dirigido a lo que consideran la explotación de los fieles de las cofradías por los líderes sufíes (Kaba, 1974: 117) y el gasto que supone ser uno de sus acólitos, como abuso de un poder que va en contra de la justicia social del islam, algo que algunos autores han definido como la “economía de la oración” (Soares, 2005a; Østebo, 2009). La crítica reformista no se ha limitado a ser algo antisufí, empero. Los ataques a las cofradías y la intolerancia hacia el hecho de que una comunidad en torno a un sheij tenga un acceso privilegiado al paraíso no ha sido exclusiva¹⁶⁹. De hecho, en lugares de África Occidental donde el islam existe pero el sufismo no está del todo desarrollado, como el caso de las regiones del norte de Costa de Marfil que expone Launay (1992), las críticas también han tenido como objetivo las prácticas “mágicas”, como la elaboración de amuletos y los rituales asociados a la vida o rituales vitales, como los funerales y bodas, y su forma de realizarlos y las donaciones que se realizan, innecesarios a su parecer (Launay, 1992: 87). Si bien al antisufismo originalmente era un tema central, tras el paso de los años y su desarrollo sobre el terreno, como por ejemplo en Mali, las críticas al sufismo no han sido tan virulentas como se podría esperar.

Uno de los puntos importantes de la doctrina son los textos sagrados (Soares, 2005a: capítulo 7; Niezen 1991; Masquelier, 1999, citado en Østebo, 2009). Los reformistas se apartan de la concepción “tradicional” y buscan la comprensión del texto más allá de la recitación y la memorización “tradicional” practicada por los musulmanes sufíes. Le atribuyen la relevancia al texto y a la palabra escrita como base para conocer

¹⁶⁹ Hay un debate sobre ello entre los autores. Por ejemplo, Piga (2006: 44) apunta a que el reformismo en África Occidental es un fundamentalmente anti cofrade, mientras que Riailand (1998) lo contradice, exponiendo que incluso se adhieren marabús sufíes al movimiento.

las formas admitidas por el islam y prevenir las prácticas ilícitas, que, a su parecer, pueden ser evitadas si el fiel tuviera un acceso al texto y el conocimiento necesario (Ostebo, 2009). Así, los salafíes propugnan la democratización del texto más que el acceso a las bendiciones y demás por medio de los amuletos (y su obtención) y la recitación de fórmulas, en cambio el texto sagrado contienen el mensaje inteligible y accesible a todo fiel para aplicar al mundo real. Para los reformistas malienses en cada fiel está la llave de la recompensa y el conocimiento, de manera que no sería necesario seguir a un sheij o “pagar” por tener ese acceso. Para ello es necesario un conocimiento adecuado del árabe, la lengua del Corán, y en este sentido cabe destacar nuestras observaciones respecto a un gran incremento de los cursos de lengua árabe y de lectura del Corán. Al parecer en los últimos años se han popularizado este tipo de cursos entre los musulmanes malienses residentes en Bamako¹⁷⁰. Con dicha forma de interés en el islam y su forma de practicarlo no se promueve que las recompensas se obtengan de forma inmediata a través de la herencia de ser musulmán por vínculo familiar o a través de los líderes religiosos, los intermediarios y los amuletos, como es habitual en la tradición sufí, sino que será alcanzada en la vida posterior, ganándose el paraíso únicamente mediante el comportamiento, la comprensión del Corán y las acciones diarias virtuosas (Østebo, 2009).

La diferenciación realizada por Wiktorowicz sobre el salafismo y las diferentes corrientes dentro del mismo nos es útil para diferenciar e intentar clasificar el reformismo imperante en Mali, teniendo en cuenta la dificultad de describir al salafismo como pone de relieve Hegghammer (2009). El salafismo existente mayoritariamente en Mali es fruto, como apunta Wiktorowicz (2006), de la adaptación de las soluciones del salafismo a los problemas locales, y no una extrapolación desarraigada y extranjera de una doctrina adquirida en Oriente Medio y llevada, en este caso, a Mali, explicación por

¹⁷⁰ En los últimos años ha habido un florecimiento de cursos destinados al aprendizaje de árabe a partir del Corán, según nuestras observaciones sobre el terreno. La oferta de los cursos es visible en banderolas y pancartas en la vía pública de los principales barrios del distrito de Bamako. Según profesores y responsables de los cursos, el curso más extendido es el de tres meses al estilo “aprender el santo Corán en 3 meses”, al ritmo de una clase una vez por semana en que el estudiante va ganando competencias en la lectura y comprensión del libro sagrado. Aquí vemos una relación estrecha entre la demanda del árabe y del islam de forma privada, que ha crecido exponencialmente en los últimos años. Uno de las asociaciones más extendidas que ofertan este tipo de cursos es el CIFOD. Sus responsables indican que después de probar la fórmula de aprendizaje en otros países de la región, su instalación en Mali alrededor del año 2010 ha sido un éxito, pasando de 3 o 4 profesores en sus inicios a contar con 30 o 40 (entrevista con el director de CIFOD, Bamako, 28.03.16). Los cursos suelen estar frecuentados por mujeres y hombres de clase más favorecida, jóvenes y mayores, aunque con una presencia mayoritaria de hombres de mayor edad. Las clases suelen tener lugar en las instalaciones de los colegios públicos de los barrios de la capital.

la cual es probable que hayamos identificado que las críticas reformistas hacia las prácticas sufíes no sean mayoritariamente duras en los últimos años, fruto de la adaptación del discurso salafí en un contexto de pluralidad islámica. Así, como indica el autor, de un credo salafí común salen diferentes vertientes del salafismo según la interpretación de los textos que llega a inspirar tanto a yihadistas que propugnan la lucha armada, hasta predicadores o directores de *medersas* que promueven la “correcta” forma del islam, inspirada en la práctica en Oriente Medio, que encontramos en Mali y otros lugares de África Occidental.

Las características descritas en líneas precedentes son las que comparten la mayoría de las personalidades reformistas y lo que diferencia a grandes rasgos al movimiento reformista salafí en Mali. Las cuestiones doctrinales no han sido estudiadas y no podemos discernir con claridad el seguimiento de las ideas de los grandes salafistas de finales del siglo XIX o la influencia de los preceptos desarrollados por las grandes figuras del salafismo contemporáneo, ni su nivel de adopción y de aceptación que haya influido a las ideas reformistas salafíes actuales que circulan en Mali. Esto merecería un esfuerzo investigador adicional, que intente dilucidar la influencias de las corrientes concretas y su impacto sobre el terreno plural y particular del islam en Mali.

La presencia desde hace unos años de grupos terroristas en el norte de Mali es susceptible de llevarnos a engaños y confusiones entre las tendencias musulmanas, pero es preciso no hacer amalgamas entre una y otra cuestión. Los reformistas salafíes en Mali deben de ser diferenciados de los autoproclamados grupos yihadistas que ocuparon el norte del país como AQMI entre abril de 2012 y enero de 2013 y que en los últimos años han continuado realizando actividades en el país. Aunque puedan compartir parte de la ideología y orientaciones teológicas (Wiktorowicz, 2006), los medios empleados por los salafíes y los yihadistas salafíes para expandir su visión religiosa y política divergen notablemente. La confusión en torno a la tendencia reformista y la yihadista y los intentos partidistas de mezclarlos se sintetizaron en Mali en afirmaciones en 2012 de que algunos líderes o comunidades de musulmanes, identificados como reformistas, eran favorables a la ocupación por los yihadistas y que esperaban la llegada de estos grupos en Bamako¹⁷¹. Los yihadistas destruyeron antiguos mausoleos venerados por las

¹⁷¹ Durante 2012, los grupos yihadistas ocuparon la mitad norte del país y controlaron sus principales ciudades por medio de la imposición de la autoridad y de la acción armada, pero también a través de la seducción material, y en menor medida, ideológica, de parte de la población (Nievas & Sangaré, 2016). El avance de las huestes yihadistas hacia el sur, donde se encuentra la capital Bamako y las regiones de

poblaciones locales y fetiches, lo que aparentemente coincidía con las bases doctrinales que desde hace años los reformistas malienses llevan poniendo en práctica. No obstante, las aparentes similitudes doctrinales entre los tradicionales reformistas y los yihadistas son para tomar con mucha prudencia. Simplemente compartir aparentemente parte de las orientaciones teológicas no significaba que deseaban una extensión del dominio violento de los grupos armados del norte a todo el país. De hecho, los líderes reformistas no solo denunciaron la ocupación yihadista del territorio, sino que dieron a bienvenida públicamente a la intervención militar francesa que desalojó a estos grupos del norte de Mali en 2013. Sin embargo, sí es cierto que el activismo de los reformistas en el norte como en el sur les hizo distinguirse ante los grupos yihadistas, que aceptaron su mediación durante el control que ejercieron sobre las regiones del norte en el año 2012, y les ha hecho granjearse unas bases importantes entre los malienses que hace que se les tenga que dar una atención especial.

No obstante, una vez los elementos doctrinales aparentemente comunes a todos, el ejemplo de Mali ofrece que no todo es como las categorías establecidas por Wiktowicz respecto a sus actividades políticas o sociales, criterios que se siguen para diferenciar las diferentes corrientes dentro de un mismo campo doctrinal como es el salafi. Si descartamos los salafíes yihadistas, por su lucha armada y su existencia clandestina – aunque cada vez más extendida en Mali –, quedan los salafíes “políticos” y los “puristas”. Wiktorowicz aduce la principal diferencia entre las dos vertientes como una diferencia generacional y una falta de sensibilidad de los problemas cotidianos y del contexto por parte de los “puristas”, preocupándose éstos únicamente por la correcta manera de practicar el islam, evitando desviaciones, mientras que los “políticos” buscan producir esa transformación a través de la participación de la política formal e informal. Este celo por dedicarse al combate de las prácticas desviadas y evitar cualquier interés en los asuntos temporales y humanos que les desvirtuaría de su misión, les hace cerrarse aisladamente de la comunidad (Wiktorowicz, 2006: 219).

¿Es esto último lo que está sucediendo en el campo reformista en Mali? La larga presencia del islam reformista en Mali no ha incubado una rama política, formalmente

mayor concentración de población, era la principal amenaza que temían las autoridades malienses y la comunidad internacional, pero la predisposición de los líderes musulmanes reformistas para negociar con los yihadistas y la supuesta afinidad ideológica entre ellos extendió un escrutinio constante sobre los fieles reformistas y sus líderes. Los líderes reformistas se vieron obligados a condenar públicamente a los grupos yihadistas, aun así el estereotipo y la sospecha nunca se han eliminado del todo como hemos podido constatar en las entrevistas realizadas y en las observaciones sobre el terreno entre 2013 y 2016.

descrita por Wiktorowicz (2006) como aquellos que, teniendo en cuenta la preservación purista del islam, entendieron que la forma de velar por ello también era involucrándose en política para evitar que los dirigentes pudieran destruir el *tauhid* y el islam (2006: 222). Teniendo en cuenta que no tenemos constancia de que ningún grupo de musulmanes haya formado un partido político u asociación que haya participado claramente de procesos electorales o en el aparato decisorio del Estado, nos queda que los imames y predicadores reformistas se podrían describir como “puristas” o incluso “quietistas”. Sin embargo, como veremos en este trabajo, los reformistas, o por lo menos las figuras más destacadas del reformismo en Mali no se ven reflejadas totalmente en el modelo expuesto. Además, la falta de estudios sobre la doctrina reformista en Mali no nos permite discutir ni precisar con exactitud en qué punto ideológico y teológico se ubican dentro del amplio espectro salafi, y aquí procuramos tomar ciertas acciones y discursos recogidos o transmitidos por otros autores para dilucidar la tendencia de la rama reformista. Lo que es evidente a la luz de nuestras indagaciones es que los reformistas no han dejado de lado los asuntos temporales. Como tampoco lo han hecho ciertos líderes neo-sufíes, por cierto, y que desarrollamos en el capítulo posterior. Empero estos han dedicado parte de sus esfuerzos y sus prioridades a la prédica para luchar contra las desviaciones de la práctica islámica, el desafío a las autoridades de la escuela islámica legal imperante, el malikismo, y fundamentalmente, se han centrado en la reforma de la enseñanza islámica, en las últimas décadas se implican en el ámbito político, aunque no formalmente, ya que entienden que sus observaciones y prédicas tienen una influencia política. Los reformistas malienses no están despolitizados y se ven interpelados por la actualidad y los asuntos mundanos de su comunidad.

2.4.3. La expansión del reformismo salafi en Mali.

Los autores coinciden en apuntar varias razones por las que el reformismo tuvo gran resonancia fundamentalmente entre la clase comerciante del África del Oeste. En Mali, el nacimiento de comunidades reformistas tiene frecuentemente lugar en comunidades comerciales, como fue el objeto de estudio de Amselle (1985; 1977) en Bamako. Según Amselle (1977: 61), los efectos de la colonización también se hicieron sentir en la aparición de una clase comerciante que creció durante ese periodo, como hemos visto

en el capítulo 1. Los beneficios de la colonia en cuanto al comercio fueron aprovechados por una gran cantidad de personas, como campesinos o aristocracia, que se dieron al comercio gracias a las oportunidades establecidas por el dominio colonial sobre el territorio. Los autores Amselle (1985) y Levtzion (1986) coinciden en señalar que los fenómenos de urbanización tras la Segunda Guerra Mundial y la emigración del campo fueron atractivos para los comerciantes y otros profesionales vinculados al comercio. El reformismo brindó a los conversos musulmanes la posibilidad de despojarse de las estrictas cadenas de la “tradicición” (Miran-Guyon, 1998: 4). Los comerciantes, que trabajan en un ámbito especulativo, demandaban los servicios de los tradicionales marabús a cambio de bendiciones para sus negocios, servicios que debían “pagar” posteriormente bajo la forma de donaciones. El reformismo ofrecía la posibilidad de una vinculación directa con Dios que no se hacía a través de estos marabús y comprometía únicamente el comportamiento del propio comerciante, única condición para obtener que su recompensa se viera satisfecha más tarde con el paraíso. Además, la confianza que era establecida entre los musulmanes que participaban de la red de comercio, explícita en su comportamiento piadoso, daba más legitimidad al negocio y reforzaba la confianza entre las partes. Además, la vinculación con el reformismo les hacía pertenecer a una comunidad de creyentes más allá del contexto local y regional, lo que les podría beneficiar para sus negocios.

Asimismo, el crecimiento de los musulmanes en la actividad comercial se vio reforzado por la graduación de estudiantes en las *medersas* y su imposibilidad en conseguir un empleo en la administración, por la falta de conocimiento de francés, por lo que muchos decidían probar suerte en el comercio. La doctrina reformista hacía hincapié en el trabajo y en que el fiel no podía ser distraído con rituales de su tarea como trabajador. Como apunta Brenner (2001), la identificación con el reformismo no es únicamente por la doctrina, sino por la clase, sus actividades sociales y políticas (Brenner, 2001: 140) e incluso lo identifica como un grupo socioeconómico (1993b, 60), que incluso hacerse comerciante significaba ser musulmán y cuya identidad se construye en oposición a los “tradicionalistas”. Warmus nos recuerda que en la zona de Sikasso, capital del sur rural de Mali, el reformismo también obtuvo seguidores cuando los comerciantes vieron beneficios en sus relaciones económicas con sus proveedores ya convertidos al reformismo. Como también se discute en Brenner (1993b), las transformaciones económicas y los que se benefician de ella y no les conviene el

modelos comunal y las estructuras sociales antiguas y sus obligaciones, abrazan de mejor manera el islam reformista, es decir, basado en unas diferencias socioeconómicas. Paradójicamente existe un buen entronque entre la doctrina reformista salafí con la economía de mercado (Triaud & Villalón, 2009) entre las numerosas pasarelas y negociaciones entre las doctrinas para adaptarse a los cambios del continente africano.

Por lo anteriormente descrito, gracias a las investigaciones de los observadores del reformismo desde su llegada a Bamako, puede parecer que la inscripción en el reformismo salafí era algo reservado en exclusiva a una clase social comercial y pudiente que se ubica en centros urbanos, gracias a que el reformismo se ha adaptado bien al neoliberalismo y al capitalismo. Sus adeptos han sabido utilizar esto a su favor, con un individualismo importante que se adapta muy bien al liberalismo económico, y que descansa sobre el trabajo duro y la acumulación de capital, así como la liberación de las restricciones sociales como las ceremonias, lo que les ha hecho también ser tildados de exclusivistas (Loimeier, 2016: 114-115). Aun así conservan la atribución de buenos musulmanes por su éxito laboral y económico propugnado por el reformismo y por su preocupación sobre el comportamiento individual y su impacto en la vida posterior. Pero la doctrina salafí también en el ámbito rural ha tenido repercusión. Al contrario de lo que se podría pensar, de que es una ideología únicamente apta para la vida urbana, también ha tenido seguimiento en contextos rurales, como presenta Niezen (1991), por ejemplo, en las localidades de área de Gao, donde la emigración y los cambios sufridos por los cambios económicos y demás, han propiciado la adopción del reformismo en el ámbito rural (Niezen, 1991; Ostebo, 2009).

Otra de las razones de la emergencia del reformismo y su expansión en el África subsahariana musulmana no estaría relacionada únicamente con la oposición a las prácticas “particularistas” del islam practicado históricamente en la región. La difusión del reformismo tiene que ver también con la “racionalización” del islam a través de las *medersas* (Brenner, 2001: 302-308), es decir, la adaptación de la escuela al contexto y a la modernidad, así como se afirmaba como una forma de salvaguardar los valores islámicos frente a la escuela “occidental”, creando nuevas formas de ser musulmán. La adopción del reformismo para construir una nueva subjetividad islámica que escape de los corsés “tradicionales” islámicos y de la jerarquía existente era una de las razones de conversión por la clase comerciante, pero también otras, como la identificación con el reformismo por aquellos actores subalternos, que ven en las ideas reformistas una forma

de escapar de los corsés sociales de las castas, muy presentes en la sociedad maliense (Amselle, 1977: 254). Y dichas razones pueden explicar su resonancia entre otras capas no forzosamente relacionadas con el comercio o las clases altas, como por ejemplo los desempleados, como apunta Hiskett (1984) en el caso de su estudio sobre el reformismo en Ghana, o el caso ya apuntado en las zonas rurales, como en la región de Gao puesto de relieve por Niezen (1991). Launay (1992) señala la existencia de conversos al reformismo en la zona rural del norte de Costa de Marfil. El mensaje igualitario del reformismo era atractivo para aquellas etnias subalternas que no podían promocionar o desafiar la estructura establecida y con el reformismo veían un medio para poder sobrepasarlo y únicamente mirar las comparaciones con las posesiones y acumulaciones de la profesión comercial y no en cuanto a las bases étnicas (Amselle, 1985: 349).

Como muestran los casos estudiados por Warm's (1992) y Niezen (1991) y los citados anteriormente, el reformismo es adoptado por diferentes individuos y comunidades por diferentes razones, con lo cual éstas divergen pero tienen en común el avance del reformismo en otros lugares (que se traslada a las zonas de su estudio) y el cambio generado por los recientes acontecimientos: colonización, cambios económicos y sociales en las comunidades. Y lo que parece resaltar es que la forma de encontrar las bendiciones o las “recompensas” espirituales no tienen que ver con lo concreto, es decir, la compra u obtención de amuletos o la veneración de los santos que los intermediarios o marabús de la tradición sufí ofrecen, sino que es a través del comportamiento individual, la piedad del individuo (la abstracción de lo divino) y la celebración de la unicidad o *tawhid* que se consiguen las recompensas en el más allá (Østebo, 2009). Como exponer Loimeier, gran parte de la atracción a las castas subalternas o los recientes conversos al islam, los “verdaderos musulmanes serían conocidos no a través de su nacimiento y ascendencia, sino por su comportamiento” (Loimeier, 2016: 114).

Otro de los puntos tomados en cuenta en la explicación del relativo éxito de la corriente reformista en su expansión por África Occidental en general, y en Mali en particular, radica en el “descontento” de los musulmanes hacia los líderes religiosos “tradicionales” y el islam imperante, que no resuelve las preguntas y dudas que les acechan en los momentos de cambios socioeconómicos (Brenner, 2001). Así, el reformismo en competición con la expansión del sufismo es que, a diferencia del cofradismo sufí, el reformismo hace conectar a los practicantes con la *umma*, o comunidad mundial de creyentes, pasando por encima de las lealtades y asociaciones

islámicas locales (Kaba, 1974; Amselle, 1985; Triaud, 1986; Soares, 2005b) y las “tradicionales” formas de pertenecer a la comunidad islámica. La pertenencia a la *umma* no se considera por herencia o por pertenencia a una clase concreta, sino que se determina a partir del comportamiento individual que hemos comentado anteriormente (Launay, 1992: 90). Los reformistas rechazan que sea la pertenencia étnica, la clánica, la profesión o la clase, la que determine la adscripción al islam. Para ellos, la verdadera comunidad islámica es aquella que se diferencia por su comportamiento y que se aleja de la *yahiliya* o zona de ignorancia. No se reconoce que ser musulmán es por la cadena de transmisión, sino que se pone el énfasis en la práctica. Este hecho se fomentó desde los nuevos conocedores del árabe y los sabios reformistas, e hizo que la atracción fuera mayor entre clases desfavorecidas por la separación anterior. Los nuevos conversos provenientes de diferentes planos, que buscaban zafarse de elites locales o líderes, ya podían pasar por encima de ellos con la conversión, como nueva fuente de “liberación” y nueva fuente de poder y conocimiento que redundó en la autoridad moral (Launay, 1992: 102).

Respecto a la oposición entre sufíes y reformistas, esto no es del todo así e invariable. Entre las dos tendencias o movimientos las fronteras son porosas y hay canales que los conectan. La pugna por el control del campo islámico deja lugar a veces a una causa común, la “defensa del islam”, así el esquema binario entre reformistas y sufíes a veces se diluye. La crítica ha sido común referente a prácticas consideradas heterodoxas como la “magia” o la posesión por espíritus, así como la reafirmación del islam en la sociedad maliense ante las acciones del Gobierno consideradas como “laicistas”.

2.4.4. Oposición entre reformismo y sufismo.

Además de una doctrina novedosa y reformadora, los wahabíes del África del Oeste trajeron una nueva ortopraxia, una forma diferente de rezar así como nuevas formas de enseñanza en la época colonial que, en ocasiones, han creado polémica entre la comunidad de creyentes y entre estos y las autoridades malienses. Debido a la controversia con los sufíes y el resto de musulmanes ordinarios por su práctica del islam, en especial sobre la forma de rezar, crearon sus propias instituciones, mezquitas y escuelas, diferenciándose de la práctica local y popular del islam (Triaud, 1986; véase

capítulo 1). La polémica en torno a aspectos y prácticas como cómo orar, la posición de los brazos durante el rezo, donde y qué celebrar, son, sin embargo, aspectos que siguen siendo motivo de divergencia, aunque no de enfrentamiento violento como en el pasado. Los fieles reformistas salafíes adoptaron un rezo distinto, alejándose de los considerados como largos y tediosos rezos jalonados de recitaciones y salmodias asociados al sufismo, y adoptaron un rezo más simplificado (Kane & Triaud, 1998: 26), razón que se ha esgrimido en ocasiones, además del rechazo a sus supuestos beneficios espirituales, para explicar que el ritual salafí sea más atractivo entre los urbanitas o trabajadores profesionales, personas ocupadas en su quehaceres y con escaso tiempo disponible pero con la voluntad de cumplir con los rezos diarios¹⁷².

La posición de los brazos a la hora de orar puede parecer algo trivial, pero no lo fue así durante la primera época de la convivencia de reformistas con el resto de musulmanes¹⁷³. La posición de los brazos acaparó mucha atención ya que era la expresión última de la diferenciación de éstos, del establecimiento simbólico de una comunidad musulmana aparte, algo criticado profundamente por el resto de musulmanes que los consideraban como extremadamente separatistas lo que les molestaba más que la adopción de los brazos cruzados (Launay, 1992: 104-105; 235, n.9; Soares, 2005a). Con la intención de diferenciarse simbólicamente de las prácticas “particularistas” del islam local (Launay, 1992: 123), se enfocan en los rituales universales del islam y de la Sunna y en el rezo, para ello toman lo común a las tres escuelas y de la forma de rezar del Profeta (Soares, 2005a: 187), y cruzan los brazos para distinguirse, acusando al resto de que lo practicaban. Así, los reformistas insisten en las formas de piedad son las que universalmente son reconocidas y para ello es necesario la demostración simbólica de un comportamiento acorde con ellos, lo que les hace ser considerados frecuentemente como una comunidad aparte.

Los ataques reformistas a las prácticas más difundidas y la controversia entre las distintas comunidades alcanzó niveles de grave tensión en algunos momentos. Los reformistas se enrocaban en que su práctica era la de una comunidad musulmana pura, contraponiendo a los que no les seguían como ubicados en la ignorancia, y que la

¹⁷² Ha sido frecuente la interrupción de la entrevista con nuestros interlocutores que se mostraban religiosos por la necesidad de acudir a rezar a la mezquita más cercana o en el mismo habitáculo en el que nos encontrábamos. Tras la pausa, nuestro interlocutor regresaba al poco tiempo a la conversación. No hemos percibido diferencia de proceder al respecto de unas personas vinculadas a una tendencia u otra.

¹⁷³ La postura de cruzar los brazos durante el rezo viene inspirada en un hadiz, y es tomado por otras tendencias, como la rama de la Tiyaníya iniciada por Ibrahim Niasse (Riolland, 1998: 76 n 4,).

comunidad pura que ellos representaban se determinaba por su comportamiento y la legitimidad de haber estudiado en Al Azhar y haber visitado el Hiyaz. Asimismo, el acercamiento a los textos desde un punto de vista literal también generó ciertas polémicas respecto a ciertas costumbres “tradicionales” sancionadas como religiosas por los marabús como, por ejemplo, la poligamia extendida entre los musulmanes en Mali. La asociación *Subbanu* cuestionaba la toma de varias esposas por los musulmanes si no podía tratarlas a todas iguales, según una lectura literalista del Corán y la Sunna, por lo que los reformistas tomaban solo una esposa (Kaba, 2000: 190).

La progresiva conversión a esta tendencia y el cuestionamiento de los pilares de los sabios y líderes religiosos, hacía incrementar el tono de las acusaciones y la tensión. Loimeier (2016: 116), cita a Hock (1999: 116) para comentar un episodio en Bamako en 1948 que ilustró la diferencia de conocimientos religiosos que había entre los eruditos reformistas y las autoridades religiosas locales. Invitados por las autoridades locales de Bamako, eruditos reformistas y religiosos locales terminaron por enfrentarse tras la humillación que los reformistas infligieron a los otros cuando éstos no supieron responder a preguntas básicas sobre el islam y demostraron sus escasos conocimientos de árabe. A finales de los años 50 tuvieron lugar los “acontecimientos de Bamako”, una de las polémicas más documentadas y retomadas por los estudiosos del fenómeno reformista en África Occidental que hemos comentado en el capítulo 1. Como vimos, la polémica giró inicialmente en torno a la construcción de una mezquita reformista en un barrio de Bamako y motivó enfrentamientos con tintes no solo religiosos, sino también políticos, entre los partidarios y detractores de los reformistas en la capital, Bamako. Estos disturbios acabaron con el saqueo y destrucción de propiedades de reformistas en Bamako ante la inacción de las autoridades coloniales, interesadas en entorpecer la expansión del islam reformista (Kaba, 1974: 202-218). La ola de tensión también tuvo su réplica en otras localidades de Mali, como en Sikasso (sur del país), y en otros territorios de África Occidental pero no con la misma intensidad y violencia que en Bamako, como reflejan todos los manuales consultados sobre reformismo en la región de las últimas décadas (Levtzion & Powells, 2000). El reformismo y su extensión en su diversidad en la región del África del Oeste ha dado lugar a conflictos dentro de las localidades a lo largo de los años como describe brillantemente en un estudio histórico sobre el reformismo en Costa de Marfil, Miran-Guyon (1998), referente a los conflictos en ciertas localidades de este país africano, o los documentados por Riailand (1998) en

los años 80 y 90 en ciertas localidades de Senegal, siendo las causas de éstos al comienzo de la convivencia entre las tendencias, la construcción y el control de mezquitas y las diferencias en los rituales.

2.4.5. El reformismo local maliense.

Durante el régimen de Mussa Traoré los musulmanes reformistas adquirieron una posición distinta y privilegiada respecto al periodo de mandato de Modibo Keita (1960-1968), por su apoyo al golpe de Estado contra este último. Esta buena relación se puede describir como ambigua ya que la *Union Culturelle Musulmane* (UCM), heredera de la organización *Subbanu al Muslimin* y muy próxima a los reformistas, fue prohibida en 1971 después de ser admitida poco antes. Este hecho no impidió un crecimiento reformista en todo el país en general, y en la capital, Bamako, en particular. Amselle en 1983 afirmaba que el número de mezquitas controladas por reformistas en la capital había crecido de 3 en los años 70 a 9, sin contar con los oratorios privados que estaban construyéndose por personalidades vinculadas al comercio (Amselle, 1985). Por su parte, Brenner cita a Doumbia para contar 28 en 1984, muchas de ellas construidas como producto de la rivalidad entre “tradicionalistas” y reformistas¹⁷⁴. Aunque las cifras no coinciden, la clara tendencia de incremento del número de mezquitas reformistas, y por ende de fieles salafíes, parece notable. Como anécdota, Kaba (1974) apuntaba que durante el rezo del viernes, la mezquita reformista de Badialan, un barrio de Bamako, estaba repleta de seguidores, incluso de musulmanes que se tenían que desplazar para llegar a ella. En cambio, la gran mezquita de Bamako no tenía esa afluencia, algo impensable unos años antes (Ibid.: 260).

Como vimos, uno de los factores del crecimiento de la comunidad reformista fue la posibilidad de estudiar en el extranjero. Algunos musulmanes malienses se beneficiaron de la oferta de becas de estudios de los países de destino u organizaciones no gubernamentales islámicas a partir de los años 70. Arabia Saudí, Kuwait, Libia y Al Azhar en Egipto fueron los destinos más frecuentes de los estudiantes¹⁷⁵. A su regreso,

¹⁷⁴ Doumbia (1987), citado en Brenner (2001: 199) .

¹⁷⁵ Estas becas permitieron continuar a estudiantes de *medersas* y de escuelas coránicas en estudios de todo tipo, y mejorar el nivel de árabe y de conocimientos religiosos. A partir de los años 70 y 80 no solo viajaron estudiantes de las *medersas*, sino también estudiantes provenientes de la escuela coránica y afiliados a prácticas sufíes, dando como resultado que no solo individuos reformistas adquirieron un nivel

estos nuevos intelectuales habían adquirido competencias en árabe y en ciencias religiosas, lo que les valía el sobrenombre de *arabisants*. En Mali, como en otras partes de África del Oeste, éstos crecieron en número, haciéndose cada vez más común la utilización de la lengua árabe y el encontrarse con exestudiantes que se formaron en el extranjero. Muchos de ellos, a su regreso, centraron sus denuncias en la forma en que sus compatriotas y los líderes seguían el islam, promoviendo un islam “más puro” y libre de “particularismos”. Las tensiones se han dado entre estos reformistas y los líderes del islam “tradicional”, en especial sobre quien detiene la autoridad, tachando de ignorantes y de acaparar las mezquitas y sus imames los “tradicionalistas” valiéndose de la jerarquía y la herencia de los puestos a la cabeza de las mezquitas. No obstante, el árabe no ha sido el único medio vehicular y la islamización se ha hecho también en otras lenguas locales (Otayek, 1993).

En los años 70, los reformistas comenzaron a afirmarse como actores económicos y como intermediarios en las relaciones del país con Arabia Saudí y el Banco Islámico de Desarrollo (Holder, 2013a). Los reformistas se convirtieron en los mediadores naturales entre Arabia Saudí y el Gobierno de Mussa Traoré. Para esa época, Brenner (1993b: 67) subraya que el movimiento reformista se asentaba sobre una serie de instituciones construidas además de mezquitas y *medersas*. Los reformistas en Mali se interesaban también en otros sectores de la sociedad y pusieron en marcha otras infraestructuras para la asistencia social, como clínicas, farmacias, y un incremento de los alumnos en las *medersas* (hasta un cuarto de los alumnos escolarizados), desde hacia dos décadas coincidiendo con una ineficiencia y colapso de los servicios públicos del Estado. Como clase económica, la mayor parte de los padres de los alumnos de las *medersas* y sus partidarios eran comerciantes. La atracción de las *medersas* estaba fundada en que la educación islámica y la entrega de los instrumentos para comprender los textos, con las clases de árabe. Anteriormente, las clases de religión estaban reservadas a los hijos y personas cercanas al marabú (Rialland, 1998: 82) pero con la apertura de la enseñanza a otras clases y sustratos el monopolio del conocimiento de la religión ya no era de las antiguas elites religiosas. Esto generó que los propios marabús y religiosos se hayan interesado en el aprendizaje del árabe, y que padres que no se consideraban de la tendencia reformista enviaran a sus hijos a la *madrassa* o incluso se

alto de árabe. Igualmente, el proselitismo y la prédica del reformismo en África Occidental en general, y en Mali en particular, no se realiza únicamente en árabe, que sigue siendo importante, sino que también se utilizan las lenguas vernáculas o incluso el francés.

promoviera la creación de *medersas* por figuras no reformistas. La expansión de las *medersas* se dio a partir de los años 60 y 70 contribuyendo a la mejora de la calidad educativa de la sociedad, y su crecimiento se consolidó a partir de su reconocimiento como escuela fundamental en 1985 por el Gobierno de Mussa Traoré¹⁷⁶. Así, en los últimos años existe una densa red de escuelas promovida fundamentalmente por asociaciones o individuos locales, de las que han salido cientos de estudiantes, cuya mayoría se consideran musulmanes y han estado bajo la influencia de las formas islámicas que proponen¹⁷⁷.

Si en las primeras décadas, el reformismo parecía circunscrito a la clase comerciante y a las profesiones ligadas a ello, en los años 80 el espectro de simpatizantes se amplió a otros niveles sociales, como intelectuales, funcionarios o campesinos (Amselle, 1985: 347). Una nueva generación de jóvenes reformistas emergió (Loimeier, 2003). Muchos de los miembros del movimiento reformista comenzaron a realizar estudios no solo en Al Azhar, sino en otras universidades del mundo islámico, como la Universidad de Medina, Arabia Saudí, u otras en Sudán, Pakistán o Malasia. Los reformistas pasaron a ser médicos, técnicos, ingenieros, profesores o informáticos. El movimiento reformista que se ha configurado no ha tenido nada que ver con la etnia o con la procedencia regional, siendo transversal a todos los orígenes dentro del territorio de Mali. Brenner (1993b) por su parte señala que el “movimiento” reformista se dividía por aquella época en dos partes, una intelectual de jóvenes formados en el extranjero y otra cercana al comercio que iba acumulando riqueza (1993b: 67). Los reformistas se diferenciaron del resto de la comunidad islámica desde sus inicios y pasaron a formar un grupo de presión después de haber sido un dique contra el colonialismo (Piga, 2006: 45), identificados con una identidad propia

¹⁷⁶ No todas las *medersas* promueven una forma de entender y de practicar el islam desde una perspectiva cercana al reformismo. Si bien la mayoría puede tener un sesgo de esa manera, también existen *medersas* fundadas por personalidades sufíes o pertenecientes a asociaciones neosufíes como Ansar Din, que adoptan el método de enseñanza y los contenidos de las *medersas* reformistas con el fin de mejorar el conocimiento del islam de los alumnos y su preparación para la sociedad pero que no hacen un proselitismo de las tesis reformistas. Igualmente los profesores contratados suelen haber salido de cualquiera de las *medersas* y el proselitismo o la forma de entender el islam se diluye o no concuerda con el de su fundador (comunicación personal con A.Yattabaré, director de *medersa*, 25 de noviembre de 2014, Bamako; comunicación personal con S. Gasama, director de *medersa*, 27 de marzo de 2016, Bamako).

¹⁷⁷ No obstante, el haber estudiado en una *medersa* no significa que el estudiante se adhiera de manera automática al reformismo o que cambie sus convicciones y prácticas religiosas. De manera inversa, tampoco significa que aquellos seguidores del reformismo o de prácticas cercanas al mismo no necesariamente han cursado en una *medersa*. La atracción de los progenitores para enviar a sus hijos e hijas a las *medersas* tiene que ver con el deseo de un mayor conocimiento de la religión islámica pero también con la percepción de que obtendrán una mejor formación escolar.

basada en clichés y estereotipos contra los adversarios del islam “tradicional” (Brenner, 1993b). La dialéctica entre los grupos versaba en acusarse de ser muy jóvenes y educados en el exterior y tener lealtades extranjeras, para los reformistas, y ser ignorantes, supersticiosos y charlatanes, enfocado en la figura del marabú, para los “tradicionalistas”, dialéctica que ha continuado hasta la actualidad, aunque no con tanta vehemencia entre las generaciones más jóvenes.

Durante los primeros años de su presencia en Mali los partidarios del reformismo se hicieron distinguir cotidianamente en la calle y en las ceremonias sociales, y actualmente ocurre algo similar. Los reformistas salafíes son un grupo claramente distinguible de los demás musulmanes a través de sus distintivas vestimentas, y de sus hábitos y códigos sociales y religiosos de los cuales es fácil darse cuenta en persona. Así, el movimiento reformista hace visible la búsqueda de la moralización de la sociedad y la promoción del islam “puro” y “limpio” de particularismos con sus códigos de vestimenta, hábitos de saludos y los códigos corporales. Son reconocidos entre los musulmanes de a pie debido a que frecuentemente los hombres llevan barba, visten camisas “árabes” (camisas blancas o de color de cuello cerrado que se prolongan hasta la mitad de la pierna) – aunque no lo llevan todos los días- y llevan pantalones que generalmente no llegan a los tobillos, aunque no exclusivamente. Las mujeres musulmanas visten públicamente encima de la ropa el *niqab* (velo casi integral de color negro – generalmente con decoraciones en color añadidas- que cubre toda la figura de la mujer) u otros tipos de velo, algunos que no dejan ver el rostro y otros que sí. En el caso de la vestimenta de las mujeres, es algo que contrasta visual y cromáticamente con las vestimentas comunes que suelen llevar las mujeres en Bamako, hechas con vistosas telas de colores muy utilizadas en toda África Occidental. En la mezquita y en los oratorios hombres y mujeres rezan con los brazos cruzados¹⁷⁸, que junto a lo anteriormente mencionado suelen conformar una amplia panoplia de elementos y prácticas cotidianas que redundan en la afirmación de la identidad del musulmán y la adhesión a un sistema de valores próximo al reformismo. La utilización del árabe también era distintiva y la recurrencia a los *hadices* y versos del Corán, si bien esto ya no es algo exclusivo de los miembros del movimiento reformista según nuestras observaciones, estando el uso del árabe cada vez más extendido entre las generaciones más jóvenes y educadas.

¹⁷⁸ De ahí el nombre popular de *bras-croisés*.

Los reformistas malienses no han tenido una evolución en el que se interesasen por la política abiertamente como ocurrió en Estados vecinos, como Senegal o Nigeria. Allí, diferentes organizaciones inspiradas en el reformismo (*Union Culturelle Musulmane, Al Falah, Jamatu Ibadurahmane*) han tenido lugar y han continuado su activismo desde distintos ámbitos, incluso una fase de actividad política activa y de activismo social (Piga, 2006: 286). En Nigeria, el movimiento *Izala* fue fundado a finales de los años 70 y hoy se ha convertido en uno de los mayores movimientos reformistas de África Occidental, teniendo una presencia importante también en el vecino Níger. En cambio, en Mali no hay registrado una fase de toma de conciencia organizativa ni política del movimiento reformista que se interesase activamente en la política ni en la organización forma del mismo, si no es en la última década.

Los militantes del reformismo no se adhieren a formas de practicarlo y de lucha por él como ocurre en otros lugares de África Occidental, como en Nigeria o lugares donde existe un islamismo militante, o la lucha armada, sino que separan lo religioso de lo político. Algunos líderes se han querido mantener alejados de la política, o eso han querido exponer al público, no presentándose a la participación formal en unas elecciones o en política, no llamando al voto por ningún candidato y no originando ningún movimiento organizado que se interesase abiertamente por incidir en las elecciones o en la política formal, como sería más la forma de actuar de los salafíes “políticos” o incluso de grupos islamistas. No obstante, eso no ha querido decir que a los líderes del movimiento salafí hayan estado ausentes de la política en Mali, particularmente en la última década. Como ocupa este trabajo, la forma de hablar de las elecciones y la llamada a la responsabilidad del musulmán de implicarse en la vida política, la acción de presión en la calle y en las instituciones, los llamamientos a la necesidad de la extensión de la moralidad en la vida pública y en la política han sido el campo de acción de los líderes salafíes, aunque no solo de dicha tendencia, redundando en una mayor incidencia del islam en la política y en la sociedad maliense.

En las últimas dos décadas, la corriente reformista ha continuado su crecimiento entre la población y la opinión pública maliense. Si durante los primeros años tras el florecimiento de las libertades, la competencia en el ámbito musulmán se hizo notar, la corriente se recompuso en la segunda mitad de los años 90 para desarrollar unas redes en distintos ámbitos de la vida pública maliense, como en la educación y en los medios de comunicaciones, desde donde sus miembros han podido dirigirse a la opinión pública

musulmana. A pesar de ser una minoría entre los malienses, la gran influencia de los reformistas es debido a que sus seguidores han sabido posicionarse en los estamentos malienses mejor que otras corrientes, y actualmente están representados en las instituciones civiles y religiosas malienses (Holder, 2013b). No obstante, su mayor presencia en los estamentos del Estado no ha significado un menoscabo de la democracia o de las libertades en Mali. Las demandas y actividades del movimiento reformista han girado en torno a un aumento de la democracia. Si durante el acceso a la democracia en los años 90, el debate sobre el islam y de los activistas que defendieron las posiciones más islámicas para el Estado estuvo en minoría respecto a las posiciones seculares, el crecimiento del islam, y del islam reformista en concreto, se ha hecho aceptando íntegramente la democracia. Ha sido dentro de ella donde se han defendido las demandas, las presiones y las reivindicaciones de este colectivo con el claro objetivo de que se tome más en serio la religión en la vida pública y para velar por sus intereses¹⁷⁹.

El movimiento reformista salafí en Mali no ha sido un movimiento homogéneo y organizado, sino que ha sido jalonado por diferentes figuras musulmanas que han puesto de relieve su carácter reformista. El movimiento no ha sido estructurado como una organización como tal, más allá de las organizaciones puestas en marcha por el Estado en los años 80, como la AMUPI. Las asociaciones han existido y una parte de las figuras reformistas actuales han formado parte de ellas, como la AISLAM. Con la llegada de la democracia, el auge del asociacionismo también alcanzó el movimiento reformista en el cual nacieron numerosas asociaciones, pero ninguna gran asociación ha llevado el liderazgo del reformismo en Mali, sino que ha sido impulsado por personalidades y figuras carismáticas y populares. En los últimos años, la atomización de asociaciones y figuras relevantes del reformismo se han agrupado en el Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM), la asociación creada para representar los intereses de los musulmanes. Formar parte del mismo ha supuesto, al menos informalmente, el reconocimiento de su autoridad, carisma o importancia en el panorama islámico, al menos de la parte del movimiento salafí.

En este sentido, no es de extrañar que la figura más relevante en la última década del reformismo es el imam Mahmud Dicko, presidente del ACIM, desde donde ha

¹⁷⁹ Villalón (2012) asemeja la actitud de los activistas musulmanes dentro de los límites de la democracia al caso de las demandas religiosas en EEUU.

tenido una gran visibilidad y ha cosechado una gran popularidad. Originario de la región de Tombuctú, Dicko ejerce la presidencia del ACIM desde 2008, con su renovación en 2014 mediante elecciones. El ACIM se creó en el año 2002 para organizar a los musulmanes malienses dentro de la pluralidad de prácticas musulmanas. Sin embargo, existieron voces que denunciaban que el Consejo estuvo dominado por los reformistas durante la presidencia del imam Dicko. Únicamente 3 miembros del ACIM no se declaraban de la tendencia reformista salafí. Asimismo, el Consejo, dominado por la tendencia reformista, sirve de interlocutor de los musulmanes con el poder, poniéndose así los reformistas en el centro entre el Estado y los musulmanes. Hoy las personalidades más populares e influyentes del movimiento reformista tienen distintas profesiones y se ubican en diferentes espectros de la vida social y económica de Mali y pertenecen a una generación de personas nacidas en los años 50 que ocupan un puesto relevante y próspero en la sociedad maliense. Asimismo, la mayor parte de ellos, si no todos, forman parte del Buró nacional del ACIM que preside Dicko desde 2008. Además del imam Dicko, otros imames como el imam Turé de la mezquita *al Faruk* son reconocidos popularmente. Otras personalidades son dirigentes de grandes infraestructuras construidas por ONGs y fondos extranjeros, como el imam Ibrahim Kantao que dirige la Université du Sahel. Otros son distinguidos por sus estudios y profesiones seculares y que han llegado a altos estratos de la administración, como Mamadú Diamutani, presidente de la CENI (Comité Electoral National Indépendant) desde 2011. Otros han mantenido su prestigio y popularidad por el trabajo realizado en el ámbito educativo, como Abdul Aziz Yatabaré, hijo de uno de los primeros fundadores de una *madrassa* en Bamako, o el caso de Mohamed Kimbiri, periodista y propietario de una estación de radio en Bamako.

Como hemos expuesto, Mali es uno de los territorios de África Occidental que ha conocido el reformismo más prontamente. El territorio fue uno de los que se islamizaron más popularmente en los dos últimos siglos, en especial durante la época colonial, época que fue el contexto de la llegada de dicho reformismo. Al contrario que otros territorios subsaharianos, en el momento de la llegada y las épocas de su expansión tras la independencia, la población maliense era considerada mayoritariamente musulmana. Las ideas reformistas, aunque minoritarias ante una presencia relevante del sufismo y del islam ordinario, ha tenido los factores para su desarrollo, especialmente a partir de los años 70 bajo el mandato de Mussa Traoré, que

le ha hecho poder establecer una amplia red basada en *medersas* y en comunidades, religiosos e intelectuales que han desarrollado y expandido el reformismo salafí en todo el país tanto en zonas urbanas como en zonas rurales.

Así, lo que parece un movimiento rigorista y anclado en el pasado por la llamada a los orígenes del islam para retomar un islam “puro” y limpio de “particularismos”, se revela como algo moderno y anclado en los desafíos actuales de la sociedad en Mali. Desde el principio, integrando individualmente algunos de sus seguidores en la lucha por la independencia y luego integrándose en la sociedad fundamentalmente a través de una educación moderna, asociada a los cambios contemporáneos. Su ampliación a varias capas de la sociedad, más allá de los comerciantes y su identificación con riqueza y éxito laboral, demuestra la permeabilidad del reformismo en la sociedad y su importancia en el Mali actual. Hoy podemos decir que las prácticas reformistas salafíes no son mayoría y que no van a tomar el relevo del islam sufí o del islam ordinario, pero ha influido en la forma de practicarlo y ha tenido éxito en poner en duda ciertos aspectos del islam practicado históricamente en la zona, y en la “calidad” del islam practicado, por su celo en “limpiar” el islam de prácticas “innovadoras”.

Aunque el movimiento reformista no ha podido acabar con las prácticas que no considera islámicas, como la veneración de santones o la celebración de festividades islámicas que continúan siendo muy populares, ni en imponer su credo a toda la población o el establecimiento de comunidades monotendencia (o por lo menos según nuestro conocimiento), sí han tenido éxito en la reforma de la educación. El musulmán ordinario se interesa por su conocimiento del islam así como por la mejora de su práctica en un mundo caracterizado por la modernización y la urbanización, que a ojos de muchos musulmanes es sinónimo de laicismo o de “occidentalización”, no solo a través de los líderes sufíes sino individualmente, con las herramientas que uno tiene, como internet, o las clases de árabe para tener un acceso directo a las fuentes, o las prédicas en la radio o televisión, como indica Loimeier (2003) con el fin de encontrar respuestas a través del derecho a la interpretación individual de la fe y la redefinición del espacio y de las instituciones. Asimismo, sería reductor analizar el islam maliense, y quizá el del África del Oeste también, como una oposición sistemática entre tendencias como hacen algunos autores (Rosander & Westerlund, 1997) y focalizarse en la dicotomía entre el sufismo y el reformismo salafí en el contexto maliense. Existen pasarelas entre las tendencias cuyas prácticas y expresiones del islam a su modo están

en continua negociación sobre el terreno, y la mayoría de los musulmanes no se ven en ninguna de las dos, respetan los preceptos universales del islam pero no se ven en ninguna militancia por una o por otra forma de practicarlo. Así, no existe una sola comunidad musulmana, ni dos, sino varias que se entremezclan por las evoluciones de los cambios sociopolíticos, los condicionantes externos y los líderes islámicos.

Asimismo, si en la década de los 50 y durante los años 60 y 70 hubo enfrentamientos a partir de polémicas y disputas entre las tendencias, en las que el reformismo estaba representado, en los últimos años el nivel de enfrentamiento ha disminuido. La disminución de la tensión tiene que ver con el asentamiento de la tendencia y su arraigo entre las sociedades de África Occidental en general, y en Mali en particular, donde las nuevas generaciones de representantes de las tendencias hablan públicamente y discrepan, pero sin llegar a los enfrentamientos anteriores (Kaba, 2000: 203). La búsqueda de la unidad y el respeto entre doctrinas frente a la división de la *umma* o frente a los ataques a la región por la laicidad han sustituido en ocasiones a los reproches entre tendencias. La preocupación por “ser buen” musulmán, por la pureza religiosa (Østebo, 2015: 16) crece desde el punto de vista interior, con un compromiso individual del musulmán con los preceptos del islam y con el buen comportamiento islámico, aprendido ya sea a través de intermediarios en una *tariqa* o individualmente gracias a un maestro reformista, parece que ha suplantado a las tensiones entre los particularismos entre las corrientes, como la forma de rezar o la identificación con un santo (Kaba, 2000: 202). Asimismo, los debates han sido consensuales en torno a la pérdida de los valores islámicos y la falta de moral de la sociedad, coincidiendo en su mayoría en la necesidad de que las mujeres lleven el velo, la defensa de la ablación femenina o la condena de la homosexualidad, hábitos que son considerados como injerencias del exterior, como veremos en el capítulo 3. No obstante, en los últimos años en Mali se ha percibido una reaparición de la rivalidad y de la competencia. Los puntos de fricción no parecen que sean los aspectos doctrinales sino que se han desplazado hacia aspectos más terrenales como aspectos políticos y de influencia respecto al Estado y a la población. La llegada del yihadismo y del radicalismo al país y su irrupción como un problema de primer orden para las autoridades a partir del año 2012 también ha afectado a la convivencia entre los representantes de las tendencias y ha sido motivo de enfrentamiento verbal entre ellas, al considerar a la tendencia reformista salafí como más cercana al yihadismo.

LA PRESENCIA DEL ISLAM EN POLÍTICA

Introducción.

En los últimos años, son varios los autores que han observado una creciente difusión del islam en la esfera pública en Mali, y han reflexionado sobre el proceso de incorporación de algunos actores del islam maliense en política (Brenner, 2001; Schulz, 2003; Miles, 2007; Otayek & Soares, 2007; Holder, 2009a).

Partiendo de la perspectiva planteada por Leininger (2010)¹⁸⁰ basada en el estudio del proceso de deliberaciones políticas en la transición a la democracia entre 1991 y 1992 en Mali, podría afirmarse que las dinámicas de interferencia del islam en el campo político objeto de análisis en este capítulo vendrían determinadas por la poca influencia de los actores islámicos en la transición, que dio como resultado el establecimiento de unas relaciones Estado-religión continuadores del régimen autoritario. Leininger explica esta falta de presencia por el marco laico del Estado maliense y por el débil proceso de institucionalización del islam en primer lugar. Sin embargo, a principios de los años 2000 se sentaron las bases para la creación de una asociación de representantes musulmanes de todas las tendencias para facilitar su interlocución con el Estado, semejante a la existente AMUPI. La necesidad de generar un modelo de interlocución era una consecuencia de la liberalización del espacio

¹⁸⁰ “The Diverse Role of Muslim Actors in Mali’s Democratic Consolidation: Fostering Plurality to Inhibiting Strong State Institutions”, presentado en el taller “Religious Actors in Democratization Processes: Evidence from the five Muslim Democracies” que tuvo lugar en la Universidad de Princeton (EEUU) (Leininger, 2010).

público analizada en el capítulo 2: una explosión del asociacionismo islámico y la emergencia de figuras islámicas carismáticas gracias a la utilización de las nuevas tecnologías.

En su trabajo, Leininger (2010) analiza el papel de los actores islámicos¹⁸¹ en la consolidación de la joven democracia maliense, señalando que la presencia de estos actores produce dos efectos: un reforzamiento de la democracia por un lado, a la vez que un menoscabo de la misma por otro. Ante la pluralización del campo islámico puesto en evidencia en el capítulo 2 de esta tesis, la autora analiza que el Estado ve la necesidad de agruparlo en un único interlocutor, al que, dotándole de capacidad de interlocución acaba concediéndole “espacio para maniobrar y para hacer de ellos una parte institucionalizada de la política nacional” (Leininger, 2010: 18). Así, los actores islámicos, representados en la asociación Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM), comienzan a tener un papel en la política del país, especialmente por la actuación de su presidente, al que Leininger señala como el mayor hacedor de dichas dinámicas. La politóloga apunta que las demandas y reivindicaciones de los actores islámicos que no fueron escuchadas durante la transición maliense no desaparecieron, sino que habrían reaparecido ahora, canalizadas a través del ACIM. Aceptando el juego democrático, éstos han contribuido a la “pluralización de la joven democracia maliense” y contribuyen al fortalecimiento de la sociedad civil, aspecto indispensable para un sistema democrático (Leininger, 2016: 22). No obstante, la autora concede a los actores islámicos una influencia negativa en la consolidación de la democracia. Leininger analiza las tomas de posición de estos actores respecto a “ciertas libertades, especialmente en el ámbito de la ley de familia, y más en general, igualdad de género” (Leininger, 2016: 22) como un menoscabo democrático que impide la consolidación total de la democracia.

Este menoscabo de la democracia lo identifica como el impedimento de los avances democráticos en los ámbitos señalados, especialmente la igualdad de género, y por la forma en que se llevan a cabo. La oposición a estos avances, según la autora, ha sido formulada a través de un trabajo “extraparlamentario”, especialmente a través de

¹⁸¹ Leininger (2010: 25) engloba como actores islámicos a una serie de individuos y personalidades islámicas organizadas o no que se reclaman de una identidad islámica, que desgrana en: panorama heterógeno de organizaciones islámicas, asociaciones islámicas con intereses políticos, representación formal de la comunidad islámica en el campo político maliense a través del ACIM, centros sufíes, comités de mezquitas, autoridades islámicas carismáticas, ONGs y organizaciones especializadas y descentralizadas. No obstante, no señala ningún ejemplo de las categorías que menciona ni señala que muchas de ellas están interconectadas unas con otras.

los recursos tecnológicos de los actores islámicos y su demostrada capacidad de movilización. La forma en que se llevaron a cabo los convierte en un “jugador con veto (veto-player)” que hace y deshace desde fuera de las instituciones que deberían deliberar sobre ello.

Otra de las aportaciones del trabajo de Leininger es el incremento de la importancia de los actores islámicos en la sociedad debido al fracaso del Estado ante sus ciudadanos. La autora refleja que la incapacidad del Estado maliense en proveer servicios básicos, como educación o sanidad, ha permitido la ocupación de esos espacios por los actores islámicos. Estos, a través de organizaciones y ONG o por la propia acción de las mezquitas en la asistencia a los vecinos de los barrios donde se ubican, proporcionan ciertos servicios que los malienses ven que el Estado ha abandonado y que acrecienta su falta de legitimidad. La participación de los actores islámicos en estos ámbitos y el papel que juegan en la asistencia social de la población maliense les ha proporcionado una legitimidad y apoyo popular de los que el Estado carece. Así, la autora concluye que el resultado de las relaciones Estado-religión establecidas en la transición y el desarrollo del campo islámico, sumado al fracaso del Estado y del sistema de partidos, ha provocado que, lejos de atenuarse la participación religiosa en política, se ha visto incrementada.

Siguiendo a Stepan (2001), la ausencia de instituciones intermedias políticas derivada de la prohibición de la creación de partidos políticos religiosos, es una de las causas del incremento de la interferencia política de los actores religiosos (Leininger, 2016: 836). Esto hubiera permitido la expresión de los intereses políticos de los actores musulmanes de una manera “oficial” y “transparente”, y evitaría, según la autora, los efectos contrarios a la consolidación de la democracia derivados de las actuaciones de los actores islámicos en la calle. La participación observada de los actores islámicos en política a través de las elecciones que pasamos a analizar en este capítulo viene a confirmar lo propuesto por Leininger, plantea nuevos interrogantes sobre dicha participación, sus intereses y las razones de creación, así como su capacidad de acción, que intentamos resolver.

Los métodos de participación política de los actores islámicos que analizamos en este capítulo completan los análisis de Leininger (2010 y 2016) y de Künkler y Leininger (2009). Künkler y Leininger (2009) afirman que la capacidad de movilización de los actores islámicos en Mali era reducida, como continuación de la misma situación

de la época de Mussa Traoré, donde no habían podido ser un actor unificado y con presencia suficiente para incluir sus valoraciones. “Sobre todo, los heterogéneos actores religiosos de Mali poseen una baja capacidad de movilización” (Künkler & Leininger, 2009: 1080), afirmación que contrasta con las demostraciones de movilización popular que en el mismo año de la publicación del texto, 2009, tuvieron lugar en Bamako y otros lugares del país, como veremos en este capítulo. Para Leininger este hecho es algo importante porque “por primera vez en la historia de la República de Mali, organizaciones islámicas, en particular el ACIM, organizaron protestas públicas contra las políticas del Gobierno” (Leininger, 2010: 23). Si tomamos como referencia estas afirmaciones, basadas en el análisis de la influencia política de los actores islámicos, debemos de indicar que después de las infructuosas formas de influir en la transición de principios de los años 90, los primeros intentos fueron en el cambio de milenio en las elecciones del año 2002, con poco éxito de nuevo hasta llegar al episodio de las protestas contra el Código de familia y de las personas en 2009 para terminar la línea ascendente en las elecciones del año 2013, en las que, esta vez sí, fue elegido el candidato apoyado por las asociaciones islámicas. Desde 2009 los actores islámicos sintieron el apoyo y la capacidad de ser escuchados por la población, y concretaron la creación de un movimiento político-religioso para influir en la política, desde el juego político institucionalizado. No obstante, como veremos en el capítulo 4, estas afirmaciones hay que ponderarlas con las percepciones de la población de Bamako que registramos gracias a la elaboración de un sondeo.

En mi trabajo de campo, a través de la realización de entrevistas a varios actores del activismo islámico reciente en Mali¹⁸², he avanzado en las observaciones de los autores anteriormente mencionados, encontrando algunos elementos para continuar la discusión sobre ello. Los entrevistados presentan perfiles variados pero tienen en común que han dado el salto a la política representando a distintos colectivos islámicos. Aunque a lo largo de la historia democrática de Mali se han dado casos en los que un marabú sufi ha pasado a la política formal como alcalde o se señalaba que algún parlamentario provenía de los círculos religiosos, no era algo tan frecuente ni eran casos que contaban con una organización detrás¹⁸³. Sin embargo, lo encontrado en la

¹⁸² Una relación de las entrevistas personales realizadas para este trabajo se puede encontrar en el anexo 2 de este trabajo.

¹⁸³ Como por ejemplo la elección en 2009 de H. Sankaré en la alcaldía de Uankoro, *cerle* (que se podría traducir como provincia) de Bankass (Mopti, centro del país) o la llegada a la Asamblea Nacional de figuras religiosas como Y. Haidara, *muqaddam* sufi.

actualidad es una tendencia a esa participación más consolidada, como mostraremos en el análisis de varias trayectorias de candidatos. Se puede así afirmar que la participación en política de individuos relevantes y movimientos con referencias islámicas, así como líderes islámicos ya no es solo una posibilidad entre otras sino un recorrido que ha comenzado a ser transitado en el Mali de la última década.

Hemos podido observar que el paso a la política a partir del campo islámico por el momento no es mayoritario sino que se trata de algo minoritario pero organizado, y que las razones esgrimidas por los que ahora están desarrollando actividad política en ese sentido no se encuentran en la voluntad de querer obtener el poder a partir de un proyecto islámico (lo que sería un proyecto islamista). Como hemos visto anteriormente, la comunidad islámica maliense no es uniforme, sino que se articula en diversas tendencias. Así, también apuntamos como posibilidad que la entrada en política de algunos se realiza en una situación de competición interna de calado político, cuyo síntoma de creciente politización obedece también a la necesidad de posicionarse ante la rivalidad entre tendencias o grupos de líderes islámicos y sus seguidores. En este sentido, en el origen de la nueva presencia en política estaría el debate para la aprobación del Código de familia y de las personas en 2009, que generó una amplia reacción de los sectores populares liderados por los personajes religiosos que los movilizaron, y la iniciativa promovida por ciertos líderes de participación en los procesos electorales.

Las movilizaciones populares pueden ser consideradas una demostración de fuerza del estamento religioso en una suerte de pulso político con el Estado en el proceso de contrarreforma del Código de la familia y de las personas. El apoyo que recibió de la sociedad maliense hizo que saliera claramente fortalecido en detrimento de otros sectores de la sociedad civil laica (Villalón, 2010; Koné, 2015). La idea del salto a la política formal no tuvo su génesis exclusivamente en esa época, pues ya había sido una posibilidad explorada por parte de los religiosos a principios de los años 2000, pero la gran exaltación popular y el encuadramiento de las masas por los líderes islámicos en oposición al Código de la familia y de las personas reforzó dicha idea, que se materializó en las elecciones presidenciales y en las elecciones legislativas que siguieron. Para hacer realidad la participación política, los actores islámicos impulsaron el movimiento y los partidos políticos que a continuación pasamos a analizar, aunque

tales acontecimientos no fueron del agrado unánime de la población¹⁸⁴ ni de los actores laicos y pro occidentales¹⁸⁵, lo que ha generado cierta polémica y debate en el país.

3.1. La presencia del islam maliense en las elecciones.

3.1.1. “Ha llegado el momento de jugar”: la creación del movimiento Sabati 2012.

Como parte del fenómeno observado de la irrupción en política de los líderes y de las tendencias islámicas, surge el movimiento Sabati 2012. Esta joven asociación tiene un claro componente político-religioso y en ella participan mayoritariamente jóvenes musulmanes¹⁸⁶ con una dilatada trayectoria en el activismo islámico, que han materializado lo que muchos líderes islámicos expresaban en público: que ante el derrumbe contemplado de la política, puesto en evidencia por la crisis institucional que arrastraba el Gobierno de Turé y que acabó en el golpe de Estado de marzo de 2012, los musulmanes debían movilizarse para “salvar al país”. La opción escogida por los jóvenes musulmanes fue la participación en los procesos electorales que iban a tener lugar.

Estudiar este movimiento tan reciente no es una tarea fácil en la medida en que no hay fuentes secundarias sobre las que apoyarse, por lo que para trazar la trayectoria y los factores de la fundación del movimiento Sabati 2012 nos hemos basado en nuestro trabajo de campo realizado en Bamako, a través de entrevistas realizadas a actores relacionados de modo directo con la organización. Estas fuentes de primera mano nos han facilitado el acceso a los estatutos y el reglamento interior del movimiento y otros datos concretos, completados con las noticias publicadas en los medios de comunicación sobre el movimiento.

¹⁸⁴ De los resultados de unas encuestas realizadas antes y después de las elecciones presidenciales de 2013 por la delegación en Bamako de la fundación Friedrich Ebert Stiftung, se desprende que la población de Bamako no era muy favorable a ese activismo de los religiosos en las elecciones (60% consideraba negativo o muy negativo el papel de los religiosos en las elecciones en mayo de 2013 y un porcentaje similar en septiembre de 2013) (FES, 2012; 2013a).

¹⁸⁵ Comunicación personal con A. D., responsable de asociación civil, 20 de noviembre de 2014, Bamako.

¹⁸⁶ Por lo general, la aplicación término “joven” a personas es bastante amplia. Se suele atribuir en contraposición a los “ancianos” que serían aquellos que ya tienen una edad avanzada y una amplia experiencia vital y laboral. El resto del serían los jóvenes, por lo que encontramos dentro de esa definición a personas entre 16-18 años y 40-45 años.

Sabati 2012 (prosperar – reafirmar su fe, en bambara) se define como un movimiento para la promoción de los valores religiosos y sociales. Su fecha de creación, el año 2012, guarda relación con la celebración de las elecciones presidenciales que iban a tener lugar en abril de ese año (estatutos y reglamento interior de Sabati, 2014). Estas elecciones cerraban un ciclo político en la medida en que, finalizados los dos mandatos que el presidente Amadú Tumaní Turé (2002-2012) había disfrutado, por ley Turé no podía volver a presentarse a la elección. El presidente Turé, que no formaba parte de ningún partido, había gobernado con el apoyo de una coalición de partidos que apoyaron su candidatura independiente en el Parlamento y en las anteriores elecciones presidenciales, pero el balance de su gestión del país al cabo de ocho años era bastante criticado.

A las deficiencias en el gobierno y a la dinámica política de gobierno en solitario en la que la oposición no tenía ningún papel, pues todas las decisiones se tomaban en torno al “consenso” político (Baudais & Chauzal, 2006), se añadía la pésima administración de las regiones del norte y la gestión del conflicto abierto con las comunidades tuareg y árabes que históricamente han reclamado la formación de un Estado en el norte, el llamado “Azawad”. Como ya hemos analizado, varios factores explican el conflicto: desde una discriminación histórica de la región, la voluntad de ciertas comunidades tuareg de una mayor autonomía o incluso la independencia, hasta la instrumentalización por el Estado de grupos armados que ha favorecido el agravamiento de la tensión en la zona y ha permitido el lucro de autoridades vinculadas al aparato del Estado por el paso de mercancías ilegales (Lacher, 2012). El estallido de la rebelión en el norte en enero de 2012 y su dramática evolución en los primeros meses aceleraron la caída en desgracia del presidente Turé. El 22 de marzo un grupo de suboficiales del ejército protagonizó un golpe de Estado que apartó al presidente del Gobierno y forzó su exilio en Senegal entre acusaciones populares de traición al Estado. Como consecuencia del levantamiento militar y de la consecuente pérdida del control del norte del país, las elecciones se aplazaron hasta julio y agosto de 2013 una vez que la intervención internacional liderada por Francia desalojó del control a los grupos armados rebeldes y yihadistas (Nievas & Sangaré, 2016). La plataforma Sabati 2012, que ya se había puesto en pie para las elecciones de 2012, puso en marcha sus actividades para las elecciones de 2013.

3.1.2. Las razones de la creación del movimiento.

El movimiento Sabati 2012 se había creado como una plataforma de jóvenes musulmanes comprometidos con el islam y la defensa de sus valores. Lejos de ser un movimiento únicamente integrado por eruditos o personalidades islámicas, entre los fundadores figuraron jóvenes profesionales de la empresa y del activismo islámico, como Mussa Bubacar Bah y Fodié N'Diaye, que en nuestros respectivos encuentros nos relataron que para fundar el movimiento se unieron con otras personas de diferentes perfiles, como médicos e intelectuales, muchos de ellos francófonos y procedentes de la escuela pública¹⁸⁷. Al contrario de lo que podría pensarse por tratarse de un movimiento de naturaleza política con referencias islámicas, los fundadores e integrantes no provienen exclusivamente de ámbitos religiosos como podría ser la *medersa* o vinculados exclusivamente a asociaciones religiosas. Es frecuente también encontrar la opinión de que la creación de la organización fue impulsada por el presidente del Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM), el imam Mahmud Dicko, que es considerado como máxima autoridad y representante del islam en el país. Esta afirmación se basa, en parte, por la cercanía de algunos de los miembros fundadores de Sabati 2012 con el presidente Dicko, como por ejemplo el presidente del movimiento y miembro del ACIM, Mussa Bubacar Bah.

El imam Dicko, sin embargo, ha negado cualquier protagonismo en la creación del movimiento y ha trasladado la idea de la fundación a una serie de jóvenes musulmanes a los que, como afirma, conoce y reconoce tener una relación cercana con alguno de ellos¹⁸⁸. La acusación de que la organización fue fundada por Dicko y de que es un instrumento de su política debe ser enmarcada en la animosidad con que ciertos sectores islámicos y laicos de la sociedad maliense ven la popularidad y las acciones del presidente del ACIM, que se caracteriza por ejercer una gran influencia política y social en todo tipo de asuntos desde su designación en la presidencia del organismo musulmán en 2008. En el más extremo de los casos, para algunos críticos de la asociación, Sabati 2012 sería el brazo político y juvenil del presidente del ACIM. Además, esta organización es tildada de ser el brazo político del salafismo en Mali por la vinculación

¹⁸⁷ Comunicación personal con N. Thiam, miembro de Sabati 2012 y diputado del partido RPM, 9 de diciembre de 2014, Bamako; comunicación personal con F. N'Diaye, miembro de Sabati 2012, 28 de marzo de 2016, Bamako.

¹⁸⁸ Comunicación personal con M. Dicko, imam y presidente del ACIM, 5 de noviembre de 2014, Bamako.

de algunos de sus impulsores y miembros con el reformismo salafí, tendencia con la que los detractores identifican también a Mahmud Dicko.

La fundación de Sabati 2012, según uno de sus fundadores, N'Dula Thiam, tiene que ver con el ámbito religioso en primer lugar. La reflexión que dio paso a su creación tuvo lugar en el seno de una asociación de estudiantes y antiguos estudiantes musulmanes, la LIEMA (*Ligue islamique des étudiants du Mali*)¹⁸⁹, asociación islámica ampliamente implantada en los institutos de enseñanza secundaria y en las universidades de todo el país para la puesta en valor del islam en el espacio público educativo¹⁹⁰. En segundo lugar, la asociación se fundó para apoyar una alternativa que creyeron adecuada para el gobierno del país, máxime tras la crisis iniciada en 2012 luego del golpe de Estado que dejó sin un rumbo claro a la política maliense¹⁹¹. Para Thiam la organización nació como consecuencia directa de la caída en desgracia de las políticas del expresidente Amadú Tumaní Turé y la confusión en torno a la alternativa de Gobierno para las elecciones de 2012.

En Sabati 2012 la referencia al islam está presente como elemento muy importante también en el proceso de toma de decisiones. El islam vincula a los miembros de la organización entre sí – la mayoría de los miembros, según afirman, son militantes de organizaciones islámicas aunque con una trayectoria educativa y profesional diversa- pero, además, los guía para tomar las buenas decisiones basadas en el islam, en lo que consideran que debe de ser un musulmán, que representa los valores necesarios actualmente para ser no solo una buena persona, sino también un buen político. Asimismo, el objetivo de la fundación del movimiento era la demanda organizada de ciertas reivindicaciones para la mejora de ciertos aspectos del país, entre ellos algunos relacionados con el islam, como analizaremos más adelante.

Tras la decisión de que la plataforma viera la luz, los responsables acudieron a dos de las mayores organizaciones de musulmanes del país, la LIMAMA (*Ligue des imams du Mali*, la Liga de imames de Mali) y el ACIM. Por su condición de jóvenes era necesario tener el beneplácito y el apoyo de estas dos organizaciones, cuyos miembros

¹⁸⁹ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

¹⁹⁰ Mali cuenta con cinco universidades: la Universidad de Bamako, creada en la primera mitad de los años 90 y dividida en 2011 en cuatro universidades según su disciplina, y la Universidad de Segú de reciente fundación. El sistema educativo universitario se completa con cuatro institutos técnicos o *grandes écoles*. La población universitaria era de alrededor 110 000 estudiantes en el año 2012-2013 (Banco Mundial, 2015).

¹⁹¹ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

son destacadas personalidades del islam en Mali. Además del presidente Dicko, el presidente de LIMAMA, Mohamed Fodié Cissé, es el 2º vicesecretario del ACIM. Ambas organizaciones dieron el visto bueno a la creación de la organización, no sin antes ciertas resistencias basadas en los riesgos de la participación política y la separación de la política y la religión, por parte de algunos miembros del ACIM¹⁹². En la narrativa manejada por unos y otros, no se hace mención a ningún ideólogo o promotor que destaque detrás de la puesta en marcha de la plataforma. Los fundadores insisten en que fue una decisión espontánea y colegiada entre varios jóvenes destacados de asociaciones islámicas que lideraron el proceso¹⁹³. En el trabajo de observación con la asociación tampoco observamos ninguna figura que destaque por su activismo o que exprese querer cambiar el régimen o hacer reformas políticas profundas que impliquen, por ejemplo, la incorporación de la sharía como fuente de derecho. La presencia de los activistas musulmanes en política, a través en este caso de Sabati 2012, se hace desde un programa menos ambicioso de lo que podría pensarse y no se inscribe en una “lógica de conquistar y ejercer el poder”¹⁹⁴, sino que parece una evolución natural y tímida de una parte del movimiento islámico que se hace visible en un momento en el que principalmente pensaban que los musulmanes debían de “jugar” en la política nacional¹⁹⁵.

Otros factores ayudaron a tomar la decisión de su fundación. A la posibilidad de movilizar el voto de los musulmanes utilizando la influencia de los líderes religiosos y su capacidad para la movilización social, así como una cierta conciencia política de los jóvenes activistas musulmanes— mostrada en su génesis - se añadió la voluntad de querer emular a antiguos líderes islámicos de la historia del país, recuperando la idea de que el islam había desempeñado un papel en la construcción del país, y que, debía poder

¹⁹² Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

¹⁹³ No obstante, como ya comentamos en el capítulo primero, no es la primera vez que los religiosos se organizaron para incidir en la política. Existe el precedente del año 2002 y el apoyo de líderes islámicos a un candidato presidencial, en el que uno de los principales fundadores de Sabati 2012, Bubacar Bah, participó (comunicación personal con M. B. Bah, presidente de Sabati 2012, 10 de diciembre de 2014, Bamako).

¹⁹⁴ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

¹⁹⁵ Ese momento es bien resumido por las declaraciones de Mahmud Dicko, “no vamos a dejar el país en manos de los políticos”, hechas en octubre de 2011. Tales declaraciones se realizaron en un momento álgido de su popularidad y expresan de manera explícita la interferencia del islam en los asuntos políticos del país con motivo de la presión en la calle con la movilización de miles de personas en 2009 y 2010 contra la aprobación del Código de Familia y de las Personas y haber conseguido su nueva redacción a partir de la exclusiva consulta a los religiosos (Daou, 2011; Koné, 2015).

tenerlo de nuevo en la convulsa situación de los años 2012 y 2013¹⁹⁶. Para ello, el movimiento aspiraba a tener representación en todas las regiones del país.

Las motivaciones detrás de la fundación de esta asociación político-religiosa que les llevó a incidir en los procesos electorales se resumen en algunas declaraciones de sus fundadores, Mussa Bobacar Bah y N'Dula Thiam, y en sus estatutos, donde se cita expresamente entre otros objetivos.

“Título primero: de la creación, de la competencia y de los objetivos del Movimiento Sabati 2012, art. 3: El Movimiento Sabati 2012 es un movimiento ciudadano de apoyo al proceso electoral, al refuerzo de la democracia, al estado de derecho y al desarrollo de Mali a través de la movilización ciudadana en torno al respeto de los valores religiosos y sociales así como de las cuestiones de interés nacional”¹⁹⁷.

En palabras de Bubacar Bah, el divorcio entre la población y la clase política se había producido por las “innumerables malas prácticas de corrupción, clientelismo o clanismo” que caracterizaron la política nacional¹⁹⁸. El detonante fue la toma de las tres ciudades del norte de Mali en manos de los rebeldes tuareg entre principios de enero de 2012 y principios de abril de 2012. Los jóvenes musulmanes culpan de tal acontecimiento a las consecuencias del “mal gobierno” durante los mandatos de Tумani Turé y a la clase política dirigente, y consideraron que el momento de irrumpir en la escena política había llegado.

Si ese fue el detonante, la situación había acumulado anteriormente agravios para los musulmanes como el episodio de la aprobación del Código de familia y de las personas en 2009, que fue interpretado por los líderes musulmanes, aunque no exclusivamente, en clave de traición suprema hacia los valores religiosos e identitarios de la sociedad maliense¹⁹⁹. Identificadas las elites gobernantes como responsables de la

¹⁹⁶ Comunicación personal con M. W., imam y miembro de Sabati 2012, 27 de marzo de 2016, Bamako.

¹⁹⁷ “Titre premier : de la création, de la compétence et des objectifs du Mouvement Sabati 2012, art. 3: Le Mouvement Sabati 2012 est un mouvement citoyen de soutien au processus électoral, au renforcement de la démocratie, à l'état de droit et au développement du Mali à travers une mobilisation citoyenne autour du respect de nos valeurs religieuses et sociétales ainsi que des questions d'intérêt national » (estatutos y reglamento interior de Sabati, 2014).

¹⁹⁸ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

¹⁹⁹ Este episodio es uno de las piedras angulares del desplazamiento del interés de los líderes islámicos y de las personas comprometidas con el islam hacia la política. Es uno de los episodios más recurrentes a la hora de justificar la interferencia del islam en la política maliense. El nuevo Código, impulsado por el gobierno del expresidente Tумani Turé y aprobado por la Asamblea Nacional con cláusulas progresistas en el ámbito de la mujer, fue juzgado como inadecuado y no en consonancia con la sociedad por amplios sectores de la sociedad maliense. El descontento popular fue capitalizado por los líderes islámicos que se pusieron a la cabeza del malestar y demostraron una gran capacidad de movilizar a la población. Un

aprobación en la Asamblea de un Código profundamente contrario a los valores tradicionales y religiosos de la sociedad maliense, los jóvenes musulmanes creyeron que era posible un cambio de gobernantes a través de la sensibilización de sus correligionarios musulmanes para así, en los procesos electorales siguientes, derrotar a algunas de las personalidades al frente del país a las que consideraban proclives a la introducción por ley de modificaciones “ajenas al país” similares al proyecto del Código de familia y como responsables de la desgracia del norte y el desgobierno del país, evitando que volviesen a controlar los resortes del Estado²⁰⁰.

Un miembro de Sabati 2012, M. W., imam originario de Segú (centro sur del país), apuntó también a la influencia en la creación del movimiento que tuvieron las revueltas en los países del norte de África, conocidas como “Primavera árabe”, y, sobre todo, los buenos resultados electorales de las agrupaciones islamistas y la integración de éstos en las estructuras de poder en países como Túnez o Egipto (Planet & Hernando de Larramendi, 2013)²⁰¹. Si el modelo de estas agrupaciones islamistas o partidos no es atractivo para ellos según una opinión generalizada, sí veían en estos partidos el modelo en cuanto a la posibilidad de movilización de los musulmanes en un entorno libre y democrático, como el que, como algunos apuntan, Mali disfruta desde hace dos décadas²⁰². Bubacar Bah aseguró que la posición de muchos jóvenes musulmanes, educados y formados en la “escuela occidental” les permitía tener una buena preparación y la capacidad de mediar y entender las aspiraciones de la población, una población abandonada por sus dirigentes desde hace varios años. Por tanto, los jóvenes musulmanes en el origen de Sabati 2012 se veían obligados a participar en política o a inmiscuirse en ella para ejercer de mediadores entre la población y la política y así

análisis más detallado de esta cuestión puede verse infra en el capítulo, así como en Soares, 2009, Thiriot, 2010 y Koné, 2015.

²⁰⁰ Los datos de las escasas encuestas realizadas en Bamako (FES, 2012) y en resto del país (Coulibaly, 2014) arrojan datos que indican que los encuestados responsabilizaron en los primeros lugares a la clase política. La “falta de patriotismo de los líderes”, la “debilidad del Estado” o “incompetencia de la clase política” aparecieron en los 4 primeros puestos en 2012 (Coulibaly, 2014), mientras que la “forma de gestionar las rebeliones del norte” y la “debilidad de la clase política” aparece en la segunda encuesta (FES, 2012). Por tanto, los síntomas de la desilusión en la política percibidos por el activismo islámico parecían coincidir con los síntomas generales de la población.

²⁰¹ La mezcla de la religión y la política en Mali no es algo que haga unanimidad entre la población. Y mucho menos el salto del islam a la política. Una gran proporción de la población lo ve con recelo. Ante la pregunta de si la religión debería de mezclarse con la política, una gran mayoría, entre el 70% y el 80% de los encuestados afirman que la religión debe de ser algo personal y no debería de mezclarse con la política (Hatloy & Coulibaly, 2015; Hatloy, Coulbaly & Liu, 2015). Una forma directa de participar en política por los líderes musulmanes parece que no es apreciada como lo es en otros países donde existen partidos islamistas, y son modelos rechazados por la población encuestas y por las opiniones recogidas ante líderes religiosos. Otras formas de participar menos directas parecen que sí son apreciadas.

²⁰² Comunicación personal con M. W., marzo de 2016, Bamako.

evitar un desbordamiento hacia los extremos, que, analizado en clave religiosa, serían un extremo laico y un extremo religioso, cualquiera de los dos igual de peligroso para las aspiraciones de los malienses²⁰³.

3.1.3. La participación del movimiento en las elecciones presidenciales del año 2013.

Sabati 2012 nació con tres ejes sobre los que trabajar y que, según su presidente, guiaron las decisiones del movimiento: el respeto a los valores religiosos, el respeto a los valores identitarios de la nación maliense y el respeto al entorno social²⁰⁴. Algunos de los miembros de Sabati 2012 son imames, y la justificación para dar el paso a la política, ya sea de la tendencia islámica que sea, es que el islam y la nación siempre han estado ligados, y por tanto, el islam no se puede despreocupar de los asuntos de gestión del Estado²⁰⁵. Con estos principios la organización se creó, entre otros, con el objetivo de incidir en los siguientes procesos electorales, especialmente en el proceso que por el sistema semi-presidencial por el que se rige Mali tiene más importancia para el devenir del Estado, es decir, las elecciones presidenciales²⁰⁶. Como ya hemos dicho, las elecciones presidenciales se suspendieron tras el golpe de Estado del 22 de marzo 2012 aunque finalmente pudieron organizarse con la ayuda de la comunidad internacional, en julio y agosto de 2013²⁰⁷.

28 candidatos tuvieron la oportunidad de concurrir en la contienda electoral, la mayoría de ellos sin opciones claras de obtener un resultado aceptable y mucho menos de pasar a la segunda ronda según el sistema de elección presidencial maliense²⁰⁸. El movimiento Sabati 2012 deseaba incidir en la elección presidencial y para ello habían

²⁰³ Comunicación personal con M. B. Bah, presidente de Sabati 2012, 10 de diciembre de 2014, Bamako.

²⁰⁴ En realidad, la diferencia entre los tres principios no es muy clara, ya que vienen a ser más o menos lo mismo, haciendo hincapié en el respeto de los valores que ellos consideran como de la sociedad desde una óptica religiosa (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

²⁰⁵ Una visión más que enfatiza que los religiosos deben de cumplir un papel para con el Estado, aunque sin tener un papel protagonista en primera línea como supondría la creación de un partido (comunicación personal con M.W., marzo de 2016, Bamako; comunicación personal A. B., miembro de Sabati 2012, 24 de marzo de 2016, Bamako).

²⁰⁶ Art. 9. 5. de los Estatutos del movimiento Sabati 2012.

²⁰⁷ Durante este proceso electoral estuve acreditado como observador independiente, gracias al proyecto OPEMAM del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la Universidad Autónoma de Madrid y a la financiación de la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo.

²⁰⁸ El sistema de elección presidencial maliense es un sistema de segunda ronda con circunscripción única. Si en una primera ronda ninguno de los candidatos ha obtenido un resultado mayor del 50% de los votos, los dos candidatos con mayor número de votos pasan a la segunda ronda.

decidido apoyar a un candidato para que lograra la victoria. Innegablemente el mensaje de Sabati 2012 coincidía con el de ciertos líderes musulmanes que, no obstante, no se podían decantar abiertamente por un candidato por sus responsabilidades en asociaciones aunque sí veían con buenos ojos que otros hicieran pasar su mensaje²⁰⁹. Además de dicho apoyo, tenían la convicción de que desde el islam podrían ser escuchados por una audiencia más amplia que desde una tribuna política -por el evidente descrédito de los políticos en ese momento²¹⁰-. Los fundadores del movimiento consideraban que cualquier mensaje emitido por la clase dirigente y la clase política no iba a ser acogido por la población, crítica con las acciones, valores y principios de éstos. En cambio, los miembros de Sabati reconocían que el mensaje difundido por los religiosos sí sería al menos escuchado y, quizá, adoptado por la población maliense, ya sea religiosa o no, y, por lo tanto, aprovecharon esa coyuntura para incidir en las elecciones y, como argumentaron, para indirectamente ejercer una mejora de la democracia.

Durante nuestra entrevista, Bubacar Bah hizo hincapié en que ciertos valores y prescripciones islámicas tienen que ver con la mejora de la democracia y el respeto de los derechos humanos, y que, según él, el mensaje irradiado desde el exterior o desde la clase política no es aceptado tan fácilmente por la población como lo es desde las mezquitas, puesto que imames y líderes religiosos disfrutaban de una confianza notable por parte de la población²¹¹. Como una muestra de la importancia del islam en la sociedad maliense y del discurso islámico aplicado a los comportamientos de las personas y su intersección con los asuntos públicos, Bah puso el ejemplo de la pésima situación de los presos y la sobrepoblación en las cárceles. Según él, el islam no permite que desde una edad temprana dos personas del mismo sexo compartan un lecho. Su

²⁰⁹ Es necesario puntualizar que el apoyo a Sabati 2012 no se ejerció desde todos los sectores islámicos. El movimiento no representa la voz y el respaldo de toda la comunidad de líderes islámicos hacia ciertos políticos. Si bien hay diversidad de tendencias representadas en el movimiento, como veremos más adelante en la tesis ciertos líderes islámicos neosufíes como Sherif Usmane Madani Haidara o Sufi Bilal no se vieron reflejados en Sabati 2012 durante la campaña electoral de 2013.

²¹⁰ La crisis del sistema de partidos no era novedoso en esta época. Desde la transición a la democracia en 1991 la participación ciudadana en los procesos electorales ha sido débil, registrando pobres índices de participación que han evidenciado la poca confianza de la población en los partidos políticos para cambiar la situación del país y de la realidad de las personas. Vengroff y Moctar (1995) destacaron tras los primeros años de democracia que los principales problemas se situaban en la representatividad de los partidos políticos y la dificultad de la emergencia de una oposición política, algo básico para el desarrollo de la democracia. Casi dos décadas después, la crisis del sistema de partidos parece continuar, sin una competición programática e ideológica entre los partidos durante las elecciones ni la existencia de una oposición robusta (Nievas, 2013)

²¹¹ El estamento religioso en Mali es el que más confianza irradia como fue puesto en evidencia por la encuesta que realizamos en la ciudad de Bamako. Véase capítulo 5 de esta tesis.

constatación en las cárceles del Estado fue que en las celdas se hacinaban los presos. Por tanto, en base a los preceptos islámicos no debería de ser así, redundando en una denuncia de las condiciones de los presos y por tanto, en última instancia, del respeto de los derechos humanos²¹². Con esa convicción de que lo islámico puede ser una referencia para una considerable mejora de los asuntos públicos, los miembros fundadores de Sabati decidieron emprender un proceso de selección entre los numerosos candidatos a la presidencia, para dilucidar quién de ellos merecía el apoyo de su organización, y, potencialmente, del de los musulmanes a los que Sabati aspiraba a movilizar.

Según lo manifestado por miembros del movimiento en las entrevistas realizadas, fueron siete los candidatos a la jefatura del Estado que fueron elegidos inicialmente en el movimiento para seleccionar entre ellos al candidato final²¹³. La fórmula para poder discernir qué candidato merecía el apoyo de Sabati fue mediante entrevistas entre el candidato y miembros del movimiento²¹⁴. Las entrevistas tuvieron lugar en la sede del ACIM, a falta de una sede del movimiento – lo que para algunos refuerza la conexión entre el presidente del ACIM y la plataforma-, y tuvieron el formato de un cuestionario sobre el que se desarrollaron largas horas de entrevista, con el objetivo de dilucidar quién era merecedor del apoyo de los musulmanes para “sacar adelante este país”.

Las consultas dieron como resultado que el apoyo sería para el candidato Ibrahim Bubacar Keita, del partido *Rassemblement Pour le Mali* (RPM)²¹⁵, antiguo primer ministro y expresidente de la Asamblea Nacional. Según los entrevistados, Keita era la persona que “encarnaba el cambio” que el país necesitaba después de la crisis política y securitaria en la que se había visto sumido. El candidato escogido era el “hombre fuerte” necesario para solventar los problemas y desafíos que el país debía afrontar²¹⁶. En última instancia, también consideraron que Keita era la persona más adecuada para hacer efectiva sus demandas de promoción de los valores religiosos y

²¹² Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

²¹³ Los candidatos eran: Sumana Sacko, Muntaga Tall, Modibo Sidibé, Sheij Modibo Diarra, Ibrahim Bubacar Keita, Mussa Mara y Chogel Maiga. Según Bubacar Bah, Keita no estaba en la primera lista de seleccionados porque no había acudido a la reunión (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

²¹⁴ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako; comunicación personal con M. Kimbiri, periodista y miembro del ACIM, 4 de diciembre de 2014, Bamako.

²¹⁵ Como vimos anteriormente, el RPM es creado tras la escisión de Keita del partido ADEMA-PASJ en el año 2001. El partido forma parte de la Internacional Socialista desde el año 2003.

²¹⁶ Comunicación personal con M. Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

morales de la sociedad (memorándum de Sabati, 2013, véase en el anexo 5), aunque no estaban de acuerdo con el conjunto de las tesis del partido al que pertenece Keita²¹⁷. No era la primera vez que Keita era apoyado por los musulmanes en un proceso electoral. Durante las elecciones presidenciales de 2002, el candidato del RPM fue apoyado por una serie de líderes religiosos en torno al *Collectif des Associations Musulmanes*, no sin división entre ellos, dentro de la agrupación *Espoir 2002* que encabezaba²¹⁸. En dichos comicios, Keita alcanzó la tercera posición en la primera ronda y resultó eliminado. En la segunda ronda, la victoria fue para Amadú Tumaní Turé.

Una vez elegido el candidato, Sabati 2012 emprendió actividades en todo el país para hacer campaña electoral por el candidato Keita. Para ello algunos de sus miembros hicieron campaña en ciudades y pueblos, y, como algunos entrevistados explicaron, haciendo de la mezquita un foco de irradiación del mensaje cuando no también lugar de alojamiento de los miembros del grupo²¹⁹. Durante su gira por el país, los miembros del movimiento recorrieron mezquitas y *zauiyas*, visitaron a shejís e imames indistintamente de la tendencia practicada con la voluntad de crear estructuras en las regiones y los *cercles*²²⁰ y que tanto ellos como sus fieles votasen al candidato Keita en las elecciones presidenciales. Según nos explicaron los responsables, durante la campaña electoral y las giras por las diferentes regiones pudieron comprender las preocupaciones de las poblaciones musulmanas y, tras haber estado en contacto con los líderes religiosos locales, llegaron a algunas conclusiones sobre las principales preocupaciones de estos líderes:

La primera preocupación que mostraron era referente al islam, un islam que se había tomado como sinónimo de violencia. Tras los acontecimientos en el norte del país algunos grupos armados tomaron el islam como bandera en sus actuaciones violentas. Esa instrumentalización fue lo que les motivó a levantarse ya que se sintieron interpelados por lo sucedido en el norte del país. Para los líderes de las otras regiones, conformes con la idea de que el islam es lo que une a la mayoría de la población maliense, expresaron a los responsables de Sabati 2012 la necesidad de defenderlo de

²¹⁷ Comunicación personal con L. Djiginé, miembro de Sabati 2012 y diputado en la Asamblea Nacional, 29 de marzo de 2016, Bamako.

²¹⁸ Comunicación personal con M. Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako También véase al respecto el capítulo I de la tesis.

²¹⁹ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

²²⁰ Para la división administrativa de Mali, véase la nota 224.

las interpretaciones violentas, y, eventualmente, hacer política desde el islam con otras formas.

La segunda preocupación era la pérdida del norte, ante lo que el Estado hizo poco, y que significó una humillación al país por parte de los grupos armados, que, además los integraban algunos malienses que eran de sobra conocidos por sus compatriotas.

La tercera preocupación que les habían expresado fue que la cultura y la simbiosis que tienen entre los musulmanes se borrarían si se les siguen imponiendo leyes extranjeras a la sociedad, como fue el ejemplo del Código de la familia y de las personas.

La última de las preocupaciones recogidas durante la gira y expresada en las entrevistas era la referida a la situación local de la política. Los individuos preguntados mostraban su malestar porque los cargos electos no hacían bien su trabajo ya que la corrupción y las malas prácticas estaban muy extendidas en política.

En resumen, la gira de campaña por el candidato a la presidencia Keita a lo largo de las diferentes regiones que conforman Mali permitieron a Sabati 2012, como ellos mismos relatan, la exploración de las principales preocupaciones de las poblaciones, y que coincide con parte de los principales puntos que argumentan para poner en marcha Sabati y participar en las elecciones (memorándum de Sabati, 2013).

La ocupación del norte del país por los rebeldes tuareg dio el golpe de gracia a una clase política considerada ampliamente por la población como corrupta e incapaz de gestionar durante años las rebeliones y la paz en las tres regiones del norte, si no era empeorando la situación como se demostró en 2012 con el éxito de la rebelión sobre el ejército maliense. En esta crisis, por otro lado, el islam se convirtió en un elemento de importancia en la crisis al ser tomado por varios grupos armados en el norte como bandera para ejercer el control de las ciudades y las poblaciones ocupadas. Ante la instrumentalización yihadista del islam por estos grupos, surgió la necesidad de hablar en nombre del islam y no dejar a estos grupos ser los únicos portavoces que se referían al islam.

En cuanto a la desconfianza frente a la clase política, los miembros de Sabati la consideran el mayor problema de las casi dos décadas y media de democracia maliense. Las elites políticas habían basculado hacia posiciones poco claras, perdiendo la

confianza de la población. Para remediar esta situación y “fortalecer la democracia”²²¹, el filtro que ellos aplicarían a los candidatos permitiría al elector tener una mejor referencia sobre a quién votar, y, por la confianza que irradian los religiosos, ese candidato tendría menos posibilidades de ser corrupto y trabajaría contra las injusticias. Cabe hacer hincapié en que los líderes religiosos disfrutaban de una amplia confianza por parte de la población maliense. Tanto las observaciones y testimonios recogidos sobre el terreno, como las encuestas, así lo demuestran con claridad. Este estamento destaca sobre otros en cuanto a la confianza que depositan los malienses²²². Este prestigio permitiría salvar la desconfianza en los políticos, en un momento de crisis en el país en el que una amplia abstención electoral hubiera generado efectos catastróficos en el sistema y en la salida de la crisis.

El compromiso del movimiento Sabati 2012 con las reglas del juego democrático es pleno según manifiestan sus responsables. Para ellos, la democracia es una competición entre partidos y candidatos que hacen la política y que dirigen el país, y son necesarios para que el sistema democrático funcione. El aporte de la plataforma sería el fortalecimiento de los candidatos, y por tanto, de los partidos, para así mejorar la calidad democrática del país²²³. Sabati 2012 considera como otro factor que ha contribuido al desgobierno del país la injerencia de organismos o potencias extranjeras en la política y en la sociedad maliense. Por ello consideran que un buen político es aquel que no deja que desde el exterior se influya en su actuación, -aunque Mali participe de ellos como miembro o sea firmante de convenios internacionales-, ya sea para desarrollar una legislación nueva o para tomar decisiones que no se consideren acordes con los valores de la sociedad maliense. En ese caso, el islam sería un seguro ante cierta posible deriva del Jefe del Estado.

Una vez elegido el candidato, las actividades diseñadas para hacer campaña electoral fueron transmitidas a todas las secciones que el movimiento decía haber puesto

²²¹ El compromiso del movimiento Sabati 2012 con la democracia es pleno según sus palabras. La democracia la supone como una competición entre partidos y candidatos que hacen la política y dirigen el país, necesarios para que el sistema democrático funcione. El aporte de la plataforma sería el fortalecimiento de los candidatos, y por tanto, de los partidos para así mejorar la calidad democrática del país (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

²²² Las encuestas de Hatløy, Coulibaly y Liu (2015), Coulibaly y Diarra (2015) y Hatløy y Coulibaly (2015) arrojan una alta confianza de la población encuestada en los líderes religiosos, con solo una proporción cercana al 15% que no confía en ellos y los ve como corruptos. Los estamentos que menos confianza generan eran los partidos políticos, la justicia y la policía.

²²³ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

en pie en todas las circunscripciones de Mali, según señalaban sus responsables²²⁴. Además de los viajes por el país de los principales miembros y el contacto con los líderes musulmanes y las comunidades musulmanas en el interior de país, la organización financió la cartelería de campaña y los actos en apoyo al candidato del RPM²²⁵. Para compensar la falta de credibilidad de los partidos políticos y de la clase política, Sabati 2012 argumentó ante la ciudadanía que era necesario implicarse en la votación ya que en un momento de crisis del Estado como la que vivían era crucial apoyar a un candidato para que no se eligiese a cualquiera. Sabati 2012 fue la única organización religiosa que planteó esta cuestión. El riesgo de la abstención, muy recurrente en los procesos electorales en el pasado, cuyos porcentajes de participación han rozado tradicionalmente el 30% (véase anexo 4; Nievas, 2013), era también una posibilidad que podría traer efectos devastadores para la rehabilitación del país tras la crisis. Con la intención de mejorar la participación, y con ello la calidad democrática de las elecciones, Sabati se implicó en las elecciones²²⁶. Asimismo, decidieron que los apoyos que iban a proporcionar eran a la persona candidata y no al partido, como más tarde se comprobó en las elecciones legislativas donde la consigna de voto por el partido en el Gobierno no siempre se respetó. Así, Sabati puso a disposición del candidato recursos humanos y una campaña electoral que tenía como objetivo conseguir la máxima movilización de votantes confiando en apelar a la sensibilidad religiosa del electorado.

El islam era un elemento central en la definición del movimiento Sabati 2012, de sus actividades y de sus objetivos. Si la mayoría de sus integrantes activos y fundadores

²²⁴ Mali se divide administrativamente en 8 regiones: Kidal, Tombuctú, Gao, Mopti, Segú, Kulikoro, Sikasso y Kayes. El distrito de Bamako es una circunscripción aparte. En el año 2012 se previó la creación de 2 regiones adicionales: Menaka y Taudeni, que en el año 2016 no se había hecho todavía efectivo y mantenían el carácter de *cercle* (o provincia). A su vez las regiones se estructuran en 49 *cercles* y 703 *communes* o municipios (o subdivisiones administrativas de una gran ciudad como Bamako). Por su parte las *communes* pueden englobar a *fractions* o pequeños núcleos de población generalmente nómada. En las elecciones presidenciales la circunscripción es única, mientras que en las legislativas los 147 diputados son elegidos en las 55 circunscripciones (49 *cercles* y 6 *communes* del distrito de Bamako) según la ley n°06-044 del 4 de septiembre de 2006 y sus modificaciones de 2011 y 2013 (MATDAT, 2013).

²²⁵ Esto fue constatado por el autor presente durante el proceso electoral de referencia.

²²⁶ Comunicación personal con Dicko, noviembre de 2014, Bamako. En las elecciones presidenciales del verano, la tasa de participación llegó a su record en la historia de las elecciones en Mali. Con el 51,54% del censo de participación en la primera vuelta y 45,78 % en a segunda vuelta, estas elecciones fueron las más concurridas por los votantes malienses, lo que le proporcionó gran legitimidad al candidato vencedor. Como analizamos en un informe de observación *in situ* para el Observatorio Electoral OPEMAM (véase anexo 4), la atribución de dicho aumento de la participación a la interferencia de los religiosos no se puede asumir como la única. Otros factores, como la crisis institucional y la crisis territorial y de seguridad en el norte estimularon a los votantes a acudir a las urnas, así como la ayuda de comunidad internacional permitió sortear ciertos problemas logísticos y técnicos haciendo posible las elecciones.

proviene del mundo asociativo religioso o se consideran a sí mismo religiosos, el programa que reivindicaban para el candidato al que apoyaban también tenía que ver con distintos ámbitos y aspectos de la religión en Mali y los debates sociales abiertos. Entre ellos se encontraban la preservación de la moralidad de la sociedad (adaptar el contenido audiovisual de la televisión a los “valores socioculturales del país”, aplicar la legislación contra bares y lugares de ocio, prohibir la publicidad de tabaco y alcohol y “criminalizar” la homosexualidad) y la reforma de las relaciones entre el Estado y el islam (impulsar la formación de imames y predicadores, implicar a los religiosos en la organización del Hach, ampliar la financiación de estructuras religiosas por los partidos políticos, instaurar como festivo el día de la Achoura, el mantenimiento del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto e integrar los valores socioculturales a la gobernanza)²²⁷.

Por tanto, en contra de las predicciones de muchos convencidos laicistas tanto dentro como fuera de Mali²²⁸, el apoyo de Sabati 2012 y, por ende, el apoyo de los musulmanes a Keita, no era a cambio de la implantación de un programa islamista ni islámico, ni exigía la promoción de la práctica del islam o su proselitismo²²⁹ sino el compromiso de tomar decisiones que implicaran la mejora de las condiciones de los líderes islámicos y la regulación del islam, así como reconsiderar la laicidad en el Estado acorde con el aparente incremento de la presencia del islam en la esfera pública. Como algunos de los entrevistados apuntan, el político Keita se mostraba como un musulmán piadoso (como muchos otros personajes políticos en Mali) y expresaba ideas de respeto hacia la religión y hacia los valores de la sociedad. El candidato, por otro lado, es reconocido abiertamente como un laico²³⁰, aun así se muestra públicamente como un buen creyente. En cualquier caso, el candidato Keita era capaz de presentarse

²²⁷ En lo reflejado en el memorándum presentado a los candidatos, Sabati 2012 ponía atención en la intención de crear y llevar a cabo una política musulmana por parte del Estado que tratase los temas islámicos, aunque no exclusivamente. La lista de demandas estaba trufada de varias propuestas en los ámbitos de la seguridad, el ámbito social, de la educación, de justicia, agrícola y de gobernanza. Algunos autores (Holder, 2013a) sugieren que esas son las demandas que desde hace tiempo reclama en ACIM. La mayoría de las demandas no se han hecho efectivas o se han satisfecho a medias durante la primera mitad del mandato de Keita, mientras que algunas sí se han realizado (memorándum de Sabati, 2013).

²²⁸ Después del apoyo abierto de una parte de los musulmanes, los sectores más laicistas y en defensa de los derechos de las mujeres, así como las cancillerías extranjeras, pusieron el foco en las posibles decisiones que el gobierno Keita pudiera ejercer en adelante hacia los religiosos a cambio de los apoyos ofrecidos a través de Sabati durante su elección en asuntos relacionados con el respeto de la laicidad del Estado y los derechos de la mujer (comunicación personal con M. D., mujer miembro de asociación civil en defensa de los derechos humanos y derechos de la mujer, 12 de diciembre de 2014, Bamako).

²²⁹ Comunicación personal con F. N'Diaye, marzo de 2016, Bamako.

²³⁰ Comunicación personal con Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

como un buen musulmán con el fin de movilizar al electorado religioso. En sus mítines y actos de campaña, durante la campaña electoral, Keita comenzaba sus intervenciones con versículos del Corán y trufaba sus discursos con un característico “inshallah”, reconocido por todos²³¹. La utilización de cierto lenguaje religioso era apreciada como un guiño a los líderes islámicos y a los votantes musulmanes, y creó cierta inquietud entre algunos sectores laicistas que sospechaban de la posibilidad de una menor separación entre Estado y religión si Keita triunfaba en las elecciones. Como ya había sucedido en el año 2002, Keita parecía ser favorable a la consideración de tales demandas y a no ir en contra de los colectivos religiosos. En palabras de uno de los fundadores de Sabati 2012, N’Diaye²³², era preferible apoyar “alguien que nos dejara trabajar, que a alguien que no”.

También durante la campaña, el candidato Keita se dejó ver con algunos de los principales líderes religiosos, con los que tiene una relación de amistad, aunque no fue el único en hacerlo. El presidente Turé, por ejemplo, u otros candidatos a la presidencia también tenían relación con los líderes religiosos. No obstante, la relación de Keita con ellos no se interpretó como una expresión de lealtad pública e incondicional hacia los líderes religiosos. Entre los efectos deseados de ese apoyo islámico al candidato Keita era mostrar que el candidato era una persona que no se iba a dejar influir por otros países, y en especial por los donantes occidentales, en aspectos de imposición de valores externos, una de las mayores preocupaciones de los que impulsaron el movimiento, compartida por los líderes religiosos del país²³³. Por su parte, Keita sabía que ningún candidato político que quisiera ganar las elecciones presidenciales podía evitar su presencia en público con los líderes religiosos.

Para poder llevar a cabo sus actividades y la estructuración del movimiento, los miembros fundadores y cercanos a Sabati 2012 el movimiento se financió principalmente con fondos de los propios miembros del movimiento y, especialmente, con recursos provenientes de un líder islámico. Los entrevistados afirman que la campaña para el candidato Keita se financió gracias a los fondos donados por el sheij

²³¹ La expresión “inshallah”, expresión en lengua árabe para expresar el anhelo de uno ante la posibilidad de la realización de un deseo concreto, muy utilizado también por parte de la población maliense, fue utilizada abundantemente por Ibrahim Bubacar Keita en sus discursos electorales. De hecho, con el tiempo fue elemento de burla entre opositores y población descontenta con su gestión una vez comenzado y avanzado su mandato.

²³² Comunicación personal con N’Diaye, marzo de 2016, Bamako,

²³³ Comunicación personal con H. Boly, doctor y profesor de árabe en la Universidad del Sahel, 26 de noviembre de 2014, Bamako.

tiyaní de Nioro du Sahel, el Sheij Hamallah²³⁴. Tras la decisión de apoyar al candidato Keita, el líder islámico - así como personas de su entorno- anunció que destinaba la suma de 10 millones de CFAs (unos 15 000 euros) para la campaña electoral del candidato del RPM²³⁵.

El sobrino de Hamallah también contribuyó con la cantidad de 3 millones de CFAs (alrededor de 4 500 euros) a la campaña de Sabati 2012²³⁶. Según su presidente, el movimiento completó sus ingresos con el apoyo de otros sectores, como comerciantes, funcionarios y abogados así como miembros de la ejecutiva de Sabati 2012 que también contribuyeron con grandes sumas de dinero en el proyecto de apoyo a la elección del candidato Keita. Asimismo, otra forma de financiarse ha sido la cotización mensual de los miembros de la organización. La financiación exterior es uno de los puntos sobre los que los entrevistados hicieron hincapié, insistiendo en que no han recibido fondos del extranjero²³⁷.

Los dirigentes del movimiento calcularon que la capacidad de movilización en torno al candidato Keita era de un 10% o un 15% que mejoraría respecto a la movilización natural que el propio candidato podría obtener sin la ayuda de Sabati 2012. Sin explicar en qué basaban esos cálculos, afirmaron que ese fue el peso que tuvieron durante su elección, aportación sin la cual no hubiera podido obtener dicha contundente victoria electoral. Para ello promovieron que las mezquitas fuesen un lugar de difusión del mensaje y de su consigna de voto. La existencia de cientos de mezquitas en Bamako y en el resto del país suponía una gran potencialidad para hacer campaña entre la población²³⁸. Su uso con un objetivo político no fue del agrado de todos los imames, llegando a dar incluso la negativa de los fieles para darle ese uso a la

²³⁴ También conocido como Buyé. Para más información sobre este personaje, véase capítulo 2 de la tesis.

²³⁵ El papel jugado por el sheij de Nioro du Sahel en la plataforma no ha podido ser analizado porque no hemos podido acceder a nadie de su entorno debido a nuestras limitaciones de movimiento, restringido al distrito de Bamako, ya que el líder y la mayoría de sus seguidores están en Nioro, en la región fronteriza con Mauritania. En cualquier caso, todas las decisiones parecen haber sido informadas al sheij con antelación, como la elección de Keita como el candidato a respaldar (comunicación personal con Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako).

²³⁶ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

²³⁷ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

²³⁸ No existe en Mali un censo del número de mezquitas y oratorios en la ciudad de Bamako. Como más tarde comentamos, este es uno de los proyectos que el gobierno de Keita pretende impulsar como parte de su política musulmana. Hemos encontrado una referencia al número de mezquitas en la capital maliense a principios de 1980 en un estudio que cuantificó y cartografió las medersas y mezquitas, realizado por Fodé Doumbia y publicado en 1987. El estudio cuantificó más de 200 mezquitas (Doumbia, 1987, citado en Brenner, 2001: 197).

mezquita²³⁹. También este uso generó desconfianza entre los sectores de oposición al candidato Keita. Los responsables del movimiento consideraron que una cantidad cercana al 60% de las mezquitas accedieron a sumarse a la campaña, aunque parece un número desproporcionado visto la oposición a las formas del movimiento observado, al menos, en la capital. Sin embargo, cuando superponemos la distribución de los apoyos a Keita en los comicios presidenciales con la capacidad de movilización en las elecciones legislativas, elecciones en las que se pudo trazar la incidencia de Sabati 2012 y de su esfuerzo en el país, podemos inferir que el apoyo al candidato Keita y posteriormente a los candidatos apoyados por la organización, fueron sobre todo en la capital²⁴⁰.

Ibrahim Bubacar Keita ganó en la segunda ronda con un apoyo del 77,62% de los votos, con más de 2 millones de votos (véase anexo 4). Una vez aupado a la Jefatura del Estado, al parecer la relación del movimiento con el presidente Keita ha sido ambigua. El propio diputado N'Dula Thiam, miembro de Sabati 2012 y elegido por el partido RPM en las elecciones legislativas de 2013, reconocía que el presidente no conocía quiénes eran un año después de su elección²⁴¹, dando a entender que no estaban en la esfera de poder del presidente y que éste no tenía en cuenta a la asociación como un pilar más de la red de apoyo y gestión de su Gobierno²⁴². En el entorno próximo al presidente Keita parecía que no había religiosos, ni miembros de Sabati 2012 ni del ACIM. La consulta del presidente con la organización, quizá contemplada por Sabati tras contribuir a su elección – y que desvelaría uno de sus objetivos implícitos-, no había tenido lugar con la frecuencia que al grupo le hubiera gustado. Las declaraciones a la prensa del presidente del movimiento, Mussa Bubacar Bah, dejaban también entrever cierto descontento con el gobierno de Keita y el nivel de interlocución entre las partes (Diallo, Sogodogo & Dramé, 2013). El descontento no iba dirigido contra el presidente como un ejercicio de oposición -ya que afirmaron que el compromiso de

²³⁹ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

²⁴⁰ El análisis de los resultados de las legislativas de 2013 arrojan datos que indican que los candidatos con apoyo de Sabati que vencieron se localizan mayoritariamente en ámbitos urbanos y en zonas concretas del interior – Niono y Nara- donde la lista ADP-Maliba, puesta en marcha por el entorno del sheij de Nioro du Sahel para las legislativas, fue relegada a la segunda posición por los tribunales (Abamako, 2013).

²⁴¹ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

²⁴² Según recalca Bubacar Bah (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako), no se permite que ningún miembro de Sabati tenga un cargo de responsabilidad en un partido político. En el caso de los diputados apoyados por Sabati, algunos de ellos miembros activos del movimiento, y su integración en partidos políticos, se explica que éstos no ejercen ningún cargo orgánico dentro de ellos y que simplemente se adscriben a ellos con el fin de reforzar el partido.

apoyo era para la duración del mandato presidencial de 5 años²⁴³-, sino que se interpreta más bien como una llamada de atención a cómo debería de hacer las cosas. Como admitieron el presidente de Sabati 2012 en prensa (Keita, 2014) y miembros destacados del movimiento en nuestras conversaciones: “que se les consulte y escuche”. Los miembros de Sabati 2012 consideran que ellos podían hablar y opinar libremente al Jefe del Estado y que, al estar vinculados a sus bases, podrían identificar las preocupaciones de la población²⁴⁴. Con el paso del tiempo, y el aumento de las dificultades en la gestión del país, el presidente y su Gobierno se habían reunido aparentemente con mayor frecuencia con los religiosos, también con los miembros de Sabati 2012, estableciendo lo que podría calificarse como una suerte de alianza. Si en el primer año de su mandato, pareció que el presidente Keita gobernó manteniendo a distancia a los religiosos, a lo que algunos mostraron su descontento como hemos mencionado antes, a partir del segundo año de su mandato se observó un mayor acercamiento e interlocución entre las partes (Segbedji, 2015).

El mandato de Keita se pronosticaba difícil desde los inicios. Los asuntos complejos que debía gestionar exigían una capacidad y habilidad importantes dado el deterioro de la situación. La esperanza de cambio que representaba su figura ante la ciudadanía se ha ido diluyendo poco a poco conforme no ha podido ofrecer una solución satisfactoria a ninguno de los grandes retos a los que se enfrenta el país. Como consecuencia de esto, el descontento y el malestar de la población, especialmente de los jóvenes, ha ido en aumento y se ha observado que, parece ser que en consecuencia de ello, ha habido un mayor acercamiento que se ha traducido en un incremento del nivel de interlocución del presidente con los sectores religiosos, incluido con miembros de Sabati 2012 (comunicado de la Presidencia de la República, 2016; Takiou, 2016). El objetivo de esta interlocución y alianza, aparentemente antes denegada por el Gobierno, parece ser la utilización del capital moral y espiritual de los religiosos para ofrecerle cierto margen de legitimidad y apaciguar los ánimos de los jóvenes en las calles que protestan contra la incapacidad del Gobierno y la aplicación de medidas impopulares (Nievas & Camara, 2016).

Una de las críticas que se han lanzado sobre el movimiento Sabati es que se trata de un movimiento puramente wahabí o salafí. Varias voces relacionadas con el sufismo

²⁴³ Comunicación personal con Djiguiné, marzo de 2016, Bamako.

²⁴⁴ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

y otros sectores comprometidos con una comprensión estricta de laicidad han descrito a Sabati como el brazo político de la tendencia salafí en Mali (Le Monde, 2013)²⁴⁵. Esto vendría reforzado por las insinuaciones de que el salafismo en el país es más político que el sufismo²⁴⁶. En nuestro trabajo de campo con los miembros de Sabati, hemos podido observar que en el movimiento existen varias sensibilidades islámicas, con una presencia importante de miembros relacionados con el sufismo. Nos hemos encontrado con gran cantidad de personas que se consideran sufíes o incluso imames tiyanis y cadiris que ven positivamente la tarea llevada a cabo por Sabati 2012 y sus objetivos. Por tanto, el movimiento no es exclusivo de una tendencia. Sin ir más lejos, el presidente de Sabati, Mussa Bubacar Bah, se considera seguidor de la tendencia sufí. Otros cargos orgánicos de la organización que hemos encontrado se hacían llamar a ellos mismos sufíes tiyani, como es el caso otro de los fundadores, Fodié N'Diaye.

Por lo tanto, podemos decir que la asunción de que Sabati 2012 es una organización que obedece o hace el juego de la tendencia wahabí no nos parece del todo cierta. La división que pretende enclavar a los sufíes y a los salafistas en grupos distintos según su interés y vinculación con el mundo de la política no se sostiene con las evidencias que, en este caso, Sabati 2012 nos proporciona. Además, dicho debate resulta estéril a la hora de analizar el movimiento. En Sabati 2012 confluyen gran cantidad de sufíes que se consideran politizados. Musulmanes que se consideran sufíes o salafistas son seguidores y militantes de la plataforma por unos ideales que parecen unirles en cuanto a la política y el islam y una comprensión compartida del papel que la religión tiene que tener en un momento concreto de la vida política del país²⁴⁷. Con la cercanía de las elecciones presidenciales las críticas de los sectores sufíes y laicos hacia

²⁴⁵ Comunicación personal con B. A. Kané, diputado del PRVM-Faso-ko en la Asamblea Nacional, 3 de diciembre de 2014, Bamako.

²⁴⁶ En este sentido conviene mencionar las reflexiones que nos señaló un destacado imam de tendencia salafí y miembro del ACIM, y que se suman a la discusión sobre la mayor politización de una u otra tendencia islámica en Mali que recorre nuestro trabajo. Al contrario de lo que algunos argumentan, el reformismo salafí y las estructuras, grupos y líderes islámicos que podríamos considerar afines, aunque sabemos que no es una categorización acertada del todo, no se han establecido en una oposición al poder, ni, como vemos en este capítulo, se ha posicionado para ocuparlo, sino una suerte de alianza que se puede inferir tras el apoyo de Sabati 2012 al presidente de la República que analizamos en este capítulo. Esto es ilustrado por las declaraciones del imam de la mezquita Al Faruk, S. Traoré, sobre el papel de los líderes religiosos reformistas: “si se cumplen los requisitos mínimos para ejercer la religión” y su tendencia enfocada a seguir las enseñanzas del Profeta, “no debemos contestar el poder”, poniendo de relieve el carácter “no contestatario” respecto al poder (comunicación personal con S. Traoré, imam de la mezquita Al Faruk, 12 de diciembre de 2014, Bamako).

²⁴⁷ No tenemos una cifra de los seguidores ni de las personas involucradas en Sabati 2012, pero M. W., imam sufí vinculado al movimiento, considera que $\frac{3}{4}$ partes del movimiento es sufí (comunicación personal con M. W., marzo de 2016, Bamako).

el movimiento y sus miembros por su aparente voluntad de politizar el islam en Mali se recrudecieron. El sector sufi, que ubicamos aquí en el *Regroupement des leaders musulmans du Mali*, en cambio, no dio ninguna consigna de voto o recomendación de voto, aunque emitió diversos mensajes ciertamente contradictorios. El movimiento, con el guía de Ansar Din Sherif Usmane Madani Haidara a la cabeza, declaró que no le parecía bien que la religión se mezclase con la política argumentando que las recomendaciones de voto impulsadas por Sabati 2012 desde las mezquitas no era algo adecuado para Mali (Diarra, 2013). Otros testimonios recogidos de personalidades cercanas al entorno del Sherif dejaban entrever que no estaban “en contra de hacer política”, sino que no veían bien “la forma de hacer política” como el movimiento Sabati 2012, utilizando las mezquitas²⁴⁸.

No obstante, estas declaraciones del Sherif Haidara pueden caer en contradicción puesto que la tendencia que representa el guía también ha participado en política y se ha pronunciado en varias ocasiones sobre la gobernación del país y sobre las elecciones. En varias ocasiones el guía espiritual de la popular asociación había manifestado abiertamente que daría la recomendación de voto a los musulmanes porque “ya no podían quedarse con los brazos cruzados” (Ouattara, 2013). La confusión es mayor al conocer que el Sherif fue presidente de honor de Sabati 2012 durante el inicio del movimiento y era informado de todos sus objetivos para involucrarse en las elecciones presidenciales, según el presidente Bubacar Bah. El motivo de su distanciamiento del movimiento no se conoce con exactitud pero, en palabras del Bubacar Bah, puede tener que ver con las ambiciones de jóvenes miembros responsables del entorno del Sherif y su apuesta por otro candidato a la presidencia del Gobierno²⁴⁹. El interés por la política del guía y del movimiento Ansar Din Internacional también se ha demostrado con la creación por parte de sus allegados y

²⁴⁸ Comunicación personal con D. Seck, secretario para la comunicación en la UJMMA, 24 de marzo de 2016, Bamako.

²⁴⁹ Otras figuras importantes en el movimiento sufi empezaron, según Bubacar Bah, en la iniciativa de Sabati 2012. El presidente de la UJMMA y actual secretario general del *Groupement des leaders musulmans* du Mali, Macky Bah, era uno de ellos (comunicación personal con M. B. Bah, 2014). Este hecho podría arrojar cierta luz sobre la rivalidad entre el liderazgo islámico, que habría causado la separación de los caminos de lo que parecen son dos tendencias y posturas respecto al papel del islam y la política. El desacuerdo entre los líderes sobre el liderazgo de la iniciativa Sabati 2012 y la forma de actuar podría haber causado el distanciamiento entre ellos y haber separado los caminos, hasta el punto de que se representaría en Dicko, cuya postura sería la de Sabati 2012 (una apuesta por ofrecer el apoyo al candidato más adecuado desde las mezquitas y la capacidad de los líderes musulmanes para movilizar a sus seguidores por un político) y el Sherif Usmane Madani Haidara, que, reconociendo la importancia de un líder carismático y moral en el vértice del poder, no se decanta por una intromisión tan abierta en el apoyo al mismo, sino otro tipo de apoyo, y codeándose con las facciones de la oposición moderada.

miembros del movimiento de un partido político, el PRVM-Faso-ko, que analizamos posteriormente en este capítulo. Por tanto, no se puede considerar la tendencia sufi como apolítica, como quizá era la intención de sus declaraciones con motivo de la involucración de Sabati en las elecciones, dando la impresión de que existen dos bandos, uno más politizado que el otro, y abundando en la estéril categorización del sufismo y del salafismo respecto a su posición respecto a la política.

3.1.4. La entrada de Sabati 2012 en la Asamblea Nacional y su redefinición en el contexto post-electoral.

La organización Sabati 2012 no ha dejado de existir tras las elecciones presidenciales a pesar de que eran una de las mayores razones de su nacimiento. Su creación para las elecciones presidenciales la convirtieron en la única estructura islámica que pidió abiertamente el voto por un candidato en concreto, traduciendo la voluntad de una masa de jóvenes musulmanes de todas las tendencias interesados en política y en el devenir del país y traduciendo la voz de ciertos líderes islámicos de renombre. El movimiento ha seguido su proceso de desarrollo y de construcción y también ha sido muy activo en las elecciones legislativas que tuvieron lugar en noviembre y diciembre de 2013. En este proceso electoral la organización dio un paso más allá del apoyo a candidatos y la animación del voto y la participación, y decidió pasar a presentar sus propios candidatos.

El movimiento realizó un ejercicio de prospección y elección de ciertos candidatos a la Asamblea Nacional. El esfuerzo de movilización fue parecido al desarrollado para facilitar la elección del presidente Keita pero a nivel local. La sección local de Sabati 2012 era la que decidía a qué lista de las propuestas en liza se iba a apoyar, valorando los candidatos de modo parecido a como se hizo en las elecciones presidenciales. La campaña fue también de sensibilización sobre el funcionamiento del sistema democrático y electoral del que dispone el país, contribuyendo así a la mejora de los niveles de democracia y participación ciudadana. Según el presidente del movimiento, Bubacar Bah, los viajes de los miembros del movimiento en el interior del país, que se repitieron también para dicho comicios, tenían como objetivo animar a la participación de los electores, formarles para entender el significado y las obligaciones de los diputados respecto a los electores y respecto al país, así como informar sobre

aspectos relevantes, como por ejemplo, el sueldo que cobran y las responsabilidades que tienen con sus votantes. Uno de los objetivos confesados por Bubacar Bah, era que el movimiento con estas acciones pretendía la ruptura del clientelismo y el fraude electoral que, según él, han traído tanta disfuncionalidades y frustración a la democracia del país²⁵⁰.

El resultado de la campaña de la organización político-religiosa para las elecciones legislativas del invierno de 2013 fue que fueron elegidos en las urnas cuatro candidatos apoyados por Sabati. De los cuatro electos, lo novedoso fue que dos eran miembros activos de Sabati 2012 y de organizaciones islámicas. Evidentemente, no se presentaron bajo las siglas del movimiento, ante la imposibilidad de que participase un partido confesional, sino que concurrieron bajo el paraguas del partido del presidente Keita. Además de apoyar a sus propios candidatos, el movimiento demostró una gran flexibilidad y respaldó otras dos candidaturas de miembros de partidos diferentes al del presidente y que no tenían una relación directa con Sabati 2012²⁵¹. Asimismo, una decena de diputados, todos inscritos posteriormente en la mayoría presidencial que sostiene al presidente Keita, también contaron con el apoyo del movimiento político-religioso²⁵².

El trabajo de Sabati 2012 no se terminó en los diferentes procesos electorales, pensando que el cambio solo podría llegar a través de la política. El movimiento ha seguido activo durante los primeros años de mandato de Keita y de la Asamblea Nacional. Las actividades del movimiento durante los primeros años de su creación demostraron la voluntad de influir, presionar y participar de los asuntos de Estado que ocupan al país. Las declaraciones a la prensa de su presidente han sido frecuentes. En ellas se ha permitido lanzar opiniones sobre el rumbo de la política maliense o realizar una tímida crítica a la forma de gobernar del presidente Bubacar Keita, solicitando que les escuche más (Keita, 2014). No obstante, la posición del movimiento ha sido de acompañamiento del Gobierno, no sumándose a las críticas de la oposición. La

²⁵⁰ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

²⁵¹ En la comuna I del distrito de Bamako, el apoyo de Sabati fue para una mujer de la lista de CNID. En la comuna V del distrito de Bamako, hubo polémica en torno a la elección del candidato a apoyar entre la sección local y el Buró nacional. El Buró nacional apoyó a Mohamed Kimbiri, periodista y religioso, que se presentaba por una lista, mientras que la sección local decidió apostar por otra persona de una lista diferente.

²⁵² El apoyo se hizo por las características del candidato o candidata, no necesariamente caracterizado por un perfil religioso. El movimiento buscaba proporcionar al presidente una mayoría suficiente en la Asamblea, no necesariamente de su propio partido pero sí de la órbita de sus apoyos (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

asociación ha justificado la dificultad de la tarea de Keita al frente de la República y ha disculpado la falta de resultados de la política desarrollada, y adoptando una postura de apoyo de las principales decisiones de Keita²⁵³.

Sabati 2012 también ha tomado ciertas iniciativas referentes al islam en el país, asediado por el terrorismo yihadista -que ha llegado hasta las puertas de Bamako- como la organización de foros y congresos sobre temas de actualidad, compartiendo la preocupación del Gobierno de Keita por temas sociales como la radicalización de la juventud maliense. Otro de los asuntos donde ha demostrado su voluntad de trabajar es sobre el proceso de paz abierto con los rebeldes armados del norte de Mali, uno de los asuntos que han determinado más profundamente la política maliense en los últimos años. El movimiento organizó unas jornadas de trabajo con los diputados de la Asamblea con el objetivo de hacerles ver su posición. En este sentido, parece como si la asociación hubiera descubierto otra faceta de actuación, enfocada al apoyo de la acción del Gobierno en los asuntos políticos y de actualidad en los que cree que puede incidir. Sin embargo, esta nueva faceta, asociada a la tradicional forma de actuar de otras asociaciones de la sociedad civil, ha generado en el plano asociativo una suerte de competición con lo que parece ser la otra gran organización de jóvenes musulmanes, la UJMMA (*Union des Jeunes Musulmans du Mali*) liderada por Macky Bah²⁵⁴. La UJMMA fue creada en 2007 con el objetivo de agrupar a todas las asociaciones de jóvenes musulmanes para ejercer como único interlocutor voz con el Estado. Muchas de las personalidades de Sabati 2012 inicialmente militaban en la asociación, pero sus discrepancias en torno al liderazgo de la UJMMA y a las orientaciones políticas hicieron que terminasen por abandonarla y crear la plataforma político-religiosa para las elecciones presidenciales de 2013²⁵⁵. La UJMMA parece haberse ubicado en el entorno del guía de Ansar Din, Madani Haidara.

La participación de los musulmanes, al menos de los jóvenes, en el marco de una organización con intereses declarados de incidir en la política formal, como son las elecciones a la presidencia y a la Asamblea Nacional, es una novedad en el panorama religioso y político de Mali. Los anteriores episodios de apoyo, como por ejemplo en

²⁵³ Comunicación personal con N'Diaye, marzo de 2016, Bamako.

²⁵⁴ Es significativo el hecho de que en el primer semestre de 2016 Sabati organizó una gira por el país y un foro en la capital sobre radicalización en la que se iban a explorar las formas de acabar con este fenómeno, y pocas semanas después la UJMMA, con el apoyo del líder del *Groupement des leaders musulmans*, puso en marcha una gira y un congreso con una temática muy similar.

²⁵⁵ Comunicación personal con D. Seck, marzo de 2016, Bamako.

2002, no habían sido tan organizados ni tan explícitos y no habían englobado a tal diferencia de sectores y personalidades de todo el espectro islámico maliense (Thiriot, 2010). Además, en otros casos el respaldo musulmán a los candidatos políticos no había surgido efecto, en cambio, esta vez sí tuvieron éxito los candidatos que había apoyado. La mayor novedad es el propio paso a la política formal de figuras salidas de las asociaciones y movimientos que nutren el movimiento político-religioso Sabati 2012, como es el caso de los dos diputados, N'Dula Thiam y Mohamed Lamine Djiginé, además de dos diputados más directamente vinculados a la organización y otra decena a los que brindó su apoyo. A continuación haremos un breve análisis del perfil de estas figuras y lo que puede suponer su interés y participación en la política formal maliense.

Que el movimiento político-religioso diga haber apoyado en la campaña a dos diputados electos en diferentes distritos de Bamako que no son miembros de Sabati 2012, indica que la plataforma no promueve la candidatura de personajes exclusivamente relacionados con la religión y da más credibilidad a su voluntad de favorecer a políticos y no a partidos. Los candidatos, en un momento de debilidad aparente de los partidos, se benefician de un respaldo de confianza que les proporciona ser patrocinados por el movimiento político-religioso. Por otro lado, los otros dos diputados de Sabati 2012 en la Asamblea Nacional provenían del ámbito religioso, y especialmente del activismo islámico.

3.1.5. Del asociacionismo islámico a la Asamblea Nacional: los perfiles de algunos candidatos de Sabati 2012.

En este apartado tratamos los perfiles de dos candidatos de Sabati 2012 que lograron ser elegidos como diputados en las elecciones del año 2013 y el de un candidato que no lo logró, con los que hemos podido mantener conversaciones. El diputado N'Dula Thiam²⁵⁶ nos relata que su activismo debutó con la llegada de la democracia en 1991 tras la caída del régimen de Mussa Traoré. El florecimiento del asociacionismo que tuvo lugar en el país llegó a la Universidad de Bamako donde Thiam estaba cursando estudios superiores como ingeniero. Sus primeros contactos fueron con la LIFA (*Ligue Islamique de Foi et Action*), creada en la escuela de medicina en 1992 con el motivo de organizar a los jóvenes musulmanes universitarios para poder rezar en la universidad

²⁵⁶ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

pública. Más tarde, en 1994 él y otros miembros de la LIFA fundaron la LIEMA, asociación con aspiraciones nacionales, con el objetivo de llevar la fe al ámbito de la universidad y de los estudios secundarios en todas las regiones del país. Surgió como una necesidad de preservar los atributos islámicos de los estudiantes en el ámbito laico de la escuela pública y la universidad pública. El detonante de su creación fue la voluntad de crear un espacio para el rezo dentro de la facultad ante la preocupación de que los estudiantes “perdiesen” el carácter musulmán una vez alcanzada la educación universitaria²⁵⁷.

Las reivindicaciones se trasladaron a otros ámbitos como la escuela y ha pasado a ser una manera de difundir la moralidad y los valores religiosos entre los estudiantes²⁵⁸, impartiendo formación islámica a la que también se ha añadido el apoyo al estudio para mejorar los resultados escolares y universitarios de sus miembros. Lo más visible que realiza la Liga es el acondicionamiento de lugares de culto en los ámbitos educativos públicos, como por ejemplo las dos mezquitas en las facultades de Medicina y de la FAST (*Faculté de Sciences et Technique*), mantenidas por la LIEMA y que son muy concurridas por jóvenes estudiantes de la universidad y de la ciudad de Bamako durante los rezos del viernes. La mezquita de la FAST es especialmente concurrida por los jóvenes. Sin embargo, las autoridades universitarias no reconocen las mezquitas ni las favorecen y de un tiempo a esta parte piden que los religiosos desocupen los espacios²⁵⁹. En la organización, los antiguos estudiantes tienen un papel muy relevante, de tutelaje y apadrinamiento de los más jóvenes. Sus representantes se enorgullecen de que muchos de los antiguos estudiantes de la LIEMA se han convertido en los últimos años en figuras de importancia en el panorama político, económico y social del país²⁶⁰. De la Liga han salido un buen número de personalidades profesionales y religiosas actuales e incluso parte de la base de Sabati 2012 como, por ejemplo, el diputado Thiam.

En cuanto a su vida profesional, Thiam es un ingeniero en el ámbito de la energía que ha trabajado en empresas privadas y públicas. En la esfera personal, el

²⁵⁷ Comunicación personal con A. D., miembro de una sección de la LIEMA, 9 de diciembre de 2014, Bamako.

²⁵⁸ Comunicación personal con A. D., diciembre de 2014, Bamako.

²⁵⁹ Comunicación personal con A. Berthé, estudiante y presidente de la LIEMA, 18 de marzo de 2016, Bamako.

²⁶⁰ Comunicación personal con S. Bah, estudiante y presidente de la LIEMA, 5 de diciembre de 2014, Bamako; comunicación personal con A. D., miembro de una sección de la LIEMA, diciembre de 2014, Bamako.

diputado se considera una persona religiosa. Proviene de una familia religiosa, su padre era un gran maestro de *tariqa* de la zona de Nioro en la época colonial, si bien él no se ha interesado en los estudios religiosos, más allá de su estudio en el ámbito doméstico²⁶¹. Al contrario de lo que podría parecer, Thiam ha cursado la escuela pública laica y no habla árabe, sino que se considera un religioso francófono. En este caso, como en otros, el perfil del militante en la política formal que hasta el momento ha generado la esfera islámica es el de un profesional joven, formado y cercano a la élite religiosa y económica del país instruido mínimamente en el islam, pero cuyos términos de referencia son comprendidos por cualquier musulmán. En la Asamblea Nacional el francés es el idioma oficial, junto con los idiomas co-oficiales, mientras el árabe no es utilizado. En la política formal no es fácil encontrar militantes que solo sean arabófonos, sino que en su mayoría son francófonos o se expresan en bambara u otras lenguas nacionales²⁶².

El otro diputado de Sabati 2012 es Mohamed Lamine Djiginé y también está vinculado orgánicamente al partido RPM del presidente Keita. Como explican los miembros del movimiento, la opción de crear un partido político se descartó y se apostó por la integración en los partidos ya existentes, con la intención de mejorarlos y de cambiarlos, al menos, incorporando a sus listas candidatos que merecieran el voto. El cambio que necesitaba la clase política maliense, según ellos, era la incorporación de candidatos seleccionados por un filtro religioso y a la vez patriótico²⁶³. Djiginé fue el segundo miembro de Sabati que se presentó y resultó elegido. Su perfil es muy distinto al de N'Dula Thiam. El diputado de Sabati por la comuna VI de Bamako es profesor de árabe, y tiene una educación superior islámica. No obstante, comparte ciertos puntos con Thiam como es una vida asociativa islámica muy temprana con el florecimiento de las libertades individuales y colectivas en los años 90. Fue uno de los fundadores de la

²⁶¹ A pesar de haberse criado en una familia marabútica, no siempre ha seguido los pasos de su familia y se convirtió al salafismo. No obstante, con la dificultad que supone siempre definir el grado de salafismo que practica un creyente, Thiam se considera una persona muy espiritual. Su cambio, al igual que otras tantas personas, vino por haber hecho un ejercicio individual de investigación y de lectura, que le hizo cambiar de convicciones.

²⁶² Esto parece contradecir la hipótesis de Bleck y Patel (2012) sobre la no presencia de partidos políticos islamistas o personalidades islamistas en países sahelianos como Mali. Los autores identificaban como uno de los obstáculos a esa participación a la lengua utilizada tradicionalmente en la política maliense, el francés. El uso de la lengua colonial vendría a desincentivar a las elites islámicas interesadas en política ya que su preferencia sería el árabe. Sin embargo, nuestros datos contravienen dicha afirmación puesto que, en primer lugar, las elites islámicas no son exclusivamente arabófonas, y en segundo lugar, el uso de otras lenguas nacionales está cada vez más extendido en el ámbito político maliense.

²⁶³ Comunicación personal con M. Djiginé, diciembre de 2014, Bamako.

Association des Jeunes Musulmans du Mali (AJMM), dedicada a la sensibilización religiosa y cívica de los jóvenes, y también participó en la LIEMA en el ámbito universitario.

La participación de Djiguiné en el movimiento Sabati 2012 viene precedida de un amplio activismo en su circunscripción de Bamako durante largos años. Desde el ámbito religioso, y sirviéndose de la asociación, Djiguiné trabajó con los temas municipales y de su barrio, como la instalación de un centro de salud y su financiación, así como temas religiosos, llegando a ser bastante conocido entre la comunidad religiosa y la población. Con ese perfil se integró en Sabati, siendo actualmente el presidente de la sección de la organización en la comuna VI. Para él la creación de Sabati no tiene que ver con que los musulmanes hagan política sino con la necesidad de “comunicar a los políticos lo que el pueblo dice”. En otras palabras, para Djiguiné la razón de ser de la plataforma era “recordar a los políticos que se deben a sus electores” en un momento en que se habían olvidado de ello y recordar a los musulmanes que es su “derecho el elegir a sus responsables”²⁶⁴. En nuestras conversaciones, el diputado de Sabati 2012 puso énfasis en la necesidad de que se haga política desde otros ámbitos y con personas provenientes de diferentes sectores a los políticos del momento. La elite predominante en política ha estudiado mayoritariamente en el extranjero, sobre todo en Francia, y las trayectorias en política habían comenzado con el inicio de la democracia en los años 90. El cambio de elites que proponía Sabati 2012 al fin y al cabo significa que las elites francófonas no fueran las únicas que pudieran presentarse a las elecciones, sino que las elites arabófonas o relacionadas con el ámbito religioso tuvieran también un espacio. Los miembros de Sabati como Djiguiné hacen hincapié en que los políticos sepan que se puede hacer política sin tener que estar adscrito al partido formalmente, sino que se pueden considerar otro tipo de valores o aptitudes, como las que derivan del ámbito religioso, y que ellos, vinculados con ese mundo permanentemente, y no como los políticos tradicionales, que solo se acercan a los religiosos en época de campaña, pueden hablar honestamente de su trabajo en el ámbito religioso.

El islam es un elemento central en la composición del movimiento y en el perfil de, al menos, los dos diputados de Sabati que fueron elegidos en la Asamblea. Sin embargo, el islam no apareció abiertamente en la campaña o en el programa de los candidatos sino que se trató de un elemento más de cada candidato, reforzando los

²⁶⁴ Comunicación personal con M. Djiguiné, diciembre de 2014, Bamako.

atributos que lo diferencian de otros candidatos. Su relación con la comunidad islámica era algo importante, pero no decidieron realizar campaña en las mezquitas al contrario que durante las elecciones presidenciales. Entendiendo que existe una diversidad de fieles en las mezquitas y los problemas que podría generar hacer campaña allí por motivos de alcance²⁶⁵, los dos candidatos de Sabati decidieron proporcionarle a la campaña un sesgo menos religioso y asociar menos sus figuras con el islam, haciendo campaña fundamentalmente en lugares públicos. En sus intervenciones insistían en que los problemas de la comunidad a la que aspiraba a representar, así como de los musulmanes, no estaban relacionados únicamente con el islam sino con otro tipo de problemas, como por ejemplo el mal funcionamiento de las instituciones por una mala acción de sus representantes, que se habían corrompido y que no hacían bien su trabajo por la decadencia moral de los políticos²⁶⁶.

No pudimos revisar las campañas electorales de los diputados de Sabati 2012 a la Asamblea Nacional, su programa y su forma de hacer la campaña, más que a través de las entrevistas, pero según nos comentaron durante nuestras conversaciones también pusieron sobre la mesa algunos aspectos relacionados con la preservación de las costumbre, la moral y la convivencia de la sociedad, que ciertos imames y predicadores ya habían denunciado. Algunos de estos aspectos son, por ejemplo, la apertura de bares o restaurantes cerca de lugares de culto o su explícito rechazo a posibles leyes en el futuro que tienen que ver con la prohibición del velo integral²⁶⁷, los derechos de los homosexuales, de las mujeres o la legalización del aborto. Existe una legislación que prohíbe que a menos de una determinada distancia de lugares de culto y de residencia no se abran establecimientos considerados contrarios a la moral. Sin embargo, esta ley no se aplica en su totalidad y los líderes religiosos lo denuncian frecuentemente en las ondas de radio, algo que no es nuevo (Soares, 2007). Estos diputados de la órbita de Sabati tomaron, entre otros, este tema en su campaña electoral aunque, como hemos indicado en líneas precedentes, no fueron elementos centrales de su candidatura ni estos

²⁶⁵Es interesante la opinión que el diputado tiene sobre el conservadurismo de los imames en las mezquitas respecto a determinados asuntos de la ciudad, que sin embargo considera importantes abordarlos, como el SIDA, las drogas o la prostitución. No sabemos si se refiere a que las soluciones que él propondría que podrían ser transgresoras para los imames o que simplemente considera que los imames no tolerarían esos temas (comunicación personal con Djiginé, diciembre de 2014, Bamako).

²⁶⁶ Comunicación personal con M. Djiginé, diciembre de 2014, Bamako.

²⁶⁷ A raíz de la expansión del terrorismo en países de África del Oeste y los atentados en algunas ciudades como Bamako o Uagadugú, y en imitación a unas declaraciones del presidente senegalés, Macky Sall, los presidentes de la CEDEAO (Comunidad Económica de Estados de África Occidental) en noviembre de 2015 llamaron a legislar para la prohibición del velo integral en sus países como “medida de seguridad” ante la comisión de atentados por grupos terroristas (Kimbiri, 2015a; RFI, 2015b).

temas se identificaron plenamente con el islam, sino con la defensa de una moralidad en las calles.

El diputado Lamine Djiguiné, en nuestras conversaciones, indicó que la razón de ser del movimiento Sabati 2012 y de su propia participación activa en él era la mejora en última instancia del sistema político representativo y de la democracia²⁶⁸. El diputado estaba convencido de la obligación de explicar adecuadamente al ciudadano qué es la democracia y la actividad y utilidad del diputado. En otras palabras, uno de sus objetivos sería politizar al elector así como demostrar a los electores que es posible otra forma de hacer política y de ser diputado. Así, confesó que el diputado debe tener otro tipo de comportamiento desde la Asamblea, debiéndose a sus electores. En cuanto a las razones del comienzo de su interés en la política, observamos un factor similar al del resto de miembros y figuras musulmanas que se han involucrado con mayor ahínco en la política. Según el diputado Djiguiné, el acicate de su paso a la política fue la aprobación del Código de familia y de las personas por los diputados de la Asamblea, que lo votaron a su juicio sin saber qué era ni que pensaban sus poblaciones por no haberlas escuchado. En su opinión, si hubieran actuado como “considera que se debe de actuar, no se hubiera generado la polémica”²⁶⁹.

Por tanto, podemos concluir que Sabati 2012 es la expresión de una parte de los musulmanes, entre ellos los líderes islámicos de renombre y de unos jóvenes musulmanes activistas, pero sobre todo es fruto de la observación de unos síntomas de desmoronamiento de la política y la sociedad maliense que se larvaron en los años anteriores a 2012. Para los actores islámicos, el año 2012 y la crisis territorial e institucional que vivió el país fue el detonante para dar el paso de involucrarse en la política formal a través de los procesos electorales, respetando los procedimientos de la democracia, a la que se muestran profundamente apegados, e incluso desplegando esfuerzos que la mejorarían en última instancia como es el aumento de la participación ciudadana y la toma en cuenta del sentir de los ciudadanos respecto a determinada legislación considerada como contraria a los valores de la sociedad.

Asimismo, los responsables de Sabati 2012 vieron la necesidad de decantarse por la elección de un candidato presidencial que a su juicio fuera el adecuado y expresar a través de la plataforma los deseos de parte de los líderes religiosos, así como dieron

²⁶⁸ Comunicación personal con M. Djiguiné, diciembre de 2014 y 29 de marzo de 2016, Bamako.

²⁶⁹ Comunicación personal con M. Djiguiné, diciembre de 2014, Bamako.

con el análisis de que era necesario que nuevas figuras hicieran política²⁷⁰. Al venir de un entorno religioso, a pesar de ser jóvenes profesionales, se creyeron en la capacidad de velar por los intereses de la población. Y es que ellos interpretaron como uno de los principales peligros para el país la instrumentalización del islam y su degeneración tras la llegada de los yihadistas y las polémicas suscitadas, y especialmente estaban preocupados por la deriva de los valores de la sociedad moderna maliense, amenazados por decisiones impuestas por una clase política deslegitimada y desconectada del sentir de la ciudadanía, como fue el caso del Código de familia y de las personas en 2009-2011 o el intento de la abolición de la pena de muerte en 2007. En este punto son conscientes de que si una vez se intentó reformar el Código de las personas en contra de, a su juicio, el sentir de la mayoría de la población, es probable que esto ocurra de nuevo a iniciativa del Gobierno con otros aspectos de leyes polémicas, no solo en los países africanos sino también europeos o norteamericanos, como la ley a favor del matrimonio homosexual o del aborto.

Por tanto, estos diputados miembros de Sabati insisten en el hecho de que la mayoría de los diputados maliense sean musulmanes no significa que velen por la defensa del islam y de los valores sociales. Para ello, se ven en el deber de funcionar a modo de vigilancia, de presión, y de revisión contra toda ley o decisión que pueda atentar con aquellos valores y que sea incompatible con la sociedad maliense.

En cuanto al trabajo en la Asamblea de los diputados de Sabati 2012 y aquellos que fueron respaldados por el movimiento, la proposición de una legislación acorde con el islam o con los valores islámicos del país no se ha planteado, al menos durante el transcurso de la elaboración de esta tesis²⁷¹. La función proactiva de cambiar la sociedad desde la Asamblea o desde el Gobierno no es contemplada por los dos diputados de Sabati ni por la cúpula del movimiento, como nos indicó Bubacar Bah²⁷². En cambio, parece ser evidente que el movimiento y sus diputados en la Asamblea pretenden afianzarse en su papel de vigilantes de la moral para que nada atente contra los valores de la sociedad, y en última instancia, contra la práctica del islam en la esfera pública. Al parecer no existe voluntad de que ellos islamicen las instituciones o velen por la islamización de la sociedad desde arriba, sino que han concentrado su atención en

²⁷⁰ Algo compartido no solo por los religiosos, sino también por otras elites. El 80% de los cargos de la Asamblea Nacional fueron de nueva designación, según informe post electoral de la misión de observación de la UE para las elecciones legislativas de 2013 (MOE-EU, 2013).

²⁷¹ Comunicación personal con N. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

²⁷² Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

que se respete la libertad de religión y la laicidad expresada en la Constitución de 1992, que en su consideración se concreta en la posibilidad de asegurar que la religión esté presente en todas las esferas, la privada y, en especial, la pública. La función principal asumida sería la de presión sobre el resto de diputados a la hora de debatir o votar una ley y la de vigilancia e información sobre la actividad parlamentaria. Una vez estando presentes en la Asamblea, la información sobre la actividad parlamentaria y legislativa pasaría de las manos de los responsables de Sabati 2012 a una parte de la comunidad islámica que tendría mayor acceso a las propuestas legislativas que se debaten en la cámara. A través de estos diputados, elegidos con el apoyo del movimiento, los religiosos tendrían un canal abierto con la política formal. Así, los diputados establecen una relación estrecha con la mezquita, los sheijs e imames y el ámbito religioso.

La corta historia de Sabati 2012 no es completamente exitosa. En las elecciones legislativas hubo diferencia de criterios a la hora de respaldar a un candidato en la comuna V del distrito de Bamako, entre la sección local del movimiento y el Buró Nacional, como ya hemos indicado más arriba. Y la casualidad quiso ofrecer una nueva oportunidad a Sabati 2012 en dicha comuna. El fallecimiento de una diputada electa de la comuna V obligó a que repitieran las elecciones de forma parcial. En las elecciones legislativas, la sección de la comuna V de Sabati 2012 apoyó una lista opositora al Gobierno de Keita (Yelega-URD-MPR), mientras que el Buró Nacional hizo declaraciones a favor de Mohamed Kimbiri, el tercer candidato de la lista ADEMA-PASJ/CNID/RJP (lista pro-gubernamental), por su “gran activismo a favor del islam”²⁷³.

Mohamed Kimbiri es un periodista muy conocido por ser el dueño de una emisora de radio islámica en Bamako, Radio Dambé, fundada en el año 2000. Kimbiri es un personaje también muy conocido por su activismo islámico -su compromiso con el islam le ha valido ser miembro del ACIM- y su interés en la política es destacable. Tiene una larga experiencia como candidato en elecciones locales y legislativas, aunque en ninguna ocasión ha resultado vencedor. En el año 2002 lo intentó en la coalición del antiguo primer ministro Keita. En las elecciones municipales del año 2007 tampoco tuvo suerte. En las elecciones de 2013, obtuvo buenos resultados y logró pasar a la segunda ronda. Sin embargo, ni en la primera ronda ni en la segunda, los militantes de Sabati hicieron campaña por él en la comuna que se presentaba a pesar de ser un

²⁷³ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

miembro destacado del ACIM, próximo al presidente Dicko, y del movimiento Sabati 2012, en cuyas reuniones incluso había llegado a ejercer de maestro de ceremonias²⁷⁴. Unos meses después se celebraron elecciones parciales tras el fallecimiento de la diputada. Kimbiri se postuló como candidato para reemplazarla después de consultar a Mahmud Dicko y a los miembros de Sabati del Buró Nacional para expresarles su intención de presentarse a la elección. Sin embargo, a pesar de hacer campaña en la calle y en las mezquitas, donde era invitado por los imames de la comuna V, finalmente el apoyo del movimiento no se concretó²⁷⁵.

Los resultados de la elección parcial en la comuna V de Bamako celebrada en mayo de 2015 arrojaron los datos que situaron a Kimbiri en la tercera posición, con un 17% de los votos. La victoria fue para una candidata del partido del Jefe del Estado. La insistencia de Mohamed Kimbiri en concurrir en las elecciones legislativas (y también en elecciones locales) y alcanzar un escaño en la Asamblea Nacional demuestra una personalidad persistente, pero sobre todo advierte sobre las iniciativas políticas que relacionan claramente el islam y la política. Kimbiri es suficientemente conocido por sus discursos y por su activismo dentro y fuera de la radio y por sus prácticas cercanas al salafismo²⁷⁶. No obstante, no logró convencer en ninguno de los casos a una proporción suficiente de votantes para que le diesen su confianza para alcanzar sus objetivos electorales, lo que plantea el fracaso de la injerencia de la religión en la política y sus efectos negativos. Asimismo, es un ejemplo de que la confianza en un candidato religioso no es automática. Kimbiri es de sobra conocido por su piedad y su religiosidad, sin embargo, los electores no vieron en él la representación de sus preocupaciones y reivindicaciones. A diferencia de la experiencia de Thiam y Djiginé, la de Kimbiri es un ejemplo de las dificultades a las que se enfrentan también los candidatos que se dicen religiosos.

²⁷⁴ Comunicación personal con Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

²⁷⁵ Comunicación personal con Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

²⁷⁶ Mohamed Kimbiri es uno de los principales promotores de las movilizaciones populares contra la reforma del Código de familia y de las personas así como otras protestas de sesgo religioso y moralizante, como contra la difusión televisiva del evento Miss ORTM en 2014 (comunicación personal con Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako).

3.2. “Transformar el comportamiento de la gente, para gestionar bien los recursos”: la creación del partido PRVM-Faso-ko.

La participación en política nacional no es exclusiva del movimiento político-religioso Sabati 2012. El interés por participar en la esfera del Gobierno también ha sido realizado desde otros espacios religiosos, que no están representados en el movimiento político religioso.

Desde la organización islámica Ansar Din International se impulsó la creación de una opción política para concurrir en la Asamblea Nacional, el partido político PRVM-Faso-ko (*Pour la restauration des valeurs du Mali*-“por la casa de nuestros padres” en bambara). Creado en mayo de 2013, este partido tenía la aspiración de presentarse a las elecciones legislativas en al menos 12 circunscripciones en todo el país²⁷⁷. Su lema dice mucho de la ideología con la que este partido se creó, *Dambé, Danaya, Ladiriya* (Respeto, confianza y rectitud, en bambara). De estas tres, destaca la rectitud, pues se trata de un término muy manejado por el guía espiritual de la asociación, Usmane Madani Haidara, tanto en sus discursos como en el mensaje que lanza en sus intervenciones públicas y sobre el que basa su proyecto de reforma moral y religiosa²⁷⁸. También los otros términos del lema son la base del mensaje del Sheríf, centrado en el comportamiento correcto, colectivo e individual, hacia los otros frente a la desintegración de los valores morales en la sociedad sobre los que el líder islámico pretende dar solución.

El núcleo fundador del partido político son varios miembros de la organización de Haidara y es inevitable hacer la asociación del partido con Ansar Din dado su cercanía con el Sheríf. No obstante, no todos los miembros del partido están formalmente adscritos a Ansar Din. Una vez creado el partido, éste ha querido evitar ser considerado como el partido del guía Usmane Madani Haidara y en él se han integrado individuos que no tienen que ver con la organización religiosa. Sirva de ejemplo el presidente actual que no es miembro del Ansar Din. Los resultados de las elecciones legislativas del invierno de 2013 dieron dos diputados al partido. Uno de ellos, Bah

²⁷⁷ Información recogida en la página web del partido, consultado el 8 de septiembre 2016. <http://www.prvmfasoko.org>

²⁷⁸ La rectitud (*droiture*) es una de las palabras que se repiten con frecuencia durante nuestras entrevistas con el diputado Bah Adama Kané, miembro de PRVM Faso-ko (comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014 y marzo de 2016, Bamako).

Adama Kané es diputado del partido por la circunscripción del *cercle* de Barueli, en la región de Segú, en el centro del país - la misma circunscripción que la ciudad de origen que el Sheríf Haidara. El segundo diputado del PRVM fue elegido en Kayes, Sheij Umar Konaté, que también es miembro de Ansar Din. El diputado Kané es uno de los fundadores del partido, y es considerado la mano derecha del guía espiritual Haidara. En cualquier caso, como nos manifestó Kané durante nuestras entrevistas, la iniciativa de la fundación del partido no fue del Sheríf, aunque sí la vio bien y se prestó a ofrecerle sus “bendiciones”²⁷⁹.

De modo similar a como sucediera con Sabati 2012, la compleja situación del país está en el origen de la formación de este partido por parte de un grupo de personas vinculadas a Ansar Din. Tras el golpe de Estado y la pérdida del control del norte sobre el país, vieron necesaria la gestión del país de otra manera. El partido nació con la aspiración declarada de cambiar la política a través de la modificación del comportamiento de los políticos. En palabras del cofundador del partido y diputado Kané, el objetivo del partido era que los políticos “acepten los preceptos del guía” respecto al cambio de su comportamiento²⁸⁰. Esta voluntad de influir en la política a través de una modificación del comportamiento de los políticos, inevitablemente a través de los valores religiosos, conectaba directamente con uno de los mensajes más repetidos del guía Haidara, el cambio de comportamiento de uno mismo para ser un buen musulmán, cambiar su propia vida, y por ende, convertirse en un buen ciudadano²⁸¹. Esto vendría a reforzar, por tanto, la creencia de que la única manera de gestionar bien el gobierno del país y las tareas de la administración era a través de más religiosidad, o al menos, de una mayor presencia de los valores asociados a la religión, vinculando estrechamente el hecho político y la espiritualidad del político. La segunda opción para hacer política era participar directamente, con la presentación de candidaturas a las elecciones legislativas.

Así, entre los principales objetivos del PRVM Faso-ko estaban la transformación del comportamiento de las personas y de los políticos, con el fin de que ese cambio de comportamiento, con una mayor rectitud, genere una mejoría en la forma de gobernar.

²⁷⁹ Comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako.

²⁸⁰ Comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako.

²⁸¹ Comunicación personal con B. A. Kané, marzo de 2016, Bamako.

En palabras de Kané, “si hubiera más de estos valores [religiosos y cívicos], habría menos corrupción”²⁸².

El nacimiento del partido responde a las mismas motivaciones que encontramos en la otra gran plataforma político-religiosa, Sabati 2012: la desafección popular ante la clase política, la decadencia de la clase política y de los dirigentes vinculados a la generación de los 90 y al inicio de la democracia²⁸³, y una voluntad de ejercer de presión y de vigilancia sobre la legislación en la Asamblea para que, ante la desconfianza de los políticos y lo que llaman, las “imposiciones desde el exterior”, frenar las iniciativas que vayan en contra de la moral, los valores tradicionales de la sociedad maliense y el islam. Como complemento a dicha estrategia, M. Bah, presidente de la *Union des Jeunes Musulmans du Mali* (UJMMA) y maestro sufí cercano al guía Madani Haidara, declaraba que “la generación del 91 nos ha decepcionado” y que “no hay que volverse como los políticos”, resaltando la necesidad de trabajar no solo en la Asamblea al nivel de los políticos, sino de mantener la autonomía respecto al poder y trabajar fuera de las instituciones para seguir conociendo “los problemas de la gente”²⁸⁴.

En los procesos electorales desde 2013, el PRVM Faso-ko ha basculado de uno a otro lado del espectro político, si tomamos como espectro político lo que representan los dos candidatos que llegaron a la segunda vuelta en las presidenciales y cuyos partidos son los que obtuvieron mayor representación en la Asamblea²⁸⁵. Posteriormente, el partido del candidato victorioso, el RPM, y el del perdedor, el URD, han sido los partidos en torno a los cuales se han articulado la mayoría presidencial y la oposición. En las elecciones presidenciales, con el ruido de fondo de la recomendación de voto que Sabati 2012 hizo por el candidato Keita, el Sherif Usmane Madani Haidara no expresó sus preferencias electorales en ese sentido, a pesar de haber participado en Sabati desde su inicio y ser presidente de honor del movimiento. Si bien en un principio el Sherif Usmane se mostró favorable a pedir el voto por un candidato como parte de su “patriotismo”, coincidiendo con la constitución del PRVM Faso-ko (Ouattara, 2013), el Sherif rectificó su posición y se negó a dar una consigna de voto (Diarra, 2013). El

²⁸² Comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako.

²⁸³ Véase el capítulo 2 para más información sobre la conquista de la democracia en Mali.

²⁸⁴ Comunicación personal con M. Bah, presidente de la UJMMA, 5 de noviembre de 2014, Bamako.

²⁸⁵ En el primer lugar se encuentra el partido del presidente del gobierno, el RPM con 66 diputados. A continuación se sitúa el partido URD con 17 diputados, cuyo líder asumió la oposición al gobierno. En tercer lugar viene el ADEMA-PASJ con 16 diputados, que se sumó a la mayoría presidencial. El resto de diputados se reparte en partidos muy minoritarios que se han sumado a la mayoría presidencial o a la oposición (Abamako, 2013).

partido PRVM-Fasoko-ko intentó proponer un candidato, pero la ley electoral le penalizó (por la falta de apoyos de diputados o cargos electos²⁸⁶) y finalmente no hizo expreso su apoyo a ningún candidato.

En las elecciones legislativas el partido se presentó en varias circunscripciones con la lista²⁸⁷ que integraba al menos a un miembro del principal partido que se postulaba como opositor, el partido URD del candidato que perdió en la segunda ronda de las presidenciales, Sumaila Cissé²⁸⁸. Los dos diputados electos del partido se integraron más tarde en el grupo parlamentario liderado por el URD, *Vigilance Republicaine et Démocratique* (VRD), que durante la legislatura 2013-2018 ha contado con una veintena de miembros de varios partidos políticos que se encuadran en la “oposición”²⁸⁹.

El propósito del partido en relación a la religión coincide en parte con el expresado por los miembros y diputados apoyados por Sabati. Los diputados de PRVM Faso-ko reconocen que no trabajan activamente en la Asamblea con el objetivo de proponer leyes o iniciativas en lo referente a la religión, sino que se plantean su trabajo como una labor de vigilancia en la cámara de representantes, vigilando la posible aprobación de una legislación contraria a los valores sociales del país y a los

²⁸⁶ Según la ley electoral n°06-044 del 4 septiembre 2006, modificada por la ley n°2011-085 del 30 diciembre 2011, y modificada de nuevo por la ley n°2013-017 el 21 de mayo 2013 con motivo de introducir modificaciones referentes a la adaptación de las mismas a la situación post crisis (es probable que para las próximas elecciones presidenciales de 2017 la ley sufra alguna modificación) las personas que se quieran presentar como candidatos a la presidencia del Estado deberán de ser avalados por al menos 10 diputados en la Asamblea Nacional o la cámara de Representantes de las Colectividades, o 5 cargos electos en los ayuntamientos.

²⁸⁷ En las elecciones legislativas de 2013 las listas que concurren en las circunscripciones no eran monocolor en la mayoría. Las listas que se componían con más de un candidato eran integradas por dos o varios miembros de diferentes partidos políticos. En principio los partidos que concurrían juntos en las listas se suponía que luego se inscribirían en el mismo grupo parlamentario o en alguna de las dos mayorías, la presidencial o la oposición.

²⁸⁸ En las elecciones legislativas es frecuente encontrar en las diferentes circunscripciones listas a la Asamblea Nacional integradas por miembros de diferentes partidos políticos. A grandes rasgos, la lógica detrás de la conformación de dichas listas por varios miembros de diversos partidos obedece a la “oposición” a la presidencia o a su participación en la “mayoría presidencial”, integrándose candidatos adscritos a partidos favorables a una u otra opción.

²⁸⁹ Este término se le atribuye al grupo opositor y al jefe de dicho grupo, en contraste con la “mayoría presidencial”. Los diferentes partidos políticos representados en el hemiciclo, 18 durante la legislatura que comenzó en 2013, se adscriben (aunque no necesariamente) a uno u otro grupo con el que trabajarán durante los cinco años de legislatura. La oposición, y el jefe de la oposición, mantiene un estatuto propio en el que se le entrega un presupuesto. Sin embargo, la oposición y el estatuto de jefe de la oposición no ha sido siempre utilizado en el sentido de control al gobierno, y se ha diluido esa figura, en especial durante los mandatos del expresidente Turé donde la oposición no existía. Incluso durante el mandato de Keita la oposición no ha sido lo transgresora y agresiva que se pensaba. El propio Bah Adama Kané alude a que su grupo no realiza una labor parlamentaria para ir en contra el gobierno, sino para apoyar el Estado.

“fundamentos del islam”²⁹⁰. Como en el caso de Sabati, estamos ante una nueva iniciativa político-religiosa que pretende incidir en los procesos del sistema política maliense, las elecciones y el trabajo en la Asamblea Nacional.

Asimismo, la presencia de diputados relacionados estrechamente con tendencias o con grupos religiosos, como es el caso evidente del PRVM-Faso-ko con la asociación Ansar Din, permite a estos protestar o vigilar cualquier ley o decisión de la Asamblea o del Gobierno que afecte a las prácticas religiosas promovidas por las asociaciones islámicas. Un ejemplo de ello fue la decisión del Gobierno de Keita de prolongar el estado de excepción en 2015, decretado tras los graves atentados en Bamako. Esta decisión fue votada en la Asamblea²⁹¹ e hizo peligrar parte de la celebración del Maulud, festividad nacimiento y bautizo del Profeta, ya que dicho nivel de alerta suponía la prohibición de reuniones multitudinarias en el espacio público. Desde hace unos años la celebración del Maulud se ha convertido en una celebración seguida en todo el país, que ha sido progresivamente asociada a la asociación que encabeza el Sherif Haidara. El guía espiritual de Ansar Din encabeza desde hace unos años la celebración colectiva y multitudinaria del Maulud en amplios espacios públicos en Bamako²⁹². La magnitud de la celebración y su creciente importancia llevó a que en 2005 (Holder, 2009b) pasase a ser reconocida oficialmente como día festivo²⁹³. La ampliación del estado de excepción y sus posibles consecuencias sobre la organización de la celebración que iba a tener lugar pocos días después, generó un debate social y mediático que llegó a la Asamblea, promovido por los representantes del partido PRVM-Faso-ko²⁹⁴. El estado de excepción se mantuvo y la celebración del Maulud tuvo

²⁹⁰ En este caso se refiere al episodio del código de familia, cuya reforma por la Asamblea tocaba a elementos fundamentales de la religión y su impacto en la vida de las personas, como la herencia o el matrimonio.

²⁹¹ La prolongación del Estado de urgencia o estado de emergencia más allá de 10 días necesita la aprobación de la Asamblea. Con el término de los 10 días previos, la Asamblea votó con 102 votos a favor (el resto no estaba presente) para la prolongación del estado de urgencia debido a los atentados recientes en el país (Almouloud, 2015).

²⁹² La celebración del Maulud se ha incrementado en Mali (Sow, 2013: 266-267) si bien, la organización de la celebración por la asociación Ansar Din es la más multitudinaria. Sin embargo el Maulud de la asociación del guía Haidara nunca ha sido acompañada debidamente por las autoridades, dándose la circunstancia de tragedias como la ocurrida en el año 2010 en Tombuctú y en 2011 en Bamako en el estadio Modibo Keita (con capacidad para 25 mil personas) (RFI, 2015a).

²⁹³ Después de reclamaciones al gobierno de líderes sufíes y neosufíes para que se incorpore al calendario oficial de festividades, el aniversario del nacimiento del Profeta y su bautizo, una semana después, conocido como el Maulud fueron tomadas como celebraciones oficiales por la Asamblea. “Las jornadas del Maulud” se traducirían con dos días festivos en el calendario de “fiestas legales” y que se añaden a otras celebraciones tradicionales y religiosas como la Tabaski, el fin de Ramadán, la Pascua o Navidad.

²⁹⁴ Tanto él como el guía de Ansar Din veían en la prolongación del estado de emergencia como una maniobra más del gobierno, inclinado en su opinión hacia las tesis más salafíes, para impedir la

lugar sin mayores consecuencias, aunque erosionó la relación entre la organización Ansar Din y el Gobierno de Keita.

La creación del partido político PRVM-Faso-ko también parece una iniciativa destinada a movilizar los partidarios de cierto sector del espectro islámico como son los fieles de Ansar Din y otros sectores relacionados con el sufismo y neo-sufismo. Pero la movilización de una parte del electorado que se siente sufi o más cercano a Ansar Din no puede ser el marco de análisis de las bases del partido. No podemos establecer claramente una relación directa entre la supuesta rivalidad entre las corrientes islámicas y la competición en la arena electoral a través del partido PRVM-Faso-ko y el movimiento Sabati. Si bien la plataforma Sabati no representa únicamente la tendencia salafí y el PRVM-Faso-ko no aspira a crear un bloque sufi, representado por Haidara, la diferenciación doctrinal es una cuestión que está sobre la mesa de los miembros de PRVM, como se desprende de nuestras conversaciones con el diputado del PRVM, Adama Kané.

Durante nuestras entrevistas con el diputado del PRVM-Faso-ko salió a relucir su animadversión hacia la doctrina salafí y compartió con nosotros sus propuestas enfocadas a la limitación de la difusión de dichas ideas y el hacer sonar la voz de alarma ante el Gobierno por la pretensión (a la que llaman “amenaza”²⁹⁵) de dicha tendencia de llegar a controlar los resortes del Estado. El control sobre ACIM, la relación que mantienen algunos de sus miembros con la Jefatura del Estado y la campaña electoral a favor de éste a través del movimiento Sabati 2012 son algunos de los ejemplos a los que aludía el diputado Kané refiriéndose a la cercanía de un “bloque reformista” con el poder²⁹⁶. Testimonios parecidos también los encontramos en otras personalidades relacionadas con el sufismo, como el de Thierno Hady Thiam, líder tiyaní, que nos habló en los mismos términos sobre el “peligro” del descontrol sobre la tendencia reformista salafí para el Estado y los musulmanes²⁹⁷ o uno de los más cercanos colaboradores de M. Bah en la asociación UJMMA, Dame Seck, que describía la tendencia de muchos de sus coreligionarios y compañeros en la asociación como de

celebración del Maulud, celebración que los salafíes rechazan en su doctrina por no aparecer en los textos sagrados (comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako). Esta polémica la desarrollamos en la segunda parte de este capítulo.

²⁹⁵ Comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako.

²⁹⁶ Comunicación personal con B. A. Kané, marzo de 2016, Bamako.

²⁹⁷ Comunicación personal con T. H. Thiam, líder tiyaní, 11 de diciembre de 2014, Bamako.

“importada”²⁹⁸. La competición entre representantes de las tendencias sí se evidenció a la hora de la elección del presidente del ACIM en abril de 2014.

3.3. La llegada de la Hamaiya a la Asamblea: la creación del partido ADP-Maliba.

Como hemos visto, el creciente interés de los religiosos por la política formal de hace evidente en diferentes iniciativas. La creación de la plataforma Sabati 2012, muy cercana a personalidades del ACIM y con una amplia base de movilización, es la muestra más clara de una voluntad de incidir en la política, especialmente a través de las elecciones. La fundación del partido PRVM-Faso-ko, cercano a la figura del famoso y mediático guía de Ansar Din, Usmane Madani Haidara, es otra prueba de ese interés a través de la participación directa en la Asamblea, y en este caso, situándose en la oposición parlamentaria al Gobierno de Keita. Sin excluir las convicciones religiosas y el nivel de religiosidad de otros diputados o miembros del Gobierno, con ocasión de las elecciones legislativas del invierno de 2013 vio la luz otro partido relacionado con el campo islámico, el ADP-Maliba (*Alliance Democratique pour la Paix du Mali*). Su creación es una muestra más de la tendencia observada en los últimos años en la política maliense de la pluralidad islámica y su novedosa traducción en el ámbito de la política formal.

El partido ADP-Maliba fue fundado en 2013 por el exitoso empresario minero Aliu Bubacar Diallo. El partido se suma a la larga lista de partidos que ya existen en el panorama político del país. En esta ocasión, además de la capacidad económica del promotor, se trata de un sobrino del Sheríf de Nioro, el sheij Hamauí, Buyé. Su participación en las legislativas se saldó con la elección de cuatro diputados. Dos escaños más estuvieron en disputa en los tribunales, pero finalmente fueron concedidos a la lista del partido del presidente Keita, el RPM. Uno de los cuatro diputados fue también reconocido por los militantes de Sabati 2012 como una persona que había salido del entorno religioso. Los caminos del sheij de Nioro, y de su hijo y de su sobrino, que en un principio contribuyeron en Sabati 2012 para la elección de Keita, se separaron en las legislativas tras la creación del ADP-Maliba.

²⁹⁸ Comunicación personal con D. Seck, marzo de 2016, Bamako.

Tras la llegada a la Asamblea los diputados del partido y el partido se inscribió en la mayoría presidencial del presidente Keita, junto con otras seis decenas de partidos de dentro y fuera del hemiciclo. Uno de los diputados, Amadu Thiam, fue elegido en consecuencia como vicepresidente segundo de la Asamblea, un puesto de mucha relevancia para el diputado, que era el más joven de la Asamblea y pertenecía a un partido de reciente creación. La escasa información sobre la actividad del partido no parece indicar que tenga una justificación religiosa o con unos ideales cercanos al mundo islámico, como es el caso de las anteriores iniciativas²⁹⁹. No obstante, en los medios de comunicación siempre se menciona la gran capacidad económica del sobrino del sheij y fundador del partido, Bubacar Diallo, que es considerado como una de las mayores fortunas del país, y sus posibles implicaciones en la política del país una vez que sus diputados han entrado en la Asamblea.

Aunque la formación de estas iniciativas parece que tienen en común un interés, por decirlo de un modo sencillo, de islamización de la política o de islamización de la sociedad, al ser preguntados sobre este aspecto hay una opinión unánime en todos los impulsores de estas iniciativas al señalar que la situación de Mali no era la de aquellos países donde ha emergido el islamismo, como Túnez, Argelia o Egipto. Todos ellos expresan un rechazo a los movimiento políticos islamistas que buscan conquistar el poder. En general la opinión de los diputados y responsables religiosos de estos movimientos político-religiosos sobre los grupos islamistas es negativa, poniendo de relieve que no han sido la solución para sus países sino que generaron más inestabilidad (en referencia a la anulación de la victoria del Frente Islámico de Salvación en Argelia en 1991 y la posterior inestabilidad en el país, y la irrupción en el poder de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 2012) y que una alternativa así no es lo que necesita actualmente Mali. La impresión generalizada de estos actores islámicos interesados en la política es que la sociedad maliense no está preparada para ello y además, el concepto de laicidad (una laicidad³⁰⁰ que acepte el pluralismo religioso en el

²⁹⁹ No hemos podido recabar más información relevante acerca de los objetivos e ideales del partido. El encuentro que nos hubiera gustado tener con el vicepresidente segundo de la Asamblea, por su relación con el partido y por su cercanía con entornos islámicos, no pudo tener lugar. Como dijimos anteriormente, tampoco pudimos entrevistarnos con el sheij Buyé ni con su entorno durante nuestro trabajo de campo.

³⁰⁰ Como señalamos en el primer capítulo, Mali heredó el concepto de laicidad de la antigua potencia colonial, Francia. De ella se inspiró para establecer en sus textos fundacionales la laicidad del país en referencia a que el Estado no se ocuparía de los aspectos religiosos de su población ni se pronunciaría sobre la religión, tratándola desde un punto de vista neutral. Esta función del Estado respecto a la religión ha sido respetado en determinadas épocas. Sin embargo, con la llegada de las libertades fundamentales en

espacio público creando una esfera islámica) es defendido por casi todos los principales líderes políticos y no está en cuestión. Asimismo, la creación de un partido político de corte islámico (si es que se lograsen sortear las trabas legales que significa la formulación de la laicidad en la Constitución y en la ley de partidos políticos) o la candidatura política a la Jefatura del Estado de un personaje religioso, vendría a certificar una relación directa de la religión con la política que plantea dudas sobre la acogida que tendría la población, como resulta de nuestras conversaciones y observaciones sobre el terreno, y como se destila del análisis de nuestra encuesta realizada en Bamako y otras encuestas, a las que dedicamos el capítulo 4 de esta tesis.

3.4. La pugna del islam por la representatividad institucional y la autoridad islámica en un entorno de pluralismo islámico.

El panorama islámico de Mali de los últimos años, o al menos lo observado en el distrito de Bamako, lugar de residencia de la mayoría de los líderes islámicos y sede de asociaciones islámicas más implantadas, se muestra dividido en grupos y se organiza en torno a individuos de gran renombre. La existencia de una tendencia sufi y otra salafi puede facilitar su agrupación, pero eso no facilitaría el conocimiento de la pluralidad de prácticas islámicas existentes y el “mestizaje” religioso de unos y otros. Las grandes asociaciones suelen haberse constituido a partir de la agrupación de varias asociaciones locales reunidas para ganar representación en las instituciones y conseguir ser interlocutor de los poderes públicos. Estas asociaciones agruparían a decenas de asociaciones más pequeñas repartidas en toda la geografía del país y en las que frecuentemente las corrientes islámicas están confundidas. Ello les atribuye cierta importancia y una gran legitimidad en los asuntos de los musulmanes y del país en mayor medida que una asociación local, a la vez que proyectan una imagen de pluralidad acorde con la realidad islámica del país.

los 90, el respeto institucional a la laicidad cada vez ha tenido mayor dificultad debido al crecimiento de la importancia del islam en la esfera pública. En los últimos, se ha instalado entre los grupos y líderes islámicos principalmente y en parte de la población una comprensión sui generis de la laicidad. El musulmán maliense considera que el islam es una religión democrática y tolerante en un país donde conviven diversas religiones, y que en paralelo al crecimiento de la importancia del islam el musulmán tiene derecho a expresar su confesión públicamente. Por tanto, en la nueva articulación de la laicidad el espacio concedido a la reclamación del derecho a la presencia del islam en la esfera pública es importante. Por otro lado, es esa comprensión de la laicidad se pone en guardia ante los intentos de menoscabar la importancia del islam y la religión en nombre de la laicidad.

Si observamos con detenimiento el estado de las relaciones de los diferentes grupos, y especialmente entre los que se consideran seguidores de dichos grupos y tendencias, la animosidad entre las tendencias no es tal. No obstante, es clara la rivalidad que se ha producido, en especial en los últimos años, en torno a la representatividad institucional del islam, la búsqueda de los centros de poder y la competencia por ser autoridad religiosa en el país. Aunque esto no es nuevo, ha venido recrudeciéndose en los últimos años como, entendemos, consecuencia de una mayor visibilidad e influencia que el islam ha ganado desde el cambio de milenio y, concretamente en los últimos cuatro años, en sentido contrario al decrecimiento del Estado y de la caída en desgracia de la clase política. Esto ha dado lugar a diferentes episodios donde se han dirimido estas cuestiones, con el contexto de fondo de la crisis securitaria e institucional a partir del año 2012.

3.4.1. El Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM): terreno de rivalidades islámicas.

Uno de los mayores ejemplos de dicha pugna pública entre líderes y grupos islámicos de influencia es la que se hizo visible en la formación del Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM) en 2014. Como indicamos el ACIM fue fundado en el año 2002 con la idea de servir de interlocutor y de interfaz con el Estado en representación de todos los musulmanes del país. Creado conforme a la ley de asociaciones, se trata de una asociación es cuyos estatutos se definen con claridad el papel que aspira a jugar en la relación con la comunidad musulmana y los poderes públicos. Como se expresa en sus estatutos en principio su función es la representación de los musulmanes:

“El Alto Consejo Islámico de Mali agrupa y representa a todos y todas los musulmanes así como a todos los movimientos asociativos musulmanes de Mali, salvaguardando las especificidades de cada movimiento y de cada sensibilidad espiritual islámica.

Realiza, entre otras, en cuanto a necesidad, una misión de servicio público siendo una estructura de elucidación, interpretación, de consejo, de relevo y de facilitación para los poderes públicos. Por ello, es el interlocutor cualificado de los poderes públicos en el nombre de la comunidad musulmana de Mali.”³⁰¹

³⁰¹ Los artículos 2.1 y 6.2 (estatutos de ACIM, 2014a.) rezan así:

Pero con el paso de los años la asociación se ha convertido en una institución de peso, no solo en lo religioso y en lo representativo, sino también en lo político y social. Entre sus objetivos, además de la representatividad y la interlocución con el poder público en nombre de los musulmanes, aparece la unión de los musulmanes así como su preocupación por la diversidad musulmana constatada en el país.

1. “Asegurar y preservar la unión de los musulmanes.
2. Velar, gracias a una estructura apropiada compuesto por ulemas del país, a la coherencia doctrinal y teológica en la diversidad musulmana.
3. Concurrir a la realización de obras de beneficencia, a la formación teológica y profesional, a la organización de la predicación, reuniones, debates, coloquios, misiones de estudio y de información.
4. Luchar contra la miseria y la exclusión e instaurar la prosperidad en Mali para el beneficio de todos los hijos del país sin consideración de su pertenencia religiosa a través de la movilización de recursos
5. Participar en la defensa de las libertades fundamentales y de los derechos del ser humano conforme a la exigencias del Corán y la Sunna.”³⁰²

La referencia al Corán y la Sunna es algo fundamental, sobre las que se basan la defensa de las libertades y lo que llaman, lo derechos del ser humano así como las relaciones nacionales e internacionales del organismo. En principio, como apunta Thiriot, en la idea original de la creación del ACIM estaba la idea de “contribuir a poner orden en los

- “Le Haut Conseil Islamique du Mali regroupe et représente tous les musulmans et toutes les musulmanes ainsi que tous les mouvements associatifs musulmans du Mali en sauvegardant les spécificités de chaque mouvement et de chaque sensibilité spirituelle islamique.”

- “Il remplit, entre autres, en tant que de besoin, une mission de services public en étant une structure permanente d’élucidation, d’interprétation, de conseil, de relais et de facilitation pour les pouvoirs publics. A ce titre, il est l’interlocuteur qualifié des pouvoirs publics au nom de la communauté musulmane du Mali.”

³⁰² El artículo 7 (estatutos de HCIM, 2014a) especifica los objetivos de la asociación: “1. Assurer et préserver l’union des musulmans. 2. Veiller, grâce à une structure appropriée composée des Ulémas du pays, à la cohérence doctrinale et théologique dans la diversité musulmane. 3. Concourir à la réalisation d’oeuvres de bienfaisance, à la formation théologique et professionnelle, à l’organisation de prêches, réunions, débats, colloques, missions d’étude et d’informations. 4. Lutter contre la misère et l’exclusion et instaurer la prospérité au Mali au bénéfice de tous les enfants du pays sans considération de leur appartenance religieuse par la mobilisation des ressources. 5. Participer à la défense des libertés fondamentales et des droits de l’être humain conformément aux exigences du Coran et de la Sunna. 6. Créer et entretenir des relations d’amitié et de coopération avec les organisations gouvernementales et non gouvernementales, nationales et étrangères, conformément au Coran et à la Sunna. 7. Etablir et renforcer des relations de bonne compréhension, de tolérance et de coopération avec des organisations religieuses monothéistes autres qu’islamiques, au Mali et à l’étranger. 8. Réguler le prêche au Mali. 9. Prévenir ou gérer les conflits intra et/ou inter religieux.”

ámbitos religiosos [islámicos], en materia de predicación, educación y fiestas religiosas” (Thiriot, 2010: 227). Sin embargo estos objetivos no han sido cumplidos más de 12 años después. Por ejemplo, la regulación de la predicación que aparece en penúltimo lugar todavía no es una de sus competencias a pesar de la insistencia de sus líderes y del movimiento Sabati 2012.

6. “Crear y mantener relaciones de amistad y de cooperación con las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y extranjeras, conforme al Corán y la Sunna.

7. Establecer y reforzar las relaciones de buena comprensión, de tolerancia y de cooperación con las organizaciones religiosas monoteístas otras que islámicas, en Mali y en el extranjero.

8. Regular la predicación en Mali.

9. Prevenir o gestionar los conflictos intra y/o inter religiosos.”

Sin embargo, la acción del ACIM parece guiarse hacia la consecución de otros objetivos no recogidos en los textos de su constitución. Según el presidente Dicko³⁰³, el ACIM realiza cotidianamente otras tareas menos reconocidas en los pueblos, barrios y mezquitas de todo el país. Aunque los objetivos y tareas del ACIM son de interlocución con los musulmanes y el poder público, es esencial su labor en la calle. El ACIM y sus representantes locales ejercen una función de mediación entre los fieles de las mezquitas, familias e individuos interviniendo en conflictos y tensiones. Este papel parece que se lo arrojan todos los líderes religiosos del país, incluido los católicos, que hacen de mediadores en las disputas, no solo familiares, sino también a nivel nacional y con asuntos de Estado como hemos observado respecto al conflicto del norte (Idrac, 2012).

En cuanto a su estructura, el ACIM lo componen varios órganos, el Buró Ejecutivo Nacional, la Conferencia Nacional de Ulemas, una Comisión Nacional de Control y el Consejo de Sabios. Está estipulado que cada cinco años se reúnan en un Congreso para la elección de los miembros de todos los órganos. El Consejo Nacional por su parte es otro órgano que se reúne a mitad de mandato del Buró Ejecutivo para evaluar las orientaciones del Congreso anterior. La Conferencia Nacional de Ulemas se

³⁰³ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

ha establecido, según los estatutos y el reglamento interno, como un órgano de interpretación teológica y doctrinal, cuyos edictos en principio se deberían de aplicar a todos los miembros del ACIM y “a los musulmanes de Mali” (estatutos de HCIM, 2014a). Los miembros de este órgano ascienden a 80 personas elegidas proporcionalmente en el Congreso en función a la división administrativa del país y destacan por su “competencia en ciencias religiosas y otras disciplinas científicas” (Ibíd.). Sin embargo, no se desarrolla en ninguna parte de sus estatutos cómo “las decisiones, recomendaciones y fetuas” con las que se expresa se aplican a los musulmanes ni cómo deben de tomarse en cuenta, así como tampoco detalla qué tipo de interpretaciones o en base a qué tendencias o escuela se deben de realizar dichos edictos. Este órgano no cumple la tarea de ser un faro teológico y doctrinal para el país. Esta función parece ser acaparada por el presidente de forma no escrita.

El Buró Ejecutivo Nacional es el motor del ACIM. Es el que representa al organismo ante los poderes públicos y el que ejecuta el programa anual de actividades. Como asociación, el ACIM no tiene que ver con el Gobierno y éste no tiene en principio ninguna capacidad de elegir a sus miembros³⁰⁴. El Buró está encabezado por un presidente y por una serie de miembros. Destacamos el número tan elevado de miembros que lo conforman, con hasta cuatro vicepresidentes y en algunos puestos hasta tres vicesecretarios de un mismo puesto. La gran cantidad de puestos dentro del Buró, ampliado hasta la cifra de 45 tras el último Congreso de abril del año 2014³⁰⁵— anteriormente eran 33—, nos lleva a pensar que es una forma de posicionar a todos los líderes relevantes del panorama islámico maliense. De hecho, la casi totalidad de los líderes islámicos con los que hemos podido conversar y realizar una entrevista durante nuestra investigación tienen algún cargo en el ACIM, y, teniendo en cuenta el revuelo ocasionado en las últimas elecciones de 2014 para renovar el Buró, se muestra como un lugar donde se dirime la autoridad y la jerarquía entre personalidades islámicas.

³⁰⁴ Según Camara, secretario para los asuntos económicos del ACIM, el Estado asegura a la asociación únicamente el alquiler de la sede, sita en el barrio administrativo de ACI2000 de Bamako. El resto de ingresos los obtienen por donaciones de individuos. Algunas actividades como las jornadas de lectura de Corán las organizan gracias a donantes. La plantilla del ACIM la componen cinco empleados con salario y el resto son personas voluntarias (comunicación personal con Kh. Camara, miembro del ACIM, marzo de 2016, Bamako).

³⁰⁵ La lista de órganos y de sus representantes tras el congreso de 2014 se puede encontrar en la página web del ACIM: http://hciml.org/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=11&Itemid=130&lang=fr .

El Buró tiene una estructura piramidal en la que el presidente tiene ciertas prerrogativas importantes. Según el reglamento, él es que representa la autoridad del ACIM, supervisa las actividades del Buró, tiene competencias sobre el presupuesto y tiene capacidad de preparar las actividades anuales del Buró³⁰⁶. En realidad el presidente adquiere mucha relevancia y es de los pocos que están presentes en la sede del ACIM en Bamako. El resto de cargos pasan desapercibidos para la opinión pública, que no pueden distinguir entre, por ejemplo, un Secretario de la Juventud de un Secretario para las Bases. Los demás cargos los desempeñan miembros de otras organizaciones y no ocupan ningún despacho o lugar de trabajo en la sede el ACIM. El cargo de presidente es renovable solo una vez y es el único que tiene dedicación exclusiva, no pudiendo por tanto formar parte de ningún buró de asociación islámica alguna durante su mandato³⁰⁷, al contrario que el resto de miembros. Asimismo, los miembros de los órganos dirigentes del ACIM no pueden ser miembros dirigentes de ningún partido político.

El presidente del ACIM, especialmente bajo la presidencia de Dicko, ha adquirido la autoridad y el prestigio suficiente entre la opinión pública como para ser considerado sin lugar a dudas como una autoridad más dentro del panorama político, siendo habitual encontrarlo en conferencias y celebraciones oficiales del Estado. Dicko hace suyo el discurso del descontento de parte de la población hacia la política, y no ha dudado en verter críticas a los políticos por el mal camino que han llevado desde hace tiempo al país por culpa de la “mala gobernanza” y la pérdida de los valores morales. En su explicación proporciona algunos de los elementos que justifican el empeño de los religiosos en política en los últimos años: los líderes religiosos tienen una responsabilidad respecto a los políticos así como a la sociedad para devolverles la moral e incitarles a un regreso a los valores religiosos, yendo “más allá de los textos” y sin entrar a discutir si la clase religiosa debe o no sustituirlos. Dicko argumenta que no es preciso que el país tenga un “Gobierno islámico”, sino que Mali necesita de los líderes

³⁰⁶ Comunicación personal con Kh. Camara, marzo de 2016, Bamako.

³⁰⁷ Esto es interesante ya que la sucesión natural a la cabeza del ACIM, viendo la importancia del otro personaje más relevante de la escena islámica, correspondería al Sherif Usmane Madani Haidara que sí está vinculado estrechamente a una organización islámica, al contrario que otros, que o bien pusieron en marcha una asociación hace poco (como es el caso de Thiam, con la *tariqa* Tiyaniya) o no están al frente de ninguna asociación. El Sherif en realidad no ocupa ningún cargo del Buró de Ansar Din, la asociación creada por su entorno y la cual dirige de facto, si bien sobre el papel es el guía espiritual, el cargo más alto otorgado fuera de toda burocracia orgánica. Por tanto, no es descabellado que el guía no tenga ningún problema formal para poder presentarse a la elección en el próximo Congreso, que será un momento crucial para el devenir del panorama institucional islámico.

religiosos para adquirir “mayor espiritualidad, orientación y consejo” y un “cambio en el comportamiento de los políticos” para restablecer la confianza entre éstos y la población³⁰⁸.

El ACIM ha sido, por tanto, además del espacio de reunión de los líderes de los musulmanes, es el lugar de representatividad y de visibilidad de estos líderes. Es la estructura donde en teoría quedan representados todos los musulmanes y donde el equilibrio entre tendencias y agrupaciones se debería de mantener aunque no aparezca en sus estatutos de modo explícito ni se mencione nada acerca de la confesionalidad de los musulmanes de Mali, únicamente haciendo referencia a la Sunna y el Corán. Además de su importancia *de facto* como organismo que es consultado por los diputados, y su autoridad moral ante los musulmanes, bajo la presidencia del imam Mahmud Dicko el ACIM ha adquirido un papel político para con el Ejecutivo. El presidente se ha visto con la libertad y autonomía de poder aconsejar, advertir e incluso criticar a los dirigentes, como se ha observado tras el inicio de la presidencia de Ibrahim Bubacar Keita. Dicko y el ACIM se ha comportado frecuentemente como un órgano de apoyo y de consejo al Gobierno y al presidente de la República (Diallo, 2014; Daou, 2015; Aujourd’hui Mali, 2016; Diarra, 2016). No obstante, el presidente del ACIM también ha cuidado de no mostrarse demasiado cercano a la presidencia de la República y guardar su autonomía.

La representatividad de los musulmanes de Mali es una de las razones de creación de la asociación, que también tiene la intención de evitar las divisiones de los musulmanes de la plural sociedad maliense. Esto se aprecia en especial tras la polémica generada a partir de la elección del presidente en el Congreso de abril de 2014 y el Buró Nacional. La elección del imam Dicko a la presidencia del ACIM por segunda vez consecutiva supuso un conflicto entre una parte de los líderes religiosos, que dividió a la comunidad islámica y destapó públicamente la rivalidad por la representatividad institucional³⁰⁹.

³⁰⁸ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

³⁰⁹ La división en la comunidad islámica por la representatividad institucional es una preocupación que atañe a uno de los colectivos importantes dentro de la comunidad islámica. La división pública que existe en el ACIM es del interés de la principal asociación femenina de mujeres musulmanas, UNAFEM (*Union nationale des femmes musulmanes du Mali*). Como nos expresó una de sus miembros, Kuyaté reflexionó sobre las causas de esa división entre los hombres representantes del islam maliense cuando entre las mujeres, en el seno de la UNAFEM, no existe esa división. En sus palabras, las mujeres han demostrado su capacidad de unión manteniendo cohesionada la UNAFEM a lo largo de los años y dando un ejemplo de unidad, hasta el punto de que sirvió de inspiración al presidente Alfa Umar Konaré para poner en pie

3.4.2. La materialización de la división en dos facciones.

Desde sus inicios hasta el primer congreso en 2008 la figura del presidente del ACIM había sido ocupada por una persona de consenso entre los líderes musulmanes, Thierno Hady Bubacar Thiam. Ese año el imam Mahmud Dicko fue elegido presidente y el Buró que se votó fue favorable a sus tesis y a la tendencia reformista salafí -o al menos así se denunciaba desde la tendencia sufi- (Holder, 2013a). Durante el mandato de Dicko han acontecido varios episodios en los que el ACIM, reconocido especialmente por la figura del presidente y su actividad y forma de gestionar, contribuyó a hacer del órgano de los musulmanes como algo relevante en el panorama político además de en el social. Los episodios de la aprobación del Código de familia y de las personas y la contestación popular y religiosa desatada en su contra, y la crisis de 2012 contribuyeron a incrementar y consolidar el papel relevante del ACIM en referencia al islam y a los musulmanes. La figura del presidente del ACIM también adquirió mucha importancia como uno de los mayores impulsores de las movilizaciones populares en contra de la reforma del Código, llegando a acumular tal peso moral que ha conseguido ser más respetado que muchos dirigentes de la clase política. Asimismo, durante la crisis securitaria el presidente Dicko se implicó en el diálogo con los elementos malienses de los grupos armados que tomaron el control del norte del país, hasta el punto que uno de los mayores líderes armados, Iyad Ag Ghali, declaró que su único interlocutor eran “sus hermanos del ACIM” (Haïdara, 2016). La mediación de Dicko logró, por ejemplo, la liberación de decenas de soldados prisioneros del ejército maliense³¹⁰. Con ese bagaje, Dicko decidió presentarse a la reelección en el Congreso. No obstante, hubo un segundo candidato que le disputó la elección, apoyado por un sector de los musulmanes y líderes musulmanes que, abiertamente, no estaban de acuerdo en la línea seguida por Dicko que a su parecer estaba muy dirigida hacia el impulso del “wahabismo”³¹¹.

El candidato alternativo, El Hach Thierno Hady Umar Thiam, es un personaje muy conocido entre la comunidad islámica. Es el impulsor de la organización que

el ACIM (comunicación personal con A. Kuyaté, miembro de la asociación femenina religiosa UNAFEM, 30 de marzo de 2016, Bamako).

³¹⁰ Este y otros ejemplos de la creciente relevancia de Mahmud Dicko en el campo político los desarrollamos en la segunda parte de este capítulo.

³¹¹ Comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

agrupa a los seguidores de la Tiyaniya de Mali, el *Conseil federal national des adeptes de la Tiyaniiyya au Mali* (CONFENAT). Imam y apasionado de la historia, ha dedicado su vida a la consolidación de la *tariqa* Tiyaniya, confesión heredada de la época de sus abuelos, uno de los cuales realizó las crónicas del histórico El Hach Umar Tall³¹². Según confesó Thiam, su candidatura a la presidencia del ACIM fue una respuesta a los acontecimientos del norte del país en 2012 y a la “wahabización” del islam institucional que había supuesto la acción de Mahmud Dicko a la cabeza del órgano durante los cinco años de su primer mandato. De forma concreta, Thiam señaló a la organización Al Muntada, bautizada como ONG Al Faruk, y su estrecha colaboración con el ACIM y el presidente Dicko como prueba de la “wahabización” del órgano representativo. En segundo lugar, afirmó que el episodio de la ocupación del norte por los yihadistas evidenció la colaboración, o al menos la connivencia, de los miembros del ACIM con el discurso yihadista y antisufí de éstos.

Los yihadistas que controlaron las principales ciudades del norte también destruyeron una docena de tumbas y mausoleos sufíes durante 2012. Estos mausoleos eran construcciones clasificadas como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO que eran veneradas por las poblaciones de la región como un rito importante de los sufíes (Nievas & Sangaré, 2016). En ese momento, Thiam y otros líderes islámicos exigieron al ACIM que se pronunciara sobre estas destrucciones de símbolos de la historia islámica malienses, especialmente por tratarse de símbolos sufíes, pero el ACIM de mano de su presidente no lo hizo formalmente³¹³.

Para los detractores de los reformistas salafíes la negativa inicial a condenar estos actos y la mediación con algunos grupos armados, con Mahmud Dicko a la cabeza, fueron pruebas del hecho de la dominación del ACIM por los salafistas. Según Thiam, el número de salafistas en el Buró Ejecutivo era de 22 sobre 33 –el número

³¹² Según el censo que elaboraron a partir de las *zauiyas* y *muqaddams* en la organización, Thiam calcula que alrededor del 62% de los musulmanes malienses son *tiyanis*, de una tendencia “*onze grains*” o “*douze grains*” (comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako). No hay forma de rebatir estos datos que no disponemos de estadísticas, solamente la literatura consultada, nuestra observación y ciertas encuestas consultadas. Nuestra opinión es que, sí es cierto que la Tiyaniya es mayoritaria entre los sufíes, éstos no son tan numerosos entre los musulmanes malienses como ya comentamos en otro apartado.

³¹³ La condena de los actos de los yihadistas creó una gran polémica entre las tendencias, sobre la cual se generó una sensación de enfrentamiento. El presidente Dicko fue invitado a pronunciarse sobre estos hechos en un momento en el que se estaban llevando a cabo negociaciones y existía un diálogo entre las partes, principalmente llevado por miembros del ACIM con miembros malienses de las hordas yihadistas. Dicko finalmente condenó personalmente los actos, aunque no lo hizo de parte del ACIM como pedían los otros líderes, y más tarde dio la bienvenida a la operación militar que desalojó a los yihadistas del país.

anterior a la reforma- una cifra desproporcionada respecto a la representatividad de esta tendencia en la realidad musulmana maliense. La representatividad y la forma de conformarla es uno de los principales factores de polémica. Las críticas vertidas sobre los líderes que representan la tendencia salafí son abundantes desde el campo sufi que encarnaba Thiam. El ACIM controlado por los salafíes vendría a “orientar el islam” en Mali en contra del islam “pacífico y tolerante, es decir, un islam sufi”³¹⁴. Otra de ellas tiene que ver de nuevo con el momento de la ocupación yihadista. Ante la alarmante situación de las poblaciones que vivían bajo el control de las milicias yihadistas surgieron varias iniciativas que buscaban mejorar su situación y ayudar a los militares malienses, desprovistos de equipamiento y muchas veces en inferioridad numérica y moral. Grandes líderes islámicos como Buyé o Haidara aportaron fondos para ayudar a la población y al combate de los yihadistas, pero algunos miembros del ACIM cercanos al reformismo salafí, como Kimbiri, justificaron no proporcionar ayuda a los esfuerzos militares por que ello podía suponer la muerte de musulmanes³¹⁵. Los intentos de negociación con los yihadistas – recordemos que muchos líderes yihadistas eran de la región y eran bien conocidos por la opinión pública maliense como Iyad Ag Ghali, exlíder rebelde- por parte de miembros del ACIM como Kimbiri, Bubacar Bah y el propio Dicko, que se desplazaron al norte en varias ocasiones, generaron entre sus detractores la sensación de connivencia y de utilización del ACIM para posicionarse, acusándoles de “no ser neutrales” ante dicha agresión yihadista³¹⁶.

En ese contexto, el líder tiyaní se postuló como candidato alternativo a Dicko con el apoyo del *Groupement des Leaders Musulmans du Mali* auspiciado por el guía espiritual Sherif Madani Haidara, para hacer frente a la influencia de los salafistas. Dicko, por su parte, presentaba su candidatura para optar a una primera reelección como permiten los estatutos del órgano, cuyo principal aval era su actuación y la del Buró que había puesto en marcha desde 2008. En cuanto a la tendencia que él profesa y las acusaciones de “wahabización” del órgano, Dicko se defendió destacando su trayectoria

³¹⁴ Comunicación personal con M. Bah, noviembre de 2014, Bamako.

³¹⁵ Thiam llegó a acusar al ACIM de que estaba “en estrecha relación con los yihadistas” (comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako).

³¹⁶ Thiam reconoce que estos acontecimientos reforzaron la existencia del *Groupement des Leaders Religieux du Mali*, organización creada en octubre de 2011, antes de la crisis, y que agrupa de facto a aquellos líderes musulmanes que no se identifican con el salafismo o la deriva salafí del ACIM sino con posiciones cercanas al sufismo, liderada por el Sherif Madani Haidara. Esta organización adoptó gran importancia tras los sucesos de 2012 y el incremento de la pugna y enfrentamiento entre las distintas corrientes, llegándose a plantear su definición como un representante de los musulmanes alternativo al ACIM.

religiosa, entre el sufismo al inicio de su vida adulta y el salafismo después, que le ha permitido entender todas las corrientes islámicas y practicar, según él, el islam “del justo centro”³¹⁷.

Ante la propuesta de dos candidaturas para el congreso, los candidatos acudieron a otros actores, las familias fundadoras de Bamako, y llegaron a la conclusión de que, para evitar la competición interna, se formara un Buró de consenso y se eligiera un presidente de consenso (como ocurrió con el primer presidente del ACIM Bubacar Thiam en 2002), solventando así las posibles divisiones en facciones. El presidente de consenso que se propuso fue el Sherif Madani Haidara, pero él rechazó optar al cargo por falta de tiempo. Entonces se acordó formar una comisión que propusiera otro candidato de consenso, y el elegido fue Hady Umar Thiam³¹⁸.

La organización del congreso se hizo en una comisión que a petición de Haidara, según confesó Bubacar Bah³¹⁹, era más inclusiva de lo normal con el fin de incluir a personas de la facción de Thiam, y en última instancia de Haidara. Sin embargo, pocas horas antes de la apertura del congreso, a petición del primer ministro Mussa Mara, se comunicó al ACIM que su celebración se iba a retrasar puesto que el presidente de la República, Keita, quería participar en la inauguración pero se encontraba de viaje en Senegal.

Según Thiam, el consiguiente cambio en el calendario del congreso afectó, considerablemente a los delegados mayoritariamente sufíes de las regiones del interior del país que se habían desplazado con anterioridad a Bamako³²⁰. El retraso del Congreso, que no se sabía hasta cuándo podía durar, hizo que muchos delegados afines a las posturas de Thiam regresaran a sus lugares de origen³²¹. El Congreso tuvo lugar finalmente con la participación del presidente pero con la queja de los sectores sufíes que vieron su participación como una intromisión de la política en los asuntos del

³¹⁷ “Islam du juste milieu” (comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako). El discurso integrador de Dicko respecto a las tendencias es avalado por otras figuras poco sospechosas de ser salafíes, que destacan su conocimiento del sufismo, e incluso, de la pervivencia en él de prácticas sufíes como la *ziyaras*. Dicko no mantiene un discurso sectario dentro del salafismo, además de reconocer abiertamente su origen cercano al sufismo, no tiene ningún problema en reconocer su amistad y cercanía con líderes sufíes como Buyé, las familias cadiris Kunta, los sheijs sufíes, o incluso, sus contactos con el Sherif Madani Haidara. Las simpatías a su persona y a su forma de dirigir el ACIM provienen de prácticamente todos los ámbitos islámicos de Mali, incluso de personalidades y sheijs sufíes.

³¹⁸ Comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

³¹⁹ Comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako.

³²⁰ Comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako.

³²¹ Comunicación personal con M. Bah, noviembre de 2014, Bamako.

ACIM a favor del presidente saliente, Dicko, cuyos delegados sí se habían quedado en Bamako, alojados en las infraestructuras de ONGs como Al Faruk.

El día de la investidura del presidente, el consenso alcanzado anteriormente no se impuso³²² y tuvo que realizarse una votación a mano alzada por los delegados de la comisión de investidura³²³, con el enfado del sector que se vio perjudicado. Mahmud Dicko obtuvo 57 votos a favor frente a 27 votos obtenidos por el candidato Thiam, además de 14 abstenciones³²⁴. La derrota ante Dicko hizo que los delegados próximos a Thiam quisieran organizar el resto del Buró de forma consensual. No obstante, se siguió con el voto a mano alzada de los miembros, sobre el Buró saliente, aunque Dicko tomó la decisión de ampliarlo en 12 personas para hacerlo más inclusivo³²⁵. El enfado de la parte derrotada, personificada en Thiam y el *Groupement des Leaders Musulmans du Mali*, tuvo como consecuencia la salida de algunos de sus miembros de la comisión, que posteriormente se escenificaría con la suspensión de su participación en el ACIM³²⁶. La crisis se instaló en el ACIM. El sector cercano a Thiam, haciéndose visible gracias a la popularidad del Sherif Madani Haidara, culpó de lo sucedido a la intromisión de la política en la organización del congreso, con el primer ministro a la cabeza³²⁷. Para

³²² Según Bubacar Bah, los representantes de la facción de Thiam en el comité de investidura no quisieron seguir con el consenso y pidieron el voto (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

³²³ La comisión de investidura está formada por 10 personas del anterior Buró, 2 personas de la Comisión Nacional de Control, la Conferencia de Ulemas y el Buró de Sabios respectivamente, a los que se suman 2 delegados por región administrativa. De todos estos representantes de los órganos del ACIM, se añaden un delegado por cada asociación islámica de carácter nacional. No disponemos de otros documentos o cifras más que las que Bubacar Bah, miembro del ACIM, nos proporcionó y con ellas calculamos que al menos 65 personas acudieron de parte de cada una de las asociaciones que entraron en esa categoría (comunicación personal con M. Bah, noviembre de 2014, Bamako).

³²⁴ Otras personas, como el imam Traoré (comunicación personal con S. Traoré, diciembre de 2014, Bamako), encargado de elaborar el informe en la comisión de investidura, o Bubacar Bah (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako) nos proporcionaron de memoria otras cifras. En cualquier caso, la victoria de Dicko sobre Thiam fue incontestable según los resultados que se manejan aunque no sean exactos.

³²⁵ Según impresiones de líderes islámicos entrevistados y por la lista de los miembros del Buró proporcionada por el ACIM, alrededor de la mitad del nuevo Buró es de clara tendencia sufi (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako). Esto no significa que el Buró sea automáticamente pro-sufi o anti Dicko, ya que muchos de ellos prefieren la acción del presidente Dicko.

³²⁶ La votación dio como resultado exactamente el mismo orden y el mismo Buró que el saliente. La primera vicepresidencia no fue para el Sherif Usmane Madani Haidara, y algunos de sus seguidores más destacados, como el joven Macky Bah no aparecían en el organigrama. El fallecimiento en agosto de 2014 del 1er vicepresidente, el Mody Sylla, permitió que Madani Haidara escalara una posición y ocupara el puesto del difunto. Y la ampliación del Buró a 45 personas con la inclusión de personajes cercanos a *Groupement des Leaders Musulmans* alivió considerablemente las tensiones.

³²⁷ La petición de explicaciones a las autoridades gubernamentales fueron escuchadas y el presidente del gobierno se reunió con los dos candidatos y con el ministro de Asuntos Religiosos, y explicó que la idea de participar en la apertura del congreso y la necesidad de su retraso fue obra del primer ministro, Mussa Mara, en el cargo desde fechas recientes entonces (comunicación personal con T. H. Thiam, diciembre de 2014, Bamako).

Dicko, que la facción más favorable a Thiam hubiese ganado no era fácil ya que, según él, no eran mayoría entre los electores de la comisión, que mayoritariamente eran favorables a él, en especial por su vinculación a la AMUPI y a LIMAMA, dos organizaciones muy extendidas en la geografía maliense³²⁸.

La competencia entre personalidades del islam en el país se ha hecho más visible en el seno del órgano de representación de los musulmanes. Las polémicas y la confrontación entre líderes no es algo nuevo. Como hemos comentado en el capítulo 1 y 2, la llegada de los primeros salafíes y las primeras generaciones de conversos salafíes en Mali supusieron un choque respecto a las creencias y tradiciones islámicas que se practicaban en la región hasta la fecha. Si bien no parecía muy extendida ni estandarizada la práctica islámica como vimos, las primeras decisiones que tomaron los salafíes fue la denuncia de aquellos ritos y prácticas locales que divergían de lo que aprendieron en sus viajes en el extranjero o sus estudios e influencia a partir del Al Azhar en Egipto. Además de sus alianzas políticas y su ideología, mayoritariamente cercana al anticolonialismo, provocaron disturbios en las calles y las autoridades francesas, y con posterioridad las autoridades malienses, consideraron a sus miembros como sospechosos de revertir el orden establecido. Las denuncias sobre los ritos y el énfasis en el anti-sufismo marcaron para muchos sectores la relación con sus miembros y la imagen de la tendencia.

Con el paso del tiempo la convivencia entre las tendencias se ha hecho cotidiana y las grandes tensiones han desaparecido. Ello puede explicarse por la actitud de los diferentes líderes de las nuevas generaciones que no han continuado generando un discurso sectario basado en las diferencias rituales y doctrinales (Østebo, 2015). Una muestra de ello es que durante las entrevistas con diferentes personalidades representativas del ámbito salafí y del sufi/neosufi vinculado a las cofradías o *turuq*, cuando se referían a la otra tendencia no cuestionaban la “musulmanidad”. Por lo general, nuestros interlocutores mantenían sus diferencias respecto a la otra tendencia pero no cuestionaban la validez de las prácticas islámicas de la otra tendencia, reconociendo que sus prácticas son musulmanas y que sus practicantes también lo son. Asimismo, algunos de nuestros interlocutores nos han desvelado que los reformistas salafíes incluso han adoptado ciertos ritos más tradicionales, al menos externamente³²⁹ y

³²⁸ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

³²⁹ Comunicación personal con T., miembro de la *tariqa* tiyaní, marzo de 2016, Bamako.

algunas personas que se reconocen más cercanas al salafismo confiesan que no lo practican totalmente y que practican algo intermedio, reconociendo las virtudes también de los ritos sufíes³³⁰. En la práctica cotidiana, musulmanes salafíes y musulmanes no salafíes realizan el rezo juntos tanto en una como en otra mezquita independientemente de la tendencia del imam que dirija la oración, del mismo modo que acuden al imam a buscar consejo o ayuda sin prestar atención a la tendencia que sigue (Sommerfelt, Hatløy & Jesnes, 2015). Asimismo, como hemos percibido durante nuestra estancia sobre el terreno en una misma familia es frecuente encontrar distintos miembros de la misma rezando de distinta manera.

Las voces que niegan que los fieles de la otra tendencia no son musulmanes parecen ser minoritarias o motivadas por otros intereses. Además, todos nuestros entrevistados se mostraban comprometidos con la laicidad del Estado, destacando de ella que permitía la práctica libre de los diferentes ritos islámicos, las diferentes religiones y las diferentes tendencias. Si existe una tendencia más militante en contra del reconocimiento de las prácticas musulmanas de la tendencia diferente a la suya, ésta no está representada en el ACIM ni en la esfera pública, o, al menos no es suficientemente visible para que nosotros la hayamos reconocido o haya sido mencionada por nuestros informantes y entrevistados. Sin embargo, la tensión en torno al ACIM y, a tenor de los testimonios de algunos entrevistados, la animosidad entre las tendencias parece haberse reavivado por momentos, o al menos, entre ciertos sectores de las mismas como se escenificó durante el Congreso del ACIM en abril de 2014.

La polémica del congreso del ACIM viene dada por la importancia de estar representado en el órgano y, al parecer, por la cantidad de representantes afines en principio a un grupo o tendencia que se materializa en última instancia por la cercanía a uno u otro de los principales líderes islámicos, Mahmud Dicko y Sherif Usmane Madani Haidara. La importancia de ser elegido en la presidencia es obvia. Como hemos apuntado anteriormente, el presidente se ha convertido *de facto* en un actor más del panorama político maliense. El mandato de Dicko tuvo una importancia central debido a que supo aprovechar su cargo para influir en los cargos políticos y de liderar una corriente de opinión en la ciudadanía maliense. Desde la presidencia del ACIM se mantuvieron posturas que desafiaron las políticas del anterior presidente Turé como, por

³³⁰ Comunicación personal con U. Diarra, imam y director general de *Centre de formation technique et professionnel* Salam, 28 de marzo de 2016, Bamako.

ejemplo, la voluntad de abolir la pena de muerte o la aprobación de la reforma del código de familia y de las personas. Desde su posición de poder pudo liderar la movilización de la ciudadanía – que tuvo reverberaciones en todo el país gracias a la difusión del mensaje en la radio y en cassetes que circulaban en todo el país- y coordinar las actuaciones de las asociaciones, que de otro modo, como por ejemplo desde el liderazgo de una asociación, a excepción de la organización de Haidara, no hubiera tenido tanto peso ni tanta influencia.

Por otro lado, al contrario de lo que podría parecer, el presidente del ACIM y su práctica pública del islam no representa el islam practicado en todo el país, que como hemos visto en el capítulo 2, se ha hayado dificultad en definirlo con exactitud. La pluralidad islámica en Mali está ampliamente aceptada incluso por el propio Dicko. Las posiciones más radicales que irían en contra de unas tendencias, como por ejemplo contra los chiíes, son minoritarias. No obstante, el presidente al ser de una tendencia, o al menos, por tener una mayor simpatía por asociaciones o líderes cercanos a la tendencia salafí así como una mayoría de miembros del Buró de una tendencia concreta, se considera que ha favorecido la promoción de asociaciones y ONGs vinculadas al salafismo y personalidades salafíes en puestos administrativos, como el nombramiento en la presidencia de la CENI de M. Diamutani, secretario general del ACIM y un salafí reconocido³³¹.

La actuación de Dicko en la presidencia del ACIM ha favorecido la visibilidad de personalidades salafíes y asociaciones cercanas al salafismo, como la ONG Al Faruk y sus actividades, en tela de juicio por los sectores sufíes. No obstante, las dudas sobre el modo de proceder de Dicko y la posible utilización del ACIM para intereses personales o de su tendencia es grande. En su defensa, en las mayores polémicas el presidente ha declarado que ha hablado como musulmán y no como presidente de la asociación, aunque la dificultad de separar ambas facetas para la opinión pública y los

³³¹ El momento de la designación del presidente de la CENI en 2011 de una persona como Diamutani, miembro del ACIM vinculado al presidente Dicko, marcó otro hito en la trayectoria de la influencia y peso del estamento islámico en la esfera pública. Diamutani representa a la elite musulmana sobradamente formada en el extranjero y con una trayectoria vinculada al asociacionismo islámico desde hace décadas. En su caso, Diamutani es un intelectual francófono, formado en Francia en Matemáticas e Informática, formación sobre la que justifica nombramiento y su trabajo en la presidencia de la CENI (comunicación personal con M. Diamutani, intelectual y presidente de la CENI, 24 de marzo de 2016, Bamako). Es interesante su reflexión ya que, aunque fuera nombrado como presidente por ser uno de los 15 representantes civiles en el órgano, en este caso de la comunidad religiosa islámica en la CENI, pide ser valorado por sus competencias, demostrando que las elites religiosas, muchas veces sobradamente formadas en educación superior, pueden ser competentes en puestos políticos o administrativos, cosa que ya no es necesariamente exclusiva de las elites laicas.

observadores es grande. En el caso de la consigna de voto dada por Sabati 2012 en las elecciones, la no condena inmediata a la destrucción de patrimonio sufi o la falta de pronunciamiento sobre la posibilidad de la cancelación de la celebración sufi del Maulud o nacimiento de Profeta, han sido elementos en los que ha sido difícil separar el cargo de la persona y cuya actuación ha sido cuestionada. Aunque la animosidad entre tendencias se haya diluido y no esté entre los problemas de la ciudadanía maliense, los sectores sufíes temen que la permanencia de Dicko favorezca la difusión del salafismo en detrimento de las prácticas sufíes, y en última instancia, ponga en peligro la pervivencia del sufismo y a los líderes y asociaciones que lo articulan actualmente.

Algo similar se puede inferir de la infrarrepresentación del sufismo en el Buró Ejecutivo del ACIM. Durante el primer mandato de Dicko, los sufíes o cercanos a las tesis de los líderes sufíes y neosufíes se quejaban de la sobrerrepresentación de miembros cercanos al salafismo y a Dicko. La no representación en el ACIM de varios miembros destacados, en especial jóvenes, en el Buró suponía para ellos en primer lugar una representación incorrecta de la realidad islámica del país, donde, a su juicio, hay una mayoría de sufíes. Para ellos los seguidores salafíes son una minoría entre los musulmanes por lo que miembros de dicha tendencia no deberían ser mayoritarios en el Buró. La identificación del sufismo como la opción mayoritaria de los musulmanes malienses es algo que sin embargo hemos cuestionado en un capítulo anterior. No obstante, en los estatutos del ACIM y en su reglamento no hay referencia a cómo deben de representarse los musulmanes ni entra en disposiciones sobre las tendencias y sus porcentajes, más allá de representar a todos los musulmanes para evitar la división entre ellos, y basarse en el Corán y la Sunna.

No conocemos el criterio de proposición de los miembros que en principio representan a las asociaciones islámicas y a los musulmanes malienses, que se votan en el Congreso cada cinco años, pero el resultado es el de un Buró afín al presidente (que propone los nombres de los miembros) y que tiene en cuenta la importancia de los líderes por su peso en el panorama islámico, ya sea al liderar una organización, por su trayectoria en la comunidad islámica o por ser respetado entre la comunidad islámica. Asimismo, entendemos que el lugar que ocupan cada uno de ellos y el puesto de responsabilidad que les es asignado también tiene que ver con lo anteriormente citado,

sino no se entendería el enfado por el sector más cercano al sufismo por la designación inicial como segundo vicepresidente del ACIM del Sherif Madani Haidara³³².

En cuanto al modo de actuar del ACIM, la polémica del episodio del Código de familia y de las personas ha podido generar un precedente en la forma de trabajar en ciertas leyes y ámbitos en los que el ACIM y los líderes islámicos consideran que tienen algo que decir. Tras la congelación de la aplicación del Código en la Asamblea (véase más adelante en este capítulo), su relectura y reforma, se integró en la nueva comisión de redacción a un grupo de líderes islámicos englobados en el ACIM en representación de las asociaciones islámicas, y no se tuvo en cuenta la participación de las asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres (Koné, 2015). Esta función *de facto* del ACIM no aparece explicitada en ningún texto pero parece haberse convertido en un procedimiento habitual. El presidente Dicko nos confesó que la consulta de los diputados de la Asamblea con el ACIM, como un órgano consultivo más y con capacidad de bloqueo, es algo habitual³³³.

3.5. ¿La laicidad del Estado en peligro? La creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto.

Tras la vuelta a la normalidad constitucional después del golpe de Estado liderado por los militares el 22 de marzo de 2012, el presidente de la Asamblea Nacional Diunconda Traoré asumió el papel de presidente en un periodo transitorio que se prolongó hasta la celebración de elecciones presidenciales. Durante ese tiempo transitorio el presidente Traoré puso en marcha un Gobierno que se encargó de gestionar el país, de representar en el extranjero al país en un momento de traumática ocupación yihadista y, tras la expulsión de los grupos yihadistas y rebeldes armados, la preparación de las cruciales elecciones presidenciales. El Gobierno transitorio fue encargado al primer ministro Sheij Modibo Diarra, astrofísico maliense en la diáspora, que lo configuró a partir de abril de 2012. En el segundo Gobierno que formó en agosto de ese año se incorporó un

³³² Macky Bah entiende que por importancia de la asociación Ansar Din, el Sherif Haidara debía de ser 2º vicepresidente y no 3º como fue propuesto y votado originalmente. Ese puesto es de relevancia ya que, además de reconocérsele oficiosamente como la segunda autoridad religiosa del país, tendría una visión más amplia de las actividades del ACIM, y especialmente para salvar situaciones como la de la condena de la destrucción de los mausoleos en el norte del país por los yihadistas en 2012 (comunicación personal con M. B. Bah, diciembre de 2014, Bamako).

³³³ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

ministro de Asuntos Religiosos y del Culto. Era la primera vez que este Ministerio existía en el país. Yacuba Traoré, ingeniero y miembro del ACIM, fue designado a su cabeza, relacionando claramente la asociación ACIM con el poder Ejecutivo. Sin embargo, la escasa legitimidad del Gobierno transitorio, la ocupación del norte por los grupos yihadistas y la incapacidad del Estado para retomar esos territorios, no permitieron a los diferentes Gobiernos transitorios de Modibo Diarra realizar grandes proyectos o políticas nacionales, incluido los relacionados con el recién creado Ministerio.

Tras su toma de posesión, el presidente Keita puso en marcha un Gobierno con el que pretendía rehabilitar el país y conseguir uno de sus principales objetivos políticos: reinstaurar el control del Estado en todo el territorio, gracias a la ayuda militar y financiera extranjera (European Commission, 2013). El primer ministro Tatam Ly, mantuvo el Ministerio para los Asuntos Religiosos y del Culto, rebajando la categoría del ministro en su primer Gobierno de septiembre de 2013 al nivel de ministro delegado, es decir, ubicándolo un escalón por debajo de los ministerios al uso y adscribiéndolo al Ministerio de la Administración Territorial, uno de los ministerios más importantes del Gobierno. La persona encargada del departamento fue Thierno Umar Hasse Diallo, un ingeniero de formación albino que disfrutaba de una gran reputación en el país³³⁴.

Los cambios en la oficina del primer ministro no tardaron en llegar, y el nuevo primer ministro, Mussa Mara, joven líder del partido Yelema y próximo a los ámbitos religiosos³³⁵, elevó en abril de 2014 de nuevo al Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto al rango de los otros ministerios, como reclamaba el ACIM y como estaba recogido en las demandas del movimiento Sabati 2012 en el memorándum presentado a Keita. Desde entonces, el Ministerio ha mantenido la categoría y la persona durante los

³³⁴ Si mencionamos que el ministro Hasse Diallo tiene la alteración genética que le hace ser albino es por la excepcionalidad que supone que un albino, cuya condición a veces supone la discriminación o incluso la muerte en algunos países del entorno, llegue a un puesto de responsabilidad. El ministro es uno de los grandes defensores de los albinos en el país, que han tenido cierta visibilidad gracias a la figura del archiconocido cantante albino, Salif Keita.

³³⁵ Mussa Mara (Bamako, 1975) es un joven político que fundó en 2010 el partido Yelema (cambio, en bambara) y entró en el parlamento en 2013. Mara se interesó de muy joven en la política y, después de varios intentos, obtuvo buenos resultados en las elecciones locales de la comuna IV de Bamako en 2011 llegando a ser alcalde de la misma. En las elecciones presidenciales presentó su candidatura sin mucho éxito, pero fue elegido por Ly para ser ministro de Urbanismo y de Políticas de la Ciudad, convirtiéndose en uno de los ministros más jóvenes de la historia de Mali. Es ampliamente conocido su interés por las religiones – se considera a sí mismo un hombre religioso- y su cercanía con los líderes religiosos de todas las confesiones monoteístas presentes en el país (comunicación personal con M. Mara, político y exprimer ministro, 21 de marzo de 2016, Bamako).

sucesivos cambios de Gobiernos bajo la presidencia de Keita, algo que ha destacado puesto que, si por algo se ha caracterizado el mandato de Keita es por los numerosos movimientos ministeriales en el gabinete. Durante los tres primeros años de presidencia Keita cambió hasta tres veces de primer ministro –entre 2013 y 2016- y se dieron hasta otras tres remodelaciones ministeriales – cinco en total hasta 2016-, en las que Hasse Diallo se mantuvo al frente del Ministerio de Asuntos Religiosos³³⁶.

La creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto parece ser una consecuencia de la creciente importancia de la religión y, especialmente, del islam en la sociedad maliense como hemos comentado anteriormente. Su nacimiento coincide con el máximo alcance de visibilidad del islam en el año 2012 y la influencia de los líderes religiosos en la sociedad y en la política, tras la aprobación, en diciembre de 2011, de la reforma del Código de la familia y de las personas con la participación de los colectivos musulmanes. La creación del Ministerio es una antigua reivindicación de estos colectivos y de los líderes religiosos, que lo ven necesario para ordenar el panorama islámico y mejorar la práctica del islam. Asimismo, el presidente Keita había planteado la idea de crear algo parecido durante la campaña electoral a las presidenciales de 2002³³⁷. En el año 2013, y con la presión de haber sido elegido con la ayuda del movimiento musulmán Sabati 2012 y los líderes del ACIM, era cuestión de tiempo que al menos esta reivindicación fuera tomada en cuenta por Keita.

Según el ministro Hasse Diallo, el Ministerio fue mantenido en el organigrama ministerial por expresa decisión del presidente Keita ante la necesidad de regular el panorama religioso y de “tener un ojo del Estado en esta parcela de la sociedad” después de la instrumentalización del islam con fines de lucha armada en el norte del país (ORTM, 2016). Su puesta en marcha fue acogida favorablemente por la comunidad islámica, no obstante, activó las alarmas entre las élites de sectores más laicos de la sociedad y de la política maliense³³⁸. Argumentaban que su creación dañaba la separación entre religión y Estado y sospechaban que era una concesión a los líderes

³³⁶ El ministro Hasse Diallo es un laicista convencido. Cree en el concepto de la laicidad que se ha generado con la gran presencia del islam en la esfera pública de Mali. Diallo comparte la visión de muchos líderes religiosos que no ven ningún problema en que se inmiscuyen en la política, como denuncian otros sectores laicistas que ven con preocupación esa injerencia. El ministro apuntó que “el hombre religioso, como ciudadano, tiene derecho a decir su palabra en la cosa política” (ORTM, 2016).

³³⁷ Comunicación personal con H. Kane, jefe de gabinete del ministro de Asuntos Religiosos y del Culto, 10 de noviembre de 2014, Bamako).

³³⁸ Comunicación personal con M. D., mujer miembro de una asociación civil por la defensa de los derechos humanos y los derechos de la mujer, diciembre de 2014, Bamako; comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako)

religiosos islámicos a cambio de su respaldo a Keita en las elecciones presidenciales que le aupó a la presidencia de la República, con el riesgo de que favoreciera una mayor islamización del Estado y de la sociedad. Sin embargo, parece que dichos pronósticos no se han cumplido al menos en el momento en que se escriben estas líneas. El Ministerio no ha servido para islamizar el país, sino que el poder presidencial se ha servido de él para estar mejor representado en las celebraciones y actos religiosos, fundamentalmente islámicos, y para demostrar su intención de ordenar el panorama religioso.

Las competencias del Ministerio durante los primeros años de su creación no han sido aclaradas del todo y, según hemos observado, su puesta en funcionamiento tampoco ha sido ágil. En palabras del ministro Diallo, algunos de los campos de acción iban a ser la lucha contra el extremismo y la radicalización con la creación de una dirección dedicada a ello en el Ministerio, pero su creación se demoró. El vacío habría permitido que se instalara un desorden religioso tanto en la comunidad musulmana como en la cristiana, y el Ministerio tendría la voluntad de arreglarlo. Para la comunidad islámica y para el presidente del ACIM la creación del Ministerio podría subsanar la anomalía de que el Estado no hubiera tenido una política musulmana hasta el momento³³⁹.

No obstante, el Ministerio no ha tenido capacidad de gestión y ha adolecido de una escasez de recursos³⁴⁰. El Ministerio nació para ordenar y supervisar la religión y ayudar a su práctica, pero no para la promoción de las prácticas como dejaron claro sus funcionarios (ORTM, 2016)³⁴¹. Poco ha podido aportar materialmente a la cuestión, ya que su presupuesto es escaso o inexistente, comparado con los presupuestos de las asociaciones religiosas como Ansar Din. Sin capacidad económica, sin embargo el Ministerio ha podido respaldar a las asociaciones con consejo y apoyo técnico³⁴². El Ministerio también se ha encargado de las relaciones institucionales con otros países y otros ministerios para proyectos conjuntos, como el proyecto con el Reino de Marruecos

³³⁹ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

³⁴⁰ Comunicación personal con H. Kane, noviembre de 2014, Bamako..

³⁴¹ *Ibid*. Tomamos como referencia la entrevista concedida por el ministro Hasse Diallo a la televisión pública de Mali Office de Radiodiffusion Télévision du Mali (ORTM) en el año 2016. Esta entrevista televisada formó parte de una serie de entrevistas a los diferentes ministros llamada “Action Gouvernamentale” realizada por los periodistas Yaya Konaté y Sidiki Dembelé con motivo del ecuador del mandato de Ibrahim Bubacar Keita.

³⁴² Comunicación personal con H. Kane, noviembre de 2014, Bamako.

para la formación de 500 imames malienses³⁴³, y para la organización de uno de los pilares que debe cumplir todo musulmán, el Hach o peregrinación anual islámica a los Santos Lugares, en Arabia Saudí³⁴⁴. Si por parte del Gobierno la labor del Ministerio es que tenga la intención de ser forma de controlar a los religiosos, está por ver si tiene esa capacidad, que no ha demostrado hasta la fecha.

Uno de los proyectos más relevantes que ambicionaba poner en marcha el Ministerio era el censo de los lugares de culto. Hasta el momento no existían estadísticas de los lugares de culto y su número crecía sin cesar, especialmente las mezquitas, como nos afirmaron varios entrevistados, entre ellos el propio presidente del ACIM³⁴⁵. Asimismo, la formación de los imames y la legislación para ser imam no estaba debidamente establecida y era común escuchar la queja de que “cualquiera puede ser imam”³⁴⁶. La necesidad de una reglamentación de la predicación era una de las reivindicaciones que desde antaño la comunidad islámica venía reclamando al Ejecutivo nacional (Sow, 2013). Con el nacimiento del Ministerio era posible que se impulsase una legislación al respecto.

³⁴³ El gobierno de Keita firmó a finales del año 2013 un acuerdo con el reino de Marruecos para la formación de 500 imames malienses en el país magrebí. El programa de formación se puede considerar que tiene el objetivo de formar a los imames en contra del extremismo violento, con una formación principalmente en estudios islámicos que inciden en los valores tolerantes, espirituales y pacíficos del islam. En Marruecos la religión oficial es el islam y mantiene un control sobre los asuntos religiosos. A nadie se les escapa que el esfuerzo formativo de los imames va en dirección a una mayor puesta en valor del islam sufi, considerado como detentor de las virtudes antes mencionadas. Nuestras conversaciones con jóvenes imames salidos de la segunda promoción (comunicación personal con jóvenes imames formados en Marruecos, 19 de marzo de 2016, Bamako) han arrojado conclusiones como que la formación es más allá de la islámica, y se les forma en otros ámbitos más profesionales para facilitar su incorporación al mercado laboral a su regreso a Mali – como agricultura o informática-. En este programa también participan imames más cercanos al salafismo. Sin embargo, el problema de encontrar trabajo al regreso sigue siendo una de las mayores quejas de los participantes. Igualmente, desde algunos ámbitos religiosos, se critica que la formación del estamento religioso tenga lugar fuera de las fronteras nacionales y se reclama al Estado una mayor implicación en ello, como que establezca un centro de formación de imames dentro del país.

³⁴⁴ La organización del Hach por el gobierno viene de antiguo, pero se dedica a ello con una estructura específica desde la construcción y puesta en marcha de la Maison du Hadj (Casa de la peregrinación, en francés) en 2002. Desde la creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto, la organización se realiza bajo su supervisión, uno de los pocos contenidos claros y parcelas de poder que tiene el Ministerio. La negociación de las cuotas con las autoridades saudíes (Mali es de los países que más peregrinos son aceptados a viajar entre los países del entorno, con unos 9 000 peregrinos), la tramitación de la documentación necesarios, la organización pública del evento y la coordinación con las agencias de viaje privadas. En este aspecto ha recibido muchas críticas, en especial a partir de la tragedia de la avalancha en Mina en el año 2015, en la que murieron más de una cincuentena de malienses (RFI, 2015a). A partir de este episodio trágico, el Ministerio comenzó un proyecto de revisar la coordinación con las agencias y reducir el número de agencias que pueden ofertar el Hach, pero, según el ministro Diallo, encuentra problemas por la debilidad del Ministerio (ORTM, 2016).

³⁴⁵ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

³⁴⁶ Comunicación personal con S. Traoré, diciembre de 2014, Bamako.

Sin embargo, la falta de recursos, y sospechamos, la división en torno a la comunidad islámica y a su vez sobre el nivel de “penetración” del Estado en los asuntos religiosos³⁴⁷, han sido obstáculos a la realización de estos proyectos encaminados a ordenar y controlar mejor el culto religioso. Era frecuente encontrar quejas y reflexiones en torno a la posibilidad de su ordenación. Las reflexiones no eran nuevas y habían sido objeto de discusión desde al menos el año 2006 entre los sectores islámicos y el Estado, sin resultados tangibles³⁴⁸. A partir de la ocupación del norte del país y la expansión del extremismo violento se han redoblado las reflexiones sobre ello impulsadas por la sospecha, como algunos líderes denuncian, de la existencia de imames y predicadores afines a las ideas yihadistas en Bamako y en el resto del país que han contribuido al problema (Les Observateurs, 2013; PNUD, 2016)³⁴⁹. Las reflexiones también se dirigieron en el sentido de la necesidad de una ordenación para impedir la proliferación de predicadores³⁵⁰ de dudosa legitimidad islámica que la multiplicación de medios de comunicación, fundamentalmente radios, han favorecido³⁵¹.

En el trabajo de observación y entrevistas con personalidades de todas las tendencias musulmanas, hemos comprobado la existencia de unanimidad en torno a la necesidad del control y la ordenación de los predicadores del islam. El problema parecía radicar, no obstante, en torno a la definición de los sujetos que serían aptos para la prédica y sus requisitos. Por un lado estaban los imames y predicadores que han estudiado ciencias religiosas. Muchas veces lo han hecho en universidades extranjeras, se han formado y han hecho valer su formación universitaria y su conocimiento, mientras que otros casos son personas que ha sido elegidas como imames por su prestigio religioso pero también por su prestigio social. De hecho, algunos de ellos

³⁴⁷ Comunicación personal con U. Diarra, marzo de 2016, Bamako.

³⁴⁸ Comunicación personal con Kh. Camara, marzo de 2016, Bamako.

³⁴⁹ Comunicación personal con M. Bah, noviembre de 2014, Bamako.

³⁵⁰ La importancia de los predicadores ha sido creciente en el tiempo en Mali, hasta llegar a denominarla como “neo-prédica” debido a las características y a su amplitud de uso entre todas las tendencias islámicas (Sow, 2013: 271). Las prédicas del guía de Ansar Din, Usman Madani Haidara, son muchas veces tomadas como ejemplo del estilo del que deben de ser. Sobre las características de temática y de formato de las “neo-prédicas” (Sow, 2013).

³⁵¹ La posibilidad de una regulación para que su voz no se escuche en las radios de Mali es uno de los asuntos que más hemos observado que han sido objeto de discusión durante nuestras entrevistas con personalidades islámicas de toda tendencia islámica. Cabe recordar en este aspecto el papel irradiador de mensajes islámicos de una gran cantidad de estaciones de radio, no necesariamente todas islámicas (Jonckers, 2013: 295-296). La mayoría de nuestros interlocutores coincidieron en que una regulación de la predicación y su limitación por tanto en las ondas, repercutiría favorablemente en el clima de entendimiento entre las tendencias islámicas, donde muchas veces las polémicas son azuzadas desde las radios por pseudo predicadores islámicos que en el fondo buscan lucrarse con la venta de diferentes productos sanadores o espirituales.

proviene del ámbito francófono y no han realizado estudios islámicos reglados. Por otro lado, la condición de imam para los sectores más cercanos al sufismo se transmite a través de la herencia de la autoridad religiosa, frecuentemente de padre a hijo, cuyo conocimiento se ha transmitido en la familia desde antaño, o bien de maestro a discípulo. En último lugar, hay figuras que se autoarrogan la calidad de religiosos y de predicador islámico que predicán entre la población y que, sin embargo, no han sido aceptados por una parte de la comunidad islámica, que los han denunciado como “mercaderes de la religión”³⁵². Estos religiosos son descritos por la mayoría de las personalidades islámicas que hemos entrevistado como personas que, con escasa legitimidad, sin herencia familiar o sin estudios, se “hacen pasar” por predicadores religiosos con un fin únicamente lucrativo.

La intención del Ministerio, como exponía el ministro Hasse Diallo, era que además del control a los imames a través de la formación y la dispensación de un título homologado que les permita serlo, sería la financiación pública de imames y mezquitas, así como de otras religiones (ORTM, 2016). Dicha voluntad también es una antigua demanda de los sectores islámicos³⁵³ y figuraba dentro de los puntos del memorándum de Sabati 2012. Dicha voluntad ponía en evidencia uno de los factores que creen que ha influido en la radicalización de los jóvenes malienses y la ocupación del norte, el descontrol sobre los imames y los predicadores, y la difusión de discursos extremistas entre ellos. Ante esta intención, cabe preguntarse sobre el éxito de tales iniciativas cuando los discursos extremistas son muchas veces irradiados desde ámbitos ajenos a la mezquita, como la radio o el teléfono móvil a través de archivos de audio³⁵⁴, así como la posibilidad de ir hacia la creación de un islam oficial, controlado por el Gobierno y que vele al fin y al cabo por la legitimación del poder presidencial antes que por el bienestar de la religión. Así, podría darse en el futuro una alineación de los imames con el discurso del Gobierno como ocurrió en la época de Mussa Traoré, que vimos en el capítulo 1. Por el momento, la utilización del islam por el Gobierno durante los primeros años de mandato de Keira era tímida y parecía limitarse a la difusión de los valores del Estado a través de los religiosos, que son más y mejor escuchados por la población que los políticos (ORTM, 2016).

³⁵² Comunicación personal con O. Traoré, diciembre de 2014, Bamako.

³⁵³ Comunicación personal con Kh. Camara, marzo de 2016, Bamako.

³⁵⁴ Comunicación personal con B. S., investigador local especializado en terrorismo y la violencia en el centro de Mali, 23 de marzo 2016, Bamako.

Es cuestionable que la creación de un Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto sea compatible en un primer lugar con la equidistancia con las diferentes religiones que existen y con la laicidad de un país, entendido como la separación del Estado y de la religión. La equidistancia que el ministro Hasse Diallo entendía que mantenía es cuestionable cuando él mismo se definía como musulmán y cuando la influencia de los numerosos líderes islámicos en la esfera pública y en la política es notable (ORTM, 2016). Varios sectores laicos de la sociedad maliense y de defensa de los derechos de las mujeres sospecharon de que la creación del Ministerio era un signo de una mayor presencia del islam en el Estado, y por tanto, que podía representar un cuestionamiento de la laicidad del Estado³⁵⁵. Asimismo estos sectores pensaban que su creación es una muestra de debilidad del Estado ante los sectores religiosos, tendencia que observaban con más certeza desde el año 2009, y denunciaban el mantenimiento del Ministerio como una gratificación del presidente Keita por el apoyo recibido en los procesos electorales (Koné, 2015). Sin embargo, dentro de la necesidad de dotar al Estado de los instrumentos y herramientas para conocer la situación de las religiones en su territorio y su control o supervisión, parece comprensible su creación ante el incremento de la presencia social y política del islam y de sus líderes. Durante nuestro trabajo de campo hemos encontrado pocas voces contrarias a su creación, impresión que está en sintonía con los resultados de las encuestas realizadas entre 2012 y 2014 que arrojan datos que apuntan a que más de la mitad de los encuestados vieron positivamente la existencia del Ministerio (FES, 2012; 2013a). Además, las explicaciones encontradas respecto a su creación y la función con la que durante el mandato de Keita ha tenido, parece adquirir sentido dentro de la comprensión *sui generis* de la laicidad. Al contrario de la negación de la religión, este Ministerio reconocía positivamente las religiones y les dotaba de un rango de relevancia estatal como los líderes religiosos reclamaban, en base a una comprensión de la laicidad en la que la religión forma parte de la sociedad y por tanto es el Estado el que también debe encargarse de ayudar para que prospere (Ibíd.)³⁵⁶.

En definitiva, el Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto no ha tenido apenas poder ni capacidad para gestionar asuntos durante el primer mandato de Keita.

³⁵⁵ Aunque no sea un tema de debate, sino más bien entre los líderes religiosos no está en cuestionamiento, que el islam sea una religión de Estado es apoyado favorablemente por alrededor de un 50% de los encuestados (Hatloy et al., 2015; Hatloy & Coulibaly, 2015). Y el apoyo a un modelo de Estado “islámico” es ligeramente inferior al apoyo del modelo de Estado laico (Hatloy et al., 2015).

³⁵⁶ Comunicación personal con H. Kane, noviembre de 2014, Bamako.

No obstante, parece que tanto el Ministerio como el ministro han sido bien valorados tanto por la comunidad islámica como por la población. Los objetivos a los que aspiraba han generado algunas tensiones dentro de la comunidad islámica pero como la regulación de la predicación y los imames no se ha llevado todavía a cabo, no ha parecido que la pugna por los nombramientos o la capacidad de influir de una tendencia y otra se haya desatado. Los funcionarios que trabajaban en él, con el ministro Hasse Diallo a la cabeza, eran de la tendencia cercana al sufismo, como el jefe de gabinete Kane, predicador de televisión, que no se definía como partidario de la doctrina salafi³⁵⁷. El ministro ha pasado a acudir a todas las celebraciones religiosas y aparece como el representante oficial del Estado ante los religiosos, algo buscado por Keita para poner de su parte al colectivo islámico y con el fin de proyectar una imagen a la opinión pública de que el Estado reserva un lugar importante a la religión, y diferenciarse de las antiguas prácticas gubernamentales pasadas en las que no había ningún representante oficial debido a, según algunos religiosos, una lectura “extremista” de la laicidad³⁵⁸. Por otro lado, algunos de las demandas de antaño de los sectores islámicos, ya sean los agrupadas bajo Sabati 2012 u otros colectivos como la UJMMA o Ansar Din, parece que han tenido eco dentro del Ministerio y del Ejecutivo de Keita y que tímidamente se ido dando pasos hacia su satisfacción.

Además, la creación del Ministerio envía el mensaje de que la religión es un elemento positivo para la sociedad. En la entrevista emitida en la televisión pública en 2016 referenciada en este apartado, el ministro Hasse Diallo no dudó en hablar de las bondades de la religión y de las celebraciones y conmemoraciones religiosas, y lo trasladó a la situación política del país, como por ejemplo, el mes de ayuno en Ramadán, al que se refirió como un mes de perdón y de generosidad, valores que el ministro puso de relieve con el fin de aunar el país ante el conflicto del norte que amenaza con dividir el país. El Ministerio en manos del Gobierno de Keita no ha sido tanto una herramienta para la promoción del islam en la sociedad, sino que ha tenido un carácter de acompañamiento institucional y simbólico con la voluntad de ordenar ciertos aspectos del panorama islámico y de utilizarlo con objetivos gubernamentales específicos.

³⁵⁷ Comunicación personal con H. Kane, noviembre de 2014, Bamako.

³⁵⁸ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

3.6. “Los políticos tienen el dinero pero los religiosos tienen la gente”: implicaciones de los líderes islámicos en política más allá de las elecciones.

La participación de los líderes islámicos en los últimos años en política no se ha limitado a su participación en la política formal, es decir, en las elecciones presidenciales y en las elecciones legislativas del año 2013 que marcaron la vuelta a la normalidad constitucional tras el golpe de Estado de 2012. Los líderes islámicos malienses han articulado un discurso político y una actuación de calado que les ha hecho convertirse en actores centrales en el panorama político del país sin necesidad de haber participado en la política formal desde todo el espectro del islam maliense. Su salto a la Asamblea bajo la organización, o al menos, la cercanía con diversos partidos políticos y movimientos y su aportación a la campaña del candidato Keita en las presidenciales ha sido un complemento novedoso a las actuaciones y a los discursos que venían haciendo desde un tiempo a esta parte, desbordando su actuación más allá de la esfera religiosa.

Si con la participación en partidos o movimientos político-religiosos el éxito en cuanto a capacidad de influencia y ampliación de sus bases ha sido limitado y minoritario a tenor de los resultados electorales analizados en el apartado anterior de este capítulo, el activismo político desde la esfera pública se ha hecho central en sus estrategias de convertirse en unos actores ineludibles en el país y en la percepción favorable que la población tiene de ellos. Los líderes islámicos han sido implacables en la denuncia de la corrupción, la mala gobernanza de los asuntos públicos y de la pobreza y se han posicionado como una referencia en el debate de los asuntos cotidianos de los ciudadanos desde fuera de la política formal, que ha sido redoblado por su muestra de piedad y religiosidad que les ha hecho granjearse entre la población en general una enorme confianza y prestigio en oposición a la clase política y otros estamentos de la sociedad maliense. A continuación vemos algunos de los ejemplos de la centralidad que han adquirido estos líderes.

Antes de pasar a ello, es necesario destacar que en paralelo al crecimiento de la visibilidad y el prestigio de los líderes islámicos en la sociedad maliense, se ha observado un incremento del interés de la población en el islam en una suerte de reislamización de la sociedad. La percepción es que ha existido en los últimos años mayor número de personas que se han interesado en el islam y que han deseado

estudiarlo. El aprendizaje del Corán en corto periodos de tiempo y su difusión en las calles de Bamako es una muestra de dicho incremento. Estos cursos se han multiplicado en los últimos años y los centros de aprendizaje, como el CIFOD, han visto crecer su clientela³⁵⁹. El interés en la lengua árabe para poder leer el Corán en su lengua original parece que ha sido identificado por los fieles musulmanes como un elemento más para conocer en mayor profundidad la religión islámica más allá de los preceptos externos más extendidos, el rezo y el ayuno, con la intención de mejorar el comportamiento y la forma de ser musulmán. Las encuestas realizadas en 2014 indican que 3 de 4 malienses no leía nunca el Corán (Hatloy & Coulibaly, 2015; Hatloy et al., 2015), siendo el desconocimiento de la lengua árabe un obstáculo fundamental para ello.

Igualmente, siguiendo a Jonckers (2013) es necesario tener en cuenta un incremento de la participación en asociaciones islámicas dado por la necesidad de una reafirmación islámica de los musulmanes y de búsqueda de soluciones a los problemas cotidianos en un momento en el que los partidos políticos o las ONGs con financiación exterior no han sido capaces de ofrecer soluciones necesarias al ciudadano maliense. Las asociaciones islámicas han vivido un momento de alza en la sociedad maliense, mayoritariamente musulmana, del que su potencial político no ha sido ignorado, ya que les ha permitido además, según Jonckers (2013), desafiar los poderes políticos hasta la irrupción de las nuevas asociaciones interesadas en política que hemos visto anteriormente, pero también los poderes religiosos tradicionales que les han constreñido o han sido considerados como corresponsables del malestar social. No obstante, esto hay que ponerlo en conexión con las otras formas de movilización de los jóvenes musulmanes que Soares y LeBlanc (2015) ponen de relieve. Reconociendo la movilización en asociaciones de los jóvenes nacidos en los años 70, los jóvenes que pasaron a la vida adulta en el cambio de milenio se han organizado fuera de las cofradías y de las asociaciones fruto del desencanto por su capacidad de cambio de éstos. Junto con el ambiente de deterioro de la situación económica y social de países de la región, como Mali, se les ha empujado a explorar nuevos campos de movilización islámica echando mano de internet y de las redes sociales, con el objetivo de trabajar por el islam y por la moralización de la sociedad y de uno mismo (Soares & LeBlanc, 2015: 76).

³⁵⁹ Comunicación personal con I. Traoré, director del CIFOD, 28 de marzo de 2016, Bamako.

3.6.1. La aprobación del Código de familia y de las personas y su contrarreforma islámica.

Como dijimos anteriormente, en Mali antes del año 2009 había habido otros intentos de los líderes islámicos de interferir en los asuntos políticos nacionales, así como algunas experiencias que llevaron a marabús sufíes y personajes del ámbito religioso a ocupar puestos políticos de responsabilidad. No obstante, se ha comprobado que el episodio de la reforma gubernamental del Código de familia y de las personas en el año 2009 fue el detonante de un mayor interés de los líderes musulmanes por la política y de una mayor participación en ella. Algunos de los líderes islámicos dan cuenta de la importancia que se le otorga a dicho acontecimiento al describirlo como “una de las grandes fechas en la historia de Mali”³⁶⁰. Como resume Diamutani, una de las personalidades más notorias del activismo islámico, “desde 2009, [los musulmanes] estamos vigilantes”³⁶¹. El resultado de dicha movilización fue, por un lado, una mayor importancia de los líderes religiosos en el panorama social y político del país que se ha mantenido en el tiempo, y por otro lado, en términos políticos impulsó la articulación de opciones políticas en la Asamblea y la implicación de un movimiento musulmán en la elección del presidente que hemos puesto de manifiesto anteriormente.

La presión de los líderes musulmanes en el campo político alcanzó un nivel notable cuando las reformas impulsadas desde el Ejecutivo se consideraron desde las principales asociaciones islámicas como una agresión de la clase dirigente al carácter moral y a la identidad islámica del país. El debate sobre la abolición de la pena de muerte en 2007 y la modificación y la aprobación del Código de familia y de las personas en el año 2009 fueron dos episodios que reflejaron la capacidad de influencia de los sectores islámicos cuyos resultados consolidaron su posición en la sociedad maliense y en el ámbito político interno. El presidente Turé se propuso abolir la pena de muerte como una de sus prioridades durante su mandato. La pena de muerte en Mali está presente en el Código penal pero no se ha aplicado desde el año 1980. El Gobierno de Turé sufrió la presión de los musulmanes contra el proyecto de abolición de la pena de muerte fundamentalmente en las calles de Bamako pero también en la presidencia y en el parlamento, recordando la forma de presión de los grupos de presión o lobby (Thiriou, 2010: 238). Además de la visita de delegaciones al presidente y a miembros del

³⁶⁰ Comunicación personal con M. Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

³⁶¹ Comunicación personal con M. Diamutani, marzo de 2016, Bamako.

parlamento, la presión de los grupos islámicos también tuvieron lugar a partir de las mezquitas, donde se debatió sobre la intención del Gobierno de abolir la pena de muerte. Para contrarrestar la aprobación de la abolición de la pena de muerte, en cuyo proyecto no se abrió el debate (Thiriot, 2010: 237) se organizaron grandes reuniones en estadios de Bamako con la presencia de los líderes religiosos como Mahmud Dicko y Sherif Madani Haidara en los años 2007 y 2008. Ante la presión suscitada, el Ejecutivo dio marcha atrás y la abolición no prosperó. En el 2010 el proyecto de ley debió de haber sido examinado por la Asamblea Nacional pero la iniciativa gubernamental cayó en el olvido. La legislación maliense sigue contemplando el castigo mayor, y aunque la última ejecución tuvo lugar bajo el régimen de Mussa Traoré, las condenas a muerte siguen siendo dictadas por los tribunales malienses. Las organizaciones de derechos humanos que trabajan para su abolición en el país africano destacan una creciente opinión pública en contra, liderada por los líderes islámicos que creen que la pena de muerte es algo conforme a la naturaleza islámica de la sociedad maliense (Dicko, 2016; Thiriot, 2010: 237).

Los acontecimientos ocurridos tras la aprobación del Código de las personas y de la familia también pusieron de relieve el creciente papel de los líderes musulmanes y su capacidad de movilizar a una parte de la opinión pública maliense. El Código son las normas que en los Estados de toda África Occidental se copiaron de los franceses para regir el matrimonio, la herencia, el divorcio y otros asuntos relacionados con la organización de la familia. En Mali, la redacción del Código se había formulado poco después de la emancipación de Francia, en 1962, en el Código del matrimonio y de la tutela. Después de más de una década de consultas para su revisión entre asociaciones civiles y religiosas que había sido bloqueadas y obstaculizadas por los grupos islámicos durante el mandato de Konaré, en 2009 el Gobierno de Turé presentó una reforma con la voluntad de mejorar la “situación de los derechos de las mujeres” en sintonía con la IV Conferencia sobre la mujer de Pekín y la Plataforma de acción de Pekín del año 1995. El texto del nuevo Código fue recibido como un avance por numerosos activistas de los derechos de la mujer y de las niñas en Mali (Koné, 2015). El Código recogía cláusulas “progresistas” para la protección de las niñas, elevando la edad del matrimonio, y para las mujeres en el hogar, eliminando la obligación de la mujer de obedecer al marido, considerado hasta el momento como el cabeza de familia. La reforma del Código contenía otras cláusulas que mejoraban el papel de las mujeres en

caso de divorcio o fallecimiento del marido y medidas de protección los hijos nacidos fuera del matrimonio (De Jorio, 2010).

En la nueva redacción del Código participaron asociaciones laicas y de defensa de los derechos de la mujer y también se incluyeron las asociaciones islámicas (Thiriot, 2010: 233). Tras las consultas impulsadas por el Gobierno del presidente Turé se modificaron cerca de 50 de los 1.155 artículos. Después de su aprobación, las asociaciones islámicas consideraron negativamente los cambios que habían sido introducidos y protestaron, reclamando que no se habían tenido en cuenta sus reivindicaciones a la hora de formular el texto final³⁶². Los grupos islámicos consideraron que se habían introducido cambios de inspiración occidental en ámbitos muy importantes de la organización de la familia (la herencia, que pasaba a ser equitativa, la tutela del hijo en caso de muerte del padre, el reconocimiento implícito del adulterio con los derechos sobre el hijo ilegítimo o la invalidez del matrimonio religioso). Este último fue uno de los aspectos que mayor malestar creó ya que el matrimonio religioso está ampliamente reconocido en todo el territorio, donde los líderes religiosos e imames mantienen un papel fundamental en ello. El asunto no era nuevo y desde la llegada de la democracia había habido intentos de reconocer su validez a efectos jurídicos (De Jorio, 2010). Los religiosos argumentaron que reconocer únicamente de forma oficial el matrimonio civil como se mantenía equivaldría, no solo a no reconocer la mayoría de los matrimonios que se celebran y dejar en desamparo a mujeres e hijos de padres fallecidos por la frecuente imposibilidad de acudir al ayuntamiento donde oficializar el matrimonio civil o por la escasa presencia del Estado y la administración local en muchas zonas del país, sino también no valorar el lugar de los líderes religiosos en la sociedad.

La ley fue votada en agosto de 2009 en la Asamblea y obtuvo una votación favorable unánime de los diputados. No obstante, tras su votación los líderes del ACIM movilizaron a la ciudadanía en contra del nuevo Código con la intención de evitar su aplicación. Pocos días después de la votación en la Asamblea, organizaron una movilización sin precedentes en la capital para denunciarla. Su llamamiento logró llenar el principal estadio de Bamako “26 de marzo” que, con una capacidad de 50.000

³⁶² En el repaso a los acontecimientos que sucedieron a la aprobación del Código de la familia y de las personas de 2009, Thiriot (2010) lanza una sombra de duda sobre la estrategia seguida por los líderes islámicos opuestos a su reforma. Se pregunta sobre sus intenciones tras la participación de éstos en las consultas para su redacción, en el que estaban en desacuerdo en la mayoría del texto (Ibid.: 233) pero en contraste con el activismo en su contra tras su presentación.

personas, nunca había registrado tal aforo para un partido de fútbol o acto de político maliense alguno. Los argumentos esgrimidos por los líderes islámicos de toda tendencia giraron en torno a que el nuevo Código era una imposición del exterior que no correspondía con la cultura y los valores de la sociedad musulmanas de las que se reclamaba Mali. La respuesta del sector femenino de la comunidad islámica, representada por la UNAFEM (*Union nationale des femmes musulmanes*), fue en consonancia a lo reivindicado por los principales líderes islámicos, y también del sentir de la mayoría de la población maliense. La asociación UNAFEM defendía la introducción del código islámico por encima del código civil. Apuntaban que algunas disposiciones perjudicarían a las mujeres en la práctica en comparación con la gran utilización del código musulmán en el seno del hogar y la severidad del mismo hacia ciertos aspectos que consideraban como positivos para la convivencia familiar. Por ejemplo, valoraban positivamente la aplicación de disposiciones de las asociaciones islámicas contra el adulterio en el seno del hogar o la capacidad del uso de la conciliación religiosa o la presión social (Jonckers, 2013: 297-298).

El malestar por el Código no solo provenía de los sectores islámicos, otros sectores conservadores más amplios de la sociedad, no necesariamente comprometidos con la religión, se sumaron a las protestas o veían con buenos ojos la protesta en las calles ante el sentido alejado de los valores de la sociedad maliense que había tomado el nuevo Código (Soares, 2009b)³⁶³. Más allá de la militancia en contra de la reforma del Código de la familia, las protestas también cuestionaban la utilización de la laicidad para legislar sobre ámbitos privados de la familia, no en el sentido de que se debía de revisar la laicidad en cuanto a una menor presencia de la misma en favor de la religión, sino expresando que ésta había sido instrumentalizada por los políticos en contra de la religión al no dejar que se practique en ámbitos privados (Ouazani, 2013). Como consecuencia de la presión, el presidente Turé consideró ordenar una revisión del texto.

³⁶³ En este sentido es conveniente recordar que la oposición a la redacción del código no fue una cuestión puramente religiosa, sino de convicciones en las costumbres populares de la sociedad maliense. La reforma del Código era considerado en general como contraria a dichas costumbres. Durante nuestras estancias sobre el terreno esta precisión sobre la oposición generalizada al código fue abordada en numerosas ocasiones, incluso por personas de fe cristiana. Las mujeres musulmanes agrupadas en la asociación UNAFEM también expresaron una oposición al texto con argumentos parecidos, sin ceñirse tanto a la cuestión religiosa (comunicación personal con A. Kuyaté, marzo de 2016, Bamako). Los datos que desvelan las encuestas que tratamos en esta tesis apuntan a que más de la mitad de los encuestados veían como una necesidad que el código de familia sea conforme a la ley divina o sharía, tiñéndose de religión como ha sido (Hatløy & Coulibaly, 2015; Hatløy et al., 2015). El apoyo a que las leyes religiosas rijan los aspectos familiares es superior al apoyo a que el código pena se rija respecto a la sharía.

Conforme a la rectificación del presidente, a finales de 2011 el código volvió a ser revisado para integrar las preocupaciones de los líderes musulmanes agrupados en el ACIM. Esta revisión se realizó con los puntos de vista exclusivamente de los líderes islámicos y no tuvieron en cuenta las aportaciones que las asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres habían realizado anteriormente (Koné, 2015). Finalmente, las presiones sin precedentes de los líderes musulmanes en la calle y en la comisión surgieron efecto y se modificaron los asuntos que querían, dando al traste con años de consultas y de revisiones.

En definitiva, su aprobación en 2009 despertó una reacción popular y religiosa que pocos sospechaban que lograría tumbar la redacción del Código. Con este acontecimiento, cercano en el tiempo al estallido de la rebelión tuareg en el norte en enero de 2012, los líderes religiosos musulmanes demostraron -al igual que durante el intento de abolición de la pena de muerte años atrás- su capacidad de presión y de influencia para militar a favor del islam y para cambiar políticas gubernamentales así como para desacreditar un estamento político que emitía señales de debilidad y que más tarde claudicó con el golpe de Estado de marzo 2012. Los líderes islámicos no estuvieron de acuerdo en tolerar lo que consideraron una injerencia en el modo de vida y de practicar el islam de los musulmanes y de la sociedad maliense en general³⁶⁴ y conectaron con el sentir de parte de la población, que reaccionó a sus demandas de movilización. Simbólicamente, los líderes islámicos consiguieron imponerse al poder ejecutivo y al poder legislativo que había aprobado la reforma inicial. Este comportamiento fue achacado a un exceso de “laicismo” por parte del Estado, que pretendió legislar basándose en la laicidad sobre la práctica individual y del hogar del maliense³⁶⁵. Los líderes islámicos lideraron la protesta y el malestar de una población que no identificó completamente dichas protestas como únicamente religiosas sino como que tocaban a algo más transversal en la sociedad, la organización de la familia, y se arrogaron un papel de vigilancia ante los posibles nuevos intentos del Gobierno de intentar modificar las parcelas “privadas” de los malienses o de cuestionar las bases tradicionales del país, un país “islámico” según los líderes islámicos promotores de dichas protestas (Fofana, 2012). Asimismo, comprobaron su capacidad de movilización popular y se basaron en ello para continuar una línea ascendente en el papel relevante que juegan en la sociedad y en los asuntos políticos de Mali.

³⁶⁴ Comunicación personal con Kh. Camara, marzo de 2016, Bamako.

³⁶⁵ Comunicación personal con M. Diamutani, marzo de 2016, Bamako.

3.6.2. El papel de los líderes islámicos durante la crisis institucional y securitaria del norte del año 2012.

A inicios del año 2012 el ACIM y sus líderes gozaban de una gran popularidad y un gran prestigio después de haber ganado el pulso al Gobierno de Turé y a la clase política con la imposición de un nuevo Código de la familia acorde a las convicciones religiosas y al sentir de la ciudadanía. El presidente del ACIM, Dicko, y otros líderes islámicos protagonizaban multitudinarios mítines en los que hacían declaraciones sobre el carácter islámico de la sociedad maliense y la progresión de la religión en el Estado (Holder & Sow, 2013: 31; Fofana, 2012). Esta popularidad y fortaleza demostrada por los líderes islámicos frente a la debilidad del Estado, que se preparaba para unas nuevas elecciones en abril de 2012, coincidió con el estallido de la rebelión tuareg en las regiones del norte del país. Como ya hemos explicado anteriormente, los grupos armados rebeldes junto con la ayuda de grupos islamistas armados y yihadistas que existían en la zona, expulsaron a la administración y al ejército maliense de tres regiones del norte en abril de 2012, Gao, Tombuctú y Kidal. La crisis securitaria, a la que se añadió la crisis institucional por el golpe de Estado del 22 de marzo, creó una sensación de caos y de derrumbe de las instituciones.

Durante ese periodo de crisis, los líderes islámicos mantuvieron un perfil alto. Cuando indicamos que el islam estaba más extendido entre la población, no solo tomamos las percepciones de nuestras observaciones durante nuestros trabajos de campo, sino también el claro aumento del protagonismo institucional y social de los líderes islámicos, puesto en evidencia por su visibilidad en los medios de comunicación y en boca de los observadores locales, pero también por los resultados de las opiniones de los ciudadanos malienses gracias a las encuestas disponibles sobre este fenómeno y nuestra propia encuesta realizada en 2014. La introducción de un apartado dedicado al estamento religioso en las encuestas que hemos consultado da de por sí una idea de la percepción de los observadores y encuestadores sobre la creciente centralidad que los líderes islámicos adquirieron tras el año 2009 y en el inicio del año 2012. Los datos recogidos en estas encuestas reflejan que una mayoría de la sociedad maliense percibía una importancia creciente de la religión en la sociedad, incluso mayor que hacía 10 años (Hatløy & Coulibaly, 2015; Hatløy et al., 2015). Asimismo, una gran parte de los

encuestados consideraban tener un mayor respeto y estima por las autoridades islámicas y que la identidad religiosa era importante en la definición de su identidad³⁶⁶. No obstante, también se extrae de las encuestas que el nivel de conocimiento del islam no era elevado, y se limitaba frecuentemente al respeto de uno de los pilares, al rezo diario³⁶⁷.

Durante la crisis, el Estado sufrió de una parálisis por la asonada militar. Tras la consecución del golpe de Estado, las autoridades golpistas con el oficial del ejército Amadú Haya Sanogo a la cabeza crearon una junta militar y suspendieron la aplicación de la Constitución. La junta golpista se adjudicó el poder ejecutivo con la intención de gobernar. Internamente el golpe había sido bienvenido por parte de la población aunque había un sector político que lo desaprobaba, pero con el aumento de los problemas de abastecimiento y la violencia propia de las purgas internas en el ejército y otros cuerpos de seguridad, la simpatía por los protagonistas del golpe fue disminuyendo. Fuera de las fronteras, sin embargo, el golpe fue condenado rotundamente y se aplicaron duras medidas sancionadoras para presionar por el restablecimiento del orden constitucional previo. Si bien el golpe fue bienvenido por una parte de la población, que festejaba especialmente la marcha del presidente Turé por su responsabilidad en la crisis (Nievas, 2014), finalmente los golpistas aceptaron la formación de un Gobierno transitorio con autoridades civiles a su cabeza. Durante las semanas que duró la incertidumbre sobre el futuro político del país, el norte en conflicto se desangraba fruto de la inacción del Gobierno y del caos militar y de la incapacidad de los golpistas en retomar las riendas del Estado. Mientras, los líderes religiosos jugaron un papel importante en la crisis y fueron los que presentaron iniciativas respecto a la crisis institucional y al conflicto, demostrando una vez más que el estamento religioso, al menos, podía proponer iniciativas y exhibir su fortaleza.

Durante el periodo de tiempo en el que la junta militar tuvo el poder, los líderes musulmanes jugaron un papel determinante en los acontecimientos. Estos no tuvieron aparentemente nada que ver con la preparación y con la ejecución del golpe de Estado,

³⁶⁶ Entre un 50% y un 70% de los encuestados en estas dos encuestas se identifican como maliense y como musulmanes en la misma proporción (Hatløy et al., 2015; Hatløy & Coulibaly, 2015).

³⁶⁷ Si bien es un dato estadístico y no podemos establecer la religiosidad de una persona o colectivo por su nivel estadístico de conocimiento, en las encuestas manejadas se pregunta sobre los pilares del islam y se hace hincapié en la capacidad del entrevistado para enumerar los 5 pilares en orden o no. Los resultados dicen que solo una proporción pequeña de encuestados conocen los 5 pilares en su orden (entre el 2% - Hatløy & Coulibaly- y el 20%- Hatløy et al., 2015-), y que el más conocido es el rezo, seguido del ayuno en el mes del Ramadán (Ibid.; Ibid.).

pero uno de los gestos más significativos fue su aval a la asonada golpista. El ACIM y los diferentes líderes islámicos fueron las primeras personalidades en visitar al autoproclamado presidente Sanogo en el cuartel militar de Kati (a pocos kilómetros de distancia de Bamako) (Haïdara, 2015: 126), iniciando con ello una interlocución destacada que se mantuvo mientras éste estuvo en el poder. En palabras del Sheríf Madani Haidara, él mismo mantuvo una relación asidua con Haya Sanogo, y ejerció el papel de mediador y de intermediario entre los diferentes colectivos con los que se enfrentó el militar golpista. El Sheríf fue demandado en varias ocasiones para la mejora de las condiciones de detención de los ministros que inicialmente el golpista mandó detener, las peticiones de evacuación de altos responsables por enfermedad o la situación de deterioro de las condiciones de vida de las familias de los militares que se sublevaron contra la junta militar golpista (Haidara, O. M., 2016), demostrando que tenía una interlocución fluida con Haya Sanogo y que era considerado un intermediario legítimo entre las víctimas de la junta golpista y la junta.

Otra de las grandes figuras islámicas, el Sheríf Buyé, por su parte, se desplazó cuando el golpista le invitó a su residencia para concertar una conversación ante los problemas que se cernían sobre la transición en mayo de 2012. El militar recibió con todos los honores al líder religioso. Más tarde el Sheríf, que ha abandonado su lugar de residencia en Nioro du Sahel en pocas ocasiones, confesó que el militar tuvo que desplegar hasta cuatro emisarios para que le convencieran de su desplazamiento a Kati y que si lo hizo, era por la convicción negativa sobre el anterior Gobierno de Turé y la necesidad de que no “se imponga [desde el exterior] el antiguo régimen de ATT [siglas con las que se conocen popularmente al expresidente Turé]” nunca más en el país (Kaba, 2012). Así, los principales líderes religiosos, sin participar de él, avalaron el golpe y vieron bien la interrupción del gobierno de Turé, pero también mantuvieron una posición constructiva durante la crisis. Finalmente impulsaron la vuelta al diálogo entre los actores políticos y trabajaron por la preservación de la calma y la serenidad en el país.

Los líderes religiosos se alinearon con el sentimiento de frustración de la población en los meses previos al golpe sentimientos ante la falta de mejora de las condiciones de vida, y la sensación de vulnerabilidad del Estado que había generado el Gobierno tras los dramáticos episodios en el norte, donde los grupos armados sometieron a humillantes derrotas y masacres al ejército maliense y a las poblaciones

locales. La interrupción del mandato de Turé por medio del golpe no fue acogido negativamente de forma mayoritaria por la población.

Además de su papel favorable al golpe y como intermediarios en los asuntos más impopulares, una de las primeras iniciativas de los religiosos fue la atención a las víctimas del conflicto y la asistencia a las fuerzas de seguridad desplegadas en el norte durante el conflicto. La asociación Ansar Din organizó una caravana humanitaria en Mali y en los países vecinos para llevar alimentos y material de primera necesidad a los desplazados por el conflicto (Diarra, 2012). También organizó unas jornadas de donación de sangre con el Centro de Transfusión Nacional de Sangre, para las víctimas del conflicto. La solidaridad de Ansar Din se demostró con creces en apoyo del ejército y de los esfuerzos militares mientras había posibilidad en el norte, con contribuciones, por ejemplo, al equipamiento de los soldados, que era uno de los grandes problemas del ejército en el norte debido a la insuficiencia de material de defensa e incluso de uniformes.

Por otro lado, el presidente del ACIM y varios de los miembros afines, emprendieron una iniciativa de negociación con los elementos armados que ocupaban el norte (Daou, 2012). El presidente Dicko pidió permiso al Ejecutivo para tal tarea y realizó diferentes viajes a las regiones del norte bajo control de los grupos yihadistas acompañado de otros miembros del Buró del ACIM, como Kimbiri o Bubacar Bah. Los interlocutores escogidos fueron los elementos malienses de los diferentes grupos yihadistas, MUYAO y Ansar Din, que controlaban ciertas ciudades y zonas de la región como la ciudad de Gao. Además de la iniciativa internacional de mediación, encabezada por la CEDEAO y Burkina Faso, la voluntad de mediación del ACIM fue la única vía abierta maliense para dialogar y negociar con los grupos armados. El ACIM se prestó a ello cuando se puso de relieve que además del control armado del territorio y, seguramente, de los cargamentos de mercancías ilícitas que transitan clandestinamente por la zona, la voluntad expresada por estos grupos era la aplicación de las normas islámicas o la sharía, según sus interpretaciones, dentro de su intención supuestamente religiosa de crear un Estado islámico en el norte de Mali.

La aplicación de las normas islámicas por estos grupos se tradujo no sólo en la destrucción de mausoleos de santos sufíes, sino también en la imposición por la fuerza a la población bajo su control de reglas de comportamiento y de prohibiciones como la obligación de llevar el velo integral a las mujeres, la destrucción de amuletos y

deidades, la prohibición de fumar, escuchar música, bailar o beber alcohol. No respetar las normas de las nuevas autoridades yihadistas era exponerse a la aplicación de penas corporales que iban desde el encarcelamiento hasta la amputación de manos y pies o incluso la muerte por ejecución o lapidación (Nievas & Sangaré, 2016). Esto generó una respuesta de las autoridades islámicas de Mali, que abordaron la aplicación de la sharía como un tema sobre el que debatir con los ocupantes.

Las delegaciones del ACIM con Mahmud Dicko a la cabeza visitaron el norte en varias ocasiones durante el año 2012. Allí, según nos relatan algunos de los miembros de las delegaciones, se entrevistaron con algunos de los combatientes y líderes de origen maliense. Algunos de ellos eran antiguos discípulos de las mezquitas en Bamako que se habían convertido en líderes de los grupos armados yihadistas³⁶⁸. La intención de la delegación era el establecimiento de un diálogo sobre la pertinencia o no de la aplicación de la sharía además de negociar otros aspectos de la ocupación, como la posibilidad de establecer un corredor humanitario y la liberación de prisioneros. Ambas cosas se consiguieron: el ACIM y otras asociaciones pudieron suministrar varias decenas de toneladas de ayuda humanitaria a las víctimas del conflicto y las poblaciones vulnerables del norte del país (Maliweb, 2012), y dos centenares de soldados malienses capturados en los enfrentamientos fueron liberados (Diarra, S.O., 2012).

El imam Dicko encabezó un foro de reflexión con la participación de un centenar de ulemas de todo el país sobre la aplicación de la sharía³⁶⁹. El objetivo de este foro era “establecer las condiciones y los contextos donde se puede aplicar la sharía” para evitar la aplicación de ésta por los yihadistas (Daou, 2012b). El foro fue patrocinado por el ACIM y por el por entonces recién creado Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto. El foro se ocupó de la redacción de un documento en el que, la autoproclamada máxima autoridad religiosa del país, el ACIM, se ocuparía de establecer los límites a la aplicación de la sharía. Este documento sería refrendado más tarde por las autoridades políticas, para luego pedir la autorización de viajar al norte y

³⁶⁸ Comunicación personal con M. Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

³⁶⁹ La sharía o ley islámica forma parte de los ordenamientos jurídicos de una variedad de países y regiones islámicas en África Subsahariana. Entre los estudios sobre este aspecto destaca la obra editada por Chesworth y Kogelmann (2014) sobre las interpretaciones locales y la implementación de la ley islámica en Tanzania, Nigeria, Kenia y Sudán.

discutirlo con los “hermanos extraviados”, especialmente los líderes malienses, como Iyad Ag Ghali³⁷⁰.

El presidente Dicko justificaba sus intenciones de liderar una reflexión sobre la aplicación de sharía ya que no podía entender que “gente se ponga a amputar las manos y los pies de las poblaciones del norte en el nombre del islam”, y para ello la iniciativa de elaborar un documento era “para ir a encontrar [a los yihadistas] para explicarles las condiciones de la aplicación de la sharía con elementos de prueba”, teniendo en cuenta una sharía más allá de las penas corporales sino extendida a otros ámbitos como la vida familiar o la justicia. Por aquel entonces, Dicko pensaba que la inestabilidad y la violencia en el norte del país era también una “cuestión de religión” y se preguntaba si se podía “intentar arreglar sin las armas, ya que ganamos el combate con el nuevo código de las personas bajo la era de ATT sin coger las armas”. La percepción de la población sobre la sharía estaba dividida según los resultados de las encuestas consultadas que se realizaron poco tiempo después, en 2014. Para cerca de la mitad de los encuestados el código penal debería de regirse con la sharía, porcentaje que aumenta si se refiere al Código de familia³⁷¹. La comprensión de la sharía en lugares del país parece enfocada a regirse por las tradiciones islámicas en ámbitos de la familia y de la justicia, algo que algunos autores resaltan que ocurre en numerosos lugares del país donde las poblaciones prefieren referirse al código islámico, aunque también al tradicional, antes que al código positivo ante las desconfianza y las trabas de la utilización de la justicia laica del Estado (Holder, 2013: 135). Además, el que los musulmanes malienses vivan de acuerdo al Corán y a la sharía (Holder, 2012) es un tema recurrente entre los principales líderes islámicos del país.

Para los miembros del ACIM la negociación era una ventana abierta para intentar que los yihadistas abandonaran sus armas a cambio de debatir, no sin cierto malestar en algunos sectores de la sociedad maliense, la aplicación de la sharía donde

³⁷⁰ En el programa del grupo armado de Ag Ghali figuraba la aplicación de sharía como uno de los elementos principales. En el grupo había un debate sobre dónde se debería de aplicar, si en el feudo tradicional de los tuareg, Kidal (Roger, 2012), o en toda la geografía maliense como manifestaban sus miembros en una entrevista con un periódico nacional, que daba a entender que un referéndum nacional sobre la sharía era lo adecuado (Diarra, 2012b). Así, el grupo, que no deseaba la partición del país como el resto de grupos tuareg, se posicionaba en el campo islamista a la vez que no perdía la referencia a la identidad tuareg (Nievas, 2014).

³⁷¹ Cerca de la mitad de los preguntados sobre la posibilidad de utilizar el código penal según la sharía estaba a favor, mientras que el porcentaje subía ligeramente entre los que consideraban positivo la utilización de la sharía en el ámbito de la familia (Hatloy & Coulibaly, 2015; Hatloy et al., 2015). Véase más información en el capítulo 5 de esta tesis.

los miembros de Ansar Din reclamaban su aplicación. Dicko advertía, no obstante, que si “Iyad y sus hombres no aceptan nuestras proposiciones dejando las armas, allá ellos, pero en el caso contrario nos aliaríamos detrás de nuestras autoridades porque Mali es uno e indivisible” (Dakouo, 2016). Por su parte, los yihadistas declararon que habían encontrado un lugar común con la mediación, la religión, y que estaban dispuestos a abrir el diálogo con la delegación (RFI, 2012). Finalmente el objetivo de la mediación religiosa, es decir, que los yihadistas dejaran las armas, no ocurrió ya que los propios yihadistas rechazaron la iniciativa de la mediación tras fuertes discusiones personales narradas por los delegados participantes. Según afirma Kimbiri, miembro de la delegación del ACIM que visitó el norte, la discusión teológica con los líderes malienses de los grupos yihadistas no tuvo sus frutos y el diálogo no surgió más efecto que el anteriormente comentado. En su opinión, los intereses de los estos grupos eran en última instancia puramente políticos y materiales. Los líderes yihadistas tomaron la opción de la violencia y desdeñaron toda negociación, tanto con el Estado maliense, a partir del esfuerzo del ACIM, como de la mediación internacional, y continuaron sus ofensivas en el centro del país con el ataque a la ciudad de Konna (región de Segú)³⁷².

Una vez que la intervención militar extranjera, encabezada por Francia, tuvo lugar en Mali en enero de 2013, la reacción de los líderes musulmanes fue de apoyo a ésta. En declaraciones públicas el presidente del ACIM Dicko expresó que el hecho de que la operación militar fuese realizada la expotencia colonial no significaba que “Francia hubiera venido a imponer su manera de vivir, colonizarnos de nuevo. Nos salva de individuos peligrosos que casi se hacen con el control de Mali” (Larcher, 2013). La ofensiva militar francesa en Mali fue tomada por algunos sectores del mundo árabe como una nueva agresión contra el islam. Por ejemplo, el presidente egipcio Morsi hizo declaraciones condenando la operación francesa por ser “una agresión contra el islam”. Ante estas declaraciones el imam Dicko se apresuró a desmarcarse de ellas y declaró que la intervención no se trataba de un episodio más de la “guerra contra el islam” (Diakité, 2013). En esos momentos Dicko apreciaba la intervención francesa por su carácter de procurador de seguridad y para detener a los grupos yihadistas y veía bien

³⁷² El grupo Ansar Din estuvo incluido en las negociaciones de paz no solo nacionales, sino internacionales. La mediación burkinabesa visitó en varias ocasiones las ciudades controladas por los hombres de Iyad Ag Ghali, y se entrevistaron con el líder maliense. No obstante, la ofensiva sobre Konna, en la que participaron los hombres de Ag Ghali, fue una declaración de intenciones y precipitó la llamada de auxilio del gobierno transitorio maliense a sus socios internacionales, que se tradujo en la intervención militar de Francia en enero de 2013 a través de la operación Serval.

la presencia de soldados y de bases francesas en el territorio nacional. Dichas declaraciones contrastan, empero, con las realizadas años después. Su pensamiento tres años después era de crítica a la presencia de Francia y a las otras tropas internacionales de la MINUSMA en el país y sus intenciones respecto a los grupos yihadistas que, a pesar de su intervención militar años atrás, siguen estando presente y causando víctimas entre la población maliense³⁷³.

Desde la intervención militar francesa en el norte del país, aparentemente el diálogo entre las partes anteriormente comentado no ha existido. Las fuerzas yihadistas han sido combatidas con dureza y numerosos líderes que participaron en la ocupación han sido eliminados. No obstante, las dificultades para alcanzar la paz siguen presentes y las fuerzas de seguridad malienses y los aliados internacionales han sido acosados sin cesar por los grupos yihadistas. Sin entrar en detalles, las evoluciones del conflicto han dado al otrora grupo aceptado por la mediación, Ansar Din, a ser calificado como grupo terrorista (por EEUU y Naciones Unidas) y por tanto a ser discriminado en las negociaciones que han mantenido el Gobierno de Bamako y los grupos rebeldes árabes y tuareg. A finales de 2012 Ansar Din formaba parte de las negociaciones que la mediación mantenía con los grupos del norte de Mali, hasta la ofensiva en el centro del país que precipitó la llamada de socorro del Gobierno de Bamako a sus aliados militares. Posteriormente el grupo de Iyad Ag Ghali tomó una deriva hacia posiciones belicosas y cercanas a la yihad internacional, jurando lealtad a Al Qaeda en el Magreb Islámico y adoptando en su presencia pública una estética parecida a la de los grupos que se autodenominan como miembros del yihadismo internacional. Ansar Din amenazó públicamente en numerosas ocasiones al Gobierno “impío” de Mali, a las fuerzas militares extranjeras desplegadas en Mali y a las fuerzas de seguridad malienses, y protagonizó diferentes ataques contra objetivos de todo tipo en el norte del país y en áreas más allá del norte, realizando actividades, o por lo menos agrupando grupos armado bajo su bandera en el centro del país. El grupo de Iyad fue responsable de ataques a las fuerzas francesas, a las que en sus vídeos y comunicados se llamaba a

³⁷³ Dicko sostuvo que el “yihadismo” que se vive en Mali es una “creación de los occidentales” para recolonizar el país a través de su presencia militar. En contraste con las palabras 3 años antes en las que agradecía la intervención francesa, en 2015 afirmaba que “la presencia de fuerzas internacionales en el país no nos honra”, añadiendo que “desgraciadamente, nuestro país se ha puesto a disposición de la metrópolis francesa cuyas 4 voluntades han sido ejecutadas” (Koné, A. 2015). Este cambio de discurso del imam Dicko puede derivar de la persistencia, e incluso el recrudecimiento de la amenaza terrorista en suelo maliense a pesar de la presencia de las fuerzas armadas francesas e internacionales, que llevaría a pensar que la presencia de tropas extranjeras no ha podido devolver la paz, sino lo contrario, y la expresión de un nacionalismo islámico en auge.

combatir públicamente, así como denunciaba al Gobierno “laico” de Bamako de ser cómplice por llamar a las fuerzas internacionales sobre territorio maliense.

No obstante, en octubre de 2016 salieron a la luz unas informaciones en las que Iyad Ag Ghali declaraba por escrito estar de acuerdo en el establecimiento de un alto el fuego en todo el territorio de Mali (Diakité, 2016). La novedad de este acontecimiento es que la misiva firmada por el exl der tuareg mencionaba que la tregua había sido propuesto por el presidente del ACIM, Dicko. En la carta, el líder armado se comprometía a respetar un alto el fuego, sin especificar contra quien, y hacía responsable al imam Dicko de su respeto. Según declaraciones del portavoz del ACIM y del propio Dicko, el acuerdo había sido discutido durante meses a través de intermediarios y de misivas, siempre con el beneplácito del Gobierno de Keita (Studio Tamani, 2016). En su carta el líder de Ansar Din decía que dichos contactos no eran los primeros, haciendo alusión a la voluntad de Dicko de intentar llegar a un acuerdo desde hacía tiempo³⁷⁴. Este hecho es significativo puesto que parece que un diálogo entre las partes, como ocurriera en 2012 se ha vuelto a establecer con los canales religiosos del ACIM, canales que el propio Iyad ya reconoció como los únicos con legitimidad ante sus ojos. Asimismo, no deja de mantener la calidad de lo religioso como legitimación del canal abierto, incluso por el propio grupo armado, cuyo líder afirma presuntamente rechazar “ todo persona que rechace la sharía. Tenemos esperanza en que todos nuestros hermanos musulmanes de Mali que vamos a tomar esta oportunidad histórica para mejorar la situación en la cual nuestro país se encuentra”³⁷⁵, es decir, mantiene la reivindicación de la aplicación de la sharía en Mali o en alguna parte del territorio, una de sus justificaciones de sus actuaciones armadas.

Asimismo, en la misiva Iyad volvió a plantear la aplicación de la sharía, exhortando al líder del ACIM a que realice una llamada a los musulmanes malienses para conseguir una movilización por la religión similar al episodio de 2009, cuando el debate sobre el Código de la familia y de las personas: “Excelencia imam Mahmud Dicko, nosotros, Ansar Din, reconocemos la integridad territorial de Mali, os lanzamos

³⁷⁴ “Excellence, ce cessez-le-feu tant attendu nous a été sollicité par votre auguste personne à plusieurs reprises sans succès” (Diakité, 2016).

³⁷⁵ “nous rejetons toute personne qui rejette la charia. Nous avons bon espoir avec tous nos frères musulmans du Mali que nous allons tous saisir cette opportunité historique pour améliorer la situation dans laquelle notre pays se trouve.” (Ibid.).

una llamada ferviente para invitar a los malienses a creer en nuestra religión y estar orgulloso de serlo [musulmán]”³⁷⁶.

La mediación del ACIM con el grupo Ansar Din y sus aliados ha sido una nueva muestra de la centralidad y de la importancia del papel que tienen los líderes islámicos en la sociedad maliense y en los asuntos políticos del país. La labor realizaba por Dicko en la mediación del norte, de la que no ha trascendido demasiada información pero de la que sabemos que ya ocurrió algo parecido en 2012, hace crecer el prestigio y la influencia del estamento religioso, especialmente el organizado en torno a Dicko. Si durante la crisis de 2012 y 2013, la labor de los políticos ha logrado algunos éxitos como el acuerdo de Uagadugú – que permitió la celebración de las elecciones presidenciales en la zona norte- o la firma del acuerdo de paz de junio de 2015, los éxitos del estamento religioso han sido más inmediatos y en momentos críticos.

Por tanto, en el periodo que transcurre entre el fin del episodio del Código de las personas y de la familia a finales de 2011 y los primeros meses de la doble crisis en Mali, se ha podido observar que los líderes musulmanes tenían una posición de fuerza y de legitimidad ante otros estamentos del país. Tras el pulso que ganaron contra el Estado y la Asamblea en 2009, su popularidad ha crecido, del mismo modo que se ha hecho más palpable el ambiente de religiosidad en las calles del país. En estos años difíciles de desmoronamiento de los referentes políticos, con el ejército y los símbolos del Estado en riesgo tras la ocupación yihadista de las regiones del norte, los líderes musulmanes han sido los únicos capaces de mostrarse como una referencia para la sociedad.

La percepción de la población sobre el papel de los líderes religiosos durante la crisis así lo atestigua. Los resultados de una encuesta reflejan que el 80% de los encuestados valoraban positivamente la labor de “mediadores” de los líderes religiosos en la crisis³⁷⁷. Una encuesta posterior obtenía los mismos resultados referentes al papel ejercido concretamente por el ACIM durante la crisis. Cerca de un 80% de los encuestados consideraron positivamente la labor de este órgano que reúne a la mayoría

³⁷⁶ “Excellence Imam Mahmoud Dicko, nous, Ançar Eddine, reconnaissons l’intégrité territoriale du Mali, vous lançons un appel fervent à inviter les Maliens à croire en notre religion et à l’être fier” (Diakité, 2016).

³⁷⁷ La encuesta realizada por Friedrich Ebert Stiftung entre el 6 y el 12 de noviembre de 2012, en plena crisis, realizada en el distrito de Bamako con 384 participantes (FES, 2012)

de los líderes musulmanes³⁷⁸. Así, los líderes musulmanes y el ACIM se erigieron en unos actores de importancia en la doble crisis. Aunque sus limitaciones también se pusieron de manifiesto. No consiguieron parar la ofensiva de los yihadistas – cuyas negociaciones rompieron los grupos yihadistas- ni tampoco consiguieron favorecer una transición tranquila a pesar de haber puesto en valor su condición de mediadores entre las fuerzas golpistas, los políticos y las víctimas de los enfrentamientos armados durante el golpe y el post golpe. Aunque fueron determinantes en el conflicto las actuaciones de la mediación internacional cuando la junta militar golpista estaba en el poder o la influencia de los principales socios del país, como Francia que había comprometido una importante operación militar en territorio maliense, los líderes islámicos con Dicko a la cabeza ejercieron un liderazgo interno en lo que fue la única mediación nacional durante los primeros meses de la ocupación. En ello pusieron en juego tanto el prestigio que acumularon anteriormente ante la sociedad pero también ante los grupos yihadistas autóctonos que actuaron en el norte del país. La capacidad de intermediación, con un componente puramente local y con legitimidad religiosa como es el caso de Dicko y el ACIM, se ha puesto de relieve también a lo largo del conflicto, estableciendo canales con algunos yihadistas locales como Iyad Ag Ghali, respecto a otras iniciativas desde el exterior.

3.6.3. La alianza entre el poder presidencial y los líderes islámicos durante el mandato de Ibrahim Bubacar Keita.

El nuevo tiempo inaugurado en Mali tras el episodio de la aprobación del Código de familia y de las personas y por el interés de los líderes islámicos en la política parece que ha tenido visos de mantenerse en el tiempo. Los anteriores intentos para influir en uno de los campos más importantes de la política maliense, las elecciones presidenciales, no habían sido fructíferos. A partir de 2009 el Ejecutivo y la clase política emitieron señales de debilidad ante los actores islámicos y optaron por un acercamiento a ellos. Como hemos visto, la voluntad de una alianza mayor con los políticos se fraguó entre ciertos sectores islámicos que creyeron que los musulmanes

³⁷⁸ A raíz de la crisis sobrevenida en 2012 en Mali y su continuación la sede de FES en Bamako continuó realizando encuestas sobre la crisis y los efectos de la misma sobre las poblaciones del país. En esta encuestas, la 2ª de la serie realizado en febrero de 2013, no se preguntó por los líderes religiosos sino por el papel del ACIM (FES, 2013a).

podían reforzar su participación en las elecciones presidenciales para dar una mayoría electoral y una estabilidad al nuevo Gobierno en un momento crucial para el país así como para asegurar la conservación de la identidad islámica del país, según sus opiniones. Su compromiso con la democracia ha sido siempre expreso, apostando por métodos democráticos y emitiendo mensajes destinados a hacer crecer el interés del ciudadano, animando a una mayor vigilancia sobre los candidatos electos así como hacía una mejor comprensión del sistema político y de elección del país.

La fuerza de los políticos musulmanes, a los que nos referimos como aquellos que se reconocen como dentro de un partido instrumental puesto en marcha por un movimiento o por un líder islámico en contraste con el resto de diputados que también se consideran musulmanes, dentro de la Asamblea Nacional es reducida. Los diputados propuestos para la elección desde las plataformas de musulmanes son una novedad en la Asamblea y cuentan en sus credenciales con la cercanía con líderes religiosos y asociaciones islámicas. Estos diputados no forman un bloque unido en la Asamblea. Se han dividido entre: los que han apostado por la “mayoría presidencial” para mejorar el Gobierno desde el apoyo a la labor del presidente Keita (junto a Sabati 2012, la mayoría de los líderes islámicos de prestigio, y los diputados vinculados al RPM o a fuerzas parlamentarias pro gubernamentales), o fuera de la “mayoría presidencial” que, sin ser activamente opuestos al Gobierno presidencial, mantienen una actitud ambigua con él (ADP-Maliba, que hasta al verano de 2016 formaba parte del grupo presidencial) o aparentemente a favor de un candidato alternativo por encuadrarse en la “oposición” y en contra de los aliados religiosos islámicos del presidente (como puedan ser las fuerzas islámicas que no forman parte de Sabati 2012, los líderes islámicos de Ansar Din o el partido político PRVM-Faso-ko).

La nueva alianza entre los actores religiosos y los políticos no ha sido abiertamente aprovechada por el presidente de la República, puesto que no ha podido disponer de ellos indiscriminadamente, dada la capacidad de movilización y de presión. Aunque podía esperarse, como pronosticaban sectores en la intelectualidad francófona y preocupados por la separación entre el Estado y la religión, que la alianza establecida entre Keita y los sectores islámicos mientras era candidato a la presidencia en 2013 se intensificase una vez como elegido éste como presidente, esto no parece haberse producido. Sin embargo no ha parecido que el Gobierno de Keita se haya visto influenciado por el poder de los religiosos y que la alianza haya sido tan evidente. La

alianza con los sectores islámicos ha existido pero no se ha traducido en una ampliación de los poderes de los religiosos sobre las estructuras políticas, nombramientos políticos de figuras religiosas o la consulta constante o el veto sobre los asuntos de política interna como premio al apoyo religioso en las elecciones presidenciales. Pero tampoco se ha generado una mayor capacidad de control del Estado sobre los religiosos.

No obstante, los sectores islámicos se han mostrado medianamente satisfechos por la forma de gobernar de Keita durante la primera mitad de su mandato, incluidos aquellos sectores que no le prestaron su respaldo electoral en las elecciones. Como explicación de esto se puede apuntar que- siguiendo los testimonios recogidos ante los diferentes actores islámicos que hemos entrevistado-, el presidente ha gobernado dejando hacer a los líderes islámicos, sin limitar su capacidad de influencia y expansión, salvo en algunos casos. Keita ha otorgado a los sectores religiosos del país una relevancia mayor que a otros colectivos de la sociedad civil, elevándolo a la categoría de nacional tanto simbólicamente como accediendo a cumplir algunas de sus expectativas o presiones. Por otro lado, el Ejecutivo de Keita se ha diferenciado del anterior Ejecutivo de Turé al evitar la presentación de iniciativas legislativas polémicas respecto a los valores y creencias religiosas, y a la consulta política con dichos sectores. Ello ha contribuido a mejorar el mantenimiento de la paz social y la tranquilidad en momentos complejos para el Gobierno, como la crisis del Ébola en el año 2014 o la negociación de los acuerdos de paz con los rebeldes del norte de Mali durante el año 2015, o incluso en momentos de aplicación de medidas impopulares.

Los líderes islámicos, junto a otros líderes cristianos, han adoptado en ocasiones un papel próximo al poder ejecutivo en ámbitos en los que han considerado que era necesario su aval o su capacidad de mediación y de llamada a la tranquilidad, incluso en momentos de aplicaciones de medidas impopulares ante ciertos colectivos de la población. Estos líderes apoyaron al Gobierno nacional en uno de los grandes temas nacionales, el conflicto del norte de Mali y la negociación con los rebeldes armados, encabezando manifestaciones en la calle, ante una amenaza a la unión del país. Sin distinción de tendencias o confesiones, movilizaron a la población en la calle para expresar su repulsa a la división del país en una gran manifestación en octubre de 2014 (Niarela, 2014) siguiendo con el discurso unitario y anti separatista del Gobierno de Keita. La aportación al respaldo del Gobierno de Keita sobre la cuestión del norte no se limitó a dicha manifestación. Los líderes islámicos emprendieron una iniciativa

diplomática sin precedentes en Europa sobre la cuestión del “Azawad”. Los máximos representantes del islam, el Sheríf Usman Madani Haidara y el imam Mahmud Dicko, junto al arzobispo católico de Bamako y miembros de la sociedad civil, realizaron una gira en varios países de la Unión Europea y las instituciones europeas en 2015 como enviados de alto nivel del presidente (Jeune Afrique, 2015) en la que reforzaron la posición oficial del Gobierno de Bamako sobre el conflicto. Tras la crisis, la encuesta de Malimètre 4 (FES, 2013c) arrojaba el dato de que la gran mayoría de los encuestados veía muy positivamente que los líderes religiosos jugasen un papel de mediadores y de facilitadores de la labor de la reconciliación en el país tras el conflicto del norte, es decir, que depositaban confianza y esperanza en que tuviesen algo que decir.

En este sentido otro episodio en el verano de 2016 también rubricó la alianza entre los líderes religiosos y la presidencia del Gobierno para la consecución de la paz social. El 15 de agosto de 2016 la policía detuvo al popular periodista Ras Bath por “ofensas contra el sentimiento nacional” al haber criticado al estamento militar. Durante su audiencia en un tribunal de la capital una turbamulta se congregó tras la llamada del periodista a una concentración en su favor. Ésta degeneró en disturbios públicos y enfrentamientos entre las fuerzas del orden y las personas allí concentradas, con el trágico balance de un muerto y 18 heridos, entre ellos cuatro policías. A los disturbios le siguió la decisión del Gobierno de bloquear el acceso a ciertas redes sociales en internet. La indignación de los defensores de la libertad de expresión ante dichas medidas se incrementó con el mantenimiento del bloqueo durante días tras la detención del periodista radiofónico. Finalmente Ras Bath fue liberado tres días después con cargos. Las informaciones conocidas durante esos días se referían a la indignación de la población ante dichas muestras de fuerza del Ejecutivo, y resaltó que la liberación fue realizada gracias a la intervención del presidente del ACIM, Mahmud Dicko. Ante la amenaza de inestabilidad percibida durante las semanas posteriores a la detención del periodista, el presidente Keita se reunió con la comunidad religiosa con el fin de exhortarles a que contribuyesen a la calma y a la serenidad “a los corazones y los espíritus” de los malienses a través de su influencia (comunicado de la Presidencia de la República de Mali, 2016).

3.6.4. Las implicaciones de la llegada del yihadismo a Mali en el papel de los líderes islámicos.

No hay duda de que la presencia del yihadismo en Mali ha tenido unas consecuencias profundas en la sociedad maliense más allá de la ocupación y la tragedia de las víctimas del norte. La presencia del yihadismo en el país ha sacudido los cimientos del Estado maliense. El impacto de las acciones armadas y del terrorismo de estos grupos en el norte dio lugar a la partición *de facto* del país en dos mitades, como hemos visto anteriormente, algo que nunca había vivido el país a pesar de la sucesión de varias rebeliones armadas tuareg contra el Estado maliense. La división en dos durante cerca de 10 meses y las heridas que creó no se han cerrado todavía, la justicia no se ha hecho efectiva plenamente y algunos de los responsables de las atrocidades allí cometidas todavía no han sido juzgados. Solo unos pocos responsables han sido detenidos y otros han sido eliminados por las fuerzas militares de las operaciones francesas. No ha existido ningún tribunal que haya juzgado por el momento a los máximos responsables de la rebelión y de ocupación yihadista, salvo el caso de Ahmad Al Faqi, juzgado en la Corte Penal Internacional por destrucción intencionada de monumentos de carácter histórico y religioso³⁷⁹. Como muestra del alto nivel de impunidad por los crímenes cometidos y de los cálculos políticos en el país, se observa que algunos personajes que formaron parte de los grupos que han firmado el acuerdo de paz con el Gobierno de Mali en junio de 2015 o incluso miembros de los grupos armados han sido incluidos en partidos políticos y han sido elegidos como diputados³⁸⁰.

La expulsión de la amenaza yihadista sobre Mali, principal objetivo de la operación militar francesa, se logró pero de forma incompleta. El esfuerzo francés e internacional traducido con el despliegue de tropas de la ONU en la misión MINUSMA, ha podido desalojar a los yihadistas de sus feudos de poder y de las ciudades que ocuparon (Echeverría Jesús, 2013), pero con el paso de los años, se ha comprobado que no se ha erradicado la amenaza sobre las poblaciones locales. Si antes de la crisis

³⁷⁹ Ahmad al Faqi es maliense y es reconocido como uno de los dirigentes de Ansar Din durante la ocupación de la ciudad de Tombuctú. Hasta septiembre de 2012 habría sido el responsable de la *hisba* (institución con la que los ocupantes yihadistas pretendían administrar justicia). Para más información, véase la página web de la Corte Penal Internacional sobre el caso <https://www.icc-cpi.int/mali/al-mahdi>

³⁸⁰ Uno de los casos es el de Hamada Ag Bibi, ex líder rebelde tuareg y miembro destacado de Ansar Din durante la ocupación del norte del país. Tras las negociaciones y la posterior intervención militar de Francia en Mali, el rebelde reapareció para las elecciones legislativas del invierno de 2013, en las que concurrió en la lista del partido del presidente del gobierno, el RPM (Takiou, indeterminado).

securitaria de 2012 la acción de los grupos yihadistas presentes en el norte de Mali se limitaba al norte del país, tras la intervención francesa, la ampliación de su campo de acción le ha llevado a alcanzar las regiones del centro del país y la capital, Bamako. Según las informaciones de las investigaciones sobre los atentados y ataques, la mayoría de los autores materiales eran de nacionalidad maliense, o al menos eran procedentes de la región saheliana.

Como consecuencia de estas acciones, justificadas por los grupos terroristas con las consabidas razones religiosas y políticas, una sombra de sospecha se cernió sobre el islam en Mali como es habitual entre sectores que pretenden mostrar que la religión es lo que motiva este tipo de acciones. Estos sectores se preguntaban cómo era posible que jóvenes malienses pudieran haber sido enrolados en estos grupos con el fin de ejecutar dichas acciones violentas bajo el paraguas de la religión cuando en el país se practica un “islam pacífico y moderado”. Muchos vieron en esto una clara prueba de la radicalización de la juventud maliense, a manos de corrientes islámicas que supuestamente sirven de base para el extremismo violento. Algunos apuntaron a que la corriente salafí y su expansión en Mali está en el origen de la radicalización de los jóvenes (Haïdara, 2016a; PNUD, 2015). Es frecuente encontrar en los círculos laicos, los cercanos al sufismo y entre los líderes sufíes el argumento de que el reformismo salafí tiene la culpa de la conversión de los jóvenes malienses al terrorismo y de que los predicadores malienses salafíes expresan un discurso radical de odio hacia sus coreligionarios³⁸¹. Este discurso también es sostenido por aquellos que creen percibir una connivencia de los principales líderes del ACIM con los yihadistas del norte y que critican la sobrerrepresentación del salafismo en las instituciones religiosas, especialmente tras las elecciones presidenciales de 2013.

Unos días después de los atentados de París, el 20 de noviembre de 2015 el grupo al Murabitun atentó contra un hotel de lujo en el corazón de Bamako. Una de las reacciones más polémicas al atentado fue la protagonizada por el presidente del ACIM, Dicko. Unos días después del trágico atentado, el religioso realizó unas declaraciones a la radio estadounidense VOA en las que declaró que el atentado había ocurrido en Mali ya que “cada vez que los humanos olvidan, caen en el exceso, en todos los planos, y

³⁸¹. En nuestras entrevistas con personalidades relacionadas con los sectores sufíes durante nuestros trabajos de campo hemos observado que la cuestión de la emergencia del extremismo violento entre la juventud maliense sale a colación con rapidez, y en muchas ocasiones, aparece para cuestionar la tendencia reformista salafí y poner dudas sobre su relación con el fenómeno del yihadismo en Mali. Algunas veces la acusación es directa (comunicación personal con H. Sankaré, marzo de 2016, Bamako)

Dios organiza su respuesta para mostrarles que no son nada. Dios lo hace a través de calamidades naturales (incendios, vientos violentos, terremotos, etc.). Crea incluso desencuentros entre la gente que cae en los excesos”³⁸². Abundó en la explicación divina del atentado y lo describía como que “era un castigo de Dios en un mundo pervertido por la homosexualidad”. En su interpretación del atentado como un castigo divino y como oportunidad para moralizar la sociedad, dijo que “esta gente [los responsables de la masacre] nos han sido enviado por Dios a causa de nuestros comportamientos, porque todo el mundo sabe hoy lo que se pasa entre nosotros. Hay actualmente en nuestro país homosexuales, bares. Lo que ha pasado no es más que la ínfima parte de lo que nos llegará. Lo más duro está por venir.”

Las reacciones a las declaraciones de Dicko fueron variadas. Incluso el presidente de la República, Keita, criticó las insinuaciones del presidente del ACIM. Keita afirmó que reprobaba las declaraciones “inapropiadas” de Dicko y que solo hablaban por la persona que había hecho esas declaraciones, que no representaban a nadie más³⁸³. Hubo una reacción que suscitó todavía más polémica. El fiscal general del país, D. A. Téssugué, respondió a las declaraciones de Dicko denunciando en una entrevista con un medio local que las palabras de Dicko “eran una suerte de apología del terrorismo”. Continuaba diciendo que “hemos escuchado a un líder religioso decir que es un castigo divino que nos viene así con terrorismo. Son declaraciones que no deben de salir”, añadiendo que “el terrorismo no se explica”³⁸⁴. El fiscal Tessugué hacía sonar la alarma de la radicalización entre los jóvenes en Mali y propuso varias medidas para su combate enfocados a la mejora del control sobre las mezquitas y los fondos que financian su construcción y mantenimiento. Asimismo, hizo otras propuestas más peregrinas como la prohibición de llevar barba en la vía pública, uno de los signos de

³⁸² “Chaque fois que les humains oublient, tombent dans l’excès, sur tous les plans, Dieu organise sa riposte pour leur montrer qu’ils ne sont rien. Dieu le fait à travers des calamités naturelles (incendies, vents violents, tremblements de terre, etc.). Il crée même des mésententes entre ces gens qui tombent dans l’excès” (Traoré, 2015).

³⁸³ Las declaraciones de Keita fueron, “Je réproouve totalement ces déclarations inappropriées. Ces propos ne sont ni les miens ni ceux du peuple malien. Le monstre hideux qui a frappé à Paris et à Bamako a le même visage. Seule la solidarité internationale permettra de le terrasser. Ce que dit M. Dicko n’engage que lui” (Soudan & Freland, 2015).

³⁸⁴ Daniel Tessugué afirmó que “C’est une sorte d’apologie du terrorisme que je sens. Parce qu’on a entendu un chef religieux dire que c’est une punition divine qui nous vient comme ça par le terrorisme. Ce sont des propos qui ne doivent sortir du tout ». Pour le PG, « nul Dieu ne confesse la mort de l’autre, aucun Dieu, ça je suis formel là-dessus. C’est des voyous qui nous amène ça et on ne peut pas défendre les terroristes, pas du tout. On n’explique pas le terrorisme, pas du tout » (Diallo, 2015).

religiosidad, no solo de los seguidores del salafismo, sino cada vez más de las personas que se consideran religiosas.

Además de lo sorprendente de las declaraciones del presidente del ACIM y a pesar de la reacción del presidente Keita, se puso de manifiesto el poder de influencia de los líderes religiosos. La defensa a las declaraciones de Dicko por parte de ciertos sectores islámicos afines no se hicieron esperar (Kimbiri, 2015b). Pocos días después de la polémica, el presidente Keita reemplazó al fiscal Tessugué por otro magistrado, Malamine Culibaly. Con la expulsión de sus funciones del fiscal que osó cuestionar las palabras del presidente Dicko y contradecir sus explicaciones, a pesar de que estaban hablando de terrorismo, una vez más el estamento religioso ganaba un pulso con el Estado sobre la moralidad del país y la autoridad moral del país, en detrimento de uno de los estamentos más importantes del país, los magistrados.

¿Son las declaraciones de Dicko una forma de radicalización del islam en Mali, como sostienen algunos autores (Haidara, 2016a)? ¿El poder político está supeditado al poder religioso de figuras “radicales” como Dicko, certificando una alianza desequilibrada entre ellos? Como venimos exponiendo, el imam Dicko, a pesar de su gran capacidad de movilización y de aceptación entre los musulmanes malienses, no representa el islam salafí ni tampoco el islam maliense en general aunque aspira a ello. Ni siquiera el gabinete que dirige en el ACIM lo representa a pesar de tenerlo como uno de sus objetivos. En el ACIM se dirimen otro tipo de representaciones más acordes con el liderazgo y la autoridad religiosa en el país, sin que sea del todo una representación fehaciente del panorama musulmán del país. En cualquier caso, las declaraciones de Dicko reafirman su gran capacidad de ser escuchado desde todos los rincones del país, y en este caso, su influencia en las decisiones del Gobierno, que prefirió mantenerlo de su lado cueste lo que cueste. Hemos observado que sus declaraciones no tenían tanto la intención de justificar el terrorismo, algo que ha sido condenado tanto por él como por el resto de miembros del ACIM³⁸⁵, sino la intención de moralizar y de poner sobre la mesa una de las preocupaciones de los religiosos, la práctica de la homosexualidad en el país, y no tanto su erradicación, sino en especial la posible legalización del matrimonio

³⁸⁵ Comunicación personal con M. Dicko, noviembre de 2014, Bamako.

de mismo sexo, como nos comentaban en nuestras conversaciones los distintos líderes islámicos entrevistados³⁸⁶.

3.6.5. Ansar Din y la búsqueda de la autonomía dentro del Estado.

La llegada del terrorismo al corazón de Bamako también tuvo un impacto en las relaciones de los sectores sufíes y neosufíes con el Estado. Tras los atentados sufridos en la capital en noviembre de 2015, el Gobierno decidió decretar el estado de excepción en todo el país. El objetivo de dicha decisión era la posibilidad de poder hacer frente con mayores poderes públicos a la amenaza del terrorismo que se cernía sobre el país, una vez que había llegado a la capital, lejos de la tradicional zona de acción del norte. Los primeros 10 días que se implantó fueron decretados por el Gobierno, pero, como comentamos anteriormente, su prolongación hasta los tres meses, según consideró necesario el Gobierno, debía de ser votada por la Asamblea Nacional. La decisión de su prolongación seguramente no hubiera generado ninguna aparente polémica si no hubiera coincidido con la fecha del nacimiento del Profeta en el calendario musulmán y su consiguiente celebración, el Maulud. El decreto del estado de excepción impedía las grandes concentraciones y movilizaciones en el espacio público. Por tanto, el estado de emergencia podía interferir en la celebración del nacimiento del Profeta y el bautizo, que en 2015 se iba a celebrar multitudinariamente el 23 y el 30 de diciembre por la asociación Ansar Din. El guía Sherif Madani Haidara y sus seguidores vieron en esta decisión un intento de sabotear sus actividades públicas con motivo del Maulud³⁸⁷.

El Maulud es una de las celebraciones religiosas más extendidas en el país, que el guía Haidara y el movimiento Ansar Din celebran multitudinariamente en Bamako desde hace unos años. En años anteriores la celebración pública de la asociación, que incluye lecturas del Corán, sermones y bendiciones, tenía lugar en las instalaciones del estadio “Modibo Keita”, con capacidad para 25 000 personas. Desde hace pocos años el Maulud se ha trasladado a un espacio mayor, al estadio “26 de marzo”, con capacidad

³⁸⁶ Comunicación personal con Djiginé, marzo de 2016, Bamako; comunicación personal con M. Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako).

³⁸⁷ *A priori* las dificultades que se planteaban para la celebración de la conmemoración religiosa eran consideradas como que se unían a las anteriores que tuvieron lugar en los años anteriores, durante la crisis. En 2012 la crisis justificó la no celebración multitudinaria del Maulud y en los años sucesivos hubo dificultades parecidas que algunos de los sectores sufíes interpretaron como una voluntad subyacente del ejecutivo en impedir dicha celebración mayoritariamente sufi.

para unas 50 000 personas. A pesar de haberse trasladado a un lugar mayor, este lugar apenas puede acoger a todos los fieles que se acercan a celebrar cada año el Maulud con el guía Haidara y es habitual que los fieles se queden en los exteriores del estadio para seguir las celebraciones. En la ocasión de la celebración del Maulud del año 2015, las acusaciones entre el guía y el Gobierno fueron constantes, y finalmente la celebración tuvo lugar bajo numerosas críticas del guía (Konaté, 2016). El Sherif Madani Haidara tildó a las autoridades como de “antimusulmanas” y los puso en guardia contra las intimidaciones y amenazas que sufrió desde el poder (Haïdara, 2016).

El guía espiritual no dudó en poner de relieve su capacidad de influir en la sociedad y en la política, amenazando al Gobierno de que si no les dejaban practicar su islam de forma adecuada, en este caso con la celebración del Maulud, se verían en la necesidad “de hacer elegir un imam” a la cabeza del Estado (Koné, 2016). El guía Haidara expresó lo que hemos observado que se comenta en círculos cercanos al sufismo y neosufismo, una crítica al Ejecutivo como denuncia de lo que consideran que es la connivencia de éste y la cercanía con los sectores más reformistas, que no ven bien la celebración del Maulud, en una aparente pugna en la negociación de la autoridad religiosa en el país. Es más, el guía Haidara al aludir a la posibilidad de “hacer elegir un imam” en la presidencia de la República incidía en la capacidad que tiene la asociación y sus aliados religiosos en movilizar a sus bases y ampliar éstas haciendo uso de la democracia, y su capacidad en deslegitimar al Gobierno en determinado momento.

En sus intervenciones en el Maulud de 2015 dentro del estadio “26 de marzo” ante miles de seguidores, el guía Haidara criticó a las autoridades por la polémica en torno a la celebración y por la poca implicación de las autoridades en una fecha tan señalada. Además del intento, según el guía, de boicotear la celebración, el Estado no había permitido que se desarrollase con normalidad por la escasa presencia de fuerzas de seguridad, siendo una prueba más de las trabas que el Ejecutivo ponía a la celebración sufi. Como ya ocurriera en el 2011 cuando una estampida provocó varios muertos y decenas de heridos, el guía acusó al Estado de querer que se celebrase bajo las mismas precarias circunstancias de seguridad, advirtiendo de su responsabilidad en una posible nueva tragedia.

La asociación está preparada para este tipo de acontecimientos y cuenta en la organización de sus actos con personal de seguridad y organización. La organización del evento anual suele ser cuidadosamente planeada por la asociación, que despliega

recursos que contrastan con los medios en la organización de actividades por el Estado. Las personas participantes en la organización de Ansar Din llevan un uniforme y otros materiales proporcionado por la asociación y acompañan al Sheríf en sus desplazamientos. Dentro del complejo que el Sheríf puso en pie en uno de los barrios más desfavorecidos de Bamako, y donde se ubica la sede de la organización Ansar Din, el barrio de Banconi, la asociación tiene trabajando a guardas que se ocupan de la seguridad del guía espiritual y mantienen el orden en el barrio, en claro contraste con la falta de orden y seguridad en otros barrios populares de la capital. A raíz de las amenazas proferidas por los grupos yihadistas sobre la persona del Sheríf Haidara, su complejo y su residencia también está protegido por un pequeño destacamento de policía que refuerza la seguridad del Sheríf y su familia. El despliegue de recursos humanos demuestra autonomía de la asociación respecto al Estado. En sus discursos sobre reforma el Sheríf Haidara muestra su capacidad para suplantarlos en algunos aspectos (Holder, 2013b). Asimismo, da cuenta del constante crecimiento de la asociación islámica dedicada al Sheríf³⁸⁸. La asociación disfruta de dicha autonomía gracias a una independencia económica que le aseguran sus miles de miembros, que cotizan mensualmente con una cuota para la organización, las donaciones privadas y en menor medida de las actividades comerciales de la asociación. El cálculo de las cifras manejadas por Ansar Din International han sido objeto de estudio de Holder (2012) a partir de la publicación de los datos estadísticos proporcionados por la asociación y los datos de los gastos anuales en celebraciones, prédicas y actividades que tras cada Maulud los responsables hacen públicos. Holder argumenta, que si bien no se pueden cuantificar con detalle las donaciones privadas, la asociación es capaz de autofinanciarse sus macroeventos como la celebración del Maulud.

Los vecinos de Banconi también se han visto favorecidos por la instalación del guía en el barrio. La asociación ha puesto en pie una serie de instalaciones en el barrio que la hace ser un ente autónomo dentro de Bamako. Desde su fundación en los años 90, el prestigio y los miles de fieles asociados al guía Haidara han permitido construir un hospital con diversas especialidades, una mezquita de grandes dimensiones y una

³⁸⁸ El crecimiento de la asociación también se ha visto traducido en un aumento de su capacidad presupuestaria. La cotización de sus miembros y la generación de ingresos mediante la realización de actividades ha generado grandes beneficios a la asociación que la hacen ser una entidad autónoma de financiación exterior o del Estado. Su presupuesto anual ha sido estimado como elevado por el investigador G. Holder. La ostentación es clara con el ofrecimiento al guía de una nueva casa (comunicación por correo electrónico con U. Diarra, empresario joven miembro de Ansar Din, septiembre de 2016) o incluso la compra de un jet privado (Le Reporter, 2016).

medersa donde están escolarizados cientos de niños y niñas. También se ha puesto en marcha la fundación de Ansar Din que realiza sus actividades a modo de banco, concediendo créditos a sus fieles que lo soliciten. Por otro lado se ha construido una panadería, se han acondicionado edificios para los trabajadores de la asociación y se ha construido un edificio para el alojamiento de los diferentes líderes y fieles de la asociación que acuden de otras partes del país y de los países vecinos en los momentos de celebraciones. Todas estas construcciones se ubican alrededor de la residencia del guía Haidara y de su familia, centro neurálgico de la asociación Ansar Din.

El crecimiento de la asociación ha tenido repercusión en los aspectos externos de la misma. La modernización de los medios de comunicación y el uso de las nuevas tecnologías están puestos al servicio de la visibilidad del líder, aunque el proselitismo se realiza también a través de las grandes movilizaciones anuales a la antigua usanza, durante el Maulud o en las visitas o *ziyaras* a su ciudad natal, Tamami, en el centro del país, que ha obtenido una popularidad creciente, prueba de la emancipación de nuevos linajes como el suyo frente a las antiguas *ziyaras* ligadas a las familias tradicionales islámicas sufíes (Sow, 2013: 267). La asociación también mantiene un portal web en internet y una página de la red social Facebook que se actualiza constantemente con publicaciones religiosas y que sus fieles utilizan también como una ventana de diálogo con el guía y su entorno para aclarar dudas y recibir mensajes sobre cómo comportarse en la vida cotidiana. La asociación del guía también tiene una radio propia y un canal de televisión privado, *CheriflaTv*, en funcionamiento desde 2015. En estos medios de comunicación se retransmiten las pequeñas y grandes movilizaciones de fieles de Ansar Din, las actividades del guía Haidara, así como programas relacionados con el islam e incluso informativos de noticias.

3.6.6. La capacidad de movilización popular de los líderes islámicos.

El activismo político del colectivo islámico también tuvo un protagonismo en Mali tras los trágicos atentados de París en la sede del semanario Charlie Hebdo. Los atentados generaron en Mali un debate sobre el respeto a las religiones y la libertad de expresión en el mundo islámico. En algunos países de mayoría musulmana, los colectivos musulmanes salieron a la calle en protesta por la caricaturización del Profeta del islam en las viñetas del semanario francés. Mali no fue una excepción. Esto tuvo lugar en un

momento de descenso de la popularidad del presidente Keita, lo que sirvió a los actores musulmanes de demostrar de nuevo su capacidad de movilización.

Pocos días después de los ataques, el 16 de enero de 2015 fue convocada una marcha por la plataforma del Colectivo de asociaciones musulmanas para protestar por la publicación de las caricaturas sobre el profeta Mahoma. En la marcha los asistentes sostenían carteles con la consigna del “Je suis” pero cambiando el final de la frase para reivindicar lo que creían oportuno³⁸⁹. En este caso también era habitual encontrar asistentes sosteniendo pancartas con “Je ne suis pas Charlie”, el eslogan también muy difundido en el que se expresaba que no se estaba de acuerdo con la línea de publicaciones del semanario. “Touchez pas à mon Prophete, Mon Prophete ma vie, Je suis Musulman et fier, Je suis malien et fier, Vive l’islam” era el lema de la marcha³⁹⁰.

Asimismo, en la marcha había otros eslóganes escritos en francés y en árabe sobre pancartas artesanales y hojas de papel, que apuntaban contra el presidente Keita. Se podían leer carteles que rezaban “IBK est Charlie” (IBK es como es conocido popularmente Ibrahim Bubacar Keita), “Nous ne sommes pas Charlie” en referencia al malestar por la participación de Keita, junto a una cuarentena de líderes mundiales, en la manifestación de París que tuvo lugar tras los atentados, en defensa de los “valores republicanos”. El presidente Keita había encabezado la marcha por París del brazo del presidente israelí Benjamin Netanyahu. La percepción negativa de la asistencia tan destacada del presidente Keita en la marcha de París se hizo mayor cuando pocos días después de los asesinatos el semanario francés publicó nuevas caricaturas del Profeta en su portada.

Como las fotos y los testimonios recogidos hicieron ver, también había otras pancartas señalando que se era Coulibaly, el terrorista de origen maliense que ejecutó el ataque al supermercado Kosher dos días después del ataque a Charlie Hebdo, o se eran los hermanos Kuachi, autores de la matanza en el semanario francés. Estas pancartas, muy minoritarias, contrastaban con las consignas y el eslogan de la marcha.

La marcha tuvo una afluencia de 5 000 personas según las autoridades, y más de 10 000 según los organizadores. Las manifestaciones también tuvieron lugar en otras

³⁸⁹ Tras los trágicos atentados contra el semanario Charlie Hebdo, se popularizó globalmente la consigna “Je suis Charlie Hebdo” en las redes sociales y en los medios de comunicación como muestra de la solidaridad por las víctimas y en repulsa por el ataque.

³⁹⁰ “No toquéis mi Profeta. Mi Profeta, mi vida. Yo soy musulmán y estoy orgulloso, yo soy maliense y estoy orgulloso, viva el islam” (T.d.a).

localidades de Mali, como Kayes, en el suroeste, o en Segú, en el centro del país, a iniciativa de la comunidad musulmana. En cualquier caso tuvieron mucho más eco que la manifestación del año 2006 contra las caricaturas del diario danés Jyllands Posten en la que las autoridades contaron alrededor de un millar de personas en Bamako (Dicko, 2006). En 2015 la situación del norte era cada vez más difícil y entre los votantes y el colectivo musulmán que auparon a la presidencia a Keita parecía percibirse cierto desencanto. También se criticaba la doble vara de medir del Gobierno y la escasa atención institucional prestada a las muertes de soldados del ejército nacional infligidas por el terrorismo yihadista en las mismas fechas³⁹¹.

La convocatoria de la marcha fue un éxito para el colectivo de musulmanes. La marcha fue encabezada por los miembros de la tendencia islámica reformista salafí pero también les acompañaron una amplia participación de líderes musulmanes de todas las tendencias, como el Sherif Usmane Madani Haidara y otros líderes de cofradías sufíes. Los líderes islámicos demostraron una vez más que eran un actor indispensable en el tablero político y social de Mali. Supieron traducir el sentir de lo que las encuestas decían sobre la opinión pública maliense. Más del 90% de malienses preguntados después de la publicación de las caricaturas no estaban de acuerdo en la representación caricaturizada del Profeta por la revista satírica francesa (Camara, 2015). Asimismo, fue una oportunidad para los líderes islámicos para expresar el desencanto con los gestos del presidente Keita, recordando que, si bien la alianza estaba establecida en torno a asuntos nacionales, no tolerarían ninguna posible desviación gubernamental en lo tocante al islam en el país.

3.6.7. La problemática de la empleabilidad de los jóvenes arabófonos.

Los profundos desequilibrios en el funcionamiento del Estado y el retraimiento de éste en las últimas décadas de sometimiento a los dictados de los organismos financieros internacionales ha debilitado al Estado maliense. Además han tenido efectos socio-económicos negativos sobre una capa social concreta, los jóvenes. Como vimos

³⁹¹ Las fuerzas armadas malienses sufrieron un ataque el 5 de enero en el campamento militar de la ciudad de Nampala, centro del país, en el que murieron al menos 7 soldados y resultaron heridos varios soldados. La tímida respuesta institucional y el inexistente duelo de Estado por la muerte de tal número de soldados en el ataque contrastó con la respuesta de Keita a los atentados ocurridos en Francia que se materializó con su viaje a París.

anteriormente, el crecimiento demográfico sostenido durante las últimas décadas ha generado que los jóvenes se hayan convertido en la principal capa de población y, por desgracia, los más desheredados. La crisis del Estado maliense y su mal funcionamiento han producido un desempleo masivo sumado a las deficiencias en la educación obligatoria y en la universitaria y a una creciente explosión demográfica en las ciudades favorecida por el éxodo del campo hacia la ciudad. Entre los jóvenes malienses se ha añadido una nueva categoría, la de los jóvenes arabófonos. Esta categoría la conforman aquellos estudiantes que han seguido su educación en la *medersa* o la escuela coránica y cuyos estudios superiores han sido en el extranjero o en Mali pero en árabe.

La lengua árabe no es una lengua vernácula muy extendida en el país, aunque cobra cada vez más importancia en los entornos religiosos por el prestigio asociado al conocimiento de la religión islámica y el haber estudiado en el extranjero. Generalmente, los que estudian en el extranjero lo hacen gracias a una beca en una universidad en un país árabe del norte de África o de Oriente Medio, o incluso en algún país subsahariano como Sudán o Chad. El problema para los jóvenes que han estudiado en árabe se plantea en el retorno, o tras la graduación universitaria. Las expectativas laborales acordes a la formación recibida y en el idioma estudiado para el estudiante arabófono no han sido buenas, según denuncian conocedores de la cuestión³⁹². Este asunto no es nuevo, pues ya se planteaba en los años 90 (Otayek, 1993) pero la solución al problema no se había abordado en profundidad, salvo por iniciativas privadas de ONGs³⁹³.

De un tiempo a esta parte, la cuestión está siendo considerada por diversas asociaciones islámicas que tienen entre sus miembros a gran cantidad de jóvenes musulmanes con dichas características. La asociación UJMMA, nacida en 2007 para federar todos los esfuerzos de la juventud musulmana respecto a sus intereses, asumió como uno de sus retos la toma en cuenta de los problemas de los jóvenes *arabisants* en la búsqueda de un empleo³⁹⁴. La asociación Sabati 2012 también incluía en su memorándum a los candidatos a la presidencia la mejora de la inserción laboral de los

³⁹² Comunicación personal con D. Seck, marzo de 2016, Bamako.

³⁹³ Para paliar estas deficiencias, Mali ha conocido algunas experiencias privadas que, en origen, provenían del exterior. La saudí WAMY puso en marcha en 2007 un liceo y dos centros de formación en Bamako para que los alumnos de las *medersas* pudieran continuar sus estudios técnicos y profesionales en árabe. Los centros de formación, uno para niñas y otro para niños, introducen en los diplomas cursos de lengua francesa, indispensable para obtener algunos títulos ofertados y, posteriormente, para afrontar el mercado laboral (comunicación personal con U. Diarra, marzo de 2016, Bamako).

³⁹⁴ Comunicación personal con D. Seck, marzo de 2016, Bamako.

jóvenes arabófonos. Según observaciones y en conversaciones con jóvenes en esta situación, la salida laboral más frecuente para estos jóvenes es la de ser imam de una mezquita, convertirse en predicador o ser profesor de árabe³⁹⁵. Si bien estas profesiones han estado en auge en los últimos años debido a la visibilidad del islam y el interés por los textos sagrados, parece que, al menos en Bamako, no han sido suficientes para absorber toda la demanda, dejando en una incertidumbre y una precariedad a una gran parte de estos jóvenes.

Los principales problemas para acceder al mercado laboral son que no tienen un nivel aceptable de francés, lo que les impide aspirar a un puesto de trabajo en la administración – sobre lo que Sabati 2012 planteó la apertura de la administración a los arabófonos para, por ejemplo, trabajar orientados en las relaciones diplomáticas o comerciales con países árabes o en la formación en ámbitos religiosos- puesto que el árabe no les abre el mercado a otras profesiones con requerimiento de conocimientos técnicos. El desempleo de los jóvenes arabófonos es parte de un problema mayor: el desempleo en la juventud maliense que afecta tanto a aquellos que no tienen formación como a aquellos que sí la tienen.

La organización islámica UJMMA ha hecho de esta cuestión una de sus principales tareas³⁹⁶. Desde el año 2007 ha realizado esfuerzos para lograr que el Estado maliense se interesase en ello, desarrollando planes de mejora de la empleabilidad de este segmento de los jóvenes se pudieran hacer realidad. La principal aportación de la UJMMA fue la celebración de un congreso interno en 2009 con la empleabilidad de los jóvenes arabófonos como tema prioritario. Desde entonces sus miembros han trabajado en ello con el resultado de la celebración de un foro en 2015 sobre el “empleo de los diplomados arabófonos” en el que la administración maliense fue invitada³⁹⁷. Los organizadores entregaron al Gobierno una serie de recomendaciones, señalando la necesidad de que el Estado impulse la formación y la contratación de los jóvenes arabófonos.

Según Seck, miembro de la UJMMA, la respuesta del Gobierno presidido por Keita a las demandas ha sido más positiva que la de los anteriores Ejecutivos, resultando en un compromiso de poner en marcha las recomendaciones entregadas.

³⁹⁵ Comunicación personal con A. Maiga, imam y estudiante *arabisant*, 16 de marzo de 2016, Bamako.

³⁹⁶ Comunicación personal con M. Bah, noviembre de 2014, Bamako.

³⁹⁷ Comunicación personal con D. Seck, marzo de 2016, Bamako.

Dicha respuesta favorable evidencia la voluntad de entendimiento y de escucha de la presidencia de Keita respecto a los colectivos islámicos. Su implementación ha sido lenta (Kanté, 2015) pero en el año 2016 el Gobierno creó una unidad dedicada al estudio y trabajo de los jóvenes *arabisants* dentro del Ministerio de Empleo, *Cellule d'appui et à la Formation professionnelle des diplômés et formés en langue Arabe* (CEFORPA)³⁹⁸ y que formaba parte de las recomendaciones salidas del foro. El resto de recomendaciones a implementar versan sobre la formación del individuo. Para las conclusiones de la UJMMA el *arabisant* debería de estar formado en lengua francesa para mejorar su empleabilidad, por ejemplo en la administración, pero también poner en marcha un plan estatal enfocado a la orientación de estos jóvenes hacia el campo y la agricultura o hacia una formación en el comercio, con el fin de que aquellos que lo deseen puedan dedicarse al comercio con los países árabes.

3.6.8. La moralización de la sociedad a través de la legislación y la presión musulmana.

Otro de los ámbitos en los que se distingue una influencia de los líderes religiosos entre la sociedad hacia la política es en la moralidad en los medios de comunicación y la aplicación de ciertas prohibiciones que pretenden regular la moralidad en las calles del país. En varios momentos la oposición islámica a la retransmisión en la televisión pública de algunos programas de ambiente festivo o en los que la mujer tenía cierto protagonismo se hizo pública. Por ejemplo, la realización de un festival de belleza llamado Miss ORTM en la televisión pública fue criticado por un sector de los líderes religiosos. Aunque la oposición a que se difundiera por televisión no era una novedad, los líderes musulmanes que encabezaron la protesta aludieron en noviembre y diciembre de 2014 a la no adecuación de las características de la emisión en un momento de crisis que el país estaba pasando por la llegada de la epidemia del virus del Ébola al país. En opinión de los líderes musulmanes³⁹⁹ la celebración de certamen de belleza tampoco era adecuada para el país, dado el carácter del certamen “indecente y contrario a los valores del islam”, en el que el objeto de la emisión son mujeres. Su celebración se convirtió en otro pulso de los líderes religiosos con el Ejecutivo, hipotecado por el apoyo que estos

³⁹⁸ Actualización de Facebook, D. Seck, secretario para la comunicación de la UJMMA, 11 de noviembre de 2016.

³⁹⁹ Comunicación personal con M.Kimbiri, diciembre de 2014, Bamako.

le proporcionaron para su llegada al poder. En un primer momento, el certamen fue suspendido por el director general de la televisión pública, a petición del Ministerio de la Economía Numérica, de la Información y de la Comunicación.

Según declaraciones del secretario general del comité del sindicato de la ORTM, la suspensión de Miss ORTM llegó después de una expresión de disconformidad del presidente del ACIM (L'oeil, 2014). A raíz de su suspensión, el comité organizador del concurso que se celebra todos los años, decidió mantener una huelga si no tenía lugar unas semanas más tarde. Finalmente, y no sin antes la protesta de ciertos sectores islámicos a través de las ondas de radio, la suspensión fue retirada por el Ministerio y tuvo lugar con ciertos cambios en su organización, como el nombre del certamen que se tituló “Nuit ORTM 2014”. En el concurso se resaltaron también otros aspectos como la reconciliación o la lucha contra el virus del Ébola, haciendo de las concursantes ganadoras embajadoras de una causa nacional.

El conservadurismo de algunos sectores políticos sí se ha traducido en alguna legislación. Sirva de ejemplo la ley n° 06-340/P-RM del 10 de agosto 2006, que prohíbe la existencia de establecimientos de turismo, véase bares, restaurantes u hoteles, cerca de un perímetro de lugares de culto, cementerios, centros escolares, centros de salud o cuarteles militares⁴⁰⁰. Esta ley fue promulgada en 2006 y está en consonancia con la idea de preservación de la espiritualidad y solemnidad en el entorno de los lugares de culto. La ley regula la apertura de bares en las inmediaciones de lugares de culto, no obstante, se deja a interpretación la distancia necesaria entre ellos y en muchas ocasiones es el lugar de culto el que se establece cerca de restaurantes o bares ya existentes⁴⁰¹. La aplicación del decreto de ley de 2006 no se ha cumplido en la mayoría de los casos (Diarra, 2011). Para forzar su aplicación las autoridades locales han establecido unas “Brigades des moeurs” (Brigadas de la costumbre, en francés) en Bamako (Diarra, 2010b) y en ocasiones ha generado disturbios, como los ocurridos en el año 2011 en la comuna V de Bamako en la que una turbamulta de personas se

⁴⁰⁰ Según la ley, “Article 3 : Aucun établissement de tourisme ne peut être établi à proximité des édifices ci après: les lieux de culte, les cimetières, les établissements scolaires, les établissements hospitaliers et centres de santé et les casernes. Un établissement de tourisme ne peut être établi entre deux maisons d'habitation ou à proximité de maisons d'habitation s'il est de nature à créer des nuisances de voisinage.” (decreto del MSHP, 2006)

⁴⁰¹El episodio que dio lugar al decreto surgió a raíz de la polémica acaecida por la instalación de una mezquita cerca de un restaurante en Bamako y la queja de los fieles de la mezquita sobre la cercanía del restaurante (Offner, 2011)

manifestaron en el ayuntamiento para reclamar su aplicación, con la intervención de líderes islámicos como Mahmud Dicko (Maïga, 2011).

El cierre de los bares y restaurantes cercanos a lugares de culto o similares no se ha convertido en un tema nacional y, por lo observado, no se ha hecho cumplir estrictamente la ley de 2006 que regula la apertura de estos establecimientos de “turismo”. No obstante, la existencia de bares y la venta en ellos de alcohol y su frecuentación por musulmanes se ve como un problema para el cumplimiento de los valores que debe de tener un musulmán maliense⁴⁰². La mala percepción desde el punto de vista religioso de estos lugares de ocio se acompañó con ciertos rumores difundidos en los últimos años sobre el consumo de alcohol en Mali tras supuestas informaciones de la Organización Mundial de la Salud. La desinformación publicada en los medios de comunicación indicaba que el país era uno de los países de África con mayor consumo de alcohol por habitante. Sin embargo, las verdaderas estadísticas dicen lo contrario (informe de la OMS, 2014). Si bien es frecuente encontrar alcohol en establecimientos de hostelería en el territorio nacional y campañas de publicidad en las calles, su consumo según la OMS en 2010 era muy inferior (1.1 litros por cápita) a la media del consumo de países africanos del entorno (6.0).

El debate ha sido orientado hacia el consumo del alcohol, aunque como vemos no es real, encabezado frecuentemente por líderes religiosos que achacan ciertos males del país y de la juventud al consumo de alcohol con el fin de moralizar la sociedad, especialmente el comportamiento de la juventud. No hemos observado que el rechazo al alcohol y a los establecimientos que lo sirven sea algo extendido entre la población de Bamako. Hemos conocido episodios en los que grupos de personas organizadas se han manifestado o han agredido o violentado el establecimiento de este tipo y en comunicaciones personales se ha mencionado la existencia de grupos o corrientes relacionadas con el islam que eran más activos en el impulso de la prohibición de la venta de alcohol en el país, sin embargo, parecen que eran colectivos minoritarios.

La ley n°2015-052 del 18 diciembre de 2015 sobre las medidas para promover la participación de las mujeres en las funciones nominativas y electivas, fue una proposición del Gobierno de Keita que propuso su discusión en el verano de 2014. Las mujeres en Mali apenas están presentes en las instituciones públicas y en los órganos de Gobierno. Por ejemplo, hay 14 mujeres diputadas en la Asamblea para 147 diputados en

⁴⁰² Comunicación personal con T., joven miembro de la *tariqa* Tiyaniya, 19 de marzo de 2016, Bamako.

general (legislatura 2014-2018) o 8 alcaldesas sobre 703 alcaldes (en 2016). Mali ocupa el puesto 66 de 97 en cuanto a la representación de las mujeres en el Gobierno y el 121 de 145 países sobre la representación parlamentaria de mujeres⁴⁰³. A proposición del Ministerio de la Promoción de la Mujer se formuló una ley que asegurase un respaldo a la participación de la mujer conforme a los compromisos adoptados con los organismos internacionales y las aspiraciones de organizaciones de defensa de los derechos de las mujeres, ley que se inspiró en leyes de países vecinos. El análisis de la ley y su discusión sufrió la presión de las asociaciones religiosas que tenían algo que decir, en especial sobre la adecuación de su aplicación en Mali y su compatibilidad con los valores de la sociedad⁴⁰⁴.

La proposición de ley fue sometida a revisión y discutida entre los grupos parlamentarios y en las comisiones de trabajo, y las principales divergencias giraron en torno a las enmiendas avanzadas por las asociaciones religiosas sobre su adecuación de la ley a los valores culturales y religiosos del país. Las asociaciones religiosas que quisieron “adherirse a la ley”, y que parece que fueron las mayoritarias, así como el ACIM, quisieron enmendar la ley con versos coránicos que la justificasen, aunque finalmente se eliminaron⁴⁰⁵. Cabe destacar la buena acogida que tuvo la iniciativa del Ministerio por parte de la principal asociación de mujeres musulmanas UNAFEM⁴⁰⁶. Así, la ley fue finalmente redactada de una manera que fue aceptada por los grupos parlamentarios y las asociaciones religiosas, con la única oposición de los grupos inscritos en la “oposición”.

Así su artículo primero establece que “en ocasión de nominación en las instituciones de la República o en las diferentes categorías de los servicios públicos en Mali, por decreto, orden o decisión, la proporción de personas de uno y otros sexo no puede ser inferior al 30%”. La ley estipula que la cláusula se aplica “en ocasión de la

⁴⁰³ Comunicación con M. Guindo, magistrado y consejero técnico para asuntos jurídicos del Ministerio de la promoción de la mujer, del niño y de la familia, 9 de mayo de 2016, Bamako.

⁴⁰⁴ Comunicación personal con B. A. Kané, diciembre de 2014, Bamako.

⁴⁰⁵ Comunicación con M. Guindo, mayo de 2016, Bamako.

⁴⁰⁶ Comunicación personal con A. Kuyaté, marzo de 2016, Bamako. La asociación UNAFEM es una de las asociaciones islámica más antiguas de la democracia maliense. Su puesta en marcha en 1996 tuvo lugar para agrupar todas las asociaciones locales de mujeres musulmanas de todo Mali con el objetivo de hacer de interfaz con el Estado en nombre de las mujeres musulmanas. Es una asociación bien enraizada y extendida en todo el país pero su peso en las instituciones es débil. Aunque parece que se le toma en consideración en momentos de consulta con la comunidad musulmana por los poderes públicos, en el ACIM la UNAFEM únicamente está representada en la “secretaría de promoción de la familia” y muy residualmente en el resto del Buró Nacional. El papel de la mujer musulmana parece ser limitado por los hombres musulmanes a dicho sector y con está representada en otros asuntos.

elección de diputados en la Asamblea Nacional, los miembros del Alto Consejo de las Colectividades o de los consejeros de las colectividades territoriales, ninguna lista de menos de tres personas, presentada por un partido político, agrupación de partidos políticos o agrupación de candidatos independientes, no es admisible si presenta más de 70% de mujeres o hombres”. Asimismo, establece las instituciones donde no se aplica, “en las *chefferies* tradicionales de los consejeros de poblados y de fracciones, asociaciones religiosas, de culto o de carácter confesional o también sobre toda agrupación que disponga de un estatuto y de un reglamento propio”⁴⁰⁷. La ley aclara que las organizaciones religiosas no se someterán a dicha ley. En un principio los líderes religiosos no estaban dispuestos a aceptarlo pero tras las enmiendas y debate, éstos accedieron. Dicko sancionó la ley como conforme al islam, preguntándose “en qué conceder 30% de las cuotas es contrario a la religión musulmana?” (Koné, 2016). La polémica no se suscitó ampliamente, si bien, el día de la votación en noviembre de 2015 el voto se realizó secretamente, una excepción simbólica dentro de las votaciones en la Asamblea, con el fin de no revelar el sentido del voto de los diputados. El resultado de la votación fue de 115 votos a favor, 22 en contra y 3 abstenciones sobre 140 diputados presentes.

Por tanto, la creciente importancia de los líderes religiosos y su capacidad de enfrentarse a los políticos y al Gobierno y la Asamblea Nacional se ha puesto de manifiesto en varias ocasiones como hemos comentado anteriormente. Sin embargo, ¿esto supone un peligro para la laicidad del país? ¿Supone una islamización de la política y del país con las leyes que lo ordenan? Legislativamente hablando no parece así. Los campos de interés de las asociaciones religiosas y de los líderes religiosos sobre los que han actuado parecen circunscribirse al ámbito de la familia y a los asuntos derivados de ella, así como a la práctica de la religión en el espacio público que, a su juicio, es totalmente compatible con la laicidad que existe en Mali.

⁴⁰⁷ Art. 1, à l’occasion des nominations dans les Institutions de la République ou dans les différentes catégories de services publics au Mali, par décret, arrêté ou décision, la proportion de personnes de l’un ou de l’autre sexe ne doit pas être inférieure à 30%. Art. 2. à l’occasion de l’élection des députés à l’Assemblée Nationale, des membres du Haut conseil des collectivités ou des conseillers des collectivités territoriales, aucune liste d’au moins trois personnes, présentée par un parti politique, groupement de partis politiques ou regroupement de candidats indépendants, n’est recevable si elle présente plus de 70% de femmes ou d’hommes». “ne s’applique pas aux élections au niveau des chefferies traditionnelles des conseillers de villages et de fractions, des associations religieuses, de culte ou à caractère confessionnel ou encore tout autre regroupement disposant de statuts et règlements qui leur sont propres.”

No parece que haya iniciativas enfocadas a una mayor islamización de las estructuras públicas más allá del respeto a la libertad individual en cuanto a la confesión y su posibilidad de ejercerla públicamente. Las iniciativas en un sentido que podrían comprometer el carácter laico del país tampoco parecen estar en debate. Las reivindicaciones de Sabati 20012, si las tomamos como un resumen de las reivindicaciones del ACIM o de una parte de las asociaciones islámicas, parece dirigido hacia un mayor ordenamiento de la práctica islámica y de la posibilidad de la mejora de la predicación y de la organización del Hach. Sobre la práctica existen presiones y declaraciones de aspiraciones sobre ello, siempre con la voluntad de tener mayor libertad en el espacio público para su práctica y proselitismo así como también el estamento religioso demanda mayor implicación del Estado en ciertos aspectos, siempre que no afecten a su libertad de organización y de práctica.

En palabras de un miembro destacado del CERFIM (*Centre de reflexion et de formation islamique au Mali*), la mayor parte de las asociaciones y de los líderes islámicos trabajan por la puesta en valor del islam y que se tome en cuenta en las decisiones políticas. Éstas no buscan la instalación de un “Estado teocrático” sino un equilibrio en la promulgación de leyes y su aplicación para que respete la prácticas islámica⁴⁰⁸. Por lo tanto, el activismo de carácter islámico observado hasta el momento no parece dirigirse hacia una mayor islamización desde arriba, además de la voluntad expresada por los líderes islámicos de respeto de la laicidad en Mali. Vemos una mayor progresión de la religión en los asuntos públicos como forma de conducta y de referencia ante el derrumbe de otras referencias políticas e ideológicas, pero como demuestran los ejemplos mencionados en la segunda parte de este capítulo, no hemos observado un activismo islámico que promueva una tendencia de que el Estado maliense se islamice en mayor medida ni que el islam y sus representantes alcancen el poder.

⁴⁰⁸ Comunicación personal con Kh. Camara, marzo 2016, Bamako.

CAPÍTULO 4

LOS HABITANTES DE BAMAKO HABLAN: OPINIÓN PÚBLICA, ISLAM Y POLÍTICA

En esta tesis, el estudio de las percepciones de la población maliense sobre la clase política y los líderes religiosos, así como sus opiniones sobre la movilización popular a través de los líderes religiosos nos parece un punto de partida muy pertinente para conocer hasta qué punto los ciudadanos malienses apoyan la presencia de la religión en la política como un elemento coyuntural –la existencia de una élite religiosa con recursos e interés por la participación en las instituciones políticas- o como un elemento estructural que signifique un cambio en la definición del Estado y sus instituciones como laicos.

Así, como ha sido explicado en la introducción de esta tesis, se ha realizado como parte de la investigación una encuesta sobre la cuestión. Ante la complejidad de Bamako como espacio urbano, la encuesta se realizó en cuatro barrios de la capital representativos. Se ha tratado de realizar un análisis cuantitativo (preguntas cerradas) y cualitativo (preguntas abiertas) de los resultados recolectados de la población encuestada a lo largo de los siguientes epígrafes para evaluar la opinión sobre los religiosos, los políticos y el interés del islam en los asuntos políticos.

4.1. ¿Qué nos dicen las encuestas?

Desde 2012 han sido varias las encuestas sobre cuestiones políticas realizadas en Mali y algunas de ellas han incluido como un tema de interés la relación entre la religión y la política. Dedicamos este apartado a repasar alguna de ellas y a realizar un somero análisis de los resultados publicados. Es de reseñar que dos de ellas (Coulibaly & Diarra, 2015; Hatløy & Coulibaly, 2015) fueron llevadas a cabo al mismo tiempo que nosotros ejecutábamos nuestra encuesta, entre diciembre de 2014 y enero de 2015, o con pocos meses de diferencia, si bien, nosotros no teníamos constancia en esa época de ellas. Esta coincidencia revela en cierta medida el interés y debate que suscitaba nuestro tema de referencia en otros organismos e instituciones en un periodo de tiempo similar, lo que apoya la pertinencia de esta investigación.

La encuesta liderada por Cissé en el año 2012 para la Friedrich Ebert Stiftung (FES, 2012) inauguraba una serie de encuestas con vocación de ser más o menos sistemáticas (FES, 2013a, 2013b, 2013c, 2014, 2015) para conocer la opinión de los ciudadanos malienses sobre diversos ámbitos de la vida social y política del país bajo el telón de fondo de la crisis del norte y la crisis política y, a partir del año 2014 en un ambiente de post crisis. El objetivo de la encuesta realizada en el año 2012, que se circunscribió al distrito de Bamako, era principalmente conocer las opiniones sobre las causas de la crisis del norte iniciada en enero de 2012, las respuestas de la clase política a ella y la crisis institucional que posibilitó el golpe de Estado de marzo del año 2012. En lo que a nosotros nos atañe, en dicha encuesta se introdujo un apartado reservado a la opinión sobre los líderes religiosos. La introducción de preguntas referentes a los religiosos y al carácter laico del Estado es muestra de la creciente importancia de estos asuntos en interrelación con el momento excepcional que supuso el estallido de la crisis en Mali. Las preguntas referentes al campo religioso y a la política también se mantuvieron en la encuesta que unos meses después la fundación repitió (FES, 2013a). Además de estas dos encuestas, tomamos en cuenta otros dos sondeos implementados por la misma fundación en cuyos cuestionarios formularon preguntas sobre la implicación de los líderes religiosos en las elecciones del año 2013. Algunos de los resultados se exponen aquí para introducir el análisis a nuestra encuesta.

Tabla 5 Opinión sobre el papel de los actores religiosos (FES, 2012)⁴⁰⁹

Actores a parte entera en el juego político	8,05%
Mediadores entre los actores políticos	80%
Otros	8,05%
No sabe	2,86%
ND	1.04%

Una de las preguntas interesantes de la encuesta era la opinión de los ciudadanos malienses sobre el papel que debían de jugar los líderes religiosos en cuanto a la política. Como hemos explicado antes (ver capítulo 3), en el momento de la elaboración de la encuesta (noviembre del año 2012) los líderes religiosos ya se habían demostrado bastante interesados en la política por las razones y de las formas evocadas anteriormente. El año 2012 se había iniciado con un multitudinario mitin en el estadio “26 de marzo” de Bamako en el que los líderes islámicos se dirigieron a la opinión pública y a los políticos.

Las respuestas indican una mayoría de opiniones relacionadas con un papel de “mediadores” en el juego político (un 80% de los encuestados), mientras que una minoría piensa que debían de jugar “a parte entera”, entendemos como actores políticos ellos mismos, en el juego político (8,05%). La percepción de la población encuestada sobre que los religiosos invadan el espacio político abiertamente no es apreciada, y en cambio, se valora positivamente la aportación de éstos en la política desde una posición de mediadores, a modo de actores intermedios entre la población y los políticos. Como veremos después, estos resultados son acordes con nuestros resultados, si bien en nuestro cuestionario procuramos ofrecer mayor nivel de detalle sobre dichas percepciones.

⁴⁰⁹ Reproducimos los enunciados en lengua original del cuestionario:

- Opinion sur le rôle des acteurs religieux: Des acteurs entiers du jeu politique; des médiateurs entre acteurs politiques; autres; ne sait pas; ND.

Tabla 6 Apreciación del papel de los líderes religiosos en la crisis (FES, 2013a)

Muy positiva	34,9%
Positiva	43,5%
Un poco positiva	3,4%
Negativa	5,2%
Muy negativa	2,1%
Sin opinión	10,9%

Si en la encuesta de noviembre de 2012 se preguntaba sobre qué papel deberían ejercer los líderes religiosos respecto a los temas políticos, en la encuesta de febrero de 2013 la pregunta era sobre la apreciación sobre el papel jugado durante la crisis por el ACIM, es decir, desde el inicio de la misma en enero de 2012, el golpe de Estado y el periodo de transición que se había iniciado en la primavera del año 2012 y que continuaba en el momento del sondeo. De los resultados se desprende que una gran mayoría veía la actitud de los líderes religiosos en la crisis positivamente (80,4%). En nuestra encuesta también preguntamos sobre la opinión de los líderes religiosos durante la crisis del año 2012 y obtuvimos una opinión positiva mayoritaria, aunque matizada sobre la actitud que adoptaron en la crisis.

Tabla 7 Significado del carácter laico del Estado (FES, 2012; 2013a, 2013b)

Significado de la laicidad del Estado	Noviembre 2012	Febrero 2013	Mayo 2013⁴¹⁰
El Estado no se ocupa de las religiones	11,69%	9%	10,6%
El Estado reserva el mismo trato para todas las religiones	81,56%	69%	59,4%
El Estado está contra las religiones	0,78%	1%	-
El Estado está contra el islam	2,34%	0%	6,2%
Otro significado	2,86%	3%	0
No sabe	5,71%	19%	23%
ND	-	-	0,8%

⁴¹⁰ Esta encuesta fue realizada en la comuna urbana de Mopti (centro del país) y el distrito de Bamako.

Otra pregunta de interés era la formulada sobre el significado del carácter laico del Estado para los ciudadanos malienses. Esta pregunta se realizó en la primera encuesta de la FES del año 2012, y se formuló también en las encuestas de febrero de 2013 (FES, 2013a) y de mayo de 2013 (FES, 2013b), lo que nos permite hacer una comparación. Mali se define como un Estado laico desde la independencia, pero la creciente presencia de la religión en la sociedad ha provocado diferentes reacciones del Estado hacia las religiones, en especial hacia el islam. Asimismo, desde los ámbitos religiosos también se ha reaccionado ante la laicidad del Estado en diferentes niveles. La inclusión de dicha pregunta y su mantenimiento a lo largo de tres encuestas parece traducir un síntoma de preocupación de los autores, a nuestro juicio desproporcionada, sobre la aparente amenaza a la laicidad en el país por la acción de los religiosos.

Preguntados en noviembre de 2012 sobre el significado de la laicidad del Estado, una mayoría de participantes opinó que la laicidad del Estado significaba que debía de guardar el mismo trato a las religiones (81,56%), mientras que una minoría pensaba que la laicidad era que el Estado no debía de ocuparse de las religiones, o que la laicidad estaba en contra de ellas (14,81%). La opinión sobre esta cuestión cuatro meses después era muy parecida. Durante esos cuatro meses la situación política había cambiado. La operación militar francesa en el norte había empezado en enero de 2013. Un alto porcentaje de malienses encuestados creía que la laicidad consiste en que el Estado reserva el mismo trato a todas las religiones y que así ocurre en Mali (69%). En cambio, un 10% tiene una opinión negativa sobre la actuación del Estado en cuanto a las religiones. Los resultados de la encuesta realizada en mayo de 2013, muestran que las percepciones sobre la laicidad son muy parecidas aunque se aprecia un descenso en el apoyo a la afirmación “el Estado reserva el mismo trato para todas las religiones”, aunque sigue siendo mayoritario (59,4%). Sobre la cuestión de la laicidad nosotros también preguntamos a los encuestados y obtuvimos resultados similares como vemos posteriormente.

Tabla 8 Opinión sobre la creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto (FES, 2012)

Muy positiva	26,23%
Positiva	33,77%
Un poco positiva	11,43%
Negativa	12,99%
Muy Negativa	9,87%
ND	0,52%

La creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto tuvo lugar durante el primer Gobierno de transición en 2012. Como hemos visto en el capítulo 3, su creación había sido pensada por los diferentes Gobiernos anteriormente pero no se había hecho realidad hasta ese momento. La puesta en marcha del Ministerio provocó la polémica entre sectores más laicistas que pensaban que se trataba de una señal más de la islamización del Estado y una concesión a los sectores más proclives a la religión, que veían positivamente su creación. En ese contexto de un Gobierno de transición se preguntó sobre la creación de dicho Ministerio. Un 60% de los encuestados vio positivamente o muy positivamente su creación, mientras que cerca de un 23% lo consideró negativamente.

Las encuestas de la Friedrich Ebert Stiftung se repitieron con una periodicidad irregular hasta mayo de 2015, pero las preguntas sobre la relación de la religión y la política desaparecieron de los sucesivos cuestionarios. Si su inclusión en las primeras versiones de las encuestas se había debido a que se trataba de un asunto principal en el país por la creciente visibilidad de los líderes musulmanes desde el año 2009 y por la emergencia de grupos autodenominados yihadistas en el año 2012 que pretendían hablar en nombre del islam, su ausencia en los siguientes cuestionarios se puede deber a que la formulación de los cuestionarios obedecía a la actualidad política del momento, como demuestra, por ejemplo, la inclusión de preguntas sobre la emergencia de la enfermedad del Ébola en septiembre del año 2014 (FES, 2014) o sobre cuestiones del proceso de paz y de reconciliación en mayo de 2015 (FES, 2015). El interés sobre los religiosos se mantuvo únicamente con una pregunta sobre su implicación en las elecciones presidenciales del año 2013, que ocupó un pequeño lugar en la encuesta llevada a cabo en mayo de 2013 y en septiembre de 2013.

Tabla 9 **Apreciación de la implicación de los religiosos en las elecciones (FES, 2013b; 2013c)**

	Mayo 2013 ⁴¹¹		Septiembre 2013 ⁴¹²	
	Bamako	Mopti	Bamako	Mopti
Muy positiva, positiva o poco positiva	35,2%	53%	58,7%	57,9%
Negativa o muy negativa	60,6%	37,6%	38,4%	41,4%
No sabe	4,2%	9,4%	2,9%	1,1%

	Septiembre 2013 ⁴¹³
Muy positiva, positiva o poco positiva	62,2%
Negativa o muy negativa	34,7%
No sabe	3,1%

Durante las elecciones presidenciales de julio y agosto del año 2013, la implicación de los religiosos en el proceso electoral se hizo evidente, inaugurando una novedosa participación electoral de los líderes islámicos como hemos tratado en el capítulo 3. Sobre estos aspectos se interesó la organización Friedrich Ebert Stiftung, que incluyó una batería de preguntas sobre la implicación de los religiosos en las elecciones. Se preguntó sobre ello dos meses antes de las elecciones (mayo de 2013) y un mes después de ellas (septiembre de 2013). Los resultados reflejan que la valoración de los encuestados en Bamako fue mayoritariamente negativa antes de las elecciones (60,6%) mientras que en Mopti era positiva (37,6%). *A priori* esto podría llevar a pensar sobre las causas de la diferenciación de opinión entre una región y otra, que podría deberse a que la mayoría de los líderes religiosos involucrados en las elecciones se localizasen en

⁴¹¹ La muestra de esta encuesta se limitó al distrito de Bamako y a la comuna urbana de Mopti. Los resultados no se publicaron desagregados por lo que optamos por reflejarlos de la manera que se muestra en el cuadro.

⁴¹² La muestra de esta encuesta abarcó ocho de las nueve regiones administrativas de Mali. Para poder realizar una comparación con la encuesta del mes de mayo, en este cuadro reflejamos únicamente los resultados del distrito de Bamako y de la comuna urbana de Mopti.

⁴¹³ En esta tabla reproducimos los resultados totales de la encuesta realizado en septiembre del año 2013 cuya muestra comprendió ocho regiones del país.

Bamako y esto hubiera generado mayor rechazo que allí donde no hicieron campaña, o la cercanía de la región de Mopti con los territorios del norte, región que hizo de la frontera durante unos meses en 2012 entre el territorio controlado por los yihadistas y el controlado por el Estado maliense. Pero los resultados de la encuesta realizada después de las elecciones se equilibran, con unas cifras de valoraciones positivas y negativas similares en ambas regiones. En cualquier caso, cabe destacar que los datos de las ocho regiones encuestadas en septiembre de 2013 indican que los datos de Bamako y de Mopti están por debajo de la media en cuanto a apreciación favorable (62,2%) y por encima en cuanto a las negativas (34,7%).

En definitiva, las conclusiones a las que llegan las encuestas referenciadas aquí realizadas por la fundación Friedrich Ebert Stiftung son que la actuación de los líderes religiosos durante la crisis había sido apreciada, teniendo un papel relevante, especialmente como “mediadores” entre la clase política y como merecedores de la confianza de la población para mediar con la clase política en momentos de crisis. A pesar de los diferentes acontecimientos pasados, los encuestados vieron positivamente que la laicidad en el país sea que el Estado se ocupe de las religiones, de forma equitativa. En consonancia con este nuevo modo de interpretar el carácter laico del Estado, la creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto en el año 2012 era una buena noticia para los encuestados. De igual manera, la implicación de los líderes religiosos en las elecciones presidenciales consiguió el visto bueno de más de la mitad de los participantes.

Una segunda encuesta fue llevada a cabo por la red de investigadores y expertos africanos Afrobaromètre⁴¹⁴. Massa Coulibaly y Djénéba Diarra lideraron una encuesta que se realizó en diciembre de 2014 en las ocho regiones y el distrito de Bamako. El marco del estudio era la macroencuesta “La calidad de la democracia y la gobernanza”, encuesta con fines comparativas realizada en otros 33 países africanos encuestados por la misma red africana de investigadores. En lo que a nosotros nos atañe, se publicaron los resultados de las preguntas referentes al campo islámico en Mali y a la relación entre religión y política (Coulibaly & Diarra, 2015). Algunas preguntas habían sido repetidas en otras macroencuestas anteriores pero no se había dedicado una publicación específica a analizar dicho campo de estudio. De nuevo, los recientes acontecimientos,

⁴¹⁴ Para más información sobre la red de investigadores Afrobaromètre y los diferentes sondeos que llevan a cabo en distintos países africanos, véase <http://afrobarometer.org/fr>. Para una revisión de las distintas encuestas realizadas en Mali, véase <http://afrobarometer.org/fr/search/node/mali>.

especialmente la ocupación del norte del país por grupos yihadistas en el año 2012 y la gran visibilidad de la religión en la esfera pública, parece que motivó la profundización en estos aspectos en Mali. En ese intento comparativo, los autores Coulibaly y Diarra concluyeron que la presencia importante del islam en los últimos años en la sociedad maliense así como en el debate que se da en la población sobre la separación de la religión y la política (Coulibaly & Diarra, 2015).

Los resultados de la encuesta muestran que el 90% de la población encuestada se declara musulmana (Ibid.). Los datos sobre la religiosidad de los encuestados se completan con información sobre la adscripción religiosa del encuestado. Los encuestadores preguntaron al participante sobre si se consideraba como “musulmán ordinario” o “musulmán cofrade”. Con la expresión “musulmán ordinario” querían que el encuestado se diferenciase del “musulmán cofrade” en el caso de que se considerase seguidor de la Tiyaniya, Cadiriya o si era sunní o reformista salafí. Suponemos que la diferenciación entre “musulmán ordinario” y “musulmán cofrade” se explicó a los encuestados previamente, puesto que podría llevar a la confusión. Incluir en el campo de “musulmán cofrade” a los reformistas no creemos que sea la mejor forma de diferenciarlos. Haciendo un esfuerzo de interpretación, podemos entender que con esta denominación se referían a musulmanes que se dijese adscritos o bien a la tendencia reformista o a una *tariqa* sufi, es decir, a formas de practicar el islam en principio antagónicas. Un 69% se consideraba “musulmán ordinario” y un 21% “musulmán cofrade”. Al comparar los datos con resultados de otros años, los autores concluyeron que desde 2005 ha habido un incremento de los fieles que se consideran “musulmán cofrade”, del 5% al 21%.

Para conocer en mayor medida la forma de practicar el islam, los autores de la encuesta de Afrobaromètre reservaron un apartado para preguntar sobre las actividades religiosas que los encuestados realizaban cotidianamente más allá de la “asistencia a funerales y bodas”. Los resultados indican que los musulmanes practicaban la religión al menos una vez al día en un 93%, con el rezo o la asistencia a “servicios religiosos”. Los datos también sugieren que el porcentaje de personas que practican al menos una vez al día la religión ha aumentado desde 2005. Sobre la importancia del islam en la vida de los creyentes, la pregunta no fue incluida en 2014, pero los datos proporcionados para 2008 y 2012 indican que es casi unánime entre los participantes. Respecto a la tolerancia hacia otras religiones, los encuestados por Afrobaromètre

indicaron que en un 61% les “gustaría” tener un “vecino de religión diferente”, mientras que un 23% sería indiferente a ello y un 17% lo “odiaría”.

En la encuesta también se midió, por un lado, el interés de los encuestados por las cuestiones políticas y su predilección por partidos políticos, y por otro lado, la militancia en organizaciones islámicas. Según sus datos, un 61% de los musulmanes se declararon interesados en las cuestiones políticas del país. Este dato es ligeramente superior a los datos del año 2012, el año del inicio de la crisis, pero con una notable diferencia con datos previos al estallido de la crisis. En 2008, los datos de interés de los musulmanes en la política era del 72%. Sin embargo, otros datos recogidos sobre si los musulmanes “discuten cuestiones políticas entre amigos”, indican que ha aumentado respecto a años anteriores a la crisis de 2012. De un 65% en 2005, un 69% en 2008, pasó a un 70% en 2014. Los autores aquí establecen una relación directa entre religión y política, al demostrar que los que se consideran musulmanes se interesan en mayor medida por la política o discuten de política que los que se declaran cristianos o “sin religión”. A nuestro parecer es una simplificación de la relación entre ambos elementos, y no se puede concluir que la religión y la política, o las cuestiones religiosas y políticas están “íntimamente ligadas” (Coulibaly & Diarra, 2015: 12) por dicha relación. Como veremos en nuestra encuesta, existe gran cantidad de aproximaciones y opiniones sobre la política desde el punto de vista de la religión por parte de nuestros encuestados musulmanes, así como muchos de ellos, por el mero hecho de serlo, no mantienen ningún interés en la política, sino que su interés proviene por otras causas más mundanas.

Respecto al militantismo de los musulmanes, los datos indican que un 23% de los que se consideran musulmanes se relaciona con grupos religiosos “fuera de los servicios de culto”. Este dato significaría que el nivel de militantismo musulmán habría descendido a partir del año 2012, antes de esa fecha los datos estarían alrededor del 50%.

La encuesta de Afrobaromètre también se interesa en las preferencias políticas de los musulmanes encuestados. Para ello, en primer lugar, recoge datos sobre el sentimiento de “cercanía con los partidos políticos”. Si en los años del estallido de la crisis, 2012 y 2013, los porcentajes eran pobres, un 41% y 59% respectivamente, en el año 2014 los datos se elevaron a un 70%. En cuanto al apoyo a un determinado partido político, los encuestados apoyarían a los tres grandes partidos tradicionales y que mayor

número de votos han obtenido en los últimos procesos electorales, RPM, URD y ADEMA mayoritariamente y en ese orden. El apoyo de los que se consideran musulmanes al RPM se habría intensificado a partir del año 2012, si bien, los autores de la encuesta solo proporcionan datos de ese incremento de apoyo musulmán al RPM relacionado con los “musulmanes cofrades”, que habría pasado del 6% en el 2008 al 37% en el 2014, en sentido inverso a los datos de los apoyos al antiguo partido hegemónico ADEMA, que pasó de un 30% en 2008 a un 7% en 2014. Otro dato interesante, es la percepción de los encuestados sobre la diferenciación de los partidos por la religión de los dirigentes del partido o de sus miembros. Solo un 3% de los musulmanes indicaron que la religión era un elemento de distinción, confirmando que la religión no es un elemento de diferenciación entre los partidos políticos y la clase política.

En cuanto al contacto con los líderes religiosos, los datos de la encuesta de Afrobaromètre indican que un 21% de los encuestados había tenido contacto al menos una vez en el año con un líder religioso durante el año anterior a la realización de la encuesta. Este porcentaje es inferior al recogido durante una encuesta en 2008. Los autores identifican que la reducción del contacto de la población con los líderes religiosos según sus datos tiene que ver con lo ocurrido en el norte del país en el año 2012, especialmente con la ocupación por grupos autodenominados yihadistas y la aplicación de castigos corporales. Los autores ven en esa disminución un aumento de desconfianza de la población respecto a los líderes religiosos.

Por último, los autores del estudio reservaron un apartado a medir las percepciones de los encuestados sobre los líderes religiosos. Un 87% de los encuestados contestaron conceder mayor confianza a los líderes religiosos más que a otro estamento de la sociedad maliense. Después de ellos, vendrían las autoridades tradicionales y el ejército. En cuanto a la percepción sobre su corrupción, un 13% de los musulmanes encuestados considera que los líderes religiosos son corruptos, siendo considerados como los menos corruptos junto con los jefes tradicionales.

Tras haber presentado los resultados de esta encuesta, podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, la razón de la realización de la encuesta y la publicación de un primer informe dedicado exclusivamente a la religión y la política por la organización sugiere, como hemos señalado, un creciente interés en la religión y la política que antes no se había trasladado al ámbito científico-estadístico. Se trata de una

buena noticia ya que aporta datos y conclusiones que hemos podido utilizar en nuestra tesis, pero, sobre todo, hace hablar a los ciudadanos malienses sobre los acontecimientos varios y las dinámicas del islam en la política. Por otro lado, este estudio aporta algunas conclusiones interesantes. Algunas de ellas son tratadas en nuestra tesis, como la identificación de los musulmanes en las tres tradiciones islámicas, la reformista, la sufi y la moderna u “ordinaria”, que desmitifica la homogeneidad que se proyecta sobre la sociedad maliense musulmana, o el respaldo y la confianza que el cuerpo islámico tiene de la sociedad en general. Asimismo, se interesa por el nivel de religiosidad a la hora de practicar el islam, concluyendo que los encuestados, no solo se declaran musulmanes y de una de las tres tradiciones islámicas presentes en el país, sino que al menos practican la religión una vez al día.

En cuanto a los datos políticos presentados en la encuesta, se desprende que los encuestados musulmanes no están especialmente más movilizados o politizados que los cristianos (60%), los de otra religión (62%) o la media (68%), por tanto, no podemos ver una excepcionalidad en la condición de musulmán para analizar una mayor predisposición a la movilización política, en este caso “sentirse más cerca de un partido político”. En cuanto a la trayectoria de los encuestados que se consideran musulmanes no se aprecia que haya un partido que haya movilizado a los musulmanes más que otro. Es decir, no parece que haya habido un partido que haya aglutinado las preferencias de los que se declaran musulmanes en los distintos procesos electorales, siendo la condición de musulmán para votar un partido u otro algo circunstancial.

Otra de las encuestas realizadas a tenor de los indicios del interés de la religión por la política en Mali, es la encuesta llevada a cabo por el Grupo de investigación en economía aplicada y teórica (Groupe de recherche en économie appliquée et théorique, GREAT) y patrocinada por el instituto noruego Forskningsstiftelsen, conocido como Fafo. Esta encuesta fue liderada por Anne Hatløy y Massa Coulibaly y se interesaba en “Las implicaciones para las futuras políticas públicas del islamismo”. En ella se interesaban sobre las cuestiones étnicas y religiosas de la población de seis de las ocho regiones de Mali y el distrito de Bamako, es decir, todas las regiones salvo las tres regiones del norte que habían sido ocupadas durante el año 2012.

Los encuestados por GREAT fueron preguntados sobre su definición como persona adscrita a la religión, en este caso mayoritariamente como musulmán, y como malienses. Un 47% contestó que se sentía igualmente maliense que de su religión, un

25% de ellos declaró que era más maliense o únicamente maliense mientras que un porcentaje parecido respondió que se sentía más musulmán que maliense o únicamente maliense. Nosotros incluimos en nuestro cuestionario una pregunta similar, y en este caso podremos comparar estos resultados de la encuesta de GREAT con nuestros datos. Cuando se introduce la etnia en lugar del país para la definición como persona, los datos cambian ligeramente. Un 54% se describió como igualmente musulmán y su etnia, un 29%, es decir, algo ligeramente mayor que con la nacionalidad, se describieron como más musulmanes que su etnia o únicamente la religión, mientras que un 16% se definió más por su etnia que por la religión o únicamente por su etnia.

Al igual que la encuesta de Afrobaromètre, los autores de esta encuesta indagaron sobre la autoubicación religiosa de los encuestados dentro la comunidad islámica. En primer lugar, los datos recogidos indican que alrededor del 96% de los participantes se declaraban musulmanes. De ellos, se les dio la opción de definirse como “musulmanes solo”, sunníes, tiyani, cadiris, “hamallí”, “wahabita”, hamadiya, ansar (perteneciente a Ansar Din) y malikí. Los datos indican que un 62% de encuestados se declararon “musulmanes solo” mientras que dos sobre cinco se definieron como adscritos a alguna de las opciones señaladas, sin que destaque ninguna de las opciones sobre otra⁴¹⁵. Las diferentes opciones de respuesta respecto a la forma de practicar la religión musulmana nos merecen un comentario. Pensamos que las opciones de respuesta a los encuestados no están elaboradas a partir de los mismos criterios, por ejemplo, por un lado ofrecieron la posibilidad de identificarse como un musulmán tiyaní, cadirí o hamallí, es decir, un musulmán adscrito a una de las grandes cofradías presentes en Mali (capítulo 2). Sin embargo, la oferta de la opción sunní y también wahabí podría dar lugar a confusiones a los participantes, ya que, refiriéndose a los reformistas salafíes, el término wahabí o también el término sunní hubiera bastado. Con uno de ellos hubiera sido suficiente ya que no se les atribuye grandes diferencias en cuanto a la comprensión por la mayoría de los malienses. No obstante, el haber ofrecido las dos, aparentemente similares o sinónimos, el participante se hubiera podido confundir al entender que la palabra sunní se podría referir a la gran división del islam entre sunníes y chíies. De igual manera, no sabemos a qué se quisieron referir con la opción “malikí”. La escuela que predomina en África del Oeste y el Norte de África es

⁴¹⁵ Los porcentajes son similares a la encuesta de Afrobaromètre. Aunque hayan empleado categorías distintas, la diferenciación entre “musulmán ordinario” y el resto de musulmanes parece clara, y en estos aspectos los resultados de ambas encuestas coinciden.

la escuela malikí, una de las cuatro grandes escuelas o corrientes de interpretación de la jurisprudencia islámica. Se suele atribuir esta denominación a los sufíes, es decir, a los miembros de las cofradías sufíes, por tanto, creemos que esta opción también ha podido provocar una confusión en los participantes.

Esta encuesta exploraba el conocimiento que los participantes musulmanes tenían sobre el islam. Para ello se hacía una pregunta sobre el conocimiento de los cinco pilares del islam. Solo un 2% conocía los cinco pilares en orden, mientras que un 18% los conocía todos pero en desorden. La mayoría respondió nombrando algunos de los pilares (68%) y más de uno sobre 10 admitió no conocer ninguno (12%). Y de los pilares más citados, la oración y el ayuno fueron los más conocidos. Abundando en la indagación sobre el conocimiento del islam, los participantes fueron cuestionados sobre el hábito de lectura del Corán. Una mayoría (75%) declaró que no leía jamás el libro sagrado. Imaginamos que el desconocimiento de la lengua árabe es una dificultad añadida para la lectura del Corán por los malienses. Por otro lado, un 68% de los participantes declaró que oraba cinco veces al día y todos los días, y el lugar donde rezan, era mayoritariamente en la casa (85%) mientras que los que se desplazan a la mezquita eran solo un 15%. Preguntados sobre el otro pilar que mayoritariamente se conocía entre los musulmanes encuestados, el ayuno, un 48% admitió que realizó el ayuno durante todo el mes en el mes de Ramadán anterior a la encuesta, mientras que un 22% confesó que respetó el ayuno algunos días y un 5% que lo hizo muy poco.

Respecto al Código de familia y de las personas vigente (cuya aprobación fue objeto de grandes discusiones como analizamos en el capítulo 3 de esta tesis), los participantes en la encuesta de GREAT fueron preguntados sobre la eventual utilización de la sharía en Mali en aspectos relativos al Código. Un 55% respondieron favorablemente. Asimismo, se preguntó sobre la introducción de la sharía en la aplicación del Código penal. En ese caso, los porcentajes de apoyo disminuyeron ligeramente al 47%.

La encuesta también indagó sobre otro dato que nosotros preguntamos en el momento de definir el perfil del encuestado. Los autores de esta encuesta preguntaron a los participantes sobre su paso por la escuela coránica y por la escuela *medersa*, escuelas islámicas aunque de muy diferente tipo. Un 22% de los encuestados respondieron que algún miembro de su hogar de más de 6 años de edad había pasado por la escuela coránica, mientras que solo un 6% lo había hecho en una *medersa*.

La encuesta quiso explorar la percepción que los participantes musulmanes tenían sobre la religión y el papel que debía de tener. Dos malienses sobre tres (65%) opinaron que la religión era más importante que hace 10 años. Asimismo, un 84% opinaba que “la religión es un asunto personal que no debe de mezclar con la política” mientras que un 83% estaba de acuerdo que “debería de estar prohibido criticar las religiones en Mali” así como “criticar [a] los líderes religiosos” (78%). Un 58% estaba de acuerdo en que “el islam debería de ser la religión de Estado”, es decir, que cuestionan la laicidad imperante en el país. En este punto, los autores del informe indican que esto es algo “grave” a su juicio (Hatløy & Coulibaly, 2015: 21). Por otro lado, un 48% de los encuestados se decantaron por estar de acuerdo con la aplicación de la sharía, hecho que “sería conforme al islam”. En el lado opuesto, un 51% estaba de acuerdo con que “el islam es incompatible a la libertad de expresión”, un 25% que “el islam es incompatible al progreso económico y social” y un 15% que “el islam favorece la violencia contra los no musulmanes”.

Sobre el militantismo, al igual que la encuesta de Afrobaromètre, los autores Hatløy y Coulibaly intentaron medir el nivel de compromiso de los encuestados con las asociaciones religiosas. Los resultados arrojaron las conclusiones de que un 90% no formaba parte de ninguna asociación relacionada con la mezquita, y que un 94% no estaba tampoco asociado ningún “grupo religioso/dawa”, mientras que era muy inferior la no participación en asociaciones de poblado (72%).

Uno de las razones que vimos en el capítulo 2 sobre el incremento del prestigio y la fuerza de los líderes religiosos, es la dispensación de servicios básicos por las asociaciones islámicas, muchas veces a partir de las mezquitas. En un apartado, los autores de la encuesta exploraron el papel de las asociaciones y mezquitas en la dispensación de servicios y sus resultados mostraron que un 51% había recibido “ayuda para pobres de las mezquitas”, mientras que un 18% la había recibido por parte del Gobierno.

Por otro lado, en la encuesta se preguntó sobre a quién acudir en una serie de posibles circunstancias de necesidad, como “tomar decisiones difíciles”, “pedir prestado dinero” o “consultar cuando [se está] enfermo”. Los resultados indicaron que en el caso en que los líderes religiosos serían los más consultados por el ciudadano encuestado sería en casos de “disputas en torno a la herencia”, por delante de los jefes tradicionales, de la familia o de los amigos. Esto apunta a que aspectos de la vida familiar son

consultados por los ciudadanos malienses a las autoridades religiosas, rigiéndose así por la forma de hacer religiosa.

Los participantes fueron encuestados sobre si consideraban que el papel que deberían de ejercer las autoridades religiosas en una serie de dominios debería de ser mayor. Los dominios reflejados eran la seguridad nacional, el mantenimiento del orden, la creación de empleo, la educación, la seguridad alimentaria, etc. Los resultados fueron muy pobres en todos los ámbitos sin que en ninguno se deseara un mayor papel de las autoridades religiosas.

En esta encuesta también se preguntó sobre la percepción de los encuestados sobre los líderes religiosos. En primer lugar, se preguntó sobre la referencia a uno de las siguientes figuras religiosas y no religiosas: los líderes islámicos Usman Madani Haidara, Mahmud Dicko y M'buillé (Buyé), y los artistas Salif Keita y Djénéba Seck. El que más referencias obtuvo fue Haidara, con un 74%, seguido de la cantante Seck (70%). El Sherif Buyé llegaría en tercer lugar (62%), en cuarto lugar Dicko (55%) y finalmente Salif Keita (52%). Sobre la confianza en el “cuerpo musulmán”, los autores distinguieron entre varias opciones a las que los encuestados les concedieron un alto nivel de confianza. Los “líderes religiosos”, sin especificación, fueron los más citados (63%) junto con el ACIM (63%), seguido del Sherif de Nioro (62%) y Dicko (52%). En consonancia con la alta confianza que inspira el estamento religioso, es el que menos es considerado como corrupto. En opinión de los encuestados, los más corruptos son los partidos políticos, seguidos por la policía.

Por último, la última de las preguntas que los autores de la encuesta realizaron a los encuestados que vamos a reseñar aquí, es la referente al número de mezquitas. Preguntados sobre los “servicios sociales básicos”, los encuestados relegaron las mezquitas al último lugar, por detrás de la salud o la educación. Sobre el aumento de la calidad de vida de los encuestados, una gran cantidad de ellos (entre el 70% y el 78%) opinaron, no obstante, que un aumento del número de mezquitas ayudaría a ello. En este caso, de nuevo pudimos conocer una valoración de los autores sobre las respuestas. Reflejaron que “veían difícilmente cómo las mezquitas podían mejorar la calidad de vida de los no musulmanes [encuestados]” (Hatloy & Coulibaly, 2015: 33), ignorando que quizá las mezquitas ofrecen elementos de ayuda a las comunidades que las rodean en su ámbito territorial, independientemente de su religión, y, en cualquier caso, el

número de no musulmanes adivinamos que es bastante escaso como cita esta propia encuesta (un 96% de musulmanes).

Al igual que en la anterior encuesta, ésta nos proporciona ciertas conclusiones que resumimos a continuación. La primera conclusión tiene que ver con la forma de ver a la sociedad maliense musulmana como no homogénea. Al igual que en la encuesta anterior, la forma de definirse como musulmán es muy variada, inscribiéndose en tres grandes tradiciones, a pesar de las posibles confusiones por la redacción de las respuestas. De los datos indicados, podemos inferir que hay una mayoría que se declara como musulmanes, sin importarle la adscripción a una u otra tendencia, mientras que hay una minoría significativa que sí se toma en serio su pertenencia a una tendencia o forma concreta de vivir el islam. Sobre la forma de vivir el islam, es otra de las conclusiones que se presentan en este estudio. Es significativo, en primer lugar, que al igual que la anterior encuesta, la forma de medir el conocimiento de la religión no sea a través del conocimiento de los textos sagrados, de la historia de la religión o la espiritualidad de uno mismo, sino que se ha medido a través de su práctica, concentrando la religiosidad en este caso en la frecuencia de la práctica relacionada con la religión.

Otra de las conclusiones que podemos resumir, es la cercanía con el campo religioso que los encuestados describen a lo largo de la encuesta. Como sabemos, el cuerpo religioso es tenido en estima y se le guarda un enorme respeto por la población en general, pero en esta encuesta se explora en parte de donde proviene dicha valoración. Los datos exponen que los encuestados tienen un contacto casi cotidiano con el cuerpo religioso, no solo a través de la mezquita para practicar la religión, sino que los líderes islámicos tenían una función social importante en asuntos familiares y de cercanía. En ese sentido versan los datos sobre la percepción de la sharía y el mayor papel que debería de jugar en aspectos familiares y de resolución de conflictos. Por tanto, si bien se percibe a lo largo de dicha encuesta cierto sesgo de los autores respecto a las respuestas de los encuestados, que siguen el modelo que concebir “gravedad” o “sorpresa” por la demanda de mayor religiosidad en las relaciones sociales cotidianas de los encuestados, este tipo de encuestas son una buena forma de medir la forma de concebir ciertos aspectos del islam, de su relación con la política y con la vida cotidiana que tiene la sociedad, para desmontar los prejuicios o aproximaciones alarmistas que

desde fuera se puedan tener. La encuesta que llevamos a cabo también tenía éste objetivo entre sus fines.

Con la voluntad de sumar datos a estas valoraciones sobre el islam y la política y el papel de los líderes religiosos en épocas de crisis como la vivida en el año 2012 y 2013, las siguientes páginas analizan las apreciaciones de los malienses sobre la intersección del islam y la política. Teniendo en cuenta las limitaciones de nuestra encuesta, puestas de relieve en la introducción de esta tesis, el siguiente análisis pretende aportar las percepciones de los ciudadanos de Bamako.

4.2. Hacemos hablar a los malienses: percepciones de los habitantes de Bamako sobre la relación entre la política y la religión.

Los acontecimientos en el mundo árabe e islámicos de los últimos años, no han sido ignorados en Mali. La irrupción de los movimientos islamistas en política y en las sociedades musulmanas, la toma del poder político por líderes islamistas, la islamización del Estado, la islamización de la sociedad desde abajo o la amenaza del terrorismo, frecuentemente asociado falsamente a una religión concreta, el islam, han sido tradicionalmente temas de debate en Mali. Y la pregunta que siempre se han hecho las personas que debatían, era que si alguno de aquellos acontecimientos se podía dar en el país ya que compartían un elemento, que era un país con una población mayoritariamente musulmana. La posibilidad de que jóvenes malienses se enrolasen en grupos autodenominados yihadistas, como en algunos países árabes, era tema frecuente de debate. No obstante, como elemento específico de este debate se ponía de relieve la supuesta excepción del África Subsahariana al radicalismo, dentro de la que Mali se encontraba, por un supuesto elemento que mantenía a estas sociedades inmunes a dicho fenómeno: las formas sufíes de practicar el islam en estas sociedades. Luego se ha demostrado, como la propia crisis iniciada en el año 2012 ha demostrado, que se trataba únicamente de meras especulaciones.

Era fácil escuchar, así como algunos autores se lo han preguntado (Brenner, 2001) sobre la islamización de Mali y la inevitable deriva de los líderes religiosos hacia la búsqueda del poder, en una suerte de islamismo político práctico. Esta creencia se basaba en lo sucedido en los acontecimientos del año 2009, cuando los líderes religiosos

movilizaron a una gran cantidad de personas, que pusieron en jaque al Gobierno presidido por Turé. En conversaciones con un investigador maliense en mayo de 2014, salía a relucir la opinión de que los líderes religiosos jugaban su baza de ser muy conocidos por el público maliense y que intentaban aprovecharse de ello para jugar en la arena política. Éste, así como también lo expresó un profesor de la Universidad del Sahel en noviembre de 2014, no descartaban que en el futuro se pudiese formar un partido político islámico, salvando las restricciones de la laicidad, con el fin de que los propios religiosos tomaran el poder como aparentemente parecían precipitarse los acontecimientos desde el año 2009. Por nuestra parte, al inicio de esta tesis nos planteamos algunas preguntas en este sentido, ya que considerábamos que la mayoría de musulmanes en el país y la ineficiencia de los partidos políticos para hacer avanzar el país, sumido en una crisis traumática, iba a finalizar con la formación de un partido o partidos confesionales que buscasen reformar el país a través del islam, siguiendo el rumbo que otros países de mayoría musulmana habían tomado.

Durante el trabajo de campo para esta tesis, pudimos confirmar que el debate sobre estos aspectos de la vida política y de los religiosos era algo habitual. No era difícil encontrar valoraciones sobre la práctica política de los partidos políticos, la calidad de la democracia y sobre el estamento religioso, así como sobre las actuaciones de los actores religiosos cuando se acercaban a la política. Las opiniones sobre los políticos eran frecuentemente negativas, y sobre los líderes religiosos eran mayoritariamente positivas. No obstante, había divergencia de opiniones sobre que éstos se involucrasen en el juego político. A los religiosos se les valoraba por diferentes actitudes y aptitudes respecto a la vida diaria, pero una parte consideraba que al meterse en política era peligroso por lo que podía traer, además de dejar de ser tan atractivos espiritualmente y dejar de ser un referente al utilizar el bagaje de popularidad para algo aparentemente personal. Además, las personas de esta opinión tampoco veían que propusiesen un proyecto de país que fuese a salir adelante. No obstante, era algo generalizado que valorasen muy positivamente la aportación de la religión a la vida política.

Este capítulo está dedicado a analizar las respuestas de la encuesta que realizamos a los habitantes de Bamako sobre la intersección del islam y la política, así como sobre los políticos y algunas características laicas del Estado. El cuestionario está inspirado en nuestras lecturas previas y en las noticias locales, pero las preguntas y las

respuestas ofrecidas tuvieron origen especialmente tras nuestro primer trabajo de campo en el verano de 2013. Las preguntas del cuestionario se dividen en varios bloques temáticos enfocados a profundizar sobre la percepción de los encuestados sobre el tema de referencia (véase el cuestionario en el anexo 3).

Un primer bloque está dedicado a la definición del perfil de los encuestados, en el que se quiso conocer, entre otras cosas, la religión y la preferencia política. Un segundo bloque de preguntas versa sobre la percepción que se tenía sobre los líderes malienses en el momento de la realización de la encuesta (diciembre de 2014 y enero de 2015). Este bloque buscaba conocer el nivel de confianza y apoyo que la clase política tenía después de los acontecimientos del año 2012 y 2013. A continuación, otro bloque de preguntas trata el tema de la laicidad en el Estado y la percepción que los encuestados tienen sobre uno de los pilares sobre los que el país se asienta desde la llegada de la independencia. Después de conocer las opiniones sobre la laicidad, un cuarto bloque plantea a los encuestados la relación entre el islam y el Estado, y busca recabar sus opiniones sobre ello. En los últimos años el islam es una referencia extendida entre la sociedad maliense. Igual de interesante que es conocer la opinión, también lo es averiguar si la condición de musulmán es una condición imprescindible para hacer política. Asimismo, es frecuente encontrar la opinión de que el islam debería de tener más presencia en determinados ámbitos del Estado. En este bloque nos interesamos sobre en qué ámbitos el islam podría aportar elementos positivos donde el Estado se ha desentendido. Proponemos un quinto bloque de preguntas que tratan sobre la movilización religiosa de los encuestados. En el capítulo 4 hemos comentado la importancia de la movilización religiosa que se dio en el pasado, y en este bloque buscamos conocer la predisposición a ser movilizad, las causas que los movilizarían y las circunstancias para ello. Luego de este bloque, analizamos la percepción que los encuestados tienen sobre los líderes religiosos. La impresión generalizada que se percibe sobre el terreno es que éstos son apreciados positivamente por la población de Bamako, pero quisimos indagar sobre la percepción sobre éstos en determinadas circunstancias para entender a qué se debe tan favorable valoración. Después de conocer la percepción sobre los líderes, nos interesamos en la intersección de éstos en las elecciones y la valoración que los encuestados hacen de estas prácticas políticas. Por último, en nuestro cuestionario planteamos la hipótesis de la participación directa de los líderes religiosos en el juego político, buscando conocer la opinión sobre la posibilidad

de que candidatos o partidos políticos que se definan como religiosos se presenten a las elecciones y busquen conquistar el poder.

4.2.1 Perfil demográfico de las personas encuestadas.

En la introducción de esta tesis comentamos que los datos recolectados en nuestra encuesta recogían principalmente un cierto perfil demográfico de la población encuestada: una mayoría de hombres, mayoritariamente joven (entre 18 y 35 años) y con estudios formales, con una gran proporción que declaraban tener educación superior. La elección de la muestra fue aleatoria en la calle salvo varios encuestados que acudían a una clase de aprendizaje de árabe, por lo tanto, rellenaron por sí mismos los cuestionarios distribuidos.

En el cuestionario también incluimos otras preguntas destinadas a delimitar el perfil de nuestros encuestados. Las encuestas consultadas y los datos estadísticos del Gobierno maliense, así como la mayoría de investigadores, indican que la población maliense es mayoritariamente musulmana. Como hemos comentado en otros lugares de nuestro trabajo, dicha afirmación es también comprobable una vez sobre el terreno, donde es fácil apreciar los elementos islámicos en muchos aspectos de la vida cotidiana de los habitantes de la capital. Sin embargo, es frecuente escuchar comentarios sobre el terreno del escaso conocimiento del islam por la población, algo que otras encuestas han pretendido comprobar (Hatloy & Coulibaly, 2015), como vimos anteriormente en este capítulo. La presunta falta de conocimiento del islam, y una consecuente mala práctica del mismo, es objeto de interés recurrente de los predicadores y guías espirituales en Bamako.

En nuestro cuestionario no hemos querido abundar en el nivel de conocimiento del islam, pero sí hemos querido conocer las fuentes de aprendizaje o de interés en el islam que los malienses musulmanes dicen tener. Adicionalmente, también hemos querido conocer cómo se identifican las personas encuestadas. En último lugar, hemos querido indagar sobre las preferencias políticas en las elecciones legislativas que habían tenido lugar justamente un año antes.

Tabla 10 ¿Cuál es su religión?

Musulmán	96,7%
Cristiano	2,2%
Animista	0
Nada	1,1%

Los resultados recogidos en esta encuesta refuerzan la afirmación de que el país es mayoritariamente musulmán. Un 96,7% de las personas encuestadas respondieron que su religión era el islam, coincidiendo con los porcentajes que se suelen comentar tanto sobre el terreno como en las estadísticas oficiales y otras encuestas que se interesan sobre este aspecto. Cabe destacar que la encuesta también ha reflejado que una minoría de cristianos (2,2%) participó, en lineamiento con la minoría cristiana que vive en Mali desde hace varias décadas. Además de la comunidad cristiana, en el país también conviven otras confesiones minoritarias, como las prácticas animistas y el judaísmo⁴¹⁶. El nivel de religiosidad, en cualquier caso es absolutamente dominante, con solo una mínimo porcentaje que se declaró sin religión, lo que da constancia de la confesionalidad de la sociedad de Bamako.

Tabla 11 ¿Dónde ha aprendido/se ha interesado por la religión?

<i>Medersa</i>	8,1%
Escuela	4,7%
Coránica	12,8%
Familia	54,7%
Mezquita	9,3%
<i>Grin</i>	0
Tv	0
Radio	2,3%
Internet	0
En mítines de líderes religiosos	2,3%
No la he aprendido	3,5%

⁴¹⁶ En censo oficial realizado por el Estado maliense en 2009 (INSTAT, 2009) se preguntó a los encuestados sobre cómo se consideraban: “musulmán”, “cristiano”, “animista”, “otra religión”, “sin religión”. Nótese que se acotó la posibilidad de definirse como religioso a esas categorías, a pesar de la existencia de otras religiones como el judaísmo.

Nqr ⁴¹⁷	2,3%
Ns	0
Otro	0

Con la intención de profundizar en el conocimiento del islam por los musulmanes malienses, les preguntamos sobre dónde habían aprendido la religión, o en su caso dónde se habían interesado por la religión. La práctica totalidad de los encuestados se consideraron musulmanes, y ofreciendo diferentes respuestas posibles para conocer el ámbito en el que estuvieron en contacto con el islam para aprenderlo o interesarse en él y considerarse como musulmanes, obtuvimos una diversidad de respuestas. La mayoritaria, con un 54,7%, respondió que había estado en contacto con el islam a través de su familia. La tradición familiar de ser musulmán, a través de sus prácticas y rituales, parece haber sido el mayor eje de introducción en el conocimiento del islam. Así, más de la mitad de los encuestados son musulmanes por tradición familiar. Un porcentaje muy inferior habría estado en contacto con el islam a través de la formación de la escuela coránica, el aprendizaje tradicional a través de la relación con un maestro islámico. El resto de ambientes islámicos vendrían detrás, la mezquita (9,3%) y la *medersa* (8,1%), resaltando que estos ámbitos no son los incitadores a la conversión o la introducción en el islam.

Tabla 12 ¿A qué partido político votó usted en las últimas elecciones legislativas?

RPM	46,6%
URD	9,1%
ADEMA	2,3%
FARE	3,4%
Nqr	12,5
Abstención	17%
Dificultad en el voto el día de la votación	9%
Otro	0

⁴¹⁷ Entre las diferentes respuestas posibles a las preguntas de nuestro cuestionario incluimos la opción “Nqr” (no quiere responder) y “Ns” (no sabe).

Los datos recolectados sobre la preferencia política en las últimas elecciones legislativas están en consonancia con los resultados electorales de la circunscripción del distrito de Bamako, en el que los candidatos del RPM y listas afines ganaron en cinco de las seis *communes* del distrito (Abamako, 2013).

Tabla 13 ¿Cómo se definiría usted?

Como maliense	79%
Como musulmán	17,4%
Como cristiano	1,1%
Como mi etnia	2,3%
Como de mi región	0

A pesar de que la gran mayoría de los malienses se considera como musulmanes, queríamos indagar sobre la identificación del maliense con otros atributos, y con cuál de ellos se identificaría principalmente. Una mayoría de las personas encuestados se identificó “como maliense” (79%) frente a un 17,4% que lo hacía principalmente “como musulmán”. Estos datos indican que la religión no es un atributo primordial de los malienses a la hora de definirse respecto a sus conciudadanos y ante el mundo. En línea con lo que indicaron los resultados de la encuesta realizada por el equipo de GREAT (Hatløy & Coulibaly, 2015), la identificación del ciudadano maliense como únicamente musulmán no es mayoritaria.

4.2.2. Percepción sobre los líderes malienses.

En este apartado nos interesamos por la percepción de los participantes en la encuesta sobre los líderes malienses. La crisis acaecida en el país en el año 2012 evidenció un fracaso no solo del Estado sino también mostró la falta de referentes políticos para solventar la grave situación social y política que atravesó el país. Tras el golpe de Estado, el presidente Turé huyó del país con la acusación popular de haber traicionado al país. Durante la época de la transición política, una turbamulta nutrida esencialmente de jóvenes asaltó el palacio presidencial de Kuluba y lo saqueó. En el asalto, el presidente de la transición, Diuncunda Traoré, fue agredido salvajemente por los

jóvenes, provocándole heridas que le obligaron a ser hospitalizado en Francia. El capitán golpista, Haya Sanogo, irrumpió en la escena política despertando el entusiasmo de varios sectores de la sociedad que presentaban síntomas de hartazgo de la tradicional clase política, pero el capitán tampoco logró aglutinar en torno a sí mismo un apoyo importante de las distintas capas sociales. Una vez que las elecciones tuvieron lugar, fue encarcelado por las autoridades judiciales acusado de participar en la desaparición de varios soldados, cayendo en desgracia. El presidente Keita, elegido en las elecciones del verano de 2013, ganó en la segunda vuelta, en la que obtuvo un apoyo masivo. Sin embargo, con el paso de los meses el entusiasmo en el presidente se fue diluyendo conforme las promesas con las que llegó a la presidencia no se iban cumpliendo. Así, en el momento de realizar la encuesta nos preguntábamos cómo los acontecimientos habían moldeado las percepciones de la población de Bamako sobre los líderes malienses, y especialmente la posición que los líderes religiosos habían guardado.

Tabla 14 Según usted, ¿cuál es el líder maliense capaz de resolver estos desafíos (los del país que anteriormente ha citado)?

Ibrahim Bubacar Keita	34,4%
Sumaila Cissé	13,3%
Mahmud Dicko	6,7%
Mussa Mara	16,7%
Otro político	5,6
Sherif Usmane Madani Haidara	1,1%
Ninguno	12,2%
Otro religioso	0
Otro civil	3,3%
Nqr	5,6%
Ns	1,1%

De acuerdo con los resultados, alrededor de un tercio de los encuestados opinaba que el presidente que salió elegido, Keita, era el líder capaz de llevar a cabo las soluciones para los desafíos del país. Esta pregunta fue planteada a continuación de la primera pregunta abierta sobre los desafíos del país. Los datos aportados podrían hacer pensar

que el apoyo del presidente era considerablemente menor al cosechado en las dos rondas de las presidenciales⁴¹⁸. Destaca que ningún otro político, ni los líderes islámicos, Haidara y Dicko, dos de los más conocidos para el público en general, no estén entre los líderes que podrían llevar una acción política que solucione los desafíos del país. Es de señalar también que alrededor de un 10% de los encuestados no vio en ningún líder maliense la posibilidad de liderar el país. Esto puede ser debido a que la confianza en el presidente después de su primer año de mandato todavía se mantenía, aunque no en los niveles que le hicieron llegar a la presidencia, a pesar de que por aquella época se empezaba a apreciar un desencanto entre muchos habitantes de la capital. Sobre los religiosos, la escasa confianza en ellos para liderar una acción política capaz de superar los desafíos del país podría explicarse por haber identificado que las soluciones a los desafíos, mayoritariamente relacionados con la crisis del norte – desafíos que a continuación analizaremos- solo podrían venir de líderes que se dediquen a la política, como eran también los otros líderes políticos mencionados, algunos de los cuales tuvieron mejor apoyo que los líderes religiosos. Esto apoyaría la hipótesis de que los ciudadanos malienses no aprecian del todo la dedicación de los religiosos únicamente a la política, sino que los prefieren en el ámbito religioso antes que en el político.

Los desafíos a los que se refirieron los encuestados son los obtenidos en la pregunta abierta “Según usted, ¿cuáles son los dos mayores desafíos de Mali?”. La mayoría de ellos mencionaron la crisis acaecida en el norte del país, crisis que en el momento de llevar a cabo la encuesta seguía estando de actualidad debido a las negociaciones políticas entre el Gobierno y los separatistas y las escaramuzas armadas entre grupos armados y el ejército⁴¹⁹. Otros de los desafíos que los participantes citaron con mayor frecuencia fueron los relacionados con la pobreza, la seguridad alimentaria y el desempleo, especialmente el de los jóvenes, grandes males que afectan a la población maliense desde hace varios años. Una tercera línea de desafíos mencionados por los encuestados fueron los problemas en la dispensación de servicios públicos, concretamente la educación y la salud. Estos grandes problemas diagnosticados por los participantes son los que en su mayoría, los políticos (más de 60%), podrían resolver.

⁴¹⁸ El candidato Keita obtuvo el 68,1% de los votos en la primera vuelta en el distrito de Bamako (MATDAT, 2013a) y el 88,75% en la segunda (MATDAT, 2013b).

⁴¹⁹ Pregunta abierta 1.

Tabla 15 ¿Cuál su apreciación de la acción del Estado en el suministro de servicios básicos? -1 es "no estoy contento" y 5 es "estoy muy contento".

	Empleo	Justicia	Educación	Sanidad	Seguridad
Promedio	1,7	2,2	2,1	2,2	1,7

En esta pregunta se puede resumir la percepción del estado de los servicios básicos en Bamako. Preguntados sobre los servicios básicos asegurados por el Estado, la opinión de los encuestados en general era mala. Los peores valorados son la provisión de seguridad y de empleo, dos de los desafíos que fueron más citados en la pregunta anterior. La educación vendría en tercer lugar, y luego la justicia y la sanidad con una percepción mala por parte de los encuestados.

A pesar de la negativa valoración de la clase dirigente, los encuestados piensan que algunos de los líderes políticos siguen teniendo la posibilidad de gestionar los graves desafíos que enfrenta el país. Parece que al hacer reflexionar en los desafíos del país, los participantes hayan pensado que las soluciones vendrían mayoritariamente de la clase que tradicionalmente ha tomado decisiones en el país, la clase política.

Tabla 16 ¿Cómo ha encontrado usted el liderazgo y la acción de los hombres políticos malienses durante los acontecimientos de 2012-2013? -(1 es "muy mal" y 5 es "muy bien").

1	58,9%
2	13,3%
3	15,6%
4	4,4%
5	7,8%
Nota promedio	1.89

La opinión generalizada sobre la actuación de la clase política durante la crisis de 2012 que observamos sobre el terreno, era desfavorable. A la ya de por sí mala percepción sobre la clase dirigente en los últimos años del mandato del presidente Turé, los acontecimientos traumáticos que acaecieron sobre Mali desde enero de 2012 fueron percibidos por la población como fruto también de la ineptitud e incapacidad para gestionar el Estado por la clase dirigente. Asimismo, no se percibió que ningún

dirigente tomara el liderazgo suficiente para contrarrestar los graves acontecimientos que estaban ocurriendo en el norte, y posteriormente el golpe de Estado.

Los resultados registrados en la encuesta indican que la nota media para la actuación de los políticos es de un 1,89, es decir, una nota muy cercana a la categoría de “muy mal”. Esta nota contrasta, por un lado, con las respuestas a la pregunta anterior donde los políticos no salen mal parados, y por otro lado, con la opinión generalmente favorable sobre los religiosos que vemos más adelante.

Tabla 17 ¿Qué piensa usted de los diputados y de la clase política que gobiernan el país actualmente desde el parlamento?

Son corruptos	5,6%
Son deshonestos	9%
No han hecho nada por el país	2,2%
Han dirigido el país sin conocer la opinión de los ciudadanos	12,3%
Ponen sus propios intereses por delante de los intereses de los ciudadanos	31,5%
Son ricos	5,6%
Aman el país	2,2%
Son honestos	1,1%
Se puede confiar en ellos	22,5%
Están formados y son inteligentes	0
Hacen todo por el bien del Estado y de los ciudadanos	0
Son austeros	0
Nqr	2,2%
Ns	5,6%

En esta pregunta quisimos recoger la opinión de los participantes sobre la clase política y dirigente que había salido de las urnas en noviembre y diciembre del año anterior. Con ello no queríamos una opinión sobre la clase dirigente que en los últimos años, y especialmente durante los años previos a la crisis, había estado en las instituciones, sino de los diputados y diputadas que habían llegado hacía un año al parlamento y al Gobierno. Como hemos mencionado en el capítulo 3, la configuración del parlamento cambió sustancialmente, no solo por el partido mayoritario, que pasaba a ser el RPM del

presidente Keita (61 diputados), sino que la mayoría de los diputados eran nuevos en el hemiciclo. Además, eran unas elecciones en las que participaron por primera vez los partidos PRVM-Faso-ko y ADP-Maliba, partidos directamente relacionados con círculos religiosos, además de la implicación en las elecciones del movimiento Sabati 2012 como ya hiciera en la campaña presidencial, aunque esta vez presentó candidatos salidos del propio movimiento. Por tanto, había ciertos factores que podían señalar un cambio respecto a la anterior composición del parlamento, que fue directamente señalado por los ciudadanos como co-responsable del declive del Estado en el norte, como se percibió tras el golpe de Estado de marzo de 2012.

La percepción de los participantes sobre los diputados y la clase política que gobernaba el país desde el parlamento desde las elecciones legislativas del año 2013, fue mayoritariamente negativa (60,6%). La respuesta más utilizada fue la de “ponen sus intereses por delante de los intereses de los ciudadanos” (31,5%) a los que supuestamente deberían de representar. Esto se puede deber a una mala percepción de lo opinión público de la acción de la clase política desde el parlamento, que no ve resultados o cambios sobre la vida de las personas, sino que lo aprecia sobre las propias vidas de diputados, las cuales mejoran. Abundando en esta percepción son algunas de los comentarios reflejados en el cuestionario, como “los políticos han traicionado la confianza del pueblo”, “no hay confianza entre los políticos y la sociedad civil”, que algunos encuestados expresaron durante la realización de la encuesta. En el sentido opuesto, una gran minoría de cerca del 22,5% consideraron que valía la pena hacer confianza a los políticos en el parlamento. Contrasta la percepción sobre los líderes políticos de la anterior pregunta, a los que identifican como que podrían liderar el país desde la presidencia, con el trabajo en la Asamblea Nacional, que no ven mucho trabajo ni resultados, y los valoran negativamente. No era del interés de esta tesis, pero una investigación específica de las percepciones y conocimientos del sistema político maliense por sus ciudadanos y la apreciación que hacen de cada institución podría ser un trabajo futuro.

Tabla 18 ¿En qué grupo sociopolítico confía más?

Políticos	12,2%
Militares	5,6%
Magistrados/Jueces	6,6%
Religiosos	33,3%
Autoridades tradicionales	8,9%
Sociedad civil	7,8%
Ninguna	21,1%
Nqr	3,3%
Ns	1,1%

La confianza de la población en ciertos estamentos de la sociedad y el Estado es crucial para entender qué grado de legitimidad mantienen y el funcionamiento de la política y el sistema político. Tras la crisis del año 2012, lo observado era que el entusiasmo en la política como medio para solucionar los problemas del país no era así – a pesar de que se resignen a pensar que es el único estamento que en última instancia puede ayudar a superar los desafíos del país como demuestra la tabla 14-, por una serie de disfunciones y la desconfianza con los dirigentes. Esto se tradujo en las elecciones del verano del 2013 y en las del invierno de 2013, que a pesar del empeño de la comunidad internacional y de la clase dirigente en aumentar la tasa de participación electoral, menos del 50% de población maliense votó (anexo 4). Si bien los resultados de participación fueron claramente mejores que los tradicionales datos de participación en democracia, éstos siguieron demostrando un desinterés muy importante de la población del país en la política.

Preguntados los encuestados sobre en qué capa sociopolítica confiaban más, el mayor resultado es el obtenido por los religiosos. Los religiosos destacan como la capa en la que casi 1 de 3 consultados depositaron mayor confianza. Vimos anteriormente que esto es debido a varios factores que analizamos que han formado una gran confianza en torno a ellos por diversas causas y medios. Por otro lado destaca que cerca de 1 de cada 5 participantes consideran que ninguna de las capas presentadas merece su confianza. Los políticos, la capa más descalificada durante la crisis política y de seguridad en 2012, no obstante no queda en mala posición, siendo la que más apoyo

recibe entre los peor situados. De estas respuestas se desprende la gran valoración de la población sobre el estamento religioso, al que se le tiene en estima y respeto por delante del resto de estamentos.

Algunas de las conclusiones sobre las percepciones de los encuestados sobre la clase dirigente y los políticos son:

- la percepción es generalmente mala. La actuación de los políticos durante la crisis de 2012 y 2013 es considerada como muy mala.
- desde la celebración de las elecciones que debían de rehabilitar al país, la opinión sobre la nueva composición del mismo también es mayoritariamente desfavorable, aunque una minoría piensa que no están trabajando mal por el país.
- los políticos, sin embargo, aguantan y son en los que todavía una parte de los encuestados confían para sobrellevar los desafíos y el futuro del país. El presidente sigue siendo el más valorado así como otros políticos. Los religiosos no están entre los más valorados en este apartado.
- el grupo que más confianza despierta entre los participantes son los religiosos, por delante, con mucha diferencia, del resto de estamentos sociales. Los políticos, no obstante, no se ubican en una mala posición.

4.2.3. Laicidad del Estado.

Como hemos comentado anteriormente, la laicidad de la República de Mali vino dada desde su acceso a la independencia en 1960. A pesar de algunas contradicciones referentes a esta laicidad, como que en el lema del país se haya incluido la referencia a “una fe” y que en el escudo aparezca la mezquita de Djenné, localidad conocida por su pasado islámico y donde se desarrolló el conocimiento y la educación islámicas, seguramente como referente cultural más que otra cosa (véase capítulo 1), la clase dirigente siempre se ha mantenido apegada a la laicidad de los textos fundamentales, a pesar de los vaivenes de los presidentes previos a la democracia, Modibo Keita y Mussa Traoré. Durante la transición a la democracia, a pesar de ser reconocida la sociedad como mayoritariamente musulmana, el país se inscribió de nuevo en la laicidad y se

tradijo, entre otros aspectos, en la prohibición de la formación de partidos confesionales. Sin embargo, tras la democratización, el incremento de la importancia del islam en la sociedad ha venido acompañado de voces desde los sectores religiosos que en ocasiones han cuestionado la laicidad del Estado y su puesta en práctica. También, como hemos visto anteriormente, el principio de laicidad se ha puesto en cuestionamiento por grupos armados en el norte del país, lo que precedió a un proyecto de aplicación de la sharía por algunos líderes religiosos y ulemas del país (capítulo 3).

En las otras encuestas que hemos tenido en cuenta, se preguntaba sobre la opinión que tenían los encuestados sobre el significado de la laicidad. En las encuestas de la Friedrich Ebert Stiftung de 2012 y 2013, la mayoría opinaba que el Estado maliense era laico y que guardaba el mismo trato para todas las religiones, como función principal de la laicidad. Solo una minoría pensaba que la laicidad era mal empleada por el Estado contra las religiones o que no ejercía bien su papel laico respecto a ellas. Abundando en la laicidad, también preguntaban sobre la creación del Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto en el año 2012, creación de un Ministerio que en opinión de muchas personas que entrevistamos y que percibimos como tema de debate en la calle, podría suponer el cuestionamiento de la laicidad del Estado. La opinión mayoritaria en los encuestados era que su creación era positiva para el país.

Tabla 19 ¿Está usted de acuerdo con la prohibición de formar partidos políticos religiosos en Mali?

Sí	24,7%
No hay que mezclar religión y política	25,8%
Garantiza la libertad de religión	7,9%
No	3,4%
Mali es un país musulmán, entonces debería de permitirse crear un partido religioso	24,7%
La formación de partidos debería de ser libre	9%
No conozco la laicidad	1,1%
Ya hay partidos religiosos	1,1%
Nqr	1,1%
Ns	1,1%

Quisimos abundar en la percepción de la laicidad por los ciudadanos malienses. La laicidad se suele expresar en Mali, como observamos durante nuestras conversaciones informales, como la separación de la religión y el Estado, pero también existe la creencia de que el Estado tiene que ocuparse de las religiones, como hemos visto en el capítulo 3. Esto hace que al visitar el país, sea difícil pensar que es un país laico, y teniendo en cuenta los elementos y acontecimientos que hemos descrito en el capítulo anterior, existen ciertas dudas aparentes sobre la separación efectiva de la religión y el Estado. No obstante, una de las mayores expresiones de la laicidad que se mantienen es la prohibición de la formación de partidos políticos confesionales. Creímos oportuno preguntar sobre este aspecto ya que es uno de los elementos que más representan esa separación religión y Estado, y que podría ser, no obstante, cuestionado por los ciudadanos malienses ante el aparente fracaso de la clase política. Durante nuestras conversaciones formales e informales sobre este aspecto, no encontramos una corriente que reclamara la abolición de la prohibición, y no parece que el mantenimiento de la prohibición fuese un asunto que preocupase demasiado a los ciudadanos ni a los líderes islámicos entrevistados.

El resultado sobre la percepción de la prohibición de la formación de partidos políticos confesionales según arrojan los resultados es que hay mayor número de participantes que están de acuerdo en esa prohibición. La justificación mayoritaria es que no se debería de “mezclar religión y política” (25,8%), a lo que asocian la principal utilidad de la laicidad, seguido de un sí, sin más (24,7%) y en tercer lugar, un reconocimiento a que la laicidad es la garantía de la libertad de religión (7,9%). No obstante, un tercio de los encuestados no estaba de acuerdo con dicha prohibición, con la opinión mayoritaria entre estos que “el país es musulmán, por lo tanto debe ser posible defender los intereses de la religión a partir de la política” (24,7%).

Tabla 20 ¿Está usted de acuerdo con el principio de laicidad que existe en Mali?

Sí	74,2%
No	23,6%
Nqr	1,1%
Ns	1,1%

Los resultados se corresponden con los obtenidos al ser preguntados sobre si están de acuerdo con el principio de laicidad que existe en Mali. Una mayoría de ellos estaba de acuerdo con ello (74,2%), y solo un 23,6% no lo estaba. Esto demuestra la valoración positiva que se hace de la laicidad que antes hemos comentado, y que reflejan también las encuestas de las Friedrich Ebert Stiftung antes reseñadas. Así, los encuestados en Bamako se muestran de acuerdo con el nivel actual de laicidad en el país. Como vimos, la gran mayoría de los encuestados se consideran a sí mismos musulmanes (tabla 10), pero estaría de acuerdo mayoritariamente en la laicidad del país y la separación del Estado y la religión.

Algunos de los comentarios recogidos en la encuesta da mayores pistas sobre la comprensión de la laicidad por los malienses. Un encuestado indicó en el cuestionario que “la colaboración entre los dos [el arzobispo católico Jean Zerbo y el guía espiritual Usman Madani Haidara] puede reforzar la laicidad”⁴²⁰. Entendemos que la laicidad para este participante se vería reforzada si dos de los principales líderes religiosos del país colaborasen juntos, es decir, si pudiesen profundizar en el entendimiento y la amistad entre las dos principales religiones presentes en el país, el islam y el cristianismo. La laicidad aquí adopta un significado de convivencia entre religiones, cuyos líderes pueden contribuir a ello mediante la “colaboración”. Otro participante reflejó que “la laicidad no significa la negación de la religión. Es importante para todos”. En este caso el pensamiento de este encuestado encaja con las observaciones que nos subrayaron los líderes islámicos entrevistados y encontradas durante algunas de nuestras conversaciones informales con ciudadanos malienses. Que la laicidad no vaya contra el religión es una concepción de la laicidad que busca desmarcarse de la comprensión de la laicidad de la ex potencia colonial, Francia, cuya percepción es que va contra ella como demuestra, a su juicio, la ley de la prohibición de llevar símbolos religiosos en establecimientos públicos⁴²¹. Como observamos en nuestras conversaciones, el apego a la laicidad por los líderes religiosos suele ser unánime. Puede que refieren a una laicidad distinta a la aplicada en Francia, después de los episodios del Código de familia y otros episodios, donde se denunció el exceso de aplicación de la laicidad que se consideró que iba en contra de la religión de los ciudadanos malienses.

⁴²⁰ Pregunta abierta 19.

⁴²¹ Comunicación personal con H. Boly, noviembre de 2014, Bamako.

4.2.4. Islam y Estado.

Más allá de la laicidad del Estado, Mali ha tenido una relación ambigua en ocasiones con el islam dentro del Estado. A lo largo de la historia del país esta relación ha sido moldeada según los intereses del Jefe del Estado como hemos visto en el capítulo 1 de esta tesis. Desde la democratización, el Estado se ha mantenido laico pero la religión ha ocupado cada vez más sitio en el espacio público y ha tenido más peso en los asuntos políticos. Las preguntas que hemos formulado y que analizamos a continuación tienen que ver con la relación que el Estado con la religión islámica en un contexto de incremento de la importancia de la misma.

Tabla 21 ¿Está usted de acuerdo en que un hombre político no musulmán sea candidato a la presidencia del Estado/Asamblea Nacional/alcaldía?

Sí	57,8%
No	33,3%
Nqr	7,8%
Ns	1,1%

Todos los presidentes del Mali independiente se han identificado como musulmanes ante la población maliense (Soares, 2010). Ibrahim Bubacar Keita ganó las elecciones presidenciales del 2013 haciendo hincapié en su condición de musulmán, como vimos en el capítulo 3. Keita compitió en la primera ronda con otros 27 candidatos, y uno de ellos se identificó como cristiano mormón. En Mali existe una comunidad creciente de cristianos, que se calcula que representa entre el 2% y el 5% de la población⁴²². El candidato Yeah Samaké (Baker, 2013), que pasó gran parte de los últimos años en Estados Unidos, se postuló a la presidencia y obtuvo más de 17000 votos, un 0,58% sobre el total. Con esta pregunta queríamos abundar en la percepción de los encuestados sobre el elemento religioso en la identidad del candidato político, si era importante su condición de musulmán o no lo era. Esto también vendría relacionado con la opinión sobre la laicidad del Estado. En principio la laicidad también se aplicaría al presidente,

⁴²² Según datos del año 2009 recogidos por el Instituto Nacional de Estadística de Mali (INSTAT, 2011), el 2,37% de la población maliense se declara de confesión cristiana. Las estadísticas de Afrobaromètre arrojan datos que indican que el 5% de la población maliense era cristiana en 2014 (Afrobaromètre, 2015). Otras estadísticas indican que el 3,1% de la población de Bamako era cristiana en 2015, según el portal catholic-hierarchy.org (<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbaml.html>)

no teniendo que ser necesariamente religioso. No obstante, como hemos visto en el capítulo 1 y 3, la confesionalidad del presidente sí ha sido subrayada por todos los presidentes aunque también se reclamasen como comprometidos con la laicidad del Estado. Para el presidente Modibo Keita (1960-1968), la religión fue un recurso que utilizó ante la población maliense, clamando que la religión y el socialismo podían ir de la mano. Mussa Traoré (1969-1991) también consideró la religión como un aspecto positivo para su mandato, y ya en la era democrática, los presidentes se han mostrado como buenos musulmanes ante la opinión pública, ante el incremento de la visibilidad del islam en la esfera pública. Sin duda, la traducción del concepto de laicidad en Mali es algo particular, y no es algo que se haya resuelto del todo.

Los datos estadísticos resultantes de la pregunta sobre si estarían de acuerdo en que un político no musulmán fuese candidato a presidir alguno de las instituciones democráticas del Estado, una mayoría de encuestados estaban de acuerdo con ello (57,8%). Algunos verán en esto una demostración de tolerancia y de aceptación de la pluralidad religiosa, al aceptar que una persona de otra religión a la mayoritaria pueda llegar a ser el que dirija un país de mayoría musulmana. Uno sobre tres no estaría de acuerdo con ello, algo que coincide con los datos de aquellos que no estaban de acuerdo con la laicidad, una laicidad que también significaría la posibilidad de tener oportunidades políticas sin distinción de religión. Asimismo, demuestra que el discurso sectario respecto a la dirección de los asuntos de los musulmanes no se constriñe a que deba de ser un musulmán el que lleve los asuntos nacionales. Esto concuerda con varias conversaciones que mantuvimos con líderes islámicos y diputados de Sabati 2012, que confesaban que los valores de respeto a la religión no estaban únicamente en una figura islámica, sino que el candidato que apoyarían para las elecciones podía ser perfectamente de confesión cristiano y que darían su apoyo a esta persona, anteponiendo su característica de compromiso con el papel de la religión en la sociedad y en la política, a su confesión. Una vez realizada la encuesta, otra cuestión que nos planteamos es si el apoyo sería de igual manera si el caso fuese una persona que se declarase sin religión, pero esto lo dejamos para futuras investigaciones.

Tabla 22 ¿Desea usted que el Estado cambie la moral en Mali?

Sí, por más moral	97,8%
Sí, por menos moral	0
No	2,2%
Nqr	0
Ns	0

En esta pregunta los encuestados unánimemente veían la necesidad de que el Estado se comprometiese en introducir una mayor moral en el Estado (97,8%). Frecuentemente se ha percibido que se ha propuesto solucionar los problemas del país con una mayor moral. En esto, los líderes religiosos son bastante relevantes en la difusión del mensaje de que problemas sociales y políticos se podrían aliviar con una mayor presencia de la moral en los distintos ámbitos de la vida cotidiana y política del país, como ellos intentan trasladar a las autoridades políticas. La unanimidad en que el Estado “cambie la moral de Mali” por “más moral” destaca la búsqueda de mayor moral dentro de la sociedad, independientemente de su condición social y nivel de religiosidad.

Tabla 23 ¿Cuál es el sector en el cual la religión debe de tener una presencia más importante en Mali?

Política	14,4%
Educación	46,7%
Militar/ejército	1,1%
Fiestas nacionales	1,1%
Sanidad	1,1%
Resolución de conflictos y justicia	17,8%
Situación de la mujer	7,8%
Medios de comunicación	4,4%
La religión no tienen que tener más importancia	0
Ninguno	2,2%
Nqr	1,1%
Ns	0

Tabla 24 ¿En qué ámbitos la religión puede contribuir al progreso del Estado maliense?

Educación	30%
Modelo de gestión del Estado	11,9%
Economía	3,1%
Diplomacia	0,6%
Militar	0
Política	1,9%
Desarrollo	6,2%
Resolución de conflictos/justicia	20%
Valores morales del país	14,4%
Injusticia	6,9%
Situación de las mujeres	3,1%
Ninguno	0
Nqr	1,9%
Ns	0
Otro	0

El fracaso del Estado ante sus ciudadanos en las últimas décadas lo hemos comentado en el capítulo 3. El desentendimiento del Estado hacia la provisión de servicios ha sido percibido por los ciudadanos del país, que ha generado una mala opinión sobre el estado de los servicios básicos (tabla 15) y ha originado una desconfianza hacia el Estado, que se ha traducido generalmente en la mala percepción sobre la clase dirigente como expusimos anteriormente (epígrafe 4.2.2. de este capítulo). Como hemos podido observar en Bamako, las asociaciones religiosas han colmado parte de las necesidades de la población allí donde el Estado no llega. Por tanto, preguntamos sobre en qué sector la religión debe de tener más importancia, y luego, en qué sectores creen que la religión puede contribuir para el progreso del Estado. La primera pregunta iba dirigida hacia conocer cómo perciben que la religión debe de tener más presencia, es decir, si una mayor presencia de la religión en algún ámbito haría de este un ámbito mejor o si echaban de menos la religión en algún ámbito, como las fiestas nacionales o los medios

de comunicación. La segunda pregunta iba dirigida hacia conocer en qué ámbitos una mayor presencia de la religión devolvería una mejora en las condiciones del Estado.

Los resultados de la primera pregunta (tabla 23) señalan los sectores en que los ciudadanos malienses echaban de menos una mayor presencia de la religión. El más señalado ha sido la educación (46,7%). Una mayoría opina que la educación pública y laica (*école fondamentale*)⁴²³, debería de tener mayor presencia la religión. Seguramente, viene dado por la necesidad de un mayor aprendizaje de la religión, que no se da por la laicidad el Estado a pesar del reconocimiento de las religiones y de las *medersas*, donde se imparte religión. Por tanto, se aprecia que la religión debe ser enseñada por el Estado como una necesidad. También, entendemos que influyen las dificultades que tiene la educación pública en el país desde hace varias décadas, y que quizá la introducción de un mayor papel a la religión podría mejorar sus condiciones, como demuestran las escuelas privadas *medersas*. En segunda posición, aunque algo descolgado, la resolución de conflictos y la justicia (20%), donde quizá se insinúa que una mayor presencia de los religiosos o de las reglas derivadas de la religión para impartir justicia podrían ser beneficiosa para los ciudadanos.

Volviendo a la pregunta anterior, la política viene en tercera posición, demostrando que los valores de la religión en ella son importantes pero que antes la religión es mayoritariamente valorada en otros sectores donde se hace más imprescindible. También destaca que la respuesta “la religión no debe de tener más importancia” no haya obtenido ninguna respuesta, lo que podría significar que está en el debate que la religión puede aportar al Estado, y que nadie se extraña a pesar de ser un Estado aparentemente laico.

En la tabla 24 se han reflejado los resultados que se han calculado sobre los dos dominios que se pedían a los encuestados que eligieran donde la religión pudiera contribuir al progreso del Estado. Las respuestas son muy similares a las de la tabla 23. Los dos sectores en los que la religión puede aportar más para hacer progresar al Estado son la educación (30%) y la resolución de conflictos (20%). Los encuestados pensaron mayoritariamente que la religión puede aportar al Estado en la educación, un sector que está maltratado por la administración. Además, la educación es un sector en el cual los

⁴²³ La tasa de escolarización en la escuela pública laica (*école fondamentale*) en primer ciclo es del 17,8% y en el segundo ciclo 5,8%, mientras que los alumnos escolarizados en *medersas* representan el 1,8% en el primer ciclo y el 0,4% en el segundo ciclo, según datos del INSTAT de 2009 (INSTAT, 2011).

religiosos han tenido una presencia creciente desde los años 50 con la apertura de las *medersas*. En este sentido se aprecia la valoración de nuevo de los religiosos que viene dada por los sectores donde aportan servicios básicos a los ciudadanos cuando el Estado está en retroceso. Destaca que la segunda respuesta más mencionada sea la resolución de conflicto y la justicia, uno de los pilares de cualquier Estado, que está también en retraimiento y en el cual los ciudadanos no confían. Así, los encuestados valoran que los aspectos del Estado en los que la religión puede aportar para progresar no son los relacionados con la política (1,9%), sino en dos sectores fundamentales para la vida cotidiana del ciudadano maliense y que en las últimas décadas han sido desmantelados por el Estado neoliberal.

Algunos de los comentarios recogidos en el cuestionario reafirman el aporte positivo que la religión puede tener en el país e juicio de los encuestados, y los ámbitos que habíamos ofrecido como respuestas. "La implicación de la religión permitirá de corregir el comportamiento sexual de las chicas en la escuela", "[el encuestado] no puede escoger uno porque dice que la religión tiene su lugar en todo eso [en todos los ámbitos]", "en todos los sectores, si el individuo trabaja con la fe, las cosas son mejores", "la religión tiene que tener una presencia más importante en los sectores de Mali⁴²⁴", son valoraciones que apuntan a que la religión es acogida favorablemente fuera del ámbito espiritual y aplicada a ciertos sectores del país, donde, a juicio de los participantes, sería necesario más presencia.

Tabla 25 Para obtener una solución a los problemas que afronta en vuestra comunidad/familia/barrio/trabajo, ¿qué herramienta de resolución de conflictos utiliza usted?

Tribunales civiles	38,2%
Autoridades islámicas	12,4%
Autoridades tradicionales	27%
No he utilizado	20,2%
Nqr	0
Ns	2,2%

⁴²⁴ Comentarios escritos en la pregunta 12.

En este sentido, es oportuno mencionar la pregunta que hicimos sobre qué tipo de justicia suelen utilizar los ciudadanos encuestados. Un 38,2% de ellos utilizaba los tribunales civiles de la administración, pero un número importante de participantes ligeramente superior al que utilizó la justicia corriente (39,4%) utilizó otros medios para resolver sus problemas de diverso tipo. Entre ellos, las autoridades islámicas o el recurrir a la sharía fue utilizado por el 12,4% de ellos, lo que supone una minoría pero significativa, teniendo en cuenta la polémica sobre la sharía en el país que vimos en el capítulo 3. Algunos comentarios de los encuestados dan cuenta de la importancia de esta forma de impartir justicia y la opinión de algunos de ellos sobre ella. “No he utilizado [herramientas de reglaje de cuentas], pero si lo hiciera, recurriría a la sharía”⁴²⁵, “no he utilizado, pero prefiero la sharía”, “he utilizado las autoridades tradicionales porque no hay la sharía”, son algunos comentarios sobre la percepción de algunos encuestados sobre la ley islámica, que la ven como algo positivo para solucionar problemas y que la utilizarían si estuviese más accesible. Visto el número significativo de encuestados que aluden a la utilización de la sharía, sería necesario un esfuerzo investigador adicional para conocer a qué se refieren con la ley islámica y en qué ámbitos desean su aplicación⁴²⁶.

Algunas de las conclusiones más relevantes sobre la percepción que tienen los encuestados sobre la relación entre la religión y el Estado son:

- una gran parte de los encuestados no consideran que el presidente de la República o un responsable político tenga que ser obligatoriamente musulmán, a pesar de ser considerado un país mayoritariamente musulmán.
- en general, la presencia de más moral en el Estado es bienvenida unánimemente por los encuestados.
- de nuevo, la apreciación de la religión en el Estado viene dada por su utilidad en la educación y en la resolución de conflictos, sectores básicos en los cuales el Estado ha demostrado su ineficiencia. Cuando piensan en la utilidad de la religión en el Estado, los malienses piensan en la provisión de educación a sus hijos e hijas y en la impartición de la justicia y la resolución de conflictos. La justicia civil ha sido utilizada por una gran

⁴²⁵ Comentario escrito en la pregunta 7.

⁴²⁶ En la encuesta de GREAT (2015), los participantes percibían como útil la introducción de la sharía en el Código de la familia y de las personas, pero el apoyo era menor en el Código penal. Una mayor profundidad en la indagación sobre cómo comprenden la sharía y en qué ámbitos específicos creen que sería oportuna sería merecedor de un ulterior esfuerzo investigador.

parte de los encuestados, pero otra parte similar ha utilizado una justicia alternativa, entre ellos, una minoría utilizó la justicia islámica. Se aprecia un anhelo de mayor presencia de la sharía para resolver conflictos.

4.2.5. Movilización religiosa.

La movilización popular por motivos religiosos o por convocatoria de los líderes religiosos era una de nuestros intereses en la elaboración de esta tesis. Desde la democratización del país, se han dado una serie de movilizaciones de carácter religioso, aunque no exclusivamente. Con estas preguntas pretendíamos examinar el nivel de predisposición de los ciudadanos a movilizarse por causas y motivos religiosos, teniendo en mente la gran movilización del año 2009 sobre el Código de familia que, aunque no fue exclusivamente religiosa, fue liderada por los actores religiosos.

Tabla 26 Según usted, ¿en qué circunstancias el ciudadano debe defender la religión (manifestación en la calle, compromiso asociativo, etc.)?

Cuando el Estado/partidos políticos/fuerzas extranjeras quieren minimizar la religión.	16,7%
Cuando el Estado/partidos políticos/fuerzas extranjeras quieren cambiar elementos que tocan a la religión de la sociedad.	22,2%
En ninguna circunstancia, en democracia, la defensa se hace políticamente en el parlamento.	8,9%
La religión ya está reivindicada, no hace falta reivindicarla más.	7,8%
Si se es religioso, se tiene la obligación de defender la religión	38,9%
Nqr	3,3%
Ns	0

La movilización por motivos religiosos es algo que, como hemos visto en el capítulo 3, ha sucedido en las últimas décadas en Mali. Nos preguntábamos sobre las ocasiones en las que los encuestados se verían con la disposición a salir a la calle o a reivindicar en una asociación o colectivo la defensa de la religión. Así, veríamos en primer lugar en qué lugar de importancia toman la religión como una causa merecedora de defensa o reivindicación, y en segundo lugar, bajo qué circunstancia se movilizarían. Los datos estadísticos recolectados en la encuesta revelan que un 38,9% consideraron que se debe

de defender la religión a través de la movilización por la propia condición de ser musulmán, sin ningún motivo aparente de agresión o modificación de la misma. La segunda opción más respondida es la que considera que si la religión es modificada negativamente, o minimizada, por alguna causa por actores locales como el Estado, los partidos políticos o fuerzas extranjeras, debe de movilizarse para ello (22,2%). En ese caso pensamos en las movilizaciones del Código de familia, en la que se consideró que las costumbres y la familia tradicional maliense eran modificadas por imposición del exterior (capítulo 3). Destaca que una minoría de encuestados, un 16,7%, considera que la religión no es una causa que motivaría la movilización o la reivindicación.

Tabla 27 Según usted, ¿qué causas religiosas debe apoyar el ciudadano?

Causas internacionales (Palestina, Iraq, etc.)	9%
Causas nacionales (herencia religiosa de Mali, etc.)	8%
La educación religiosa	26,1%
La expansión de la religión en la sociedad y en el mundo	13,6%
Las costumbres religiosas	12,5
La moral del país	5,7%
Causas religiosas pero también causas civiles como por ejemplo las injusticias sociales	13,6%
Ninguna de las causas mencionadas	4,5%
Nqr	3,4%
Ns	2,3%
Otra	1,1%

Los encuestados señalaron una gran variedad de causas a la hora de discernir sobre las causas religiosas que debían de apoyar con una movilización. Destaca por la mínima la educación religiosa (26,1%), que vuelve a ser el sector por el que identifican un mayor número de ciudadanos la aportación de la religión a la vida del musulmán y en el Estado, y que es merecedora de apoyar. Otras causas como las causas religiosas, pero también las civiles “por ejemplo las injusticias sociales” (13,6%) o las “costumbres religiosas” (12,5%), así como “la expansión de la religión en la sociedad y en el mundo” (13,6) también merecieron el apoyo de los participantes aunque sin destacar sobre las otras causas expuestas. Así, se desprende que el ciudadano puede ser movilizad por

diferentes causas pero ninguna en especial ni ceñida a la profesión de la religión, sino más bien por su utilidad en el día a día del musulmán, como la educación o las costumbres asociadas a la religión. Las causas nacionales e internacionales, como la percepción de la agresión a la religión en el mundo (9%) o en el propio país y la cultura islámica nacional (8%), no entran dentro de las prioridades de los malienses para movilizarse. Solamente un 4,5% de los encuestados consideró que ninguna de las causas religiosas identificadas valdrían la pena para movilizarse, lo que coincide en los porcentajes de la pregunta anterior que indicaba que alrededor de 1 sobre 10 consideraba que la religión no era motivo de movilización

Tabla 28 ¿Participaría usted en un acto, manifestación pública o convocatoria de los líderes religiosos para defender la religión?

Sí	66,7%
No	30
Nqr	3,3%
Ns	0

Tabla 29 ¿Participaría usted en un acto, manifestación pública o convocatoria de los líderes religiosos para defender causas sociales/nacionales (no religiosas)?

Sí	66,7%
No	32,2%
Nqr	1,1%
Ns	0

Las anteriores preguntas han señalado una predisposición de los encuestados a comprometerse para reivindicar asuntos religiosos o manifestarse por causas religiosas, especialmente por la educación islámica, algo que consideraron primordial como hemos visto a lo largo de este análisis. Con el objetivo de medir el grado de predisposición hacia la movilización por parte de los líderes religiosos, preguntamos sobre si se movilizarían en la calle, pero por dos tipos de causas distintas convocadas por los mismos líderes religiosos: causas claramente religiosas o que tuviesen un carácter religioso, y causas civiles o laicas, sin ninguna relación aparente con la religión.

La movilización a partir de las causas religiosas, o por la defensa de la religión, es un tema que casi 7 de cada 10 encuestados consideró que era una causa para su manifestación a la llamada de los líderes religiosos. Esto concuerda con algunas de las manifestaciones populares que hubo en el pasado. Si las circunstancias para manifestarse por la defensa de la religión eran por el mero hecho de considerarse musulmán, la predisposición a la participación en una manifestación por la defensa de la religión era mayoritaria entre los encuestados (66,7%). Así, parece que la religión y la llamada de los líderes religiosos es una motivación para ello.

En la tabla 29, el nivel de apoyo a las movilizaciones por líderes religiosos pero por causas sociales o nacionales sin el referente religioso es el mismo que para las movilizaciones religiosas. No se aprecia ninguna diferencia notable entre la movilización de los líderes religiosos hacia una causa religioso o una causa secular. Esto puede deberse a la apreciación de la convocatoria de los líderes más allá de las causas, que considerarían igual de pertinentes que una causa religiosa o no religiosa. Este tipo de convocatoria y su predisposición por los encuestados ilustra que los líderes también podrían ejercer un papel más allá del espiritual y el limitado a la religión, como su defensa que planteábamos anteriormente. El apoyo señalado a causas sociales o nacionales movilizadas por líderes también está entre las prioridades de los encuestados.

Tabla 30 Si usted ha participado en un acto, convocatoria o manifestación en los últimos años, conteste quién dirigió/convocó el acto.

Partido político/candidato político	13,6%
Sindicato	0
Sociedad civil/asociación civil	20,4%
Líderes religiosos/asociación religiosa	66%
Redes sociales	2,1%
Nqr	2,1%
Ns	0
Otro	0
No han participado en ninguna manifestación en los últimos cinco años	48,8%

Después de conocer su predisposición a movilizarse por la religión y la capacidad de convocatoria o llamada de los líderes religiosos, nos preguntábamos en qué se habían movilizado los encuestados. Para ello, abundando en la participación en las movilizaciones populares de las personas encuestadas, quisimos indagar sobre el nivel de participación, y si habían participado, de qué carácter era la movilización en un periodo que comprendería los últimos cinco años. Elegimos cinco años como espacio temporal porque creemos que es un periodo razonable para acordarse de la movilización y porque, teniendo en cuenta previamente que la mayoría de los encuestados iban a ser personas jóvenes, veíamos innecesario abrir el periodo más atrás, cuando la mayoría de encuestados no habría tenido edad para tomar de conciencia de sus decisiones.

En primer lugar destaca que un 48,8% de los encuestados no ha participado en ninguna manifestación, acto o convocatoria en los últimos cinco años (de 2009 a 2014). Del porcentaje que sí lo había hecho, tenemos la cifra de un 66% que había acudido a una movilización liderada por un líder religioso o asociación religiosa. La participación en este tipo de movilizaciones es así mayoritaria en la movilización popular puesta de relieve por los encuestados, destacando sobre otras como asociaciones civiles, políticas o sindicales, las otras grandes fuerzas que movilizan a parte de la población. Esta tendencia ya había sido adelantada en las preguntas anteriores que indicaban que la movilización por la religión o por líderes religiosos no era extraña para los participantes. En este sentido, se puede confirmar que las apreciaciones de que al menos en los últimos 5 años los líderes islámicos son los que han tenido mayor éxito en sus movilizaciones, recordando que no solo pueden ser causas religiosas las puestas en valor sino otras de carácter civil que puedan haber sido capitalizadas por los actores religiosos en la calle valiéndose de su prestigio y poder de convocatoria. Asimismo, estos datos vienen a reforzar la idea escuchada en nuestras conversaciones formales e informales sobre que los partidos políticos y las asociaciones civiles, entendiéndolas como sociedad civil sin adscripción religiosa, no están activas en la sociedad ni son los actores que logran movilizar las calles.

Algunos de los ejemplos de movilizaciones por causas o convocantes religiosos los hemos discutido en el capítulo 3, pero los participantes también reflejaron algunos de sus motivaciones en el cuestionario. “Movilización por la emancipación del hombre y la mujer”, “en contra del abandono de la escisión/mutilación genital femenina”, “en contra de la homosexualidad” y especialmente en contra de “el código de la familia”, -

algunas reflejaron que lo hicieron varias veces- pero también otras encabezadas por los religiosos como “la unidad de Mali” o por “Palestina”.

A partir de las respuestas a las preguntas reseñadas en este apartado, podemos resumir algunos aspectos relacionados con la capacidad de movilización de las asociaciones y líderes religiosos y las motivaciones de los encuestados a la movilización religiosa y otros tipo de movilización:

- los encuestados piensan mayoritariamente que un menoscabo a la religión o por el simple hecho de ser musulmán, es óbice la movilización en la calle o el compromiso en una asociación.
- entre las causas más citadas que provocarían una movilización está la educación religiosa. Otra panoplia de causas podrían motivar su movilización pero no destacan las causas más políticas como los conflictos internacionales “en tierra del islam” o causas nacionales.
- la capacidad de movilización de los líderes religiosos es prácticamente la misma para reivindicar o defender causas religiosas o laicas, demostrando una gran confianza en estos incluso como agentes de movilización fuera de la religión.
- la mitad de los encuestados se movilizaron alguna vez en los cinco años, y de ellos casi 7 de cada 10 lo hicieron en actos liderados por actores religiosos.

4.2.6. Percepción sobre los líderes islámicos.

En una pregunta anterior sobre la valoración de los diferentes grupos sociopolíticos existentes en el país (tabla 18), los líderes religiosos eran en los que tenían mayor confianza. Con el fin de abundar en la opinión de los ciudadanos sobre los actores islámicos, preguntamos sobre los líderes más conocidos y la forma en cómo los descubrieron y si mantenían el contacto con ellos.

Tabla 31 Según usted, ¿qué líder religioso es el más importante en Mali?

Mahmud Dicko	36,6%
Sherif Usmane Madani Haidara	30,1%
Thierno Umar Thiam	4,6%
Sufi Bilal	3,9%
Jean Zerbo	16,3%
Nqr	2,6%
Ns	3,3%
Otro	2,6%

La capacidad de movilización de los líderes religiosos se ha tratado en las preguntas anteriores. Como hemos visto en los capítulos 2 y 3, la popularidad de los mismos es innegable en los años de democracia gracias a la liberalización de los medios de comunicación y de asociación. Los líderes religiosos se han convertido en parte del panorama de actores principales en la sociedad maliense y muchas veces llegan a levantar pasiones durante sus desplazamientos, como si de estrellas mediáticas se tratase. Ya vimos que eran el estamento más respetado, en el que los encuestados depositaban mayor confianza y sobre el que mejor opinión tenían. Pero el elenco de líderes religiosos es plural, como la propia sociedad maliense y la religión islámica en el país. Quedaba por saber, por tanto, si existía una diferencia en cuanto a la apreciación sobre unos líderes sobre otros.

Sin sorpresas, los resultados han arrojado que los dos líderes considerados más importantes son Mahmud Dicko (36,6%) y el Sherif Usman Madani Haidara (30,1%), muy por delante del resto de líderes religiosos. Dicko ha cosechado gran popularidad desde la presidencia del ACIM, llevando una pequeña ventaja sobre Madani Haidara, el guía espiritual de Ansar Din. Puede tener que ver que Dicko y su condición de presidente del ACIM es en principio el representante de todos los musulmanes ante el Estado y fuera de las fronteras de Mali. Dicko también ha ganado en popularidad como comentamos anteriormente por haber impulsado las marchas contra el Código de la familia apenas un año después de su llegada a la presidencia. A partir de ahí, varias

causas le han granjeado gran popularidad y visibilidad, como el pulso que mantuvo con el Estado, y posteriormente, su protagonismo en la crisis del norte. Del resto de líderes religiosos, destaca el arzobispo Jean Zerbo, el líder de la comunidad cristiana, que es el tercer líder más valorado, nombrado por un 16,1% de los participantes⁴²⁷. En esta pregunta ofrecimos la posibilidad de marcar dos respuestas, es decir, dos líderes. La mayoría de las elecciones de los encuestados han sido el tándem Dicko y Haidara, pero también hemos encontrado alusiones a otros líderes como el Sheríf de Niore del Sahel Buyé o líderes locales que desconocemos.

Las opiniones recogidas en la pregunta abierta 19 “qué opinión tiene sobre ellos [los líderes religiosos citados en la pregunta anterior]?” han desvelado algunas pistas que abundan en la percepción que los encuestados tienen sobre ellos, que completan lo anteriormente reflejado. Una parte de las respuestas más repetidas es que la “colaboración” o la “sinergia” entre el líder católico, Jean Zerbo, y uno de los líderes islámicos, Mahmud Dicko o Haidara, o entre los dos principales líderes islámicos, podría “favorecer la unidad y la estabilidad de Mali”, “pueden reforzar la cohesión social”, “mejorar la gestión de los conflictos” o “sin ellos estaríamos en un conflicto religioso”. Estas respuestas indican el valor que se le concede a que los líderes islámicos estén unidos, sobre los que no ven las diferencias sino la posibilidad de que su unidad se traduzca en una mejora para todo el país. El caso de la unidad con el líder de la religión cristiana también quiere decir que a los líderes religiosos, da igual la religión, quieren verlos juntos para que el país se beneficie de su unión. En este sentido, es paradigmático que no se aprecia ningún atisbo de sectarismo en contra de la otra religión, sino al contrario, que se le da un valor positivo a la diferencia de religión, elemento favorable para lograr cosas positivas para el país.

Otra línea de respuesta que se puede extraer de las opiniones registradas son los calificativos positivos hacia los líderes religiosos. Cabe destacar que muchas veces estos calificativos positivos se refieren también al arzobispo cristiano. “Son verídicos y generosos”, “son hombres de confianza”, “comprensibles”, “verdaderos líderes”, “son piadosos”, “guían a la gente por el camino recto”, “hombres francos y sinceros”, “honesto”, “transparente”, “sabiduría”, “sincero”, “les deseo una larga vida”, “quiero que estén unidos todos”, “hacen progresar el islam”, “temen a Dios”, “son claros y

⁴²⁷ Jean Zerbo (n. 1943) fue nombrado arzobispo de la archidiócesis de Bamako en 1998 (<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bzerbo.html>)

precisos” y “estructurados y lógicos [en lo que dicen]”, son algunas de las opiniones recogidas. Éstas tienen que ver sobre cómo les ven los encuestados: las virtudes que los líderes religiosos han podido expresar hacia el público y que les hacen ser tan atractivos y ser escuchados por la población. En general, las características sobre cómo los describen son positivas y están basadas en valores que se les atribuye y en sus formas de actuar y hablar.

También hay algunas percepciones sobre su diferenciación sobre la política, “[Dicko] solo ve por los intereses mundanos”, “no se mezclan en política”, “ojalá los políticos no le engañen [Haidara]”, que apuntan a una apreciación positiva de su alejamiento de lo que se percibe como la política, algo que corrompe y que pervierte la personalidad y las cualidades de los religiosos, que no se quiere que las pierdan. Esta forma de ver su alejamiento de la política positivamente, contrasta, o quizá no lo analizamos bien con otras percepciones que ven positivamente, en cambio, su cercanía con la política que a continuación vemos. ¿Cómo es posible que los encuestados vean que están lejos y a la vez que están cerca de la política? Es una pregunta sobre la que habría que dedicar mayores esfuerzos investigadores. Nosotros podemos intuir que se trata de que los líderes religiosos participan de la política pero a la vez tienen la voluntad de quedarse lejos de ella, precisamente por esa concepción negativa de la política actual en el país. Para algunos líderes, es necesario dejar claro que ellos están lejos de ella aunque, como hemos visto en el capítulo 3, también se involucran en la política. La posible fórmula para ello que ponen en práctica es “hacer política sin que se perciba que hacen política”. Por lo menos, no se intenta hacer la misma política que antes, ya que está mal visto, sino de la forma en que se describe a continuación.

La opinión sobre los líderes religiosos también se basa en la capacidad política demostrada. Además de su valoración como personas, la capacidad de hacer, de influir o de liderar ha marcado muchas de las respuestas de los participantes: “han luchado por el país”, “son patriotas”, “han concienciado al pueblo, han despertado [lo] político y religioso”, “son hombres ideales para gestionar este país”, “continúan a decir la verdad a los dirigentes políticos”, “con ellos el país puede avanzar y progresar”, “pueden continuar con su camino, al final del tiempo, podrán cambiar la moral de la gente”, “tienen buen comportamiento, están implicados en política”, “escucha a la gente”, “[es] capaz de gestionar en el vértice del Estado.”, “pueden hacer muchas cosas por los ciudadanos en la educación y la religión”, “deben de hacer su parte en la política y la

religión, como por ejemplo, en Egipto”, “son buenos líderes, son capaces de cambiar las dificultades de la religión e incluso del país con facilidad.”, “no le gusta [a Dicko] la corrupción, y agrupa a la gente”, “obran por el avance del país”, “[Dicko] lucha por la paz, la reconciliación entre maliense. Haidara es un buen predicador”. Como vemos, no es extraño a los participantes la percepción de que los líderes religiosos puedan tener un papel más importante en la política y pesar más en la sociedad. En general, las percepciones son positivas sobre estos aspectos políticos, si bien, no parecen formas de involucrarse en la política al uso, sino que los encuestados han parecido intuir las actuaciones de los líderes religiosos en política como una forma de influir y de vigilar las actuaciones de la clase política y de liderar y orientar a los ciudadanos para mediar en política.

Una tercera línea de análisis de las respuestas de los participantes es la que muestra que existe una predilección por solo uno de los líderes propuestos. Algunos de los encuestados solo han marcado uno de los líderes, y, en ocasiones, han justificado su elección, dejando claro que solo eligen a uno de ellos, “solo Dicko” o “solo Haidara”, en su mayoría. Esto podría evidenciar en parte la división en la comunidad islámica que hemos visto en el capítulo 4, y que en Bamako hemos observado. Los dos líderes, de diferentes tendencias islámicas, no han impulsado un discurso excluyente de la tendencia contraria, pero en varias ocasiones se ha evidenciado las diferencias entre ellos. En ello podría estar el origen de la elección de solo uno de los líderes en el cuestionario.

La cuarta y última línea de opiniones percibida era la de los deseos de cómo deben de actuar y las quejas que hay sobre ellos. Una minoría de encuestados no contestó esta pregunta 19 sobre la opinión de los líderes religiosos, y de los que lo hicieron una pequeña parte reflejó una opinión negativa sobre sus actuaciones. “Deben continuar con su compromiso con Mali”, “se tienen que cultivar más” o “los religiosos deben de ser tolerantes y ponerse al servicio de dios”, son algunas de las opiniones que expresan lo que desearían que fueran los líderes religiosos. “Nuestra mezquita acaba de ser cerrada y Dicko, siendo el presidente de la [asociación] AMUPI no hace nada [sobre] el problema de los imames, Dicko es el imam de la segunda mezquita” es un comentario sobre los problemas en torno al imamato de una importante mezquita en el centro de Bamako. La opinión de este encuestado es negativa sobre la actitud de Dicko como imam y como responsable de una asociación que debería de ayudar a la

resolución de la crisis en esa mezquita. “Mi opinión sobre ellos es buena, pero si pueden hacer mejores gestos sería mejor para Mali, teniendo en cuenta que hay más pobres que ricos (donaciones)” es otro comentario dirigido a la solidaridad de los líderes islámicos, que no hacen lo suficiente en opinión de este participante por los ciudadanos malienses pobres. “La liberación de las ondas ha provocado una proliferación de las radios, cada uno se ha permitido “todo decir” y “todo hacer”. La interpretación del Corán deja que desear. Los predicadores se contradicen porque son de diferentes escuelas. Entonces, yo prefiero abstenerme de escucharles” es un análisis del impacto que ha tenido la liberalización de los medios de comunicación desde los años 90 que hace una participante en la encuesta. A juicio de la participante, la proliferación de radios y de predicadores ha permitido que multiplicidad de voces se dirijan a los musulmanes malienses, muchas veces sin un orden o legitimidad previa, que siembra dudas sobre lo que dicen para algunos. Esto podría relacionarse con alguna de las quejas que escuchamos de algunos entrevistados que pedían una regulación del islam, de los predicadores especialmente, ante la proliferación de estas figuras sin ningún control, cuando hay dudas sobre “su conocimiento del islam” a pesar de que hablan en su nombre.

Tabla 32 ¿Cómo les conoce (a los líderes religiosos)?

Radio	31%
Tv	34,5%
Periódicos	0
Mezquita	15%
Casete	0
Internet	0
Amigos	2,3%
Familia	9,2%
Nqr	2,3%
Ns	3,4%
Otro	1,1%

Desde la llegada de la democracia a Mali en los años 90, se liberalizaron los medios de comunicación. Como hemos expuesto en el capítulo 2, la llegada de las libertades

favoreció el florecimiento de cantidad de medios de comunicación de los que se sirvieron los líderes islámicos y los predicadores para difundir una gran variedad de mensajes. En este apartado nos preguntamos cómo se hace realidad ese uso de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías por los líderes religiosos y predicadores, queriendo conocer de qué manera los mensajes llegan a los fieles malienses y en qué canales interactúan los fieles con los líderes religiosos.

La forma de su visibilidad es el objetivo de la pregunta sobre los medios en los que se les conoce más (tabla 32). La televisión es el medio por el que los encuestados conocen mayoritariamente a los líderes religiosos (34,5%). La televisión compite con la radio como forma de descubrir los líderes religiosos (31%). Estos resultados muestran que los medios de comunicación son los principales canales de visibilidad de los líderes religiosos, más que las mezquitas e iglesias, que vendría en tercer lugar.

Tabla 33 Si sigue sus sermones y actividades, ¿cómo los sigue?

Radio	50,4%
Televisión	29,8%
Periódicos	0
Mezquita/zawiya/iglesia	13,2%
Casete	1,7%
Internet	0,8%
Amigos	2,5%
Familia	0,8%
Nqr	0,8%
Ns	0
Otro	0

En esta pregunta nos interesamos sobre la forma en la que el encuestado sigue en contacto en el día a día, o la forma en que decida estar en contacto con las actividades y sermones del líder religioso. Si la forma más frecuente de descubrirles era por la televisión, seguido de la radio muy de cerca, las dos formas preferidas de los participantes de permanecer al corriente de las actividades y discursos de los líderes religiosos son la radio (50,4%) y la televisión (29,8%). Un alto porcentaje de encuestados usan la radio como medio para seguir las prédicas y actividades de los

líderes religiosos sobre los que encuestamos. La televisión vendría en segundo lugar, por delante de los espacios de culto, mezquita o iglesias. Así, se ilustra la forma en que la población de Bamako está al corriente de los líderes religiosos, sus discursos y de sus actividades, mayoritariamente no a través de los lugares de oración sino otros medios como la radio o la televisión.

Tabla 34 ¿Con qué frase está usted de acuerdo? Durante los acontecimientos de 2012-2013, los religiosos...

Se han involucrado demasiado en la política	30%
Tienen intereses ocultos	1,1%
No han trabajado para el país	0
Han trabajado por el país	32,3 %
Gracias a ellos se ha superado la crisis	19,1 %
Han escuchado la voz del pueblo	9%
Nqr	4,5%
Ns	4,5%

Durante los acontecimientos de 2012 y 2013, los líderes religiosos adoptaron un papel protagonista en la sociedad e incluso en la política, como hemos visto en el capítulo 3. El golpe de Estado de marzo de 2012 evidenció una crisis política sin precedentes en la historia democrática del país y confirmó el declive de los dirigentes políticos. Los líderes religiosos asumieron un papel relevante durante la crisis y durante el conflicto del norte. Preguntados sobre la opinión que tienen sobre la actuación de los líderes religiosos durante la crisis de los años 2012 y 2013, periodo en el que la parte norte del país fue ocupada por actores rebeldes y yihadistas y la crisis institucional como consecuencia del golpe de Estado, más de un 60% opinó favorablemente sobre ellos. La opinión más frecuente fue que los religiosos “han trabajado por el país” (32,6%) durante la crisis, significando que se les otorga una característica útil para la resolución de la crisis y el bienestar del país en un momento crucial para el mismo. Esta opinión concuerda con la opinión favorable de los participantes en la encuesta patrocinada por la Friedrich Ebert Stiftung (2012), en la que opinaban mayoritariamente que los líderes

religiosos aportaban un valor positivo como “mediadores entre los actores políticos”. Los líderes religiosos, ante la decadencia de los partidos y líderes políticos, llevaron a cabo ciertas iniciativas y no dudaron en hacer declaraciones para que se mantuviese la calma en un momento de zozobra política en el país. Acorde con estos resultados son los resultados de la encuesta de FES en el 2013, que indica que una clara mayoría vio como positiva o muy positiva la acción de los líderes religiosos durante la crisis.

No obstante, en el sentido contrario, destaca la opinión de un 27% de los encuestados sobre que los religiosos “se han involucrado demasiado en la política”. Esto vendría a decir que casi 1 sobre 3 encuestados percibieron que las acciones y el protagonismo de los religiosos durante el periodo de crisis fue quizá excesiva y que supuso una influencia negativa en los asuntos políticos. Como discutimos en este trabajo, la opinión favorable sobre los líderes religioso no es unánime, especialmente cuando se trata sobre la relación de éstos con la política. Sin embargo, en las opiniones de los encuestados en las preguntas abiertas, no encontramos opiniones en contra del “exceso de involucración” en la política.

En este apartado podemos resaltar algunas conclusiones respecto a la percepción de los encuestados sobre los líderes religiosos:

- los dos líderes más importantes para los encuestados son Dicko y Haidara, que confirma la percepción que se tiene sobre el terreno. Sorprende que el líder cristiano Jean Zerbo sea elegido por una parte significativa de participantes como uno de los líderes más importantes.
- se ha valorado positivamente la unidad entre religiosos, incluso entre los de diferente religión. Si bien, hay una minoría que destaca su preferencia por solo un líder religioso.
- la forma preferida como medio de contacto de los encuestados con los líderes religiosos es la radio y la televisión, en ese orden.
- la percepción sobre la actuación de los líderes religiosos durante la crisis del año 2012 y 2013 es mayoritariamente favorable. No obstante, una parte importante de encuestados creen que la relación de éstos con la política durante dicho periodo fue en exceso.

4.2.7. Intersección entre los líderes islámicos y las elecciones.

La intersección entre los líderes islámicos y las elecciones es un asunto que se demostró fehacientemente en las elecciones presidenciales de julio y agosto de 2013 por primera vez en Mali. Cuando hablamos sobre la relación de la política y la religión en Mali, esta puede tener diferentes formas de materializarse. A la hora de conocer las percepciones de los encuestados sobre esta dinámica, quisimos concretar dicha relación en la práctica, acotándola en varios apartados, como éste, en la que explícitamente la relación fue conocida por el público en general durante las elecciones presidenciales y legislativas.

Como explicamos en el capítulo 3, una parte de los líderes religiosos realizaron ciertas acciones y actividades de apoyo a un candidato en las elecciones presidenciales a través de la creación del movimiento Sabati 2012. Otros líderes islámicos también mantuvieron relaciones con otros candidatos presidenciales. La influencia de los líderes islámicos en las elecciones continuó durante las elecciones legislativas con el apoyo a candidatos a la Asamblea Nacional y la formación de partidos políticos a partir de individuos cercanos a los círculos religiosos, como vimos en el anterior capítulo. Desde el exterior, algunos observadores analizaban dicha relación entre islam y la participación en las elecciones como una amenaza a la laicidad del país y un indicio de la islamización de la política. Igualmente, esta cuestión se planteaba como un debate nacional en distintos ámbitos de la vida social del país, y era comentado en las redes sociales y por diferentes capas de la sociedad. Algunos jóvenes pensaban que la implicación de los religiosos tan decididamente en las elecciones iba a “suponer una mayor islamización del país si el candidato de los religiosos salía victorioso”⁴²⁸. Algunos políticos que no obtuvieron el apoyo de Sabati 2012, como el candidato Sumaila Cissé, criticaron “la irrupción de la religión en la política” (Jeune Afrique, 2013). En las redes sociales la difusión del apoyo de los imames a un candidato era criticado, dando a entender que no era oportuno para el país la injerencia de la religión en política.

Tabla 35 ¿Piensa usted que la consulta entre los políticos y los religiosos para los asuntos de Estado es deseable para Mali?

Sí	77,6%
----	-------

⁴²⁸ Conversación informal con joven, julio 2013, Bamako.

No	20,2%
Nqr	0
Ns	2,2%

Una de las prácticas que se han demostrado habituales en la política maliense es la consulta entre los políticos y los líderes religiosos. Esta consulta no es nueva, pero parece que se ha establecido como algo sistemático en lo referente a ciertos asuntos relevantes para el futuro de Mali, especialmente en asuntos relacionados con la religión y con la regulación de la vida familiar de los malienses y de los asuntos polémicos sobre las costumbres, el matrimonio y el comportamiento de la sociedad. Una gran mayoría de los encuestados (77,6%) respondió favorablemente a que los políticos se apoyaran en los religiosos a la hora de tomar decisiones que incumben a su país. Tomando en cuenta los anteriores valores, se infiere que el papel de mediador, y también de consejero de los poderes públicos, es algo bienvenido por los ciudadanos malienses. Solo 1 de cada 5 pensaban que esta práctica, que le otorga gran importancia política a los actores religiosos, no era deseable para el país. Como manifiesta uno de los participantes que está de acuerdo en la consulta, “en algunos ámbitos, se les puede consultar: mutilación genital femenina, emancipación del hombre y de la mujer, etc.”⁴²⁹. Otro encuestado se refiere a la necesidad de tener a los religiosos cerca de la hora de legislar “cuando hablamos de Mali hay que reforzar nuestras costumbres sociales”⁴³⁰.

Tabla 36 ¿Ha seguido usted las recomendaciones de voto de los líderes religiosos en las últimas elecciones (legislativas y/o presidenciales)?

Sí	27%
No, lo escuché pero no hice caso	20,2%
No, no lo escuché	40,4%
Nqr	5,6%
Ns	6,7%

La recomendación de voto por parte de los líderes religiosos durante las elecciones presidenciales, y en menor medida durante las legislativas, fue un asunto polémico

⁴²⁹ Comentario a la pregunta 25.

⁴³⁰ Comentario a la pregunta 25.

dentro de la sociedad maliense, a raíz de las denuncias y el malestar expresado por un sector de la clase política, incluso por algún candidato a la presidencia (Jeune Afrique, 2013). La polémica generada tenía como asunto subyacente la influencia de los líderes religiosos en la política, que se dirimía con el apoyo explícito de un sector de estos líderes por un candidato en concreto. La recomendación de voto fue llevada a cabo por el movimiento Sabati 2012 a favor del candidato Ibrahim Bubacar Keita durante las elecciones presidenciales del verano de 2013. Como vimos en el capítulo 3, en las elecciones legislativas el movimiento también concedió su apoyo a varios candidatos a la Asamblea Nacional. Los dirigentes del movimiento acudieron a las mezquitas para que los imames difundiesen la recomendación de voto por los candidatos elegidos, buscando una implicación de los actores del islam en la política, según ellos, con motivo de un momento crucial en la historia del país como era la salida de la crisis de los años 2012 y 2013. En esta pregunta nos preguntamos sobre el verdadero impacto de la recomendación de voto desde las mezquitas sobre los fieles musulmanes. La medida provocó polémica pero es difícil cuantificar el porcentaje de personas que lo escucharon y el porcentaje de personas que se decidieron a hacer caso a las recomendaciones políticas de los líderes religiosos.

Los resultados recogidos muestran que la difusión de la consigna de voto en las mezquitas no fue escuchada por una gran proporción de encuestados (40,4%). Cerca de la mitad de los encuestados escucharon la recomendación del voto de los imames (47,2%) por los candidatos de Sabati 2012, pero solo un 27% la aceptó. La proporción de encuestados que la escucharon pero no lo siguieron fue casi similar, un 20,2%, indicando que la utilización de las mezquitas para apoyar a un candidato político no fue unánime entre los encuestados.

Tabla 37 ¿Está usted de acuerdo con la financiación de candidatos electorales por religiosos?

Sí	35,6%
No	61,1%
Nqr	2,2%
Ns	1,1%

En esta pregunta planteamos lo ocurrido durante las elecciones presidenciales del verano de 2013. La candidatura de Ibrahim Boubacar Keita obtuvo no solo el apoyo de una parte de los imanes de las mezquitas en Bamako, y aparentemente en otros lugares del país, sino también el apoyo económico de varios líderes islámicos. Es decir, la intersección entre los líderes religiosos y las elecciones se hizo evidente con la dicha participación en la candidatura presidencial de Keita. Preguntados sobre esta práctica, en los datos se destaca una mayoritaria oposición a esta forma de interceder de los religiosos a favor de los líderes políticos (61,1%). Una parte menor de los encuestados consideran que está de acuerdo con dicha práctica.

Los datos presentados en este apartado sobre la valoración de los encuestados sobre la intersección práctica de los líderes religiosos en las elecciones, arrojan ciertas conclusiones que *a priori* pueden resultar sorprendentes. Estos datos nos permiten ponderar la opinión de la población de Bamako sobre la forma de los líderes religiosos de participar en las elecciones, y en general, que pueden ejemplificar la relación entre la política y el islam. Existe una acogida favorable a que la clase política consulte con los líderes religiosos sobre los asuntos que atañen al país, infiriendo que estos pueden ejercer un papel de mediadores de la población con los dirigentes y que pueden aconsejar correctamente a estos. Sin embargo, la petición del voto por un candidato político o la financiación mantienen el mismo nivel de rechazo, mayor que la opinión favorable a ello. Esto quiere decir por un lado que la influencia de los líderes religiosos sobre la población a la hora de decidir sobre el voto en las elecciones es en última instancia limitado, a pesar de la buena percepción generalizada sobre ellos que hemos visto en otros apartados.

Por otro lado, y en relación a lo que preguntamos en este apartado, la relación directa entre los políticos y los religiosos bajo la aportación de fondos para su candidatura no genera confianza entre los encuestados. Una mayoría de encuestados rechaza que los religiosos financien a los partidos políticos y a los candidatos (61,1%). Sorprende que esta medida haya sido criticada por los encuestados ya que tuvo lugar públicamente durante la campaña electoral del candidato Keita a las presidenciales de 2013.

En definitiva, podemos concluir que la percepción de los encuestados sobre la relación entre la religión y las elecciones es que la acción de los religiosos desde su campo espiritual y dentro de la esfera pública para aconsejar a los dirigentes en

bienvenida, pero no la participación directa en el juego electoral, con la financiación de candidatos o la recomendación del voto por un candidato.

4.2.8. Apreciación de los encuestados sobre la hipótesis de la participación de los religiosos en el juego político.

La presencia como candidatos de los líderes religiosos carismáticos en el juego político y electoral es un hecho que no ha ocurrido todavía en Mali. Asimismo, la participación de partidos políticos o candidatos a las elecciones con un programa directamente relacionado con el islam, como son los partidos o candidatos islamistas en otros países islámicos, tampoco se ha dado en el país. Como vimos en el capítulo 3, los candidatos cercanos a los círculos religiosos no son directamente líderes religiosos – aunque sí están relacionados con algunos líderes islámicos reconocidos- ni su campaña o programa político está determinado completamente por una gestión de la política y los asuntos públicos desde la religión. No obstante, la hipótesis de la emergencia de un islamismo o bien la presencia de líderes religiosos en las elecciones es algo que se ha planteado no solo en la literatura especializada sobre el país, sino que también es objeto de reflexión por parte de la población maliense, como hemos observado durante nuestro trabajo de campo. El interés de los líderes islámicos en los asuntos nacionales e incluso las declaraciones públicas de, por ejemplo, el guía espiritual Madani Haidara, en la que sugería la elección de un imam en las próximas elecciones, como vimos en el capítulo anterior, pueden dar la sensación de la cercanía y de la posibilidad de que se haga realidad en un futuro próximo. Este extremo, sin embargo, es necesario ponderarlo con la opinión de la población que hemos tenido la oportunidad de entrevistar.

Tabla 38 ¿Qué aspectos miraría usted de cerca para votar a un partido político religioso o a un candidato religioso?

Proyecto político	12%
Proyecto económico	8,9%
Proyecto educativo	12%
Proyecto religioso	11,3%
Proyecto de reconciliación	7%
Proyecto moral para el país	5%

Proyecto de justicia y seguridad	7,5%
Capacidad de liderazgo	8,8%
Inteligencia	1,3%
Formación	1,3%
Confianza	9,4%
Tendencia religiosa	5,6%
Compromiso con la laicidad del país	4,4%
Nqr	2,5%
Ns	1,3%
Otro	1,9%

En esta pregunta pretendemos plantear la hipótesis sobre la posibilidad de que un partido político o un candidato abiertamente religioso, o salido del ámbito religioso, se postule en unas elecciones y que pueda alcanzar algún tipo de poder político. Esta hipótesis es difícil de poner en práctica por las limitaciones de la ley electoral vigente respecto a la creación de partidos políticos confesionales. No obstante, esta es una hipótesis que observadores de dentro y fuera de Mali han llegado a reflexionar debido a la aparente popularidad y visibilidad de los líderes religiosos en los últimos años, y la creación del movimiento Sabati 2012 y otros partidos con una relación estrecha con los círculos islámicos. Esta pregunta también viene a colación de la teoría que Otayek y Soares (2009) sobre la inexistencia de un islamismo o un acercamiento explícito de los religiosos a la participación en política, por la inexistencia de un proyecto atractivo para la población.

¿En qué se fijarían los encuestados para votar a un partido o candidato religioso, si así pudiese ser? Las respuestas de los encuestados fueron variadas y no existe una opción mayoritaria. Destaca que una parte de los encuestados (12%) valoraría el proyecto educativo de este partido, quizá priorizando que la educación es uno de los desafíos del país actualmente o reafirmando que el islam es apreciado especialmente por la dispensación de educación, como vimos anteriormente. En esas mismas proporciones, se miraría el proyecto político del partido o candidatos religiosos (12%). El proyecto religioso vendría luego, siendo atractivo para el 11,3% de los encuestados. Como se aprecia en la tabla 34, la diferencia de porcentajes es muy baja entre las distintas

respuestas y a duras penas permite destacar estas tres opciones. La dispersión de las respuestas quiere decir que un candidato o partido religioso no sería valorado por sus condiciones particulares, como el proyecto religioso o el proyecto político, sino por su proyecto conforme a las diferentes prioridades de la población, en la misma medida que valorarían cualquier otro tipo de candidato.

Tabla 39 Si tuviera la posibilidad de votar a un candidato religioso (imam/sherif/marabú) o a un partido religioso, ¿le votaría en las próximas elecciones (presidenciales/legislativas/locales)?

Sí	22,2%
Depende de sus características	43,3%
No	15,6%
No estoy de acuerdo en candidato religioso	7,8%
Ya hay un partido/candidato	2,2%
Nqr	6,7%
Ns	2,2%

En esta pregunta nos interesamos sobre la opinión de los encuestados sobre la hipótesis de que un candidato o un partido religioso pudiese participar en las próximas elecciones en Mali. La opinión mayoritaria era que lo votaría “depende de sus características” (43,3%), lo que nos devuelve a la preguntar anterior sobre en qué se fijarían si tuviesen la oportunidad de votarlo. Es decir, casi 1 de cada 2 encuestados miraría de cerca las características del candidato o partido para evaluar su apoyo o no, más allá de su condición de religioso o de un partido que se identificase con la religión. Destaca que la proporción de encuestados que *a priori* votaría por la hipótesis planteada en las elecciones (22,2%) es parecida a las personas que no están de acuerdo o que no votarían por ello (23,4%).

Tabla 40 ¿Piensa usted que Mali tendría menos desafíos a superar con una gestión del país conforme a la religión?

Sí	60,7%
No	33,7%

Nqr	5,6%
Ns	0

Los encuestados definieron los desafíos actuales del país – formulados en otra pregunta anterior- como de muy diversa índole. Preguntados sobre quién podría hacerles frente, una mayoría señaló a la clase política, una clase política que, no obstante, no generaba demasiada confianza entre los encuestados. En esta pregunta planteamos la hipótesis de una mayor presencia del islam en la gestión del país para superar los desafíos del país. Si bien, antes vimos que los resultados sobre donde podría aportar la religión al Estado, mayoritariamente era el sector educativo y la reconciliación y la resolución de conflictos. En esta pregunta, un 60,7% de los encuestados cree que una mayor presencia de la religión en la gestión del país podría ser beneficioso para superar los desafíos actuales del país, valorando así positivamente la influencia del islam en la toma de decisiones y en la política en general del país.

Algunos comentarios de los encuestados nos aportan más pistas sobre la percepción de la relación de la religión con el Estado y la política en Mali y si el país podría superar sus desafíos con una mayor presencia de la religión. “Quiero que la religión esté alejada y que se ocupe únicamente a su papel religioso⁴³¹” indica la negativa a que la religión tenga una influencia sobre la política en el país. En contraste a este comentario, registramos otras declaraciones que van en sentido contrario y que valoran positivamente el papel de la religión en la sociedad y en la política, “en la sociedad maliense la religión ocupa un sitio importante, en la educación cívica y moral”, “la religión puede tener un papel pertinente en la política porque permite a unos y otros cambiar su comportamiento social” o “el papel de la religión es siempre útil en la sociedad y para la comprensión divina”⁴³². Estas afirmaciones resumen de alguna manera algunas de las opiniones encontradas entre los ciudadanos malienses sobre el papel que juega y que debe jugar la religión en el Estado y en la política nacional. Para unos la intersección de ésta y su influencia debe de ser rechazada, mientras que para otros la influencia es buena y necesaria para hacer una sociedad y un Estado mejor.

En conclusión, podemos resumir de las anteriores respuestas y comentarios de los encuestados que:

⁴³¹ Comentario en la pregunta 30.

⁴³² Comentarios en diferentes preguntas del cuestionario.

- una mayoría estaría dispuesto a considerar su voto a una personalidad religiosa como candidato o un partido religioso, pero miraría de cerca sus características y sus propuestas, por ejemplo, el proyecto educativo para el país. Una minoría significativa no estaría de acuerdo con ello.

-la presencia de la religión en los aspectos de gestión del país es apreciada por más de la mitad de los encuestados y se considera que el país tendría menos problemas.

CONCLUSIONES

Como el resto de naciones africanas, y las de África del Oeste, Mali ha tenido que hacer frente a importantes transformaciones desde su acceso a la independencia en 1960. El país ha conocido un rápido crecimiento demográfico, la irrupción de las nuevas tecnologías y la aparición de nuevas formas de relacionarse a través de las redes sociales. Durante las últimas décadas una gran parte de su sociedad ha pasado a vivir en la pobreza y una cada vez más amplia bolsa de jóvenes ha perdido cualquier atisbo de esperanza en el futuro en un Estado que, según los indicadores de desarrollo humano, se encuentra en los lugares últimos del ranking de Naciones Unidas, con casi la mitad de su población viviendo bajo el umbral de la pobreza. La trayectoria política del país africano ha venido determinada también por cambios internacionales y geopolíticos como el fin de la Guerra Fría que propiciaron la llegada del multipartidismo y las libertades, abriendo oportunidades para la democracia, la libertad de religión y un renovado interés por la política. Estas transformaciones han afectado al modo en que los actores islámicos se han relacionado con el campo político.

Mali fue considerado como un ejemplo de democracia y un país en desarrollo durante dos décadas (1992-2012) por los índices de democracia que mostraba. El país asumió la libertad de asociación y de creación de partidos políticos, la libertad de expresión, la celebración de elecciones consideradas como libres y transparentes y la alternancia política en la Jefatura del Estado y en el poder legislativo. El curso de los acontecimientos proyectaba la sensación de que había pocos motivos para una regresión

en el ámbito de las libertades y de la democracia. Sin embargo, esta idílica imagen se vio truncada cuando rebeldes armados y autoproclamados yihadistas ocuparon el norte del país durante varios meses en 2012 y expulsaron a la administración estatal de aquellos territorios, dejando en evidencia los supuestos avances de la gestión gubernamental del país, lo que dio lugar a un golpe de Estado militar.

Los cambios también llegaron al campo islámico maliense. La irrupción de las nuevas tecnologías, el impacto de la globalización y las oportunidades creadas por la democratización generaron nuevas dinámicas aprovechadas por los líderes islámicos para hacer crecer el papel de la religión en la esfera pública materializando una suerte de reislamización que ha tenido como efecto una creciente identificación de la población con el islam y una mayor visibilidad de la religión musulmana y de los líderes islámicos y sus asociaciones.

Hemos sido conscientes en este trabajo de que el prestar atención a este fenómeno puede tener un efecto distorsionador sobredimensionando su importancia. Por ello hemos intentado ser cuidadosos en nuestro análisis partiendo de las premisas de que el ciudadano maliense no puede definirse únicamente como musulmán ni que la religión es la única forma de articulación de la movilización política más allá de los tradicionales partidos políticos, especialmente entre los jóvenes. El día a día de los acontecimientos sociales y políticos en Mali también está trufado de otras fuerzas y referentes culturales, no necesariamente islámicos, que son escuchados por los jóvenes malienses.

La proliferación de asociaciones islámicas, el creciente peso de los mensajes religiosos y la capacidad de influencia de los líderes islámicos no sólo fue el resultado de la liberalización del espacio público sino también una consecuencia del fracaso del Estado neoliberal democrático. Las recetas neoliberales inducidas por las instituciones financieras internacionales durante las últimas décadas condicionaban la asistencia financiera al Estado maliense a una reducción del aparato estatal. Aunque el país ha mantenido formalmente una fachada democrática, con convocatorias electorales periódicas, la reducción del peso del Estado ha limitado la capacidad de las autoridades para mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos y para controlar el vasto territorio del país contribuyendo a que el Estado haya dejado de ser una fuente de desarrollo, de justicia o de seguridad. Este adelgazamiento del aparato estatal ha ido acompañado de un desmoronamiento del sistema educativo y de salud y de un

empobrecimiento económico que ha alimentado el desencanto de las capas de jóvenes ante unas elites políticas que gracias a su control de los resortes del Estado y las ayudas del exterior se estaban, sin embargo, enriqueciendo. La población ha percibido como uno de los principales problemas del país que la clase política haya puesto sus intereses políticos y personales por delante de los del país y del Estado.

Uno de los objetivos que nos proponíamos en esta tesis era la descripción del islam practicado en Mali. En este trabajo hemos podido comprobar que el estudio de una religión es dificultoso pero hemos podido trazar algunas de las líneas que pueden orientar al observador a la hora de aproximarse a la realidad de Mali y de las sociedades musulmanas del África del Oeste. Es algo común a los investigadores y autores sobre Mali tomar su población como mayoritariamente musulmana. Esta asunción también es respaldada por los investigadores que dedican su trabajo al país y por las estadísticas de la administración maliense. Nuestras observaciones también lo han concluido así al igual que la encuesta que realizamos en Bamako y el resto de encuestas consultadas. Las señales de un incremento de la importancia del islam en Mali, o reislamización, se han manifestado en las últimas décadas con el aumento de la utilización de la simbología islámica. El islam ha salido de las mezquitas y de los oratorios y se ha hecho cada vez más visible en la esfera pública, en los medios de comunicación, en la arquitectura o en la vestimenta, especialmente durante el viernes, día del rezo comunitario. Ese incremento de la presencia del islam ha ido acompañado de la construcción de mezquitas, oratorios y *medersas*, de un cambio de comportamiento de los ciudadanos malienses, de un aumento de la realización del Hach o peregrinación a los Santos Lugares, del aumento de la programación islámica en las radios, la televisión pública y las televisiones privadas, de la presencia de debates sobre temas religiosos en los medios de comunicación, de la emisión de sermones en espacios públicos a través de altavoces o del incremento de publicaciones religiosas en las librerías locales.

Lo anteriormente expuesto ha favorecido la generación de una esfera islámica en la que los líderes religiosos, imames y predicadores han logrado imponerse como mediadores entre la población y el Estado, generando un espacio de opinión pública islamizado en una sociedad en rápida transformación. Los jóvenes prestan cada vez más atención a la forma de ser musulmán en un entorno que perciben cada vez como menos islámico, trufado de materialismo sobre el que planean los procesos de globalización, muchas veces alienantes. En este contexto buscan con más ahínco los preceptos morales

y la guía de los líderes islámicos sobre cómo comportarse y hacer frente a los desafíos que estas transformaciones plantean a la vida del creyente musulmán a la vez que toman conciencia de los beneficios que supone formar parte de una *umma* global, tanto espiritual como materialmente. Este proceso no es lineal pero en ocasiones es acompañado de un mayor interés por el aprendizaje de la lengua árabe, con el objetivo de poder leer el Corán en su lengua original y de un reforzamiento del sentimiento de identidad musulmana que queda reflejado en la toma de posición en debates públicos en los que se expresa la oposición a ciertos fenómenos considerados como ilustraciones de la decadencia y la pérdida de valores en temas como la adopción del Código de familia, la prostitución, los bares y la venta de alcohol o de drogas.

Lo que no reflejan las estadísticas es la variedad de formas en que lo son los musulmanes, aspecto que ha ocupado el capítulo 2 de la tesis. Dentro del pluralismo islámico maliense encontramos que la mayoría de los musulmanes no se declara seguidor de ninguna cofradía sufí o de las formas reformistas salafíes o “wahabíes”, sino que se perciben a sí mismos como “musulmanes ordinarios”, que siguen los preceptos básicos del islam, muchas veces en consonancia con las prácticas de las corrientes islámicas presentes y de las prácticas preislámicas aceptadas o no como islámicas. Es importante tomar en cuenta esto a la hora de analizar cualquier sociedad considerada musulmana, y también las de África del Oeste, para evitar caer en el enfoque reductor de considerar las tendencias ideológicas o los grupos islámicos como entes representativos de toda la población musulmana.

Sin entrar en consideraciones más profundas sobre el comportamiento de este “musulmán ordinario”, en esta tesis nos hemos centrado en el examen de la trayectoria de las dos tendencias que, por la visibilidad de sus principales líderes y por la importancia acordada a estos por los propios malienses, parecen más populares y que determinan ciertamente los acontecimientos sociales y políticos del país.

El sufismo en Mali ha tenido una relevancia histórica como vehículo de expansión del islam en la región y porque muchos de sus atributos persisten en los actuales musulmanes malienses. Sin embargo no todos están adscritos a las cofradías sufíes ya que para ser considerado miembro de las mismas es necesario un compromiso explícito entre el discípulo y el maestro. Aunque de implantación más reciente el reformismo salafí también ha tenido una trayectoria relevante en el panorama islámico del país africano adquiriendo en las últimas décadas cierta relevancia social y religiosa a

partir de Bamako, centro desde el que se irradió al resto del país y a otros lugares de la región. Su peso es minoritario entre los musulmanes malienses, si bien sus representantes han ido conformando una élite islámica que ha combinado una educación variada con el éxito profesional y social lo que les ha permitido durante los últimos años presentarse como representantes del islam maliense en instituciones como el Alto Consejo Islámico de Mali (ACIM).

La coexistencia de estas dos formas de vivir y entender el Islam ha estado acompañada de una rivalidad entre los representantes de ambas tendencias para controlar la autoridad religiosa del país y aumentar el número de sus seguidores. Los sectores sufíes invocan la presencia histórica de las cofradías en el país para reivindicar un papel predominante en contraposición con un islam reformista salafí de más reciente implantación. Durante esta tesis hemos mostrado los límites que en el caso de Mali tiene la contraposición en clave securitaria entre un islam sufí, asociado a posiciones pacifistas, y un islam reformista considerado de naturaleza más política y como caldo de cultivo de extremismos ya que no ayuda a comprender la complejidad de los procesos en curso en el país contribuyendo a aumentar los estereotipos entre “moderados” y “radicales” alimentando un debate estéril explicable, en gran parte, por el contexto securitario post 11 de septiembre. Ni el activismo reformista tiene inevitablemente la intención de, en última instancia, llegar a la “radicalización” de los que lo practican, ni es únicamente el resultado de influencias extranjeras. Tampoco es especialmente político, ni de él se deriva el activismo islámico en política en Mali o la “amenaza” del menoscabo de la laicidad del país heredada de la antigua metrópoli. El reformismo salafí, que llegó originariamente a Mali en los años 40 del pasado siglo, ha continuado desarrollándose bajo los diferentes presidentes predemocráticos, en una suerte de acomodación con el poder a pesar de las tiranteces que hayan podido existir. Si en los años 70 y 80 esta corriente incrementó sus simpatizantes y amplió el espectro de seguidores más allá de los comerciantes y funcionarios, en los años 90 el proceso de liberalización política favoreció la creación de nuevas asociaciones que contribuyeron a hacer todavía más plural el panorama islámico. El campo de acción de los reformistas salafíes ha sido principalmente la educación y la defensa de los rituales islámicos canónicos lo que les ha llevado en ocasiones a polemizar con los sectores sufíes y con las autoridades religiosas locales. No obstante, no han sido los únicos que se han interesado en la provisión de servicios básicos y que han visto incrementar su número

entre los musulmanes malienses. En la última década, el florecimiento de las nuevas tecnologías de la información, el deterioro de la situación económica, el proceso de urbanización salvaje y la crisis del Estado atrajo no solo a la corriente reformista, sino a nuevas formas de vivir el islam como promueven líderes carismáticos neosufíes como el guía espiritual de Ansar Din, Sheríf Usmane Madani Haidara, a nuevos fieles que buscaban orientaciones para vivir la época moderna según los preceptos religiosos ante la falta de otras referencias y como rechazo a las autoridades tradicionales que no resolvían sus preguntas.

La segunda cuestión que hemos abordado en esta tesis ha sido el análisis de los mecanismos de articulación entre el islam y política en Mali. Durante los últimos años los actores islámicos han pasado a ocupar portadas de periódicos convirtiéndose en el centro de interés de los observadores por su capacidad de movilización de miles de personas. También han participado en los debates nacionales sobre temas como la justicia, el bienestar, la seguridad y han participado abiertamente tanto en asuntos cotidianos de los ciudadanos malienses como en asuntos de ámbito nacional. Esta mayor presencia y actividad no se ha traducido en el desarrollo de un islamismo que haya buscado conquistar el poder en Mali, pero sí ha contribuido a consolidar una nueva realidad política derivada de la notoriedad adquirida en la sociedad por los líderes islámicos y de los intentos de explotar su influencia religiosa para pesar en los asuntos políticos y convertirse en unos actores relevantes en política. Lo que al inicio de los años 2000 parecía una excepción, tres lustros después se ha convertido en una tendencia real.

Ante la incapacidad del Estado en proveer los elementos básicos para el desarrollo, los actores islámicos se han involucrado en varios sectores de la sociedad lo que les han permitido reforzar su legitimidad ante la población. Aprovechando el repliegue del Estado las asociaciones islámicas han apoyado al Estado, y en ocasiones han tomado su relevo, en la dispensación de servicios básicos como educación, salud, suministro de agua potable o la ayuda a los más necesitados. Al igual que en otros países esta labor social de proximidad es uno de los factores que explican el ascenso de las asociaciones islámicas, algunas lideradas por personalidades reformistas aunque no exclusivamente.

Los acontecimientos en Mali también han puesto de relieve otra de las características de las asociaciones islámicas y líderes islámicos: su participación activa

en épocas de crisis y de debilitamiento de las estructuras del Estado. En el caso de Mali, éstos jugaron un papel relevante durante la doble crisis acaecida a partir del año 2012, propiciando el diálogo con las fuerzas ocupantes de la mitad norte del país y siendo un punto de referencia de los ciudadanos malienses en una época en la que el resto de fuerzas, especialmente las políticas, carecían de aceptación social. Dicho papel fue apreciado favorablemente por los ciudadanos malienses tal y como muestran las encuestas. Además, los actores islámicos se han arrogado el papel de portavoces de la moralidad y de la educación de las masas ante lo que consideran aparentes muestras de decadencia de la sociedad así ante las deficiencias del Estado hacia sus ciudadanos en términos de justicia, educación o pobreza, con una dimensión política que los poderes públicos no han podido ignorar.

Así, en esta tesis hemos podido demostrar que ante el debilitamiento y retraimiento del Estado la acción de las asociaciones y líderes islámicos ha transitado desde lo social hasta lo político. La interacción con el campo político nacional y los grandes asuntos de Estado han certificado su interés y su capacidad de influir, a pesar de que algunos de ellos han expresado públicamente su creencia de que los religiosos no deberían de hacer política. Pero no siempre ha sido así. Hasta los años 90 del siglo pasado, la relación entre los actores islámicos y el Estado ha sido de reconocimiento y de acomodación, y de limitación en ocasiones. Así ocurrió bajo el presidente Modibo Keita (1960-1968) hasta una mayor apertura en los últimos años de Mussa Traoré (1968-1991). Con la llegada de la democracia, el control de los actores religiosos se intentó establecer con Alfa Umar Konaré (1992-2002) así como su reconocimiento como un aspecto importante del país. Bajo los mandatos de Amadú Tumaní Turé, (2002-2012) el reconocimiento se mantuvo hasta la aprobación del proyecto del Código de la familia. Desde entonces los líderes islámicos han participado más activamente en los asuntos nacionales de ámbito social y político, participación que se ha hecho más intensa a partir de 2012. Igualmente, hemos podido observar cómo el régimen del presidente Ibrahim Boubacar Keita (elegido en el año 2013) trata de instrumentalizarlos, aunque por el momento de forma tímida, para mantener el orden social y para arrogarse cierta legitimidad ante la población.

Otro de los objetivos de esta tesis era analizar la evolución del interés de los actores islámicos en cuestiones políticas. En nuestro trabajo hemos podido comprobar como en los últimos años los líderes islámicos, independientemente de la tendencia a la

que se adscriban, han ido construyendo un discurso político a partir de posiciones religiosas que les ha permitido convertirse en mediadores entre la población y el Estado. Este discurso se ha articulado sobre los problemas sociales del país, como la corrupción, la falta de desarrollo y prosperidad, la ineficacia y el desprestigio de los partidos políticos. Invocando una pérdida de los valores morales y religiosos, los líderes religiosos reclaman un regreso a los principios del islam considerados como valores tradicionales de la sociedad malienses.

Desde los años 90 con la apertura del campo político y el ensanchamiento de las libertades los grupos y asociaciones islámicas y sus actuaciones en la política nacional comenzaron a ser objeto de un creciente interés por parte de los observadores y académicos que se preguntaban si, ante el progresivo crecimiento del islam en la esfera pública, se estaba gestando un islamismo que terminaría por dar el salto y ocupar el poder como había ocurrido en otros lugares del mundo islámico. Los grupos, asociaciones islámicas y líderes islámicos han irrumpido en el campo político de diferentes maneras que hemos abordado en este trabajo. Al comienzo de nuestra investigación nos formulábamos la pregunta sobre si el islam era una fuerza importante en la política institucionalizada. Aunque los líderes islámicos se han mantenido fuera de la política institucionalizada la han condicionado al asumir el rol de abogados de la buena gobernanza frente al poder ejecutivo. Desde esa posición han asumido también un papel de vigilancia y movilización ante posibles derivas laicistas e imposiciones desde el exterior desarrollando una suerte de nacionalismo islámico cuando el carácter y la sensibilidad religiosa de una población mayoritariamente musulmana no era tenido en cuenta por los poderes públicos.

Los líderes islámicos han demostrado una capacidad de movilizar a la población que las asociaciones civiles y los partidos políticos no han sido capaces de desarrollar. El episodio de la reforma del Código de familia y de las personas en 2009 fue crucial para el despertar de la conciencia de los líderes islámicos. Supuso un cambio de actitud de éstos al impulsar la movilización de miles de personas en torno a un discurso dirigido contra la clase política que ponía de relieve la pérdida de los valores religiosos. Esta movilización marcó un hito aunque el descontento que la impulsó no se debió exclusivamente a motivos religiosos fue capitalizada por los líderes islámicos. Algunas personalidades del campo islámico consideran este acontecimiento como el punto de

inflexión que marcó el inicio de un proceso de reflexión sobre una mayor participación islámica en la política institucional.

El colectivo islámico se ha organizado en forma de lobby de presión en el que, bajo distintos signos y tendencias así como formas de actuación en la calle, en las asociaciones y también en la Asamblea Nacional, se ocupa de vigilar la adecuación de las leyes a los valores tradicionales, interpretados en clave religiosa así como de supervisar las actuaciones del Gobierno en cuestiones vinculadas a la laicidad. Su capacidad de bloqueo y de promover protestas se ha manifestado con holgura en los últimos años así como su capacidad de influencia en la sociedad mantenida incluso en un contexto de alianza con el Gobierno de Keita. Todo ello ha contribuido a reforzar su imagen convirtiéndose en uno de los colectivos que genera mayor confianza entre la ciudadanía. El islam, así, ha pasado a ser un espacio a partir del cual denunciar las injusticias y los problemas de la sociedad como el alcoholismo o la prostitución, reclamar una mejora de las condiciones de vida convirtiéndose en un espacio que dispensa seguridad, educación y un sistema de valores.

El papel público del islam en Mali está limitado por la Constitución de 1992 que define al país como “laico”. Las críticas contra la laicidad formuladas por los líderes islámicos al considerarla como una herencia de la antigua potencia colonial y como argumento invocado por el Estado para controlar ciertas prácticas sociales no han impedido que estos la hayan acatado en el marco de su proceso de acercamiento a la política institucionalizada. Esta posición es justificada a partir de una interpretación de la laicidad como garantía para la práctica de la religión en el espacio público y para la práctica de otras religiones – en el caso de Mali muy minoritarias-. Esa defensa de la laicidad entendida como una libertad absoluta de la práctica religiosa en la esfera pública, incide en el aumento de la religión y lo que significa la intromisión del Estado dentro de la regulación de la religión. Las voces más críticas con esa posición ven no obstante como algo necesario la regulación del campo islámico respecto a las nuevas amenazas y a la proliferación de mensajes poco islámicos, pero como, al mismo tiempo, promueven limitar la acción del Estado en aspectos que no interesan a la comunidad islámica que tengan que ver con sus intereses, ya sean espirituales o materiales.

Durante las últimas décadas, el islam en Mali vive una época de crecimiento. El interés por los temas políticos que afectan al país es un reflejo de la debilidad del Estado y de su fracaso ante sus ciudadanos. El radicalismo, el yihadismo o la epidemia del

virus del Ébola son algunos de los ejemplos sobre los cuales la respuesta del Estado ha sido deficiente y en los que los líderes religiosos han dado una imagen de solvencia y de referencia para la población, y sobre los cuales el Estado se ha apoyado para aplicar sus políticas. Sobre la clase política, los religiosos también tienen un proyecto que se resume en más islam, mayor moralidad y mejor comportamiento. Durante la transición, los actores islámicos estaban presentes, pero sus opiniones fueron marginales en el momento del debate de los principales asuntos que determinarían el futuro del Mali democrático. En los últimos años, los líderes religiosos y las asociaciones islámicas se han mostrado indispensables para la sociedad, pero también para los partidos políticos y el Ejecutivo, y como el estamento más respetado y en el que la población deposita la mayor confianza. Como nos aclaraba un imam en Bamako, “el Gobierno tiene el dinero, pero los religiosos tenemos a la gente”, un buen resumen del crecimiento cualitativo y cuantitativo que ha operado el islam desde la democratización del país. Los líderes islámicos han basado su visibilidad política en la denuncia de los signos de la decadencia del Estado y de la sociedad maliense, y se han presentado como detentores de la pureza religiosa y de la moral de la sociedad frente al cambiante mundo que rodea al país y a las mutaciones, muchas de ellas percibidas como negativas o como consecuencias de una “occidentalización” o la adopción de estilo de vidas decadentes o cambios en las costumbres, de la sociedad. El haber ganado algunas batallas simbólicas con el Gobierno y con la sociedad civil laica, y la escasa defensa clara de causas laicas, han contribuido a hacer más visibles las capacidades políticas de los actores religiosos.

Ante los síntomas del desmoronamiento del Estado y el desgaste de la clase política, los grupos religiosos tomaron tras la crisis del año 2012 la decisión de participar en las elecciones de una manera más activa trasladando al ámbito político su influencia social. En contraste con elecciones anteriores los religiosos se involucraron en el proceso político a través de partidos políticos asociados a la esfera de influencia de líderes islámicos, como el PRVM-Faso-ko y el ADP-Maliba o del movimiento Sabati 2012. La creación de partidos y movimientos reflejaba el nuevo interés de los grupos islámicos por acceder al juego político como vía con la que aumentar la influencia indirecta y capacidad de veto que hasta entonces. La creación de la plataforma Sabati 2012 es un ejemplo de la voluntad de ciertos líderes islámicos de disponer de una tribuna a través de la cual expresar sus puntos de vista en política y también una prueba de la consolidación de los canales de interlocución entre el campo religioso y el político

sin llegar a dar el paso de crear un partido político de carácter musulmán manteniendo la distancia y siguiendo su trabajo desde fuera. Los responsables de la puesta en marcha de Sabati 2012 y de las otras iniciativas político-religiosas confiaban en apelar a la sensibilidad religiosa del electorado, aunque no solo, presentándose como partidos o movimientos que también se preocupaban por los problemas cotidianos de los ciudadanos sin importar la religión. A decir verdad, la materialización de una opción política islámica no ha tenido lugar dentro de la política formal, sin duda por el marco legal laico que impide la formación de partidos religiosos, pero también por la ausencia de una masa crítica que apoyara dicha opción. Como hemos podido comprobar en nuestras entrevistas con los líderes islámicos y en las declaraciones en prensa la opción de dedicar esfuerzos a la creación de un partido islamista está, por el momento, descartada.

En esta tesis hemos tratado de estudiar en profundidad ciertas líneas de actuación de los grupos y líderes islámicos a partir de la aprobación del Código de la familia y de las personas en 2009, hito que certificó el incremento de su visibilidad en las calles del país, la demostración de su gran capacidad de movilización popular y su consolidación como actor político con capacidad de negociación e influencia sobre el Estado. La irrupción en la arena política se ha hecho, sin embargo, de forma cautelosa buscando mantener una equidistancia entre sus bases y una clase política a la que estas denostaban en un ejercicio no exento de riesgos. El posicionamiento de Sabati 2012 y de los líderes islámicos detrás de la asociación a favor del candidato Keita en las elecciones presidenciales y la voluntad de “proporcionar a Keita una amplia mayoría parlamentaria” en las elecciones legislativas plantea el riesgo para el movimiento de quedar asociado a los fracasos del Ejecutivo, desgastando su credibilidad.

La participación de los grupos y líderes islámicos en el campo de la política, acotado como lo hemos visto en esta tesis, no ha sido rechazada por la ciudadanía. Las grandes movilizaciones populares promovidas por los religiosos y el paso a la participación en política han sido posibles gracias al apoyo recibido de esta. Las personalidades reformistas salafíes y los neosufíes han sido aceptados como actores políticos en el panorama sociopolítico de Mali. Como hemos visto, en numerosas ocasiones personalidades de ambas tendencias y líderes religiosos varios han expresado sus opiniones sobre cuestiones de actualidad con una finalidad explícitamente política, mostrando sus preferencias políticas y posiciones respecto al Estado. Asimismo, la

buena consideración que los encuestados han mostrado sobre la actuación de los líderes religiosos avala un discurso que va más allá de sus prerrogativas espirituales. Conviene resaltar que sus demandas y opiniones no reivindican una mayor islamización del Estado, sino que se han centrado en pedir una mayor religiosidad o una mayor aceptación de la presencia del islam en la esfera pública y en la sociedad, a través del respeto de unas costumbres, supuestamente inspiradas en la tradición islámica. A pesar del debate generado en un sector de la sociedad por la intromisión en el terreno político de los líderes religiosos éstos han sido mayoritariamente aceptados defensores de unas prioridades no promovidas por otros actores políticos como la defensa de ciertos valores o morales frente a la degeneración de la sociedad y de una clase política, que ya no asume la protección “de lo que importa”.

No obstante, el debate sobre la articulación entre religión y política es un tema abierto a debate entre los malienses sobre el que no hay unanimidad. La actuación de los líderes islámicos es percibida como positiva en aquellos ámbitos en los que el Estado no es capaz de resolver los conflictos, gestionar las crisis o proveer de servicios básicos. Su implicación directa en el juego político formal no genera, sin embargo, la misma unanimidad. Los resultados obtenidos en nuestra encuesta apuntan a que la actuación de los líderes islámicos es valorada positivamente sin que ello implique que los malienses anhelan su participación directa. Su participación en las elecciones analizadas ha sido apreciada, aunque con matices, por los encuestados. La actuación de los líderes islámicos fuera del ámbito espiritual y religioso es percibida como algo útil y necesario aunque su implicación directa en el juego político a través de la recomendación del voto o de la financiación de partidos o la presentación de algún candidato religioso o la creación de partidos políticos con programas de carácter religioso que recuerden al islamismo practicado en otros lugares del orbe musulmán genera una diversidad de opiniones.

En cambio, los valores religiosos en política son apreciados. Los encuestados y nuestras observaciones sobre el terreno muestran que ante el derrumbe de la política, la pérdida de valores es identificada como uno de los problemas de la clase política y del Estado en general por lo que una recuperación de los mismos a través de una mayor presencia del islam y la aplicación del capital moral y espiritual de los líderes islámicos sobre los políticos generaría un mejor comportamiento en los políticos y en las formas de hacer política, y, por tanto, sería bienvenido. El incremento de la presencia del islam

y de los referentes islámicos en la esfera pública y los efectos que puede tener sobre la política, son vistos positivamente, así como la acción de vigilancia y de puesta en relieve de la defensa de ciertos valores por los líderes religiosos ante las posibles derivas del Ejecutivo, derivas que podrían ser consideradas como elementos de “occidentalización” o de alejamiento de las costumbres y usos tradicionales de la sociedad maliense. Es decir, los líderes religiosos tienen una gran relevancia y son respetados mayoritariamente por la población, que valora que su implicación política en los términos reseñados sin que ello suponga una implicación directa en la política formal.

Subyacente a la división en tendencias, una parte de la comunidad islámica ha percibido que su estatus respecto al Estado y al crecimiento de sus seguidores entre la población musulmana ha disminuido en comparación con otros sectores de la comunidad. Una parte del sector sufi considera que la mayor presencia del islam en la esfera pública en los últimos años ha sobre todo al sector de líderes religiosos que se consideran cercanos al reformismo salafí.

La pluralidad de formas de entender y vivir el islam ha sido históricamente una fuente de tensiones y en ocasiones de enfrentamientos violentos en la sociedad maliense. Existe consenso entre los observadores del campo religioso en considerar, sin embargo, que los discursos sectarios en contra de una u otra tendencia se han relajado desde el punto de vista doctrinal, quedando limitados los enfrentamientos a una minoría. Esta posición ha quedado también de manifiesto en las entrevistas realizadas con representantes y líderes religiosos durante el trabajo de campo en el que pudimos observar una cierta voluntad de apaciguamiento a través de un discurso que aceptaba como islámicas las diferentes prácticas religiosas. Esta relajación del discurso doctrinal no ha impedido a los líderes y grupos más cercanos al sufismo pronunciarse contra lo que consideran una “wahabización” de la sociedad favorecida por la creciente influencia de los reformistas en las instituciones y la inacción del Gobierno en este sentido. Desde su perspectiva el reformismo estaría cercano al yihadismo, tomando como punto de referencia próximo los acontecimientos acaecidos en el norte del país y el proselitismo de esta tendencia entre los jóvenes musulmanes. Por el lado reformista, se acusa a los líderes sufíes de querer desunir la comunidad islámica maliense y de hacerlo a través de justificaciones políticas y personales en último término. El mantenimiento de estas tensiones, aunque suavizadas, ha tenido impacto en el proceso de renovación de la

asociación del ACIM, la institución en la que se dirime la autoridad religiosa en el país y que en los últimos ha sido acusada de ser ocupada por actores reformistas. Pese a estas diferencias, el cisma no ha llegado a producirse, fundamentalmente porque las bases de identificación con una u otra tendencia no son mayoritarias en la sociedad maliense.

Otro de los objetivos de esta tesis era el de analizar el papel del islam respecto al Estado maliense. En el caso de los años examinados del gobierno del presidente Keita, el Estado ha pretendido utilizar a los grupos religiosos y a los líderes islámicos como correa de transmisión de ciertas políticas hacia la población. La crisis del virus del Ébola, la ocupación del norte del país, la negociación de los acuerdos de paz o el proceso de reconciliación nacional, han sido temas en los que los líderes islámicos han jugado un papel relevante que la población ha visto con buenos ojos al considerarla una prolongación de su tradicional actividad de mediación en disputas de ámbito local. El Ejecutivo ha encontrado en los líderes religiosos un apoyo con el que generar opiniones favorables a su actuación en estos ámbitos, así como, en ocasiones, con el que legitimar políticas de carácter impopular. Por su parte, los líderes religiosos interpretan la alianza con el Estado como una oportunidad para reforzar su capacidad de influencia sobre la clase política en aquellos aspectos relacionados con su agenda religiosa que les permita reforzar su influencia social.

Nuestra observación sobre el terreno nos ha permitido contrastar como esa colaboración les ha permitido tener acceso a recursos con los que desarrollar una agenda orientada principalmente a la preservación del statu quo religioso – a través de la permanencia del islam como referencia en la esfera pública- y a la ampliación de su base social. De dicha alianza bajo los primeros años de la presidencia de Keita, algunos observadores destacan que los principales beneficiados han sido los actores islámicos más cercanos a la tendencia reformista salafí en detrimento de los sufíes, al contrario que lo que ocurre en otros países de la región como Senegal, en donde las cofradías se han beneficiado de su cercanía al poder y al Estado. En este trabajo doctoral hemos intentado ponderar dichas afirmaciones al considerar que existe una gran dificultad en dividir el campo islámico maliense en dos tendencias contrapuestas claramente separadas. Una mirada pausada a las elites musulmanas muestra que las personalidades que se han visto reconocidas por su influencia social y política no son exclusivamente reformistas ya que una parte de ellas se declara más cercana al sufismo.

El incremento de la popularidad y de la capacidad de influencia de los líderes islámicos en Mali no ha ido acompañado de una ruptura del principio de separación entre religión y Estado. Por una lado, la laicidad establecida en la Constitución es aceptada por los líderes religiosos siempre que ese principio no suponga una limitación a la presencia del islam en la esfera pública ni un ataque a los valores de la sociedad maliense que dicen representar. Por otra parte, la influencia creciente de la que disponen desde 2009 no ha dado lugar a un reforzamiento de la identidad islámica del Estado ni se ha traducido en una inclinación clara de la balanza legislativa hacia una mayor protección de lo religioso (como podría ser el caso de la promulgación de una ley anti blasfemia) que cuestionase los fundamentos de la laicidad. En los ámbitos en los que se ha avanzado en esta dirección – como la prohibición de la instalación de bares o restaurantes cerca de lugares de culto- los cambios introducidos se han aplicado sólo de forma parcial a causa de la debilidad del Estado. Esta actitud no ha impedido a los grupos y líderes islámicos introducir en el debate público cuestiones relacionadas con el comportamiento de los jóvenes musulmanes, el respeto a la moralidad o la ordenación del panorama religioso por el Estado en una sociedad mayoritariamente musulmana. Aunque el debate sobre el lugar del islam en el Estado y en la sociedad está abierto, los líderes islámicos no cuestionan el Estado republicano ni acusan al Gobierno ni a la clase política de haber abandonado el islam o de poner en práctica un modelo importado de fuera. Cuando las críticas contra las autoridades han tenido lugar se han circunscrito a cuestiones concretas con una voluntad clara de pesar sobre cualquier cambio que altere la identidad islámica del país y de la sociedad.

La relación entre política y religión queda ejemplificada en el papel que juegan los tres líderes que concentran el poder religioso bajo la presidencia de Keita: Mahmud Dicko, presidente del ACIM, el guía espiritual de la asociación Ansar Din, Sheríf Usmane Madani Haidara y, en menor medida, el Sheij Buyé. La legitimidad y el apoyo del que estos líderes islámicos disfrutaban les han otorgado cierta relevancia política proporcionándoles la posibilidad de pronunciarse sobre asuntos públicos y políticos. El alineamiento con el presidente Keita del Sheij Buyé y de Mahmud Dicko y del movimiento Sabati 2012 al que se les vincula, durante las elecciones de 2013 parece haber pesado sobre una relación fluida pero no exenta de tensiones. La percepción del imam Dicko y los dirigentes de Sabati 2012 de que las cosas no iban como era esperado, en cuanto a una mayor interlocución y a la consulta al campo islámico respecto a

proposiciones de leyes que aparentemente atentan contra la moral y las costumbres locales del pueblo maliense, no han roto la alianza entre ambos pero han contribuido a mantener la presión sobre el Ejecutivo de Keita. Lo ocurrido durante la reforma del Código de familia y de las personas en 2009 es esgrimido como un recordatorio de la capacidad de movilización del movimiento si las prioridades y actuaciones del Gobierno se desvían en cuestiones vinculadas a la organización de la familia, las costumbres y la preservación de la moral. Desde la presidencia del ACIM Dicko parece querer ir más allá construyendo un sentimiento nacionalista basado en la religión utilizado para denunciar las agresiones que el país estaría sufriendo a manos de potencias extranjeras y de Francia en particular así como los problemas endémicos que persisten en el país y cuya solución nunca llega.

Durante nuestra investigación hemos constatado los límites que en Mali entraña considerar el movimiento salafí o los movimientos sufíes y neosufíes como grupos homogéneos. No existe ninguna organización o movimiento que agrupe bajo sus siglas las distintas sensibilidades de una realidad plural. El campo sufí maliense es una constelación de redes y de personalidades que compiten por establecer vínculos con el Estado y con sus bases. En los años 50 del siglo pasado *Subbanu Al Muslimun* fue el primer movimiento reformista pero nunca fue un movimiento de oposición a las autoridades independientes, a pesar de la prohibición luego de la *Union Culturelle Musulmane* (UCM), derivación de *Subbanu*. En época contemporánea tampoco se ha desarrollado un movimiento de estas características, sino iniciativas como las que hemos estudiado, impulsadas más o menos por personalidades del HCIM o la organización Ansar Din que quieren negociar las relaciones con el Estado. La apertura política impulsada por la democratización acentuó la pluralidad del campo islámico impulsando una fragmentación que ha dificultado la consolidación de un grupo hegemónico en la sociedad.

Por su parte, los sectores reformistas tampoco han sido capaces de establecer un movimiento unitario sino que se han organizado en torno a personalidades individuales con capacidad para tejer alianzas con personalidades sufíes y con “musulmanes ordinarios” como lo muestra la creación del movimiento Sabati 2012 en el que las diferencias entre unos y otros en cuanto a la percepción de lo que debería de ser la interacción entre política y religión son borrosas. Las *turuq* o los movimientos neosufíes, como Ansar Din, también reproducen ese modo de actuación buscando el

reconocimiento del Estado y preocupándose por estar representados en el HCIM, organismo que pese a ser autónomo garantiza la interlocución con el Estado.

Podemos añadir a estas conclusiones que el consenso percibido en las tendencias sobre la necesidad de una mayor implicación del Estado en los asuntos de la religión, a través de la creación de un Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto es un elemento que va a generar cambios en la relación religión-Estado. Los líderes islámicos se han cuidado en concretar que esa mayor implicación no signifique un mayor control de la libertad de práctica y de proselitismo del islam en la esfera pública, en aras de una mayor laicidad de Estado, sino que sea un desarrollo de la laicidad que pueda suponer cierto control, regulación y ordenamiento de aspectos disfuncionales. Todos los grupos religiosos han demandado que el Estado trabaje con los religiosos para que, desde el Ministerio de Asuntos Religiosos y del Culto, se establezca una política musulmana de Estado que incida en ciertos aspectos de su interés, como la limitación de la predicación, la formación de imames y su asunción por el Estado y la construcción de mezquitas y *medersas*. Este cambio en las reglas del juego no ha pasado desapercibido para una corriente en la sociedad maliense para la que este cambio siembre dudas sobre el respeto a la laicidad del país. El análisis del caso de Mali demuestra la dificultad que supone la separación de la religión de la política en cumplimiento de los imperativos constitucionales establecidos al alba de la independencia y reeditados en las sucesivas constituciones, máxime cuando la práctica mayoría de la población se declara religiosa.

El extremismo violento es un tema que ha tardado en ser debatido en Mali hasta la llegada del problema a las puertas de la capital en el año 2012. Es cierto que ha habido un incremento del militantismo en la radicalización, que ha coincidido con el incremento de la visibilidad del islam y la devoción islámica, pero no podemos olvidar que las causas del yihadismo en Mali tienen más que ver con problemas socioeconómicos, políticos e intercomunitarios, y con las consecuencias del histórico conflicto del norte. El Estado adolece de una debilidad general, también para combatir el terrorismo dentro de sus fronteras, y no hay pocos que lo relacionan con un déficit en la conformación de una política musulmana por los sucesivos Gobiernos. De ahí la unanimidad entre los líderes islámicos en considerar que la formulación de una política musulmana en Mali favorecerá el combate contra el yihadismo y la erradicación de los mensajes violentos y sectarios lanzados por algunos predicadores que en los años previos a la ocupación del norte de Mali han ayudado a sentar las bases de dicha crisis.

CONCLUSIONS

Comme le reste des nations africaines, et plus particulièrement celles de l'Afrique de l'Ouest, le Mali a connu des changements importants depuis son indépendance en 1960. Le pays a vécu une rapide croissance démographique, l'irruption de nouvelles technologies et l'émergence de nouvelles formes de relations comme les réseaux sociaux, alors même qu'une grande partie de sa population s'est paupérisée et qu'une partie substantielle de sa jeunesse a perdu tout espoir dans l'avenir d'un État, qui selon les indicateurs de développement humain des Nations Unies est classé parmi les derniers de la liste, avec la moitié de la population vivant en dessous du seuil de la pauvreté. L'histoire politique de ce pays africain a aussi été déterminée par les événements internationaux et géopolitiques qui ont favorisé l'arrivée de la démocratie et des libertés, tout en ouvrant des opportunités pour le multipartisme, la liberté de religion et un regain d'intérêt pour la politique. Ceci a eu une influence sur la façon dont les acteurs politiques ont interagi avec le monde politique.

Le Mali a été considéré comme un exemple de démocratie et un modèle de pays en développement durant deux décennies en raison de ses performances positives au niveau des indicateurs de démocratie. Le pays a, entre autres, reconnu la liberté d'association et de création de partis politiques, la liberté d'expression, la tenue d'élections considérées comme libres et transparentes et l'alternance politique à la fonction de chef de l'État et du pouvoir législatif. Le cours des événements donnait aussi la sensation qu'il n'y avait aucune raison de craindre une régression. Néanmoins,

cette perception idyllique s'est vue tronquée par l'occupation du nord du pays en 2012 par des rebelles armés et par les autoproclamés djihadistes durant des mois et l'expulsion de l'administration de l'État de ces territoires, ce qui a remis en question les progrès présumés réalisés par le pays en matière de démocratie et de la gestion gouvernementale, une situation qui finalement a débouché sur un coup d'État militaire.

Les changements ont aussi touché la scène islamique malienne. Les nouvelles technologies, la globalisation et la démocratisation ont favorisé l'émergence de nouvelles dynamiques que les leaders islamiques ont su exploiter pour renforcer le rôle de la religion dans la sphère publique, en matérialisant une sorte de réislamisation, ce qui a conduit à l'identification d'une grande partie de la population à l'islam et qui a entraîné ainsi une plus grande visibilité de l'islam, des leaders islamiques et de leurs associations.

Nous sommes conscients aussi que le fait d'accorder une attention particulière à ce phénomène peut aussi contribuer à lui donner une importance qu'il n'a pas, ce qui nous a amené à être très prudents, tout en considérant que le citoyen malien ne peut pas être défini seulement comme musulman et en évitant aussi de considérer que la religion est la seule forme d'articulation de la mobilisation politique en dehors des partis politiques traditionnels, et plus particulièrement entre les jeunes. Les événements quotidiens sociaux et politiques au Mali sont truffés d'autres forces et d'autres références culturelles, qui ne sont pas nécessairement islamiques et auxquelles les jeunes maliens adhèrent.

La libéralisation de l'espace public a favorisé une prolifération d'associations islamiques et des messages des leaders islamiques ainsi que leur capacité d'influence, qui a été renforcée par un facteur clef de l'équation, l'échec de l'État néolibéral démocratique qui a été constaté clairement par les citoyens au cours des dernières années. Les recettes néolibérales induites de l'extérieur durant les dernières décennies ont entraîné une assistance financière de l'État malien par les institutions financières internationales avec comme condition une autonomie plus réduite. Le Mali a maintenu formellement sa démocratie, par le biais d'échéances électorales périodiques, mais il n'a pas été en mesure d'assurer la prestation de services à ses citoyens et améliorer leurs conditions de vie. L'État a réduit ses compétences et sa présence sur le territoire, tout en cessant d'être un État source de développement, de justice et de sécurité pour ses citoyens. Ce recul de l'appareil de l'État s'est traduit par une crise que les citoyens ont

vécu comme une paupérisation économique et l'effondrement de plusieurs domaines de l'État, comme le système éducatif et de santé, en entraînant aussi un désenchantement des couches les plus jeunes de la population face aux élites et à la classe politique, qui par ailleurs s'est enrichie dans le domaine privé grâce aux aides extérieures et au contrôle des ressorts de l'État. Pour la population malienne l'un des principaux problèmes du pays vient du fait que la classe politique ait fait passer ses intérêts politiques personnels avant ceux du pays et de l'État.

La description de l'islam tel qu'il est pratiqué au Mali figure parmi les objectifs poursuivis dans cette thèse. L'étude de la religion présente de nombreuses difficultés comme nous avons pu le constater dans l'élaboration de ce travail, néanmoins il a été possible de tracer quelques lignes qui peuvent orienter l'observateur à l'heure d'appréhender la réalité du Mali et des sociétés musulmanes de l'Afrique de l'Ouest. Il est courant que les chercheurs et auteurs spécialisés sur le Mali considèrent sa population comme majoritairement musulmane. Cette prémisse est aussi soutenue par les chercheurs qui consacrent leurs travaux à ce pays et par les statistiques de l'administration malienne. Nos observations abondent aussi dans ce sens, tout comme l'enquête réalisée à Bamako et les autres enquêtes consultées. Les indices d'une augmentation de l'importance de l'islam au Mali, ou de la réislamisation se sont manifestés au cours des dernières décennies par une utilisation croissante de la symbolique islamique. L'islam est sorti des mosquées et des oratoires et s'est répandu dans la sphère publique, dans les médias, l'architecture, les vêtements, et ceci est particulièrement visible le vendredi, jour de la prière. De nombreux signes manifestent cette présence accrue de l'islam comme l'augmentation de la construction de mosquées, d'oratoires et de *medersas*, un changement de comportement des citoyens maliens, une augmentation de la réalisation du Hadj, la multiplication de la programmation islamique sur les radios, la télévision publique et les télévisions privées, la présence de débats sur des questions religieuses dans les médias, la diffusion des prêches publics à travers des haut-parleurs et la présence accrue de publications religieuses dans les librairies locales.

Ce qui précède a favorisé la génération d'une sphère islamique au sein de laquelle les leaders islamiques, imams et prêchers ont réussi à s'imposer comme médiateurs entre la population et l'État, et ont réussi à favoriser l'émergence d'une opinion publique islamisée, mais pas seulement. Cette présence accrue de l'islamique

semble être le fruit de la modernisation et de l'urbanisation de la population et notamment des jeunes. Les musulmans font plus attention à la façon d'être musulman dans un milieu qu'il perçoivent comme de moins en moins islamique, truffé de matérialisme et exposé aux processus de globalisation très souvent aliénants. La population cherche assidûment les préceptes moraux et à être guidée par des leaders islamiques sur la façon de se conduire et de faire face aux défis de la vie du musulman, tout en souscrivant aussi à l'islam en raison des avantages découlant de l'appartenance à une *Oumma* globale, aussi bien spirituellement que matériellement. Ces processus peuvent emprunter plusieurs voies et l'une d'entre elles est celle de l'apprentissage de la langue arabe afin de pouvoir lire le Coran dans sa langue originale, qui a connu un fort regain d'intérêt. On peut citer aussi comme autre exemple, le débat ouvert et l'opposition à certains phénomènes perçus par la société malienne comme des manifestations de la décadence et la perte de valeurs dans la société comme l'adoption du Code de la Famille, la prostitution, les bars et la vente d'alcool ou de drogues.

Les statistiques montrent qu'il existe plusieurs façons d'être musulman, il s'agit là d'un aspect qui a fait l'objet du chapitre 2 de la thèse. Dans le pluralisme islamique malien on peut constater que la majorité des musulmans ne met pas en avant le fait de suivre une confrérie soufie ou d'appartenir à d'autres courants réformistes salafistes ou « wahhabite », mais qu'ils se considèrent plutôt comme des « musulmans ordinaires », qui suivent les préceptes de l'islam, et le plus souvent, tout en restant tolérant avec les pratiques des courants islamiques existants et des pratiques préislamiques acceptées ou non comme islamiques. Ces précisions sont importantes à l'heure d'analyser toute société considérée comme musulmane et plus particulièrement dans le cas de l'Afrique de l'Ouest, car elles devraient nous éviter de réaliser une analyse des tendances ou des groupes islamiques comme entités représentatives de toute la population musulmane et de certaines prémisses qui finiraient par appauvrir cette analyse. Indépendamment de toutes considérations plus profondes relatives au comportement du « musulman ordinaire », nous nous sommes penchés dans cette thèse sur la trajectoire de deux tendances, qui en raison de la visibilité de leurs principaux leaders et de l'importance que leur accordent les propres maliens, semblent les plus populaires et les plus influentes sur le cours des événements sociaux et politiques du pays.

Le soufisme au Mali a eu une importance historique comme véhicule de l'expansion de l'islam dans la région et en raison du fait que les musulmans maliens en

conserver de nombreux attributs. Nonobstant, les musulmans maliens ne s'articulent pas autour des confréries soufies. En outre, l'appartenance à une confrérie soufie exige une inscription à ces dernières ainsi qu'un engagement entre le disciple et le maître. Pour sa part, le réformisme salafiste a aussi acquis beaucoup d'importance dans le paysage islamique du pays africain. Bamako a été un centre important de rayonnement du réformisme sur d'autres lieux de la région et du pays et a acquis au cours des dernières décennies une importance accrue au niveau social et religieux. Sa présence est minoritaire chez les musulmans maliens mais ses représentants constituent désormais une élite islamique issue de parcours éducatifs diversifiés mais couronnés de succès professionnellement et socialement, ce qui leur a permis au cours de ces dernières années de s'exhiber comme des représentants de l'islam malien au sein des organes de représentation de ce dernier, comme le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM).

Le terme soufi et la considération du fait que l'islam malien ait historiquement un caractère exclusivement soufi ont entraîné une instrumentalisation des termes en opposition à l'islam réformiste salafiste, avec une rivalité et compétition sous-jacentes entre les représentants des deux tendances pour l'expansion respective de leur influence et leur nombre d'adeptes et pour le contrôle de l'autorité religieuse dans le pays. Nous avons constaté qu'au Mali l'usage de certains termes comme salafisme et soufisme avec leurs connotations relatives au pacifisme ou dangerosité selon une grille de lecture sécuritaire, n'ont pas de sens et ne sont pas d'utilité pour mieux connaître le contexte et ces tendances. Il contribue plutôt à renforcer les stéréotypes sur chacune d'elles, et risque aussi de classer certains musulmans comme « bons » et d'autres comme « mauvais », ou « modérés » et « radicaux » et à s'enfoncer dans un débat inutile et stérile, qui s'explique par le contexte sécuritaire qui prévaut depuis les événements du 11 septembre. La pluralité islamique est acceptée par les leaders des tendances islamiques, d'autant plus que, comme nous avons pu l'analyser, la plupart des musulmans maliens ne s'identifient à aucune de ces deux tendances. L'activisme réformiste n'a pas forcément non plus l'intention, en dernier ressort, d'arriver à la « radicalisation » de ceux qui pratiquent et il n'est pas non plus seulement le fait d'influences ou de la manipulation d'agents extérieurs liés à certains pays. Il n'est pas non plus particulièrement politique. L'activisme islamique en politique au Mali ou la « menace » de l'atteinte à la laïcité héritée de l'ancienne métropole ne puisent pas dans cette tendance. Le réformisme salafiste, qui a surgi au Mali dans les années 40 du siècle

dernier, a continué à se développer sous les présidences pré démocratiques successives, tout en s'accommodant aux pouvoirs en place malgré les tensions qui ont pu surgir. Si dans les années 70 et 80 le courant a réussi à augmenter le nombre d'adeptes et à élargir son influence au delà des commerçants et fonctionnaires, c'est dans les années 90, quand la libéralisation démocratique a favorisé la création de nouvelles associations que le paysage islamique s'est encore davantage diversifié. Le champ d'action des réformistes salafistes s'est focalisé sur les domaines de l'éducation et la conservation des rituels islamiques jugés corrects par leurs adeptes, en les menant parfois à polémiquer avec les soufies et les autorités religieuses locales. Cependant, les réformistes n'ont pas été les seuls à s'intéresser aux services de base qui ont vu accroître leur nombre entre les musulmans maliens. Au cours de la dernière décennie, l'essor des nouvelles technologies, les événements économiques, l'urbanisation sauvage et la crise de l'État ont poussé plus de fidèles à rejoindre non seulement le courant réformiste, mais d'autres façons de vivre l'islam comme prêchent des leaders charismatiques néosoufies comme le guide spirituel d'Ançar Dine, Shérif Ousmane Madani Haïdara, à la recherche de nouvelles orientations pour vivre l'époque moderne selon les préceptes religieux, en comblant ainsi l'absence d'autres références et en réaction contre les autorités traditionnelles qui n'ont pas su répondre à leurs questions.

Le second problème auquel nous nous sommes intéressés dans cette thèse est celui de l'articulation de l'islam dans le politique au Mali. Les acteurs islamiques au Mali figurent désormais à la une des journaux et sont devenus le centre d'intérêt des observateurs, en raison de leur capacité de mobiliser des milliers de personnes. Mais il ne s'agit pas que de cela: ils ont aussi participé aux débats nationaux, sur la justice, la protection sociale, la sécurité et ils ont aussi participé ouvertement sur des questions quotidiennes des citoyens maliens ainsi qu'à propos des affaires nationales. Au cours des dernières années, le Mali n'a pas connu le développement d'un islamisme cherchant à conquérir le pouvoir, mais une nouvelle réalité politique a vu le jour, où les leaders islamiques ont acquis une notoriété au sein de la société et ont cherché à exploiter leur influence religieuse pour peser dans les affaires politiques, en devenant ainsi des acteurs importants sur la scène politique. Si au début des années 2000 ce phénomène faisait figure d'exception, cette tendance s'est confirmée au début de la seconde décennie du nouveau millénaire.

Face à l'échec de l'État, les acteurs islamiques se sont engagés dans plusieurs secteurs de la société, ce qui leur a permis de se forger une forte légitimité au sein de la population. Les associations islamiques ont pris le relais de l'État dans des domaines délaissés par ce dernier en soutenant la prise en charge de services de base comme l'éducation, les services de santé ou les services primaires comme l'aide aux plus démunis ou la fourniture d'eau potable. Parmi les causes qui expliquent l'importance accrue des associations islamiques, dont certaines sont dirigées par des personnalités réformistes mais pas exclusivement, se trouve l'incapacité de l'État de développer le pays et de fournir à ses citoyens les éléments basiques pour leur développement. En supplantant dans de nombreux cas les fonctions de l'État, les associations islamiques ont été acceptées et appréciées par la population en renforçant ainsi la légitimité sociale de l'islam.

La participation active en temps de crise et de faiblesse des structures de l'État est un autre élément caractérisant les associations et les leaders islamiques et mis en évidence par les événements qui se sont produits au Mali. En effet, ces derniers ont joué un rôle clef durant la double crise qu'a connu le pays en 2012, en favorisant le dialogue avec les forces occupant la moitié nord du pays et en devenant un point de référence pour les citoyens maliens dans un contexte où le reste des forces, et notamment les forces politiques manquaient d'acceptation sociale. Ce rôle a été très favorablement accueilli par les citoyens maliens qui considèrent qu'il s'agit là de la fonction qu'ils devraient assumer selon les perceptions recueillies dans les résultats des enquêtes. Par ailleurs les acteurs islamiques se sont arrogés le rôle de porte parole de la moralité et de l'éducation des masses face aux apparentes manifestations de décadence de la société que les propres leaders religieux mettent en exergue, ainsi que les déficiences de l'État envers ses citoyens en termes de justice, d'éducation ou de pauvreté, en gagnant une importance politique que les pouvoirs politiques n'ont pas pu ignorer.

Ainsi, nous avons pu démontrer dans cette thèse que face à l'affaiblissement de l'État et son retrait, l'action des associations et des leaders islamiques est passée du social au politique. Ils ont en effet manifesté leur intérêt dans ce domaine par l'interaction avec le champ politique national et les grandes questions d'État, et ont montré leur capacité d'influence, même si certains d'entre eux ont exprimé publiquement leur conviction sur le fait que les religieux ne devraient pas faire de politique. Cela n'a pas toujours été le cas. Jusqu'aux années 90 du siècle passé, les

relations entre les acteurs islamiques et l'État ont été marquées par la reconnaissance et l'accommodation, en allant parfois de la limitation, comme par exemple sous la présidence de Modibo Keita (1960-1968), à une plus grande ouverture durant les dernières années de Moussa Traoré (1968-1991). Avec l'arrivée de la démocratie, Alpha Oumar Konaré (1992-2002) a essayé d'établir un contrôle tout en reconnaissant l'importance de l'islam et de ses leaders religieux pour le pays. Sous les mandats de Amadou Toumani Touré (2002-2012), cette reconnaissance s'est maintenue jusqu'à l'approbation du Code de la famille et des personnes. C'est à partir de ce moment là que les leaders islamiques se sont engagés dans les affaires nationales, ce qui leur a permis de tracer certaines lignes d'intérêts dans le champ politique. Ce processus a été renforcé à partir de la crise de 2012 et leur influence croissante au sein de la société, et par le rôle de surveillance des questions nationales en matière de morale et de défense des valeurs de la société qu'ils se sont octroyés. De même, nous avons pu observer, alors que ce n'était pas le cas au début de son mandat, que le régime du président Keita (élu en 2013) les a instrumentalisés, même si encore timidement, pour maintenir l'ordre social et renforcer sa légitimité auprès de la population.

La thèse avait aussi pour autre objectif de fournir des évidences par rapport à l'articulation de l'intérêt des acteurs islamiques en politique ainsi que l'évolution de l'islam en politique et son analyse. Au cours des dernières années, on a pu constater le développement d'un discours politique par les leaders islamiques et d'un agenda sur le champ politique et religieux, indépendamment de la tendance islamique suivie. Sous l'angle religieux, le discours politique s'est structuré autour des problèmes sociaux du pays, comme la corruption, l'inefficacité des partis politiques, le manque de développement et de prospérité et le discrédit de la classe politique, synthétisés sous la prémisse de la perte des valeurs morales et religieuses. Les religieux réclament ainsi un retour aux principes et aux valeurs de la religion, qu'ils considèrent comme les valeurs traditionnelles de la société malienne. C'est ainsi que les leaders religieux sont devenus des médiateurs entre la population et l'État.

Depuis les années 90, avec l'arrivée des libertés et de la démocratie, les groupes et les associations islamiques, et leurs actions dans le domaine politique national ont été scrutées par les observateurs et les auteurs qui se demandaient si, dans le contexte de la montée progressive de l'islam dans la sphère publique, un islamisme en gestation se préparait à conquérir le pouvoir comme ce fut le cas dans d'autres pays du monde

islamique. Nous avons abordé dans ce travail l'irruption, sous diverses formes des groupes, associations et leaders islamiques sur la scène politique. Au début de notre recherche nous nous posions la question de savoir si l'islam était une force importante dans la sphère politique institutionnalisée. Nous avons pu constater que ce n'était pas le cas, et que sa force et son intérêt se sont axés, durant la période étudiée, sur les domaines cités auparavant, même si ceci a entraîné des répercussions et une participation dans la sphère politique institutionnalisée. Les leaders islamiques sont restés en dehors de la politique, mais ils l'ont conditionné en assumant le rôle d'avocat de la bonne gouvernance face au pouvoir exécutif. Ils ont aussi pu défendre leurs positions à propos de l'islam, en faisant barrage et en surveillant les dérives laïcistes ainsi que les contraintes venus de l'extérieur, en développant parfois une sorte de nationalisme islamique quand le caractère et la sensibilité religieuse de la population n'étaient pas pris en compte par les pouvoirs publics. Les leaders islamiques et les associations de musulmans se sont organisés et ont réagi face à des décisions sur certains aspects jugées contraires aux valeurs et vision de l'islam et allant même à l'encontre de la majorité de la société malienne, considérée comme intégralement musulmane.

Les leaders islamiques ont fait preuve d'une capacité de mobilisation de la population dont ne sont capables ni les associations civiles, ni les partis politiques depuis l'arrivée de la démocratie. L'épisode de la réforme du Code de la famille et des personnes en 2009 a marqué un tournant par rapport au réveil des consciences des leaders islamiques, et a entraîné un changement d'attitudes de ces derniers, qui se sont avérés capables de mobiliser des milliers de personnes autour d'un discours dirigé contre la classe politique tout en mettant l'accent sur la perte des valeurs religieuses. Cet événement a été déterminant pour le champ islamique, bien que la grande mobilisation n'ait pas été exclusivement motivée par les questions religieuses, les leaders religieux ont su capitaliser le mécontentement et cela a aussi permis de servir d'exemple pour introduire dans le débat public, l'inscription des questions relatives au domaine de la famille. Certaines personnalités de la scène islamique décrivent cet événement comme le début de la réflexion sur une plus grande participation islamique sur la scène politique officielle.

Le collectif islamique s'est organisé sous la forme d'un lobby de pression, qui agit à différents niveaux, dans la rue, au sein des associations mais aussi à l'Assemblée Nationale, et se montre soucieux de la surveillance des lois et des actes du

gouvernement et de la sphère publique en général par rapport à la laïcité et le respect des valeurs traditionnelles, considérées aussi comme religieuses. Sa capacité de blocage et de protestation s'est largement manifestée au cours des dernières années ainsi que sa capacité d'influence sur la société, et elles se sont même maintenues durant les périodes marquées par l'alliance avec le gouvernement de Keita. Ceci a renforcé aussi la confiance que lui accorde la citoyenneté qui le respecte et le considère même comme un acteur politique de la scène politique malienne. L'islam est ainsi devenu un espace pour dénoncer les injustices, les conflits de société (comme l'alcoolisme ou la prostitution) et pour réclamer une amélioration des conditions de vie, et il est devenu aussi un espace qui proportionne sécurité, éducation et un système de valeurs.

Le rôle public de l'islam au Mali est limité par la Constitution de 1992 qui définit le pays comme « laïque ». Bien que les leaders islamiques critiquent la laïcité de l'État, ils l'ont quant même respecté dans leur passage au politique. La compréhension de la laïcité comme garante de la liberté de religion et de la pluralité des pratiques religieuses fait l'unanimité parmi les représentants et membres de la communauté islamique. Les groupes islamiques se sont appuyés sur cette compréhension de la laïcité pour pratiquer l'islam librement dans la sphère publique tout en acceptant la pratique d'autres religions- dans le cas du Mali ces dernières sont très minoritaires-. Cette défense de la laïcité comprise comme une liberté absolue de la pratique religieuse dans la sphère publique a une influence sur l'importance de la religion et sur le sens donné à l'intromission de l'État dans la régulation de la religion. Les voix les plus critiques à ce sujet, considèrent nécessaire une régulation du champ islamique par l'État par rapport aux nouvelles menaces et à la prolifération des messages peu islamiques, mais, en même temps, elles encouragent la limitation de l'action de l'État sur des aspects qui vont contre leurs intérêts visant à garantir une plus grande présence de l'islam dans la sphère publique et les valeurs de la société malienne qu'ils disent représenter.

Le consensus observé entre les diverses tendances par rapport au besoin d'un engagement plus prononcé de l'État dans les affaires religieuses, à travers la création d'un Ministère des Affaires Religieuses et du Culte est un élément qui va provoquer des changements dans la relation religion-État. Les leaders islamiques ont veillé à faire en sorte que cette plus grande implication de l'État ne se traduise pas par un renforcement du contrôle sur la liberté de pratique et sur le prosélytisme de l'islam dans la sphère publique, qui viendrait à renforcer la laïcité de l'État, mais que cette implication oriente

la laïcité de l'État vers l'exercice d'un certain contrôle et la remise en ordre de certains aspects dysfonctionnels. Tous les groupes religieux observés ont demandé à l'État de travailler avec les religieux, afin que le Ministère des Affaires Religieuses et du Culte mettent en place une politique musulmane, portant sur certains aspects comme la limitation de la prédication, la formation des imams et sa prise en charge par l'État et la construction de mosquées et de *medersas*. Ce changement dans les règles du jeu n'a pas manqué d'attirer l'attention d'une partie de la société malienne pour laquelle ces événements ont semé le doute par rapport au respect de la laïcité dans le pays. La situation du Mali montre la difficulté de séparer la religion de la politique, en conformité avec les impératifs constitutionnels établis à l'aune de l'indépendance et repris dans les successives constitutions, surtout quand pratiquement la majeure partie de la population se déclare religieuse.

Depuis quelques temps, l'islam au Mali est en pleine expansion. L'intérêt suscité par les thèmes politiques qui concernent le pays est un reflet de la faiblesse de l'État et de son échec envers ses citoyens. Le radicalisme, le djihadisme, l'épidémie d'Ébola sont quelques exemples qui montrent les déficiences de la réponse de l'État et qui, par contre, ont renforcé l'image sérieuse des leaders religieux, une référence pour la population et sur lesquels l'État s'est aussi reposé pour mettre en œuvre ses politiques. Les religieux ont aussi un projet pour la classe politique qui peut se résumer par plus d'islam, plus de moralité et un meilleur comportement. Durant la transition, les acteurs islamiques étaient présents, mais leurs opinions ont été marginales au moment du débat relatif aux principales questions déterminantes pour l'avenir du Mali démocratique. Au cours des dernières années, les leaders religieux et les associations islamiques se sont révélées indispensables pour la société, mais aussi pour les partis politiques et l'exécutif, s'agissant d'un secteur le plus respecté et qui a gagné la confiance de la population. Comme le précise un imam à Bamako, « le gouvernement a l'argent, mais nous les religieux nous avons les gens », un bon résumé de la croissance qualitative et quantitative opérée par l'islam depuis la démocratisation du pays. Les leaders islamiques ont fait reposer leur visibilité politique sur la dénonciation des signes de décadence de l'État et de la société malienne, et ils se sont présentés comme les détenteurs de la pureté religieuse et de la morale de la société dans un monde changeant et dont les mutations, sont perçues pour la plupart comme négatives ou comme des conséquences d'une « occidentalisation », de l'adoption de styles de vies décadentes ou

des changements de coutumes de la société. Le fait d'avoir gagné quelques batailles symboliques face au gouvernement et la société civile laïque, et l'absence d'un soutien ferme et clair à la défense des causes laïques ont renforcé la visibilité des capacités politiques des acteurs religieux.

Face aux symptômes d'effondrement de l'État et de la classe politique après la crise de 2012, les groupes religieux ont pris la décision cette année là de participer aux élections de façon plus décisive, contrairement aux élections précédentes, avec une implication plus grande des religieux et avec la création de partis politiques liés à la sphère d'influence des leaders islamiques comme le PRV-Faso-ko et l'ADP-Maliba, ainsi que la création du mouvement Sabati 2012. La création de ces mouvements et de ces partis politiques traduit l'intérêt des groupes islamiques pour la politique et montre aussi l'importance qu'ils attachent à exercer leur influence directe sur le pouvoir politique, avec lequel ils avaient déjà officiellement une certaine capacité d'interlocution et de veto, comme cela s'est vérifié en 2009. La création de la plateforme Sabati 2012 est un exemple de la volonté de certains leaders islamiques d'exprimer leurs points de vue politiques, et elle est devenue le haut-parleur et l'instrument de certains leaders islamiques et une preuve de la consolidation des voies d'interlocution entre le champ religieux et le champ politique. La traduction de son influence dans le domaine politique n'a pas emprunté une voie directe – à partir, par exemple de la création d'un parti politique à caractère musulman ou une initiative purement politique- elle a conservé au contraire une séparation avec la classe politique, en suivant son travail tout en étant hors du jeu politique. Les responsables de la mise en place de Sabati 2012 et des autres initiatives politico-religieuses, espéraient invoquer d'une part la sensibilité religieuse de l'électorat, mais souhaitaient se présenter aussi comme des partis et des mouvements qui s'inquiètent des problèmes quotidiens des citoyens sans considération de religion. À vrai dire, la matérialisation d'une option politique n'a pas eu lieu dans le cadre de la politique officielle, sans doute en raison de la laïcité légale qui empêche la formation de partis religieux, mais aussi dû à l'absence d'une masse critique qui soutienne cette option. En outre, les leaders islamiques interviewés ainsi que ceux qui se sont exprimés dans la presse écartent unanimement, pour le moment, l'option de consacrer leurs efforts à la création d'un parti politique sur une base religieuse.

Dans cette thèse nous avons pu étudier en profondeur certaines lignes d'action des groupes et des leaders islamiques. Plus particulièrement nous avons étudié les lignes d'action observées après l'approbation du Code de la famille et des personnes qui a marquée la montée de la visibilité de l'islam dans les rues du pays et la démonstration de leur grande capacité de mobilisation populaire et de leur force politique, ainsi que la négociation de leur influence politique au sein de l'État. Néanmoins, les religieux qui sont entrés dans le champ politique cherchent à préserver l'équidistance entre les acteurs politiques et leurs bases. Le fait de participer au champ politique a conduit à un rapprochement avec le pouvoir et une classe politique très discréditée dans le passé aux yeux de la population. Le positionnement des leaders de Sabati 2012 et des leaders islamiques qui sont derrière l'association en faveur d'un candidat aux élections présidentielles et du parti politique du président, ou du moins, leur volonté d'« assurer à Keita une large majorité parlementaire » comporte le risque de se voir associé aux échecs de l'exécutif, et d'en subir ainsi les conséquences, en étant tenu aussi comme responsables de ces derniers.

L'intromission des groupes et des leaders islamiques dans le champ de la politique, telle que décrite dans cette thèse, n'a pas été rejetée par la citoyenneté. Les grandes mobilisations populaires par les religieux et le passage à la participation officielle en politique ont été possibles grâce au soutien de la citoyenneté. Les personnalités réformistes salafistes et néo soufies ont été acceptées comme des acteurs politiques dans le paysage socio-politique du Mali. Comme nous avons pu le constater, il arrive très souvent que des personnalités des deux tendances et divers leaders religieux aient exprimé leurs opinions sur l'actualité dans un but expressément politique, ainsi que leurs préférences politiques et par rapport à l'État. De même, la bonne appréciation que les personnes enquêtées ont des leaders religieux cautionne leur discours qui va bien au delà de leurs prérogatives spirituelles. Nous constatons que les demandes et les opinions n'ont jamais versé sur une plus grande islamisation de l'État, celles-ci sont plutôt centrées sur les demandes de plus de religiosité ou sur la demande d'une plus grande acceptation de la présence de l'islam dans la sphère publique et au sein de la société, se traduisant par le respect des coutumes supposément inspirées de la religion. Malgré le débat qu'a pu suscité l'intromission des leaders religieux dans le terrain politique au sein d'un secteur de la société, en général ces derniers ont été intégrés comme une voix politique de plus, en termes de défense de priorités que

d'autres acteurs politiques ne défendent pas, comme certaines valeurs morales face à la dégénération de la société et des acteurs politiques qui n'assument pas la défense « de ce qui importe vraiment ».

Nonobstant, la question portant sur la combinaison entre religion et politique est un débat ouvert entre les maliens et son approbation ne fait pas l'unanimité. Les résultats de l'enquête que nous avons obtenus soulignent que les pratiques développées par les leaders islamiques ont été positivement appréciées mais cela ne veut pas dire que les maliens aspirent à une intromission directe dans la politique, comme la présentation de candidats religieux aux élections ou la création de partis politiques avec des programmes religieux, à l'instar de l'islamisme pratiqué dans d'autres lieux du monde musulman. Par contre, la valeur du religieux en politique est appréciée. Les résultats des enquêtes et nos observations sur le terrain ont montré que face à l'effondrement de la politique, la perte de valeurs a été identifiée comme un des problèmes de la classe politique et de l'État en général, et par conséquent la récupération des valeurs à travers une plus grande présence de l'islam ainsi que l'application du capital moral et spirituel des leaders islamiques aux acteurs politiques est souhaitable car ceci se traduirait par une amélioration du comportement des acteurs politiques et de la façon de faire de la politique. C'est à dire que les leaders religieux revêtent une grande importance et sont majoritairement respectés par la population qui apprécie hautement que leur travail en politique soit limité à ce qui a été précédemment cité et n'entraîne pas une implication directe dans la politique institutionnalisée.

Les données recueillies par le biais de l'enquête auprès des habitants de Bamako indiquent que l'interférence des leaders islamiques dans le champ politique est positivement appréciée. Les personnes enquêtées ont aussi apprécié la participation de ces derniers aux élections qui ont été analysées dans cette thèse, bien qu'avec des nuances. Les actions des leaders islamiques en dehors du domaine spirituel et religieux sont perçues comme utiles et nécessaires, nonobstant, leur implication directe dans le jeu politique, par exemple à travers la consigne de vote ou du financement des partis ou des candidats politiques génèrent une diversité d'opinions. L'action des leaders islamiques est perçue positivement dans certains domaines de l'État, notamment dans ceux où ce dernier ne résout pas les conflits, la crise et la prestation de services primaires, le champ islamique se voit ainsi dépositaire de la confiance des citoyens en raison de leur contribution à l'amélioration de ces domaines là. Mais leur implication

directe dans le jeu politique officiel est sujette à débat et ne fait pas l'unanimité. La présence accrue de l'islam et des références islamiques dans la sphère publique et leur impact sur la politique sont bien accueillis, ainsi que l'exercice de surveillance et la mise en relief de la défense de certaines valeurs par les leaders religieux face aux possibles dérives de l'exécutif, dérives qui pourraient être perçues comme un processus «d'occidentalisation» ou d'éloignement des coutumes et usages traditionnels de la société malienne.

Sous-jacente à la division entre les tendances, une partie de la communauté islamique s'est aperçue que son statut par rapport à l'État ainsi que le nombre de leurs adeptes parmi la population musulmane s'étaient affaiblis par rapport à d'autres secteurs de la communauté. Une partie du secteur soufi semble avoir compris que l'évolution de l'islam dans la sphère publique au cours des dernières années ne l'a pas vraiment favorisé, et que c'est le secteur proche du réformisme salafiste qui a été le principal bénéficiaire.

La division islamique au sein de cette pluralité s'est traduite dans le passé par des affrontements qui ont été parfois violents entre les adeptes de l'une ou l'autre tendance. Tous s'accordent à dire que les divisions qui ont surgi plus récemment sont différentes, et que les oppositions entre les discours sectaires des différentes tendances sont, d'un point de vue doctrinal, beaucoup moins crispées. Parmi les représentants et les leaders religieux que nous avons pu rencontrer, les débats entre eux se sont apaisés et les pratiques spécifiques des autres sont communément acceptées comme islamiques. Par contre, une position beaucoup plus tendue peut être observée parmi les leaders et les groupes proches du soufisme face à ce qui est perçu comme une "wahabisation" de la société, l'influence des réformistes au sein des institutions et l'inaction du gouvernement par rapport à ces questions. Ils perçoivent le réformisme comme étant proche du djihadisme, en s'appuyant sur les événements dans le nord du pays et le prosélytisme de cette tendance parmi les jeunes musulmans. Du côté réformiste, les accusations à l'encontre des leaders soufis portent sur leur intention de rompre l'unité de la communauté islamique malienne et d'utiliser pour cela des justifications politiques et personnelles en dernier ressort. La présence de ces tensions, même si atténuées, a eu un impact sur le processus de renouveau de l'HCIM, le lieu où se trouve l'autorité religieuse du pays et qui au cours des dernières années a été accusé d'être colonisé par les acteurs réformistes. Malgré les différences, le schisme ne s'est pas produit,

essentiellement en raison du fait qu'à la base l'identification à une ou autre tendance n'est pas majoritaire.

Un autre objectif de la thèse était d'analyser le rôle de l'islam par rapport à l'État malien. Pour la période analysée, correspondante au gouvernement de Keita, l'État a essayé d'utiliser les groupes religieux et les leaders islamiques comme courroies de transmission de certaines politiques. La crise de l'Ébola, celle de l'occupation du nord du pays ou la négociation des accords de paix ou les questions relatives à la réconciliation nationale, sont des exemples de questions sur lesquelles les leaders islamiques ont joué un rôle que la population a accueilli positivement en raison de leur rôle traditionnel de médiation dans les disputes locales. L'exécutif a trouvé un soutien utile parmi les leaders religieux pour mettre en œuvre des politiques et générer des opinions favorables à leur encontre tout en essayant de conserver une opinion stable envers l'exécutif, y compris quand des mesures impopulaires ont été prises. De leur côté, les religieux perçoivent l'alliance avec l'État comme une opportunité pour élargir leur capacité d'influence sur leurs bases et pour exercer plus de surveillance et de contrôle sur la classe politique sur les questions qui les intéressent et pour que le gouvernement matérialise leur agenda au sein de la société. Selon nos observations, jusqu'à présent cette collaboration leur a permis d'avoir accès à des ressources et faire en sorte que cette relation soit une source d'appui pour le développement de leur agenda, principalement versé sur la préservation du statu quo religieux – la permanence de l'islam comme référence dans la sphère publique – et l'élargissement de ses bases. Certains considèrent que ce sont les acteurs islamiques les plus proches à la tendance réformiste salafiste qui ont le plus bénéficié de cette alliance, durant les premières années de la présidence de Keita, ce qui contrairement à ce qui se passe dans d'autres régions comme le Sénégal, où les confréries ont profité du rapprochement avec le pouvoir et l'État, indique que les réformistes auraient gagné plus d'influence politique au détriment des soufis. Dans ce travail, nous avons essayé de nuancer ces affirmations et croyances, en soulignant qu'il est très difficile de diviser le champ islamique malien en deux tendances opposées et que la majorité des personnalités reconnues pour leur influence sociale et politique ne sont pas exclusivement réformistes. De même, une bonne partie des acteurs islamiques influents socialement et politiquement se déclare plus proches du soufisme.

Malgré la popularité accrue et la capacité d'influence des leaders islamiques au Mali, la volonté de séparation entre la religion et l'État persiste. La force ascendante dont ils disposent depuis 2009 ne s'est pas traduite par une « islamisation de l'identité de l'État » ou n'a pas entraîné que l'État se rapproche de l'identité islamique. Elle ne s'est pas traduite non plus par un travail au sein de l'Assemblée destiné à contenter les groupes religieux et faire pencher la balance vers un État plus protecteur du religieux (comme par exemple par l'adoption d'une loi contre le blasphème) et qui remette en question la laïcité.

Si dans certains cas des progrès ont été réalisés en ce sens –comme l'interdiction de l'installation de bars ou restaurants près des lieux de culte-, ces mesures ne s'appliquent que partiellement en raison de la faiblesse de l'État. Le travail de ces groupes et des leaders islamiques ne semble pas avoir visé la transformation de l'État afin de renforcer la présence de l'Islam dans la sphère publique ou un plus grand prosélytisme de la part de l'État. Les élites islamiques ont pu introduire certains aspects dans le débat politique, concernant notamment les problèmes des jeunes musulmans, le respect de la moralité par rapport à certaines questions ou la régulation du panorama religieux par l'État, mais cela n'a pas entraîné un activisme législatif qui se traduirait par l'islamisation des lois ou l'introduction de lois moralisantes. Par rapport à d'autres questions ils ont réussi à faire obstacle à de possibles involutions sur des questions, selon eux, en consonance avec la société, majoritairement marquée par l'islam et pour la conservation du statu quo religieux au sein de la société. Le débat sur la place de l'islam au sein de l'État et de la société est ouvert, mais les leaders islamiques n'accusent ni le gouvernement ni la classe politique d'avoir abandonné l'islam ou de mettre en œuvre un modèle importé de l'extérieur. Les leaders islamiques n'ont pas remis en question leur inclusion au sein d'un État républicain et laïque. Les plaintes sont venues à des moments concrets et sur des questions particulières interprétées comme un éloignement de l'islam et la volonté de peser sur ces changements afin de préserver l'identité islamique du pays et de la société.

La relation entre politique et religion est illustrée par le rôle que jouent le président du HCIM, Mahmoud Dicko, et le guide spirituel de l'association Ançar Dine, Shérif Ousmane Madani Haïdara, et dans une moindre mesure de Cheikh Bouyé, principaux leaders qui concentrent actuellement le pouvoir religieux au Mali, et le gouvernement malien sous la présidence de Keita. La légitimité et le soutien que ces

leaders islamiques concentrent leur ont donné une certaine importance politique ainsi que la possibilité de se prononcer sur les affaires publiques. Le soutien que Dicko et le mouvement Sabat 2012 a donné à Keita pour son élection en 2013 semble avoir peser sur ses relations avec l'État qui ont été favorables tout en étant ouvertes aux critiques. Par la suite l'imam ainsi que les dirigeants de Sabati 2012 ont été déçus par rapport à l'espoir de voir se concrétiser une plus grande interlocution entre l'État et le champ islamique, ce dernier souhaitant être plus fréquemment consulté par rapport aux propositions de lois qui porteraient atteinte à la morale et aux coutumes locales du peuple malien. Bien que leurs attentes n'aient pas été satisfaites, l'alliance n'a pas été rompue. L'épisode de la réforme du Code de la famille et des personnes est devenu un point de référence pour les leaders religieux pour montrer que les priorités et les actions du gouvernement n'étaient pas celles qui étaient escomptées et est souvent pris comme exemple par eux mêmes pour rappeler aux autorités leur capacité de mobilisation de la rue pour contester les actions de l'exécutif et notamment celles portant sur les questions liées à l'organisation de la famille, les coutumes, ou tout ce qui est contraire à la préservation de la morale. Les deux leaders islamiques ont un long parcours qui s'est amplifié, notamment depuis l'arrivée de Mahmoud Dicko à la présidence du HCIM. La relation entre la politique et la religion ressort clairement à travers la relation maintenue entre ces leaders islamiques et le gouvernement. Par ailleurs, l'imam Dicko semble avoir construit un sentiment nationaliste basé sur la religion pour exprimer les priorités et les actions politiques visant à mettre en évidence les agressions des puissances étrangères et notamment de la France subies par le pays, ainsi que les problèmes persistants dans le pays qui n'ont jamais été résolus.

Il apparaît ainsi que ni le mouvement salafiste, ni le mouvement soufi et néo soufi ne soient des mouvements homogènes au Mali. Il n'existe pas non plus d'organisation en soi rassemblant les associations ou les groupes sous le même sigle ou au sein d'un même mouvement. Le champ soufi malien est une constellation de réseaux et de personnalités rivalisant pour consolider leurs liens avec l'État ou avec leurs bases. Il n'existe pas de tradition de création d'un grand front ou mouvement regroupant ces différentes sensibilités. Dans les années 50 du siècle passé *Subbanu Al Muslimin* a été le premier mouvement réformiste mais il n'a jamais été un mouvement d'opposition aux autorités indépendantes, malgré l'interdiction postérieure de l'Union Culturelle Musulmane, dérivant de *Subbanu*. Un mouvement de ces caractéristiques n'a pas non

plus vu le jour à l'époque contemporaine, mais seulement des initiatives comme celles que nous avons étudiées, portées par des personnalités de l'HCIM ou l'association Ançar Dine qui souhaitent négocier les relations avec l'État. La démocratisation a favorisé l'émergence d'un champ islamique pluriel composé de plusieurs tendances qui se sont fragmentées et qui n'ont pas réussi à imposer leur hégémonie sur la société.

Par ailleurs, les réformistes n'ont pas pu créer un mouvement particulier, et ils ont construit leur visibilité autour de personnalités et ont de plus établis des alliances avec d'autres individus soufis ou « musulmans ordinaires » au sein du champ politique, comme le montre la création de Sabati 2012, dont les différences entre les uns et les autres restent floues par rapport à la perception de ce que devrait être le champ politique et la religion. La *turuq* ou les mouvements néo soufis, comme Ançar Dine, acceptent aussi ce mode d'action, en cherchant la reconnaissance de l'État et en se préoccupant aussi de leur position au sein du HCIM ou par rapport à l'État. Les uns et les autres, personnalités et adaptes, ont acceptés les règles de l'État et la laïcité de la société, au delà de certains épisodes comme la protestation pour les changements introduits par l'État dans le Code de la famille et des personnes.

L'extrémisme violent est un thème qui a mis longtemps avant d'être débattu au Mali jusqu'à ce que le problème est arrivé jusqu'aux portes de la capitale en 2012. Il est certain qu'il y a eu une recrudescence du militantisme dans la radicalisation qui a coïncidé avec une visibilité renforcée de l'islam et de la dévotion islamique, mais il ne faut pas pour autant oublier que les causes de djihadisme au Mali sont plus liées aux problèmes socioéconomiques, politiques, intercommunautaires et aux conséquences de l'historique conflit qui demeure dans le nord du pays. L'État souffre de faiblesse générale, qui touche aussi sa capacité de lutter contre le terrorisme sur son territoire. Il n'est pas rare non plus que certains expliquent cette faiblesse par l'absence de mise en œuvre d'une politique musulmane par les gouvernements successifs. C'est pourquoi les leaders islamiques s'accordent unanimement à dire que la formulation d'une politique musulmane au Mali favoriserait la lutte contre le djihadisme et l'éradication des messages violents et sectaires transmis par certaines mosquées et prêcheurs qui dans les années précédant l'occupation du nord du Mali ont contribué à la gestation de cette crise.

ANEXOS

Anexo 1: Cronología de los grandes hitos de la República de Mali.

17 de enero de 1959	Creación de la Federación de Mali, formada por la República sudanesa y Senegal,
20 de julio de 1960	Modibo Keita se convierte en el presidente de la Federación de Mali.
22 de septiembre de 1960	Se proclama la independencia del Sudán francés, convirtiéndose en la República de Mali. Modibo Keita es nombrado presidente.
13 de mayo de 1964	Modibo Keita es reelegido presidente.
19 de noviembre de 1968	Un golpe de Estado militar desaloja al Keita de la presidencia. El teniente Mussa Traoré se convierte en el presidente del Comité de liberación nacional que gobierna el país.
19 de septiembre de 1969	Mussa Traoré se convierte en presidente de la República de Mali.
2 de junio de 1974	La Constitución es aprobada en referéndum.
16 de mayo de 1977	El antiguo presidente Modibo Keita muere en la cárcel.
19 de junio de 1979	Mussa Traoré es elegido presidente en las urnas.
9 de junio de 1985	El presidente Traoré es reelegido como presidente.
Junio de 1990	Violentos enfrentamientos entre la rebelión tuareg y el ejército en el norte de Mali.
22 de enero de 1991	Manifestaciones en Bamako por la apertura democrática son reprimidas por las fuerzas de seguridad.
22 de marzo de 1991	Manifestaciones en Bamako son reprimidas violentamente por las fuerzas de seguridad, que provocan decenas de muertos y heridos.
25 de marzo de 1991	Un golpe de Estado militar expulsa a Mussa Traoré del poder e instala un Comité de transición, dirigido por el militar Amadú Tumani Turé.
Agosto de 1991	Tiene lugar la Conferencia Nacional.
12 de enero de 1992	La Constitución es aprobada en referéndum.
11 de abril de 1992	Un Pacto Nacional es firmado por el Gobierno transitorio y los grupos rebeldes del norte de Mali.
26 de abril de 1992	Alfa Omar Konaré gana las elecciones presidenciales y se convierte en el primer presidente de la democracia.
17 de mayo de 1997	Konaré es reelegido como presidente.
12 de mayo de 2002	Amadú Tumani Turé vence en las elecciones presidenciales.
29 de abril de 2007	Turé es reelegido presidente.
4 de agosto de 2009	El nuevo Código de la familia y de las personas es aprobado por la Asamblea Nacional.
22 de agosto de 2009	Una gran manifestación tiene lugar en Bamako para rechazar la reforma del Código de la familia y de las personas.
17 de enero de 2012	El Movimiento Nacional por la Liberación del Azawad (MNLA) ataca al ejército en el norte de Mali y se inicia

	una rebelión.
22 de marzo de 2012	Un golpe de Estado militar expulsa a Turé de la presidencia. Se instala el Comité nacional para la recuperación de la democracia y la restauración del Estado, con el capitán Amadú Haya Sanogo a la cabeza.
1 de abril de 2012	Después de Kidal y Gao, Tombuctú cae en manos de los rebeldes del MNLA y de un conglomerado de grupos yihadistas.
12 de abril de 2012:	El poder se transfiere al presidente de la Asamblea Nacional, Diuncunda Traoré, que se convierte en presidente de la transición.
11 de enero de 2013	Francia emprende una operación militar en Mali a petición de las autoridades interinas malienses.
11 de agosto de 2013	Ibrahim Boubacar Keita es elegido presidente en las urnas.
15 de diciembre de 2013	Tienen lugar las elecciones legislativas.
20 de noviembre de 2015	Yihadistas armados toman un centenar de rehenes en un hotel de lujo en el centro de Bamako y asesinan a 22 personas.
18 de enero de 2017	Un coche bomba explota en un campo militar en Gao, norte de Mali, asesinando a más de seis decenas de personas.

Anexo 2: Relación de comunicaciones personales (ordenadas alfabéticamente por el apellido).

1. Entrevista a Bah, M., presidente de la UJMMA, 5 de noviembre de 2014, Bamako.
2. Entrevista a Bah, M. B., presidente del movimiento Sabati 2012, 10 de diciembre de 2014, Bamako.
3. Entrevista a Bah, S., presidente del Buró nacional de la LIEMA, 5 de diciembre de 2014, Bamako.
4. Entrevista a Berthé, A., presidente del Buró nacional de la LIEMA y estudiante universitario, 21 de marzo de 2016, Bamako.
5. Entrevista a Boly, A., doctor en estudios islámicos por la Universidad de Estrasburgo y profesor de árabe en la Universidad del Sahel, 26 de noviembre de 2014, Bamako.
6. Entrevista a B., A., miembro del movimiento Sabati 2012 y empresario, 24 de marzo de 2016, Bamako.
7. Entrevista a Camara, Kh., secretario para los asuntos económicos del ACIM y miembro de CERFIM, 26 de marzo de 2016, Bamako.
8. Entrevista a Diakité, M. joven *muqaddam* de la tariqa Tiyaniya, 23 de marzo de 2016, Bamako.
9. Entrevista a Diamutani, M., presidente de la CENI, 24 de marzo de 2016, Bamako.
10. Entrevista a Diarra, U. miembro de Ansar Din, 26 de marzo de 2016, Bamako.
11. Entrevista a Diarra, U., director general de Centre de formation technique et professionnel Salam, WAMI e imam, 28 de marzo de 2016, Bamako.
12. Entrevista a Diarra, Z., sheij cadiri, 28 de marzo de 2016, Bamako.
13. Entrevista a Dicko, M., presidente del ACIM e imam, 5 de noviembre de 2014, Bamako.
14. Entrevista a M. L. Djiginé, diputado del RPM y miembro de Sabati 2012, 12 de diciembre de 2015 y 29 de marzo de 2016, Bamako.
15. Entrevista a D., M., mujer miembro de asociación civil en defensa de los derechos humanos y los derechos de la mujer, 12 de diciembre de 2014, Bamako.

16. Entrevista a D., A., miembro de una sección de la LIEMA, 9 de diciembre de 2014, Bamako.
17. Entrevista a D., A., hombre responsable de una asociación civil, 20 de noviembre de 2014, Bamako.
18. Entrevista a Gasama, S., director de *medersa*, 27 de marzo de 2016, Bamako.
19. Entrevista a Guindo, M., magistrado y consejero técnico para los asuntos jurídicos del Ministerio de la promoción de la mujer, del niño y de la familia, 9 de mayo de 2016, Bamako.
20. Entrevista a Tiyan Haidara, A., predicador e hijo del guía espiritual Usman Madani Haidara, 28 de marzo de 2016, Bamako.
21. Entrevista a Haidara, Y., jefe de gabinete del ministro de la Salud y *muqaddam*, 29 de marzo de 2016, Bamako.
22. Entrevista a Traoré, A. imam de la *tariqa* Tiyaniya, 19 de marzo de 2016, Bamako.
23. Entrevista a Yattabaré, A., director de *medersa*, 25 de noviembre 2014, Bamako.
24. Entrevista a Kane, H. jefe de gabinete del ministro de Asuntos Religiosos y del Culto y predicador, 10 de noviembre de 2014, Bamako.
25. Entrevista a Kané, B. A., diputado del partido PRVM Faso-ko en la Asamblea Nacional, 3 de diciembre de 2014, Bamako.
26. Entrevista a Keïta, T., presidente del Alto Consejo para los Malienses en España, 2 de mayo de 2013, Madrid.
27. Entrevista a Kimbiri, M., periodista y miembro del ACIM, 4 de diciembre de 2014, Bamako.
28. Entrevista a Kuyaté, A., mujer miembro de la asociación islámica UNAFEM, 30 de marzo de 2016, Bamako.
29. Entrevista Maiga, A., imam y estudiante *arabisant*, 16 de marzo de 2016, Bamako.
30. Entrevista a Mara, M., político y ex primer ministro, 21 de marzo de 2016, Bamako.
31. Entrevista a Traoré, O. S., imam de la mezquita Al Faruk, 12 de diciembre de 2014, Bamako.
32. Entrevista a Traoré, I., director del CIFOD, 28 de marzo, de 2016, Bamako.
33. Entrevista a N'Diaye, F., miembro fundador de Sabati 2012, 28 de marzo de 2016, Bamako.

34. Entrevista a Sankaré, H., alcalde de Uenkoro (*cercle* de Bankass, Mopti), y marabú, 30 de marzo de 2016, Bamako.
35. Entrevista a Seck, D., secretario para la comunicación de la UJMMA, 24 de marzo de 2016, Bamako.
36. Entrevista a S., B., investigador local especializado en terrorismo y la violencia en el centro de Mali, 23 de marzo 2016, Bamako
37. Entrevista a Thiam, N., diputado del partido RPM y miembro de Sabati 2012, 9 de diciembre de 2014, Bamako.
38. Entrevista a Thiam, T. H., líder tiyaní, 11 de diciembre de 2014.
39. Entrevista a T., joven miembro de la *tariqa* Tiyaniya, 19 de marzo de 2016, Bamako.
40. Entrevista a W., M., imam y miembro del movimiento Sabati 2012, 27 de marzo de 2016, Bamako.

Anexo 3: Cuestionario.

Enquête universitaire



Enquête universitaire (Numéro:)

DATE: _____
 Ville: _____ Age: _____
 Commune: _____ Sexe: _____
 Milieu: Rural/urbain Statut conjugal _____

Consignes

Il est prié que l'enqueté(e) remplit les données en haut (DATE, AGE, SEXE, STATUT CONJUGAL). Après, il est demandé que l'enqueté coche UNE RÉPONSE qu'il(elle) considère comme plus proche à son opinion. Il(elle) écrira la réponse dans l'espace habilité quand il faudra "spécifier" ou quand il s'agira d'une "réponse ouverte". Ce questionnaire est anonyme et est pour une cause de recherche scientifique de l'université.

Acronymes sur les réponses:
 NVPR= Ne veut pas répondre
 NSP= Ne sait pas

<p>1. Selon vous, quels sont les DEUX grands défis du Mali? RÉPONSE OUVERTE</p>	<p>2. Selon vous, quel est le leader malien capable de résoudre ces défis? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Ibrahim Boubacar Keita b) Moussa Mara c) Soumaila Cissé d) Mahmoud Dicko e) Chérif Ousmane Madani Haidara f) Autre - homme politique g) Autre - homme religieux h) Autre - homme civil - intellectuel - culture i) Personne j) NVPR k) NSP 																																																		
<p>3. Quelle est votre appréciation de l'action de l'Etat dans la délivrance de services basics? 1 est "je ne suis pas content" et 5 "je suis très content"</p> <p>emploi</p> <table border="1" style="width: 100%;"> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr> <tr><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td></tr> </table> <p>justice</p> <table border="1" style="width: 100%;"> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr> <tr><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td></tr> </table> <p>éducation</p> <table border="1" style="width: 100%;"> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr> <tr><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td></tr> </table> <p>santé</p> <table border="1" style="width: 100%;"> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr> <tr><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td></tr> </table> <p>securité</p> <table border="1" style="width: 100%;"> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td></tr> <tr><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td><td> </td></tr> </table>	1	2	3	4	5						1	2	3	4	5						1	2	3	4	5						1	2	3	4	5						1	2	3	4	5						<p>4. Que pensez vous des députés et la classe politique qui gouvernent le pays depuis le Parlement ACTUELLEMENT? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Ils sont corrompus b) Malhonnêtes c) Ils n'ont rien fait pour le bien du pays d) Ils ont dirigé le pays sans connaître l'avis des citoyens e) Ils mettent leurs propres intérêts devant les intérêts des citoyens f) Riches g) Ils aiment le pays h) Honnêtes i) On peut leur faire confiance j) Ils sont préparés et intelligents k) Ils font tout pour le bien de l'Etat et les citoyens l) Austères m) NVPR n) NSP
1	2	3	4	5																																															
1	2	3	4	5																																															
1	2	3	4	5																																															
1	2	3	4	5																																															
1	2	3	4	5																																															

Notes ou remarques:

<p>5. Comment avez vous trouvé le leadership et l'action des hommes politiques maliens lors des événements en 2012-2013? 1 – est "très mauvais" et 5 – "est très bien".</p> <table border="1" data-bbox="215 454 786 510"> <tr> <td>1</td> <td>2</td> <td>3</td> <td>4</td> <td>5</td> </tr> <tr> <td> </td> <td> </td> <td> </td> <td> </td> <td> </td> </tr> </table>	1	2	3	4	5						<p>6. Êtes vous d'accord avec l'interdiction de former des partis politiques religieux au Mali? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Oui b) Oui, on ne devrait pas mêler religion et politique c) Oui, c'est une mesure qui garantit la liberté de religion d) Non e) Non, le pays est musulman donc il doit être possible de défendre les intérêts de la religion à partir de la politique f) Non, la formation d'un parti politique doit être libre g) Je ne connaissais pas h) Même, s'il est interdit, il y a déjà des partis/leaders/mouvements religieux i) NVPR j) NSP
1	2	3	4	5							
<p>7. Pour avoir une solution aux problèmes que vous retrouvez dans votre communauté/famille/quartier/travail, quel outil de reglement de compte utilisez vous? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Autorités civiles/tribunaux de l'administration b) Autorités islamiques/sharia c) Autorités traditionnelles d) Je n'ai pas utilisé e) NVPR f) NSP 	<p>8. Êtes vous d'accord avec le principe de laïcité qui existe au Mali?</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP 										
<p>9. Quelle couche socio-politique faites vous plus de confiance? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Politiciens b) Militaires c) Magistrats et juges de l'Etat d) Religieux/imams/chérifs e) Chefs traditionnels f) Société civile g) Aucun h) NVPR i) NSP j) Autre (spécifier)_____ 	<p>10. Êtes vous d'accord qu'un homme politique non musulman soit candidat à la présidence de l'Etat/assemblée nationale/mairie?</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP 										
<p>11. Souhaitez vous que l'Etat change la morale au Mali?</p> <p>Définition de "morale": règles et comportements appropriés selon les coutumes sociales.</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Oui, pour plus de morale b) Oui, pour moins de morale c) Non d) NVPR e) NSP 	<p>12. Quels sont les secteurs dans lesquels la religion doit avoir une présence plus importante au Mali? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Politique b) Education c) Militaire/armée d) Fêtes nationales e) Santé f) Resolution de conflits et justice g) Situation des femmes h) Medias 										

Notes ou remarques:

2

	<ul style="list-style-type: none"> i) La religion ne doit pas avoir plus d'importance j) Aucune k) NVPR l) NSP m) Autre (spécifier)_____
<p>3. Selon vous, dans quelles circonstances le citoyen doit défendre la religion (manifestation dans la rue, engagement associatif, etc.)? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Quand l'Etat/partis politiques/forces étrangères veut minimiser la religion b) Quand l'Etat/partis politiques/forces étrangères veut changer des éléments qui touchent à la religion de la société c) Dans aucune circonstance, en démocratie la défense se fait politiquement dans le parlement d) La religion est déjà revendiqué, il n'y a pas besoin de faire la revendication e) Si on est religieux, on a l'obligation de défendre la religion f) NVPR g) NSP h) Autre (spécifier)_____ 	<p>14. Selon vous, quelle causes religieuses le citoyen doit soutenir? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Causes internationales (Palestine, Irak, etc) b) Causes nationales (heritage religieux du Mali, etc.) c) L'éducation religieuse d) L'expansion de la religion dans la société et dans le monde e) Les coutumes religieuses f) La morale du pays g) Causes religieuses mais aussi des causes civiles comme par exemple les injustices sociales h) Aucune des causes évoquées i) NVPR j) NSP k) Autre (spécifier)_____
<p>15. Dans quels domaines la religion peut contribuer au progrès de l'Etat malien? choisir DEUX réponses</p> <ul style="list-style-type: none"> l) Éducation m) Modele de gestion de l'Etat n) Économie o) Diplomatie p) Militaire q) Politique r) Développement s) Resolution de conflits/Justice t) Valeurs morales du pays u) Injustice v) Situation des femmes w) Aucune x) NVPR y) NSP z) Autre (spécifier)_____ 	<p>16. D'après vous, quels sont les DEUX leaders religieux le plus importants au Mali? Choisir DEUX réponses</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Mahmoud Dicko b) Chérif Ousmane Madani Haidara c) Thierno Oumar Thiam d) Soufi Bilal e) Jean Zerbo f) NVPR g) NSP h) Autre (spécifier)_____
<p>17. Comment les connaissez vous? CHOISIR UNE RÉPONSE</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Radio b) Télévision c) Journaux d) Mosquée/zawiya/église e) Cassettes f) Internet g) Amis h) Famille i) NVPR j) NSP k) Autre (spécifier)_____ 	<p>18. Suivez vous/écoutez vous ses prêches et activités?</p> <p>Oui /Non</p> <p>Si OUI, comment les suivez vous? Choisir DEUX RÉPONSES</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Radio b) Télévision c) Journaux d) Mosquée/zawiya/église e) Cassettes f) Internet g) Amis h) Famille

	i) NVPR j) NSP k) Autre (spécifier)_____
19. Quelle est votre opinion sur eux? RÉPONSE OUVERTE	20. Êtes vous d'accord avec ces phrases? CHOISIR UNE PHRASE avec laquelle vous êtes d'accord Durant les evenements 2012-2013, les religieux... a) Ils se sont trop mêlés dans la politique b) Ils ont des intérêts cachés c) Ils n'ont pas travaillé pour le pays d) Ils ont travaillé pour le pays e) Grâce à eux on a surmonté la crise f) Ils ont écouté la voix du peuple g) NVPR h) NSP
21. Dans quel domaine êtes vous en contact avec les associations religieuses ou leaders religieux? CHOISIR UNE RÉPONSE a) Education/formation b) Humanitaire c) Santé d) Économie/commerce e) Femme f) Jeunes g) Ma proffesion/travail h) Mosquée/zawiya/église i) Politique j) Pas de contact k) NVPR l) NSP m) Autre (spécifier)_____	22. Participeriez vous dans un acte, une manifestation publique ou un ralliement des leaders religieux pour défendre la religion? a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP
24. Participeriez vous dans un acte, une manifestation publique ou un ralliement des leaders religieux pour défendre des causes sociales/nationales (pas religieuses)? a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP	22. Avez vous participé dans un ou plusieurs acte, un ralliement ou une manifestation dans les 5 dernières années? Oui / Non Si OUI, qui a convoqué/dirigé l'acte? PLUSIEURS RÉPONSES a) Parti politique/candidat politique b) Syndicat c) Société civile/association civile d) Réseaux sociaux e) Leaders religieux/association religieuse f) NVPR g) NSP h) Autre (spécifier) _____ Si, OUI, pour quelle cause et combien de fois? RÉPONSE OUVERTE _____ _____

Notes ou remarques:

4

<p>25. Pensez vous que la consultation entre politiciens et religieux pour les affaires d'Etat est elle souhaitable pour le Mali?</p> <p>a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP</p>	<p>26. Avez vous suivi les consignes de vote des leaders musulmans lors des dernières élections (legislatives et/ou présidentielles)?</p> <p>a) Oui b) Non, j'ai écouté la consigne de vote mais je n'ai pas suivi c) Non, je n'ai pas écouté de consigne de vote d) NVPR e) NSP</p>
<p>27. Êtes vous d'accord avec le financement des candidats électoraux par des religieux?</p> <p>a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP</p>	<p>28. Quels aspects regarderiez vous de près pour voter un parti politique religieux ou un candidat religieux? choisir DEUX réponses</p> <p>a) Projet politique b) Projet économique c) Projet éducatif d) Projet religieux e) Projet de réconciliation f) Projet morale pour le pays g) Projet de justice et sécurité h) Capacité de leadership i) Intelligence j) Formation k) Confiance l) Tendance religieuse m) Engagement avec la laïcité du pays n) NVPR o) NSP p) Autre (spécifier) _____</p>
<p>29. Si vous auriez la possibilité de voter un candidat religieux (imam/chérif/marabout) ou un parti religieux, le voteriez vous lors des prochaines élections (présidentielles/legislatives/locales)?</p> <p>a) Oui b) Ça dépend de leur caractéristiques c) Non d) Non, je suis pas d'accord avec le fait qu'un religieux soit un candidat e) Je vote déjà pour un candidat/parti religieux (spécifier) _____ f) NVPR g) NSP</p>	<p>30. Pensez vous que le Mali aurait moins de défis à surmonter avec une gestion du pays conforme à la religion?</p> <p>a) Oui b) Non c) NVPR d) NSP</p>

<p>31. De quelle ethnie êtes vous?</p> <p>a) Shongoi b) Bambara c) Senoufo d) Peul e) Soninké f) Tamasheq g) Arabe h) Dogon i) NVPR j) Autre (spécifier)_____</p>	<p>32. Quel est votre plus haut niveau d'études?</p> <p>a) Rien b) Informel (alphabétisation) c) Coranique d) Primaire 1er cycle (etatique/communautaire/privé) e) Primaire 1er cycle (medersa) f) Primaire 2eme cycle ((etatique/communautaire/privé) g) Primaire 2eme cycle (medersa) h) Lycée/sécondaire i) Universitaire</p>										
<p>33. Quel est votre profession principale?</p> <p>a) Rien (chômeur) b) Menagère c) Eleveur/étudiant d) Commerçant e) Religieux f) Fonctionnaire g) Contractuel de l'Etat h) Projet (ONG) i) Maçon/ouvrier j) Artisan k) Autre (spécifier) _____</p>	<p>34. Quelle est votre religion?</p> <p>a) Musulman b) Chrétien c) Animiste d) Rien e) NVPR</p>										
<p>35. Où avez vous appris/intéressé la religion?</p> <p>a) Formation à la medersa b) Formation à l'école c) Ecole coranique d) Famille e) Mosquée/eglise/zawiya f) Amis/grin g) Télévision h) Radio i) Internet j) Meeting des leaders religieux k) Pas appris la religion l) NVPR m) NSP n) Autre (spécifier)_____</p>	<p>36. Quel parti politique avez vous voté lors des dernières élections législatives?</p> <p>a) RPM b) URD c) ADEMA d) FARE e) NVPR f) Je n'ai pas voté (abstention) g) Je n'ai pas voté (difficultés jour de l'élection) h) Autre (spécifier)_____</p>										
<p>37. Présentement, comment définiriez vous la situation économique de votre ménage/votre situation économique? 1 c'est "je ne suis pas content" et 5 c'est "je suis très content"</p> <table border="1" data-bbox="188 1603 783 1664"> <tr> <td>1</td> <td>2</td> <td>3</td> <td>4</td> <td>5</td> </tr> <tr> <td> </td> <td> </td> <td> </td> <td> </td> <td> </td> </tr> </table>	1	2	3	4	5						<p>38. Comment vous définissez vous?</p> <p>a) Malien b) Musulman c) Chrétien d) Ethnie e) Région</p>
1	2	3	4	5							

MERCI BEAUCOUP POUR VOTRE TEMPS.

Notes ou remarques:

6

Ficha Electoral

MALI **Elecciones presidenciales, 28 de julio y 11 de agosto 2013**

David Nieves
(Observación *in situ*)

Fecha de publicación: 30/09/2013
Revisión científica de: Rafael Bustos

Esta misión de observación ha sido posible gracias a la subvención concedido por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) al Observatorio Electoral.



Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán
Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos
Universidad Autónoma de Madrid
www.opemam.org

ISSN: en trámite

Antecedentes de las elecciones

El 28 de julio y el 11 de agosto Mali celebraba elecciones presidenciales después de un largo periodo de crisis. El gobierno interino ya no tenía legitimidad ni liderazgo para seguir gestionando el país y, como estaba establecido en la hoja de ruta para salir de la crisis aprobada por la Asamblea Nacional en enero de 2013, se encargó de la organización de estas elecciones presidenciales.

Estos comicios han sido excepcionales por el contexto en el que el país está sumido desde el 17 de enero de 2012, cuando estalló la rebelión armada tuareg en el norte del país. Tres meses más tarde, el golpe de Estado protagonizado por una serie de jóvenes militares derrocó al presidente Amadú Tumani Turé (ATT) a pocas semanas de las presidenciales que debían haber dado su sustituto en la jefatura del Estado. La crisis institucional dio paso a un descontrol en el ejército que permitió a los grupos rebeldes conquistar la mitad norte del país y proclamar la independencia de lo que llaman Azawad. Los grupos yihadistas e islamistas armados presentes en la región y que participaron en la ofensiva terminaron por sustituir a los rebeldes secesionistas en el control de los principales enclaves y ocuparon el norte de Mali durante cerca de 10 meses. El ataque de estos grupos al centro del país en enero de 2013 obligó al presidente interino, Diounounda Traoré, a pedir ayuda militar a Francia y a la ONU, invitando así a una intervención militar francesa y africana que detuvo la ofensiva y expulsó a la mayoría de los grupos armados (operación Serval y MINUSMA, respectivamente).

Bajo estas circunstancias excepcionales, Mali ha organizado unas elecciones presidenciales cuya preparación ha sido polémica. Las fechas escogidas han caído poco tiempo después del final de las principales operaciones antiterroristas y ha dado poco margen a la administración para reocupar todo el territorio y el regreso de cerca de 500.000 de desplazados y refugiados malienses a sus casas no se ha completado. La preparación técnica y logística del proceso electoral ha incurrido en imperfecciones y deficiencias que podían originar disturbios y contestaciones de los resultados electorales.

Mali necesitaba la devolución de la legitimidad a un poder político salido de las urnas que recupere las riendas del país y que tome las decisiones difíciles con el respaldo de la población. La resolución del conflicto en el norte con las facciones tuaregs y la devolución de la seguridad al territorio nacional, además de la estabilización del Estado, requieren un liderazgo político legítimo y claro que el sufragio de la población maliense tiene la capacidad de ofrecer.

Indicadores cuantitativos de democracia

Mali presentaba los siguientes indicadores cuantitativos de democracia antes de estas elecciones:

Medida	Nombre y año del informe o base de datos	Institución	Indicador	Puntuación, Ranking y Clasificación
Derechos políticos y libertades	Freedom House 2013	Freedom House (FH)	PR: derechos políticos CL: libertades civiles	PR: 5, CL: 7 (Escala de 1 libre a 7 no libre) Clasif: No libre
Grado de	Vanhanen's Index	Peace Research	Part.: participación	Part.: 9,7, máx. 70

democracia de las elecciones previas	of Democracy 2003 (referido a datos de 2002)	Institute of Oslo (PRIO) and Tatu Vanhanen	Comp.:competición ID: indicador sintético (Mínimo democrático conjunto: ID: 5, Part.: 10, Comp.: 30)	Comp.: 35, máx. 70 ID: 3,4 máx. 49 Clasificación de las elecciones: No democráticas
Consolidación de instituciones democráticas y autoritarias	Polity IV 2012	Center for International Deveolpment and Conflict Management, Univ. Of Maryland	Democracy: consolidación instituciones democráticas Autocracy: consolidación autoritaria Polity: síntesis de ambas	Democracy: -77 Autocracy: -77 Polity: +/-: -77 (Escala de +10, muy democrático a -10, muy autoritario) Clasificación: Interrupción de soberanía
Percepción de la corrupción	Transparency International Corruption Perception Index 2012	Transparency International (TI)	TICPI: percepción de la corrupción	TICPI: 34 ptos sobre 100 , (escala de 1 muy corrupto a 100 nada corrupto) Ránking: 105 de 183 países
Manejo del cambio político y económico	Bertelsmann Transformation Index (BTI) 2012	Bertelsmann Foundation	MI: Management Index, calidad de gestión del cambio	MI: 6,2 ptos sobre 10 , Ránking: 25 de 128 países Clasificación: Manejo débil
Democracia, incluyendo status de la prensa y corrupción	World Audit Democracy dic. 2012	World Audit	World Democracy Ranking: incluye libertades, prensa y corrupción	World Democracy Ránking: 43 de 150 países , 3a división de 4

Definición del sistema electoral y de partidos

Según la Constitución, el país posee un sistema semi-presidencial en el que el Presidente es el Jefe del Estado. Las elecciones presidenciales en Mali están definidas en el art. 30 como un sistema mayoritario de circunscripción única a dos rondas (TRS – *Two Rounds System*) con sufragio universal directo. En caso de que un candidato obtenga en la primera ronda más del 50% de los votos válidos se le declara ganador y no es necesaria la segunda ronda. Desde 1992, el presidente es elegido por un periodo de 5 años y tiene la posibilidad de presentarse a una única reelección. En caso de que ningún candidato se imponga en primera ronda, los dos primeros candidatos pasan a disputarse la presidencia dos semanas más tarde bajo el mismo sistema mayoritario.

El sistema de partidos es un sistema multipartidista, pero muy fragmentado con una alta dispersión del voto. Asimismo, es un sistema de partidos personalistas. Los principales candidatos provienen del histórico partido ADEMA-PASJ (Alianza por la Democracia en Mali-Partido Africano por la Solidaridad y la Justicia). En el inicio del nuevo milenio, personalidades importantes del partido lo abandonaron y fundaron sus propias formaciones que hoy dominan la escena política. Todos los partidos en liza, salvo ADEMA, han sido creados por el propio

candidato a las presidenciales. Por lo general, los candidatos no representan los intereses de una etnia o confesión religiosa particular y tampoco existe un voto étnico ni regional.

Impacto de la fórmula electoral y del tamaño de la circunscripción en las elecciones

Según el art. 153 de la Ley Electoral, para la elección del Presidente de la República la circunscripción es única, equivalente al territorio nacional y a los malienses en el exterior. Por lo tanto, en estas elecciones la fórmula electoral no es importante precisamente por ser de una única circunscripción.

Resultados electorales

Los votos obtenidos por los candidatos en la primera vuelta han sido los siguientes¹:

	Candidato	Partido político	Número de votos	Porcentaje
1	Ibrahim Boubacar KEITA (IBK)	RPM	1.175.769	39,79%
2	Soumaïla CISSÉ	URD	582.127	19,70%
3	Dramane DEMBELE	ADEMA	286.929	9,71%
4	Modibo SIDIBE	FARE	146.839	4,97%
5	Housseiny GUINDO	CODEM	140.345	4,75%
6	Oumar MARIKO	SADI	75.875	2,57%
7	Choquel Kokalla MAIGA	MPR	69.767	2,36%
8	Cheick Modibo DIARRA	RDM	63.320	2,14%
9	Jeamille BITTAR	UMAM	52.216	1,77%
10	Mountaga TALL	CNID	45.384	1,54%
11	Moussa MARA	YELEMA	45.227	1,53%
12	Mamadou Bakary SANGARE	CDS	31.803	1,08%
13	Soumana SAKO	CNAS	26.524	0,90%
14	Oumar Ibrahim TOURE	APR	25.235	0,85%
15	HAIDARA Aichata Cissé	-	22.274	0,75%
16	Yéah SAMAKE	PACP	17.007	0,58%
17	Hamed SOW	RTD	16.763	0,57%
18	Konimba SIDIBE	MDC	16.780	0,57%
19	Racine Seydou THIAM	CAP	16.153	0,55%
20	Oumane Ben Fana TRAORE	-	15.640	0,53%
21	Oumar Bouri TOURE	-	15.738	0,53%
22	Cheick KEITA	UDA	14.623	0,49%
23	Siaka DIARRA	UFD	14.281	0,48%
24	Youssef Cisse	-	12.258	0,41%
25	Cheick Boucadry TRAORE	CARE	9.177	0,31%
26	Sibiri KOUMARE	SIRA	9.051	0,31%
27	Alhousseini Abba MAIGA	PANAFRIK	8.159	0,28%

Teniendo en cuenta la situación de golpe, no cabe una distinción clara entre gobierno y oposición. En azul se indican los partidos y candidatos del frente FDR (Front du Refus) que han llamado a votar por el candidato Soumaïla Cissé en la segunda ronda. En rojo, los partidos y candidatos que finalmente han apoyado a Ibrahim Boubacar Keita (IBK). En negro, el candidato que no ha dado

¹ Arrêt n°2013-05/CC-EP du 7 Aout 2013 portant proclamation des résultats définitifs du premier tour de l'élection du président de la République (Scrutin du 28 juillet 2013), http://www.cc.insti.ml/voir_actu.aspx?lactu=47

consigna de voto. Fuera queda Tiebilé Dramé, el candidato del PARENA que abandonó la carrera presidencial y que ha llamado a votar por Cissé.

Ningún candidato obtuvo el 50% de los votos, por lo que los dos candidatos con mejores resultados, Keita (39,79%) y Cissé (19,70%), pasaron a una segunda ronda. A continuación exponemos los votos obtenidos por los dos candidatos²:

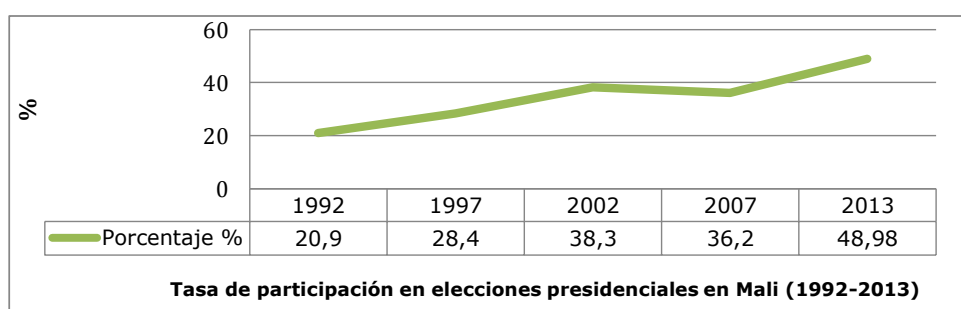
	Candidato	Partido político	Número de votos	Porcentaje
1	Ibrahim Boubacar KEITA (IBK)	RPM	2.355.394	77,62%
2	Soumaïla CISSÉ	URD	679.069	22,38%

Análisis cualitativo de las elecciones

Participación:

Las cifras oficiales de participación ofrecidas por las autoridades han arrojado datos positivos. En la primera vuelta (28 de julio), de los 6.829.696 de electores inscritos, 3.345.253 ejercieron su derecho a voto, es decir, un 48,98% de los cuales 2.955.264 fueron sufragios válidos. En la segunda vuelta (11 de agosto), 3.123.127 electores acudieron a las urnas, es decir, un 45,73%, de los que 3.034.463 de los votos fueron válidos. Estos datos indican un aumento notable de la participación respecto a las últimas presidenciales del año 2007 (36,2%).

En general, se ha observado un gran entusiasmo de la población por acudir a las urnas. Es probable que el golpe de Estado de marzo de 2012 y la ocupación del norte del país hayan servido de revulsivo para que la tasa de participación haya alcanzado cifras de récord en la historia de la democracia maliense (véase el gráfico más abajo). Este elemento no debe desdeñarse a la hora de analizar estas elecciones y la actitud de los malienses, que, a pesar de no haber visto mejoras socioeconómicas sensibles en los últimos veinte años, siguen creyendo en la democracia.



Fuente: African Elections Database y Corte Constitucional de Mali
En cada caso se han tomado la tasas de participación más altas de las dos rondas.

Los problemas técnicos y logísticos derivados de una organización apresurada de las elecciones se vio en especial en la primera ronda. Se

² Arrêt n°2013-06/CC-EP du 20 Aout 2013 portant proclamation des résultats définitifs du deuxième tour de l'élection du président de la République (Scrutin du 11 août 2013), <http://www.essor.ml/arrêt-n2013-06cc-ep-du-20-aout-2013-portant-proclamation-des-resultats-definitifs-du-deuxieme-tour-de-lelection-du-president-de-la-republique-scrutin-du-11-aout-2013.html/comment-page-1>

registraron deficiencias en todo el territorio nacional que causaron grandes aglomeraciones en los colegios electorales. Es de destacar que una gran parte de este tipo de problemas se subsanaron en la segunda ronda.

La movilización extraordinaria de la población en todo el territorio ha contrastado con una baja participación en la región de Kidal (19,2%), en el extremo norte del país. El conflicto político tuareg, cuyo corazón está precisamente en Kidal, ha desembocado en un escaso interés de la población que ha sido acompañado de una campaña en contra de las elecciones por elementos del Movimiento Nacional por la Liberación del Azawad (MNLA). En contraste, las otras dos regiones del norte, Tombuctú y Gao, siguieron la tradición de gran movilización y registraron una buena participación con un 52,0% y 58,7% respectivamente, superando en porcentaje a otras regiones del sur.

Las listas electorales han sido elaboradas a partir del fichero biométrico RAVEC (*Recensement Administratif à Vocation d'Etat Civil*). Este fichero no se ha actualizado desde 2009 y varios observadores denunciaron que alrededor de 300.000 jóvenes que ahora están en edad de votar no figuran en el registro. A partir del RAVEC se realizaron las tarjetas biométricas NINA, documento nuevo e imprescindible para votar pero cuya distribución por las autoridades se hizo sólo al 85% de la población.³ Los problemas de distribución tuvieron lugar en especial en las poblaciones malienses desplazadas en el interior del país y en los países vecinos, así como entre los residentes malienses en el exterior, cuyo resultado ha sido una tasa de participación inferior a la media nacional en los campos de refugiados y desplazados y en los colegios electorales de embajadas y mesas electorales en el extranjero.

Competición:

Desde la llegada de la democracia, Mali se ha caracterizado por tener un sistema de los más competitivos si nos remitimos a las cifras. Para cerca de 15 millones de habitantes, existen más de 150 partidos políticos registrados. En estas elecciones presidenciales 36 personalidades de partidos políticos, y también algunos independientes, postularon para formalizar su candidatura ante la Corte Constitucional como estipula el art. 146 de la Ley Electoral. 8 recibieron la negativa de los magistrados al no cumplir los requisitos necesarios.⁴ 28 candidatos se disputaron la presidencia aunque no más de cuatro tenían verdaderas opciones. Un candidato retiró su candidatura el 17 de julio aduciendo que las elecciones no serían "creíbles" y a una falta de organización.

Se ha registrado una única candidata a las elecciones presidenciales, y ningún candidato de la minoría tuareg, aunque es difícil que todas las minorías estén representadas por la gran cantidad de minorías étnicas que conforman el país. Soumaïla Cissé es originario del norte, de la localidad de Niafunké (Tombuctú) e Ibrahim Boucabar Keita del sur, de Koutiala (Sikasso). Si bien son de orígenes de un extremo y otro del país, ninguno de los dos candidatos representa el voto del norte o el del sur, al igual que no hay una fragmentación regional del país en cuanto al voto por uno u otro candidato. Solo se ha observado una ventaja regional de Cissé en la región de Tombuctú, quizá por ser originario de allí.

³ Véase el portal Maliweb, disponible en: <http://www.maliweb.net/news/politique/2013/07/25/article.160728.html>

⁴ Según el art. 147 de la ley electoral, cada candidato debe recolectar el apoyo de diez diputados o cinco consejeros comunales en todo el territorio nacional. El candidato que vea validada su candidatura depositará diez millones de francos CFA, que serán reembolsados si obtiene más del 5% de los sufragios.

Los votos nulos han llegado a sumar cerca del 11% de los votos emitidos en la primera vuelta, algo preocupante para cualquier estándar de elección. En la segunda ronda, los esfuerzos de las autoridades y de la sociedad civil por sensibilizar y formar a los electores y a los miembros de los colegios electorales dieron sus resultados y los votos nulos se redujeron a un 2,8%.

Limpieza:

Las elecciones en Mali son supervisadas por la Comisión Electoral Nacional Independiente (CENI) como establece el art.3 de la Ley Electoral de 1997. Conforme a dicha ley, la CENI está formada a nivel nacional por 15 miembros designados por los partidos políticos de la mayoría y de la oposición (10) y una parte (5) de la sociedad civil. Para estas elecciones, la CENI se constituyó en 2011 con motivo de la celebración prevista de las elecciones (2012) y está presidida por una personalidad de consenso, el Secretario General del Alto Consejo Islámico.

Según las cifras ofrecidas por las autoridades de la CENI la cita electoral ha contado con la presencia de cerca de 1.300 observadores internacionales y 2.800 nacionales, de los cuales 2.100 forman parte de la Red nacional de apoyo a procesos electorales APEM. El gobierno transitorio ha aceptado la observación de los principales organizaciones internacionales y regionales que han desplegado sus observadores principalmente en las 5 regiones de la mitad sur del país. La observación ha sido considerablemente menor en las 3 regiones del norte del país. Por motivos de seguridad, tan sólo las organizaciones nacionales y en menor medida africanas han observado el desarrollo global del proceso electoral.

La televisión y radio públicas mantuvieron la imparcialidad en los espacios reservados a los 28 candidatos y luego a los dos candidatos finalistas en la segunda vuelta. Se puede decir que todas las opciones políticas estaban presentes en estas elecciones presidenciales. En los medios de comunicación privados, en el especial la prensa escrita, muchos de los candidatos han sido ignorados ya que los medios se han atendido a criterios comerciales.

La percepción generalizada de los observadores es que las elecciones presidenciales han sido limpias y transparentes, aunque imperfectas. Que ningún miembro del gobierno interino haya sido candidato ha ayudado a que la organización y su desarrollo haya sido más limpio. Se han registrado intentos de compra de votos y de fraude puntuales, pero ninguna organización de observación ha detectado pruebas de un intento de fraude a gran escala. Las acusaciones de fraude del candidato del URD, en especial la denuncia de haber elaborado un millón extra de tarjetas de elector, se desestimaron, especialmente cuando el candidato felicitó al vencedor un día después de los comicios.

Representatividad de los partidos y debate durante la campaña:

La mayoría de partidos políticos que han competido han sido fundados por el candidato a las elecciones y, por tanto, han carecido de debate o de primarias en el seno de los partidos. En el caso de los dos candidatos que han llegado a la segunda vuelta, Ibrahim Boucabar Keita (RPM) y Soumaïla Cissé (URD), eran antiguos miembros del gran partido ADEMA pero terminaron por crear su propio partido con el que se han presentado a ésta y a anteriores elecciones. Para elegir su propio candidato, Dramane Dembelé, ADEMA encomendó la tarea a una comisión del partido que decidió entre 19 candidatos.

El debate durante la campaña ha sido prácticamente nulo. En términos generales la campaña ha sido escasa de interés, plagada de cordialidad y de tranquilidad. Los temas principales han estado relacionados con la crisis que

atraviesa el país como la refundación del Estado, la reconstrucción del ejército, la economía, el empleo y la reconciliación en el norte. A pesar de la insistencia del candidato Cissé, en la segunda vuelta no hubo debate televisado por el rechazo de Keita.

Es difícil de creer que actualmente los partidos políticos sean fuerzas representativas de la sociedad maliense. El poder de movilización de los candidatos es puntual y no son un actor principal de movilización popular. El desarrollo de los acontecimientos políticos de los últimos años ha cambiado pautas en la sociedad maliense y el debate social se ha trasladado a otros foros ajenos a los partidos, como el foro religioso dominado por líderes musulmanes.

Apertura:

A pesar de que algunos miembros de la junta militar, que protagonizó el golpe de Estado en marzo de 2012, integran el gobierno interino y uno de ellos encabeza en Ministerio de la Administración Territorial, órgano encargado de la organización de la elecciones, no parece que las sospechas de manipulación para beneficiar al candidato preferido por los militares se hayan hecho realidad. No hay indicios que hagan pensar que la imparcialidad no haya sido mantenida por este Ministerio ni por el gobierno interino en general.

La celebración de una segunda vuelta ha ayudado a ofrecer esta sensación, algo que reclamaban los partidos contrarios al golpe en el seno del FDR (*Front du Refus*), que con su candidato clasificado en segundo posición pudieron competir por la presidencia.

Relevancia:

La relevancia de las elecciones presidenciales en Mali reside en que devuelven la normalidad constitucional a Mali después de 18 meses de crisis. A través de las urnas, los malienses ofrecen una legitimidad inigualable en la historia de la democracia al próximo presidente para afrontar la salida de la crisis.

El presidente electo, Keita, tiene ante sí algunos desafíos derivados de la deficiente gestión del país del ex presidente Amadú Tumani Turé. Los malienses esperan poder volver a confiar en la élite política después de 10 años de corrupción y nepotismo en las altas esferas de poder. Asimismo, Keita deberá dedicar grandes esfuerzos al problema del norte de Mali, la reconciliación entre comunidades y, en especial, a los desafíos socioeconómicos, problema que afecta profundamente a todos los malienses.

También tendrá que lidiar con los actores de los que ha recibido apoyos significativos durante el proceso electoral. La influencia política que la junta militar golpista y su líder, el recién ascendido a General del ejército Amadú Haya Sanogo, van a mantener bajo la nueva presidencia es una incógnita. Asimismo una parte de los líderes musulmanes han dado la consigna de votar abiertamente por IBK y han ofrecido dinero para que una amplia plataforma llamada "Sabati 2012" hiciese campaña en su favor.

Ibrahim Boubacar Keita asume el mando de un país en el que la comunidad internacional tiene bastante que decir. Desde enero de 2013 Mali alberga tropas francesas que llegaron en auxilio del país y una misión militar internacional de estabilización de Naciones Unidas (MINUSMA) está en suelo maliense desde el 1 de julio. Los socios de la conferencia de donantes del 15 de mayo 2013 en Bruselas han esperado a las elecciones para empezar a entregar la ayuda prometida de más de 3 millones de euros.

Consecuencias e impacto sobre el sistema político

La concienciación de la población sobre la importancia de estas elecciones se ha visto reflejada en una participación récord, salvo en la región de Kidal. Estas elecciones han podido celebrarse en dicha región gracias al acuerdo preliminar entre facciones tuaregs y el gobierno interino firmado el 18 de junio en Uagadugú, Burkina Faso. A pesar de la escasa participación resultante, la administración maliense ha podido desplegarse en la región después de largos meses de ausencia y de tensiones armadas. A cambio, el próximo gobierno deberá reunirse en el plazo de dos meses desde su investidura con las facciones tuareg para entablar un proceso de negociación sobre el futuro de la región.

Por otro lado, la vida política de Mali se ha caracterizado en los últimos mandatos presidenciales por carecer de una oposición política. La posible conversión del candidato Soumaila Cissé y otros candidatos o partidos del FDR en una oposición real a las políticas de IBK podría ser una novedad saludable para la política maliense.

Reacción política internacional

En general, las elecciones presidenciales en Mali han sido bienvenidas por la comunidad internacional. Francia se ha apresurado a felicitar al candidato vencedor. Para París, la celebración en Mali de las presidenciales en el plazo establecido es considerada como un éxito más de su política exterior después de desplegar sobre el terreno una misión militar de cerca de 4.000 soldados de combate. El presidente François Hollande desea retirar dichas tropas progresivamente con el plan de dejar un contingente de 1.000 hombres a finales de año 2013, capaces de actuar en operaciones antiterroristas.

La administración estadounidense también se ha alegrado del desarrollo pacífico de las elecciones y ha felicitado al ganador. Conforme a la normativa estadounidense, Washington puede retomar ahora, tras las elecciones, la cooperación que mantenía con Mali, interrumpida con el golpe de Estado. Por el momento la reacción oficial de la Unión Europea ha sido a través de un comunicado emitido al día siguiente de las elecciones en el que la jefa de la diplomacia europea, Margaret Ashton, mostraba su satisfacción por el desarrollo "creíble y transparente" del proceso electoral. España se ha sumado a las felicitaciones al nuevo presidente de este "país amigo". Finalmente, la comunidad africana, a través de la Comunidad Económica de Estados de África del Oeste (CEDEAO) y de la Unión Africana también han expresado sus felicitaciones al vencedor, Ibrahim Boubacar Keita.

Conclusiones

Las elecciones presidenciales han sido cualitativamente limpias y transparentes. Los resultados definitivos no han dejado ninguna duda a los candidatos o actores que podrían haber contestado los resultados. En los últimos 20 años de historia de elecciones pluralistas en Mali no ha habido unas elecciones tan abiertas y limpias, siendo merecedor del mérito el gobierno interino presidido por Diounounda Traoré. Este gobierno ha organizado en un tiempo escaso, y con la ayuda de la comunidad internacional, unas elecciones con muchas insuficiencias y aspectos a mejorar, pero fundamentalmente transparentes y creíbles.

Durante dos décadas Mali ha sido reconocido internacionalmente como un país democrático. Las elecciones libres, el respeto de las libertades y la alternancia en el poder parecían dar esa apariencia hasta que el golpe de Estado de 2012 demostró que la democracia maliense era frágil y vacía. La política de consenso del ex-presidente ATT anuló cualquier debate democrático y vació las instituciones del Estado. Esa gestión y el desempeño del poder por el ex presidente ATT durante 10 años han sido deficientes y para muchos ciudadanos malienses son el origen de muchos de los males que actualmente vive el país, como la corrupción, la ocupación del norte y los problemas socioeconómicos. La comunidad internacional no debería cometer el mismo error que en el pasado, contentándose con que se vote y mirando sólo a corto plazo a las soluciones para salir de la crisis.

Hay muchas expectativas puestas sobre Ibrahim Boubacar Keita que, como nota positiva a su favor, tendrá un mandato para los próximos 5 años fortalecido por una gran participación y un amplio margen de votos sobre su rival. Keita ha sido considerado por los votantes como la personificación del cambio respecto al denostado régimen anterior. Sin embargo, IBK ya ha ejercido funciones ejecutivas en el gobierno como primer ministro entre 1994 y 2000 y como presidente de la Asamblea Nacional entre 2004 y 2007.

La falta de una oposición al régimen anterior es una de los elementos a los que también se achaca la situación actual. Por tanto, las miradas también están puestas en Soumaïla Cissé, que ya ha declarado que pretende hacer oposición "si es necesario". Las próximas elecciones legislativas, previstas para antes de que acabe el año 2013, serán un nuevo campo de batalla para el grupo político de Cissé.

La nota más positiva de las elecciones ha sido el aumento de la movilización entre los electores malienses y la gran implicación en el proceso electoral de la administración, las asociaciones civiles y los líderes musulmanes. Asimismo, las elecciones han sido totalmente pacíficas con ausencia de incidentes violentos y terroristas a pesar de la inseguridad que se vive en la mitad norte y de las amenazas lanzadas por el Movimiento por la Unidad y Yihad y África Occidental (MUYAO), afín a al-Qaeda. Recordemos que la violencia post-electoral era uno de los grandes temores de las autoridades malienses y de la comunidad internacional debido a la fragilidad del Estado. La aceptación de los resultados por las fuerzas políticas contrarias al golpe ha alejado definitivamente estos temores, algo muy positivo para Mali.

Referencia de otros análisis de las elecciones, preferiblemente en Internet

- Declaración preliminar de la Misión electoral de la Unión Europea en Mali, con fecha de 12 de agosto de 2013, disponible en el sitio: http://www.eueom.eu/files/pressreleases/english/mali-declaration-preliminaire-2-moe-ue-mali-2013_fr.pdf

- Informe de IFES sobre las elecciones en Mali, con fecha de 24 de julio de 2013, disponible en el sitio: <http://www.ifes.org/Content/Publications/FAQ/2013/~media/Files/Publications/White%20PaperReport/2013/Elections-in-Mali-July-28-Presidential-Elections-FINAL.pdf>

Anexo 5: Memorandum de Sabati 2012 presentado a los candidatos presidenciales

(aparecido en prensa el 16 de julio de 2013 y consultado online por última vez el 27 de marzo de 2017 para reproducirlo en este anexo en <http://www.maliweb.net/societe/memorandum-du-mouvement-sabati-2012-aux-candidats-158754.html>)

Mémorandum du Mouvement Sabati 2012 aux candidats.

Au titre de la Justice

- Mettre en place la Haute Cour de Justice afin d'éviter la prescription des Infractions commises par certain responsables politiques dans l'exercice de leur fonction ;
- Veiller à l'application effective des dispositions contenues dans le code des personnes et de la Famille tout en favorisant les mesures d'accompagnements ;

Au titre de la Crise du Nord

- Résoudre définitivement la crise du nord en excluant toute option d'autonomie et ou de décentralisation poussée ;
- Instaurer le dialogue avec l'ensemble des acteurs concernés enfin d'éviter toute frustration sociale ;
- Renforcer le processus de Réconciliation nationale en évitant toute forme d'impunité ;

Au titre de la Sécurité

- Maintenir et renforcer la présence des forces armées républicaines sur toute l'étendue du territoire national et particulièrement dans les cercles des régions Nord du Mali ;
- Réhabiliter les casernes militaires afin de permettre aux forces armées et de sécurité de vivre dignement.

Au titre de la Santé

- Créer un Centre hospitalier Universitaire Mère –Enfant ;
- Créer un hôpital Militaire pour une meilleure prise en charge médical de nos forces armées et de sécurité

–Au titre de la Religion

- Créer des centres de formations des Imams et prêcheurs
- Impliquer largement les responsables religieux dans l'organisation du Hadj
- Elargir le financement public des partis politiques aux structures faitières religieuses ;

-Instituer comme férié le premier jour de l'année hégirienne (Achoura).

Au titre de nos valeurs Ethiques et morales

-Adapter le contenu du programme des medias audiovisuel à nos valeurs socioculturelles ;

-Appliquer avec rigueur relatif à la règlementation des bars et maisons closes ;

Interdire toute publicité de tabac et d'alcool sur toute l'étendue du territoire national du Mali ;

-Criminaliser tout comportement tendant à faire la promotion de l'homosexualité au Mali.

Au titre de l'enseignement –Formation

-Intégrer les écoles coraniques au système éducatif formel ;

Créer une agence nationale des Medersas et des Ecoles Coraniques ;

-Renforcer et vulgariser la formation technique e professionnelle au niveau des medersas et écoles franco-arabes ;

-Renforcer la prise en charge scolaire des enfants souffrant d'handicaps lourds ;

-Créer un fonds spécial pour le financement des études post universitaires des jeunes afin de pallier aux manques de ressources au niveau des universités ;

-Créer un fond spécial pour la spécialisation dans certains domaines de la médecine.

Au titre de l'Agriculture

-Supprimer la redevance eau pour les paysans dans les périmètres irrigués ;

-Faciliter l'accès au credit pour les petites et moyennes entreprises agricoles ;

-Renforcer la subvention des intrants agricoles.

Au titre de l'Assainissement

-Instaurer des mesures idoines pour une meilleure gestion des déchets ;

-Promouvoir des initiatives pour la transformation des déchets.

Au titre de la Gouvernance

–Maintenir le Ministère des Affaires Religieuses et du Cultes en le dotant des moyens nécessaires pour l'accomplissement de sa mission ;

- Intégrer nos valeurs socioculturelles dans les politiques de gouvernance ;
- Adapter l'environnement institutionnel et juridique pour l'implantation des institutions financières islamiques ;
- Accorder un quota aux diplômés arabophones dans les différents recrutements et concours organisés par l'Etat et des structures d'insertion socioprofessionnelles (ANPE, APEJ...)
- Dynamiser la diplomatie malienne auprès des pays arabes en impliquant les jeunes cadres arabophones ;
- Assurer une large accessibilité aux denrées de premières nécessités ;
- Réduire les couts de l'énergie tout en promouvant les énergies renouvelables ;
- Revoir les contrats miniers pour une meilleure prise en charge des intérêts de l'Etat ;
- Veiller à l'application des recommandations des états généraux sur le foncier.

Anexo 6: Estatutos y reglamento interno del Alto Consejo Islámico de Mali (disponible en clave USB).

Documento salido del segundo congreso ordinario del ACIM en abril de 2014. Proporcionado por representante del Alto Consejo Islámico de Mali a través de correo electrónico el 8 de abril de 2015.

Anexo 7: Estatutos y reglamento interno de la asociación Ansar Din (disponible en clave USB).

Documento salido del segundo congreso ordinario de la asociación Ansar Din en mayo de 2013. Proporcionado por representante de la asociación el 28 de noviembre de 2014, en Bamako.

Anexo 8: Estatutos y reglamento interno del movimiento Sabati 2012 (disponible en clave USB)

Documento salido del primer congreso de Sabati 2012 que tuvo lugar en febrero de 2015. Proporcionado por el presidente del movimiento por correo electrónico el 28 de abril de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

1. Publicaciones.

- Abun-Nasr, J. M. (1965). *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*. Londres, Nueva York, Toronto: Oxford University Press.
- Alexandre, P. (1970). A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa. En R.I. Rotberg & A.M. Mazrui (Eds.). *Protest and Power in Black Africa*. Nueva York: Oxford University Press: 497-512.
- Alexander, Y. (2016). Terrorism in North Africa and the Sahel in 2015. *Seventh Annual Report. Potomac Institut for Policy Studies & International Law Institute*. Consultado el 8 de enero de 2017 en <http://www.potomacinstitute.org/images/TerrNASahel2015.pdf>
- Amselle, J. L. (1977). *Les négociants de la savane: histoire et organisation sociale des kooroko (Mali)*. Paris: Anthropos.
- Amselle, J. L. (1985). Le Wahabisme à Bamako (1945-1985). *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 19(2): 345-357.
- Amselle, J. L. (1987). A case of fundamentalism in West Africa: Wahhabism in Bamako. En L. Caplan (Ed.). *Studies in religious fundamentalism*. Basingstoke: Macmillan: 79-94.
- Amselle, J. L. y Grégoire, E. (1987). Complicités et conflits entre bourgeoisies d'État et bourgeoisies d'affaires au Mali et au Niger. En E. Terray (Ed.). *L'Etat contemporain en Afrique*. Paris: L'Harmattan: 23-47.
- Amselle, J. L. (1992). La Corruption et le Clientélisme au Mali et en Europe de l'Est: Quelques Points de Comparaison. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 32(4): 629-642.
- Arnaud, R. (1912). L'islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française. *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, Renseignements coloniaux, 1; 3. Paris: Publication du Comité de l'Afrique française: 3-20, 115-127, 142-154.
- Ba, A. H. y Daget, J. (1984). *L'empire peul du Macina, 1818-1853*. Abiyán: Les nouvelles éditions africaines, Ed. EHESS.
- Barona Castañeda, C. (2013). Mémoires d'une résistance, l'autre histoire du Sahara occidental / Memorias de una resistencia. La otra historia del Sahara Occidental. En F. Correale & J. C. Gimeno Martìn (Eds.). *Sahara occidental: mémoires, culture, histoires / Sahara occidental: memorias, cultura, historias. Les Cahiers d'EMAM*, 24-25.

- Barona Castañeda, C. y Dickens-Gavito, J. (2013). Memoria y resistencia, un recuento de las primeras intifadas y las organizaciones civiles en los territorios del Sahara Occidental. En R. Ojeda García & V. Veguilla del Moral (Coords). *Monográfico extraordinario "Actores, procesos y políticas en el Sahara Occidental"*. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 12(2): 215-228.
- Batran, A. A. (1973). A contribution to the biography of Shaikh Muhammad ibn Muhammad a-Maghili al-Tlimsani. *The Journal of African History*, XIV(3): 381-394.
- Batran, A. A. (1979). The Kunta, Sidi al-Mukhtar al-Kunti, and the Office of Shaykh al-Tariqa'l-Qadiriyya. En J. R. Willis. *Studies in West African Islamic history*. Sussex: Frank Cass and Co. Ltd. 112-146.
- Baudais, V. y Chauzal, G. (2006), Les partis politiques et l'«indépendance partisane» d'Amadou Toumani Touré. *Politique africaine*, 104: 61-80.
- Bayagueye, M. y Adu Bohen, A. (1987). Iniciativas y resistencia africanas en África Occidental, 1880-1914. En A. Abu Boahen (Dir.). *Historia general de África*, VII . África bajo dominio colonial (1880-1935). Madrid: Tecnos, UNESCO: 137- 172.
- Bertrand, M. (1992). Un an de transition politique: de la révolte à la troisième République. *Politique Africaine*, 47: 9-22.
- Bayat, A. (2007). *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bleck, J. y Patel, D. S. (2012). *Out of Africa: Why Islamists do not (yet) participate in African Elections*. Working paper.
- Bleck, J., Dembelé, A. y Guindo, S. (2014). *Reconstructing the Malian State: Perspectives of Internally Displaced Persons. Results from a Survey Conducted June 2013*. Working Paper.
- Boilley, P. (1999). *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*. Paris: Karthala.
- Booth, D. y Cammack, D. (2013). *Governance for Development in Africa: Solving Collective Action Problems*. Londres: Zed Books.
- Boly, H. (2013). *Le soufisme au Mali du XIXeme siecle à nos jours. Religion, politique et société*. (Tesis doctoral). Université de Strasbourg. Estrasburgo.
- Brenner, L. (1988). Concepts of Tariqa in West Africa: the case of the Qadiriyya. En D. Cruise O'Brien & C. Coulon (Eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press: 33-52.

- Brenner, L. (1991a). Introduction: Essai socio-historique sur l'enseignement islamique au Mali. En B. Sanankoua & L. Brenner. *L'enseignement islamique au Mali*. Bamako: Jamana: 1-23.
- Brenner, L. (1991b). Medersas au Mali. Transformation d'une instituton islamique. En B. Sanankoua & L. Brenner. *L'enseignement islamique au Mali*. Bamako: Jamana: 63-85.
- Brenner, L. (1993a). *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press
- Brenner, L. (1993b). Constructing Muslim Identities in Mali. En L. Brenner (Ed.). *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press: 59-78.
- Brenner L. (2001). *Controlling Knowledge. Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Campos Serrano, A. (2000). La aparición de los estados africanos en el sistema internacional: la descolonización de África. En F. J. Peñas (Ed.). *África en el sistema internacional. Cinco siglos de frontera*. Madrid: Grupo de Estudios Africanos; Universidad Autónoma de Madrid; Los libros de la Catarata :15-50.
- Campos Serrano, A. (2006). Política poscolonial al sur del Sáhara. En A. Santamaria (Ed.). *África en el horizonte. Introducción a la realidad socioeconómica del África Subsahariana*. Madrid: IUDC; Los Libros de la Catarata: 35-73.
- Chafer, T. (2002). *The End of Empire in French West Africa. France's Successful Decolonization?* Oxford: Berg Publishers.
- Chesworth, J. y Kogelmann, F. (Eds.) (2014) *Sharī'a in Africa Today: Reactions and Responses*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Clark, A. F. (1999). Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali. *Africa Today*. 46 (3/4): 149-167.
- Commins, D. (2008). Le Salafisme en Arabie Saoudite. En Rougier, B., Commins, D., Lacroix, S., Thomas, D., Hegghammer, T., Lahoud, C., Bonnefoy, L., Lenfant, A., Tourabi, A., Adraoui, M., Amghar, S., & Caillet, R. (Eds.). *Qu'est-ce que le salafisme?* Paris: Proche-Orient: 25-44.
- Constantin, F. y Coulon, Ch. (1997). *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris: Khartala.
- Cormack, D. (2005). An African Vortex: Islamism in Sub-Saharan Africa. Occasional Paper Series, 4. *Center for Security Policy*.
- Coulon, Ch. (1981). *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pedone.

- Coulon, Ch. (1983). *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*. Paris: Karthala.
- Coulon, Ch. (2002a). *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique: entre le local et le global*. Paris: Karthala.
- Coulon, Ch. (2002b). Les nouvelles voies de l'umma africaine. En Ch. Coulon. (Ed.). *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique: entre le local et le global*. Paris: Karthala: 19-32.
- Cruise O'Brien, D. (1971). *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.
- Cruise O'Brien, D. (1989). Introduction. En D. Cruise O'Brien & Ch. Coulon (Eds.). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Oxford University Press: 1-32-
- Cruise O'Brien, D. y Coulon, Ch. (1989). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- De Benoist, J. R. (1998). *Le Mali*. Paris: L'Harmattan.
- De Jorio, R. (2010). Between dialogue and contestation: gender, Islam, and the challenges of a Malian public sphere. En F. Osella & B. F. Soares. *Islam, Politics and Anthropology*. The Journal of the Royal Anthropological Society: 91-106.
- Diarra, A. (2010a). *Démocratie et droit constitutionnel dans les pays francophones d'Afrique noire. Le cas du Mali depuis 1960*. Paris: Karthala.
- Diarra, E. (1998). La liberté religieuse au Mali. En M. R. Goy (ed.). *Du droit interne au droit international. Le facteur religieux et l'exigence des droits de l'homme*. Rouen: Publications Université de Rouen: 161-178.
- Dickson, D. (2005). *Political Islam in Sub-Saharan Africa. The Need for a New Research and Diplomatic Agenda*. United States Institute of Peace. Special Report, 140.
- Doumbia, F. (1987). Les mosquées à Bamako. *Jamana: Revue culturelle malienne*, 13: 31-35.
- Driessen, M. D. (2014). Regime Type, Religion-State Arrangements, and Religious Markets in the Muslim World. *Sociology of Religion*, 75(3): 367-394.
- Echeverría Jesús, C. (2013). El deterioro de la seguridad en el norte de Mali: un desafío para la Unión Europea y sus miembros. *Cuadernos de Estudios Europeos*, 5: 11-54.

- Echeverría Jesús, C. (2014). “reciente deterioro de la seguridad en la franja del Sahel: Un desafío urgente para la Comunidad Internacional. *Anuario de los Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián*, XIII. Pamplona: Thomson Reuters-Aranzadi: 249-287.
- EFE (1985). *Manual de español urgente. 4ª ed. corr. y aum. del Manual de estilo de la Agencia EFE*. Madrid: Cátedra, D.L.
- Eickelman, D. (1989). *The Middle East: An Anthropological Approach*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.
- Ellis, S. (2004). The Pan-Sahel Initiative. *African Affairs*, 103(412): 459–464.
- Farré Ventura, A. (2010). *Islam negroafricano. África Occidental y Cataluña*. CEA-ISCTE de Lisboa.
- Fay, C. (1995). La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture. *Cahiers d'études africaines*, 35(137): 19-53.
- Fougere, P. (2012). *Etat, idéologie et politique culturelle dans le Mali postcolonial (1960-1968)*. Memoria de máster. Université du Québec à Montréal. Sherbrooke.
- Gaudio, A. (1988). *Le Mali*. París: Khartala.
- Gifford, P. (2016). Religion and Politics in Contemporary Senegal. *African Affairs*, 115: 1- 22.
- Gómez García, L. (2009). *Diccionario de islam e islamismos*. Madrid: S. L. U. Espasa Libros.
- Gonin, P., Kotlok, N. y Pérouse de Montclos, M. A. (2013). *La tragédie malienne*. París: Vendémiaire.
- Grémont, Ch., Marty, A., Ag Mossa, R. y Hamara Touré, Y. (2004). *Les liens sociaux au Nord-Mali. Entre fleuve et dunes. Récits et témoignages*. París: Karthala.
- Gresh, A. (1983). L'Arabie saoudite en Afrique non arabe: puissance islamique ou relais de l'Occident. *Politique africaine*; 10: 55-74.
- Gutelius, D. (2007). Islam in Northern Mali and the War on Terror. *Journal of Contemporary African Studies*, 25.
- Gutiérrez de Terán, I. (2011). La Somalia de hoy y la defunción del estado: la consolidación de un fracaso histórico. *Relaciones Internacionales*, 18.
- Gutiérrez de Terán, I. (2013). La “malización” del Sahel. De militares, islamistas y tuaregs. *Página Abierta*, 227.
- Haïdara, B. (2015). *Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali*. (Tesis doctoral). Université Bordeaux-Montaigne. Burdeos.

- Haïdara, B. (2016). Quand les musulmans maliens débattent du djihadisme...un aperçu. *LAMenparle*. Consultado el 18 de septiembre de 2016 en <https://lamenparle.hypotheses.org/448>
- Hamès, C. (1980). Deux aspects du fondamentalisme islamique [Sa signification au Mali actuel et chez Ibn Taimîya]. *Archives des sciences sociales des religions*, 50(2): 177-190.
- Hamès, C. (1983). Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (Ṭarîqa)? *Archives de sciences sociales des religions*. 28e Année, 55(1): 67-83.
- Hanretta, S. (1988). *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge: Cambridge.
- Harrison, Ch. (2003). *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Haykel, B. (2009). On the Nature of Salah Thought and Action. En R. Meijer (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Nueva York: Oxford University Press: 33-58.
- Haynes, J. (1998). *Religion in Global Politics*. Londres, Nueva York: Longman.
- Hazard, J. N. (1969). Marxian Socialism in Africa: The Case of Mali. *Comparative Politics*, 2(1): 1-15.
- Heck, P. (Ed.) (2007). *Sufism and Politics: The Power of Spirituality*. Princeton: Markus Wiener Pub.
- Hegghammer, Th. (2009). Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islam. En R. Meijer (Ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Nueva York: Oxford University Press: 244-266.
- Hiskett, M. (1980). The 'Community of Grace' and its opponents, the 'rejectors': A debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with special reference to its Hausa expression. *African Language Studies*, 17: 99-140.
- Hiskett, M. (1984). *The Development of Islam in West Africa*. Londres y Nueva York: Longman.
- Hock, C. (1999). *Fliegen die Seelen der Heiligen? Muslimische Reform und staatliche Autorität in der Republik Mali seit 1960*. Berlin: Schwarz.
- Holder, G. (2009a). *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. París: Karthala.
- Holder, G. (2009b). "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État: la construction d'un espace public religieux au Mali. En G. Holder (Ed.). *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. París: Karthala: 237-289.

- Holder, G. (2012). Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie. *Cahiers d'études africaines*, 2(206-207): 389-425.
- Holder, G. (2013a). Un pays musulman en quête d'Etat-nation. En P. Gonin, N. Kotlok & M. A. Pérouse de Montclos. *La tragédie malienne*. Paris: Vendémiaire: 135-160.
- Holder, G. (2013b). « Mon pays S.A. » : un certain retour sur la démocratie exemplaire du Mali et sa déraison islamique. *Centre Etudes et Recherche Internationale*, 2013/07.
- Holder, G. (2013c). Les Ançars de la République: la bay'a au prisme de la laïcité malienne. En G. Holder & M. Sow (Eds.). *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Editions Tombouctou/Institut de recherche pour le développement: 277-290.
- Holder, G. y Sow, M. (2013). Les laïcités africaines vues de Bamako: un colloque pris par son contexte. *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Editions Tombouctou/Institut de recherche pour le développement: 19-36.
- Houtsma, M. Th., Wensinck, A. J., Gibb, H. A. R., Heffening, W. y Levi-Provençal, E. (1987). *First Encyclopedia of Islam*. Leiden, Nueva York, København, Colonia: E.J. Brill.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Nueva York: Touchstone.
- Hunwick, J. O (1985). *Sharī'a in Songhay: the Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Hājj Muḥammad*. Oxford: British Academy by the Oxford University Press.
- Imperato, P. J. (199). *Historical Dictionary of Mali*. Metuchen y Londres: Scarecrow Press.
- International Crisis Group (ICG) (2005). *Islamist Terrorism in the Sahel: Fact or Fiction?* Africa Report, 92. Consultado el 14 de julio de 2016 en https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/92-islamist-terrorism-in-the-sahel-fact-or-fiction_0.pdf
- Jonckers, D. (2013). Associations islamiques et laïcité au Mali. Enjeux identitaires et enjeux de pouvoir dans l'espace public. En G. Holder y M. Sow. *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Editions Tombouctou/Institut de recherche pour le développement: 291-302.
- Kaba, L. (1974). *The Wahabiyya. Islamic reform and politics in French West Africa*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- Kaba, L. (1976). The Politics of Quranic Education among Muslim Traders in the Western Sudan: The Subbanu Experience. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 10(3): 409-421
- Kaba, L. (2000). Islam in West Africa: Radicalism and the new ethic of disagreement, 1960-1990. En N. Levtzion & R. L. Pouwels (eds.). *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press: 189-208.
- Kane, O. (1996). La Tijaniyya. En A. Popovic G. & Veinstein (Eds.). *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à nos aujourd'hui*. Paris: Fayard: 475-478.
- Kane, O. (2012). L'«islamisme» d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'études africaines*, 2(206-207): 545-574.
- Kane, O. y Triaud, J. L. (1998). *Islam et islamismes au Sud du Sahara*. Paris: IREMAM-Khartala.
- Kay Smith, Z. (1997). 'From Demons to Democrats': Mali's Student Movement 1991-1996. *Review of African Political Economy*, 24(72): 249-263.
- Kepel, G. (2000). *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Knysh, A. (2010). *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden, Boston, Colonia: Brill.
- Koné, O. (2015). *Le controverse autour du code des personnes et de la famille au mali: enjeux et strategies des actuer*. (Tesis doctoral). Université de Montréal. Montreal. Consultado el 28 de septiembre de 2016 en https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/13576/Koné_Ousmane_2015_these.pdf?sequence=2&isAllowed=y%3E
- Künkler, M. y Leininger, J. (2009). The Multi-faceted Role of Religious Actors in Democratization Processes: Empirical Evidence from Five Young Democracies. *Democratization*, 16: 1058–1092.
- Kurtz, D. M. (1970). Political Integration in Africa: The Mali Federation. *The Journal of Modern African Studies*; 8(3): 405-424.
- Lamchichi, A. (2001). *Géopolitique de l'Islamisme*. Paris: L'Harmattan, Histoire et perspectives Méditerranéennes.
- Lacher, W. (2012). Organised Crime and Crime in the Sahara-Sahel Region. *The Carnegie Papers*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Lapidus, I. M. (2002). *A History of Islamic Societies*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Laremont, R. y Gregorian, H. (2006). Political Islam in West Africa and the Sahel. *Military Review*, 86 (1), ProQuest Research Library: 27-36.

- Launay, R. (1992). *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Launay, R., y Soares, B. F. (2009). La formation d'une 'sphère islamique' en Afrique Occidentale Française (1895-1958). En G. Holder (Ed.). *L'islam, nouvel espace public en Afrique*. París: Karthala: 63-100.
- Leininger, J. (2010). *The Diverse Role of Muslim Actors in Mali's Democratic Consolidation: Fostering Plurality to Inhibiting Strong State Institutions*. Paper prepared for the Workshop on Religious Actors in Democratization Processes: Evidence from the five Muslim Democracies to be held in Princeton University February 4-5, 2010: 1-30.
- Leininger, J. (2016). It's Institutions, Not Theology! Muslim Actors' Influence on Democratization in Mali. *Politics and Religion*, 9: 815–842.
- Le Vine, V. (2007). Mali: Accommodation or Coexistence? En W. F. S. Miles (ed.). *Political Islam in West Africa: State-Society Relations Transformed*. Boulder y Londres: Lyenner Rienner: 73-99.
- Levtzion, N. (1979). Patterns of Islamization in West Africa. En N. Levtzion (Ed.). *Conversion to Islam*. Nueva York, Londres: Holmes & Meier Publishers Inc: 207-216.
- Levtzion, N (1994). *Islam in West Africa : religion, society, and politics to 1800*. Altershot: Reino Unido; Brookfield, Vt., EEUU: Variorum.
- Levtzion, N. (2002). The Dynamics of Sufi Brotherhoods. En M. Hoexter, Sh. Eisensteadt y N. Levtzion (eds.). *The Public Sphere in Muslim Societies*. Albany, Nueva York: SUNY Press: 109-118.
- Levtzion, N. y Hopkins, J. F. P. (1981). *Corpus Of Early Arabic Sources For West African History*. Cambridge, etc.: Cambridge Univerity Press.
- Levtzion, N. y Pouwels R. L. (2000). Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa. En N. Levtzion & R. Pouwels (Eds.). *The History of Islam in Africa*. Athens (Ohio): Ohio University Press: 1-18.
- Levtzion, N. y Voll, J. O. (1987). *Eighteenth Century Renewal Reform in Islam*. Syracuse, Nueva York: Syracuse Univeristy Press.
- Loimeier, R. (2003). Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa. *Journal of Religion in Africa*, 33(3): 237-262.
- Loimeier, R. (2016). *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- López García, B. y Hernando de Larramendi, M. (2006). Islamismo. En J. A. Mellón (Coord.). *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrd: Tecnos: 321-346.

- Mateos, Ó. (2015). ¿De la «tragedia» al «milagro»? África subsahariana en el nuevo contexto multipolar. *Cuadernos CJ*, 193.
- Mateos, Ó. (2014). ¿Fin del Afro-positivismo? Una radiografía de la conflictividad en África Subsahariana durante 2013. *Anuario del conflicto social*: 158-187.
- Magnólia Dias, A. (2010). A trajetória de um movimento islamita na Somália (2006-2010) *Relações Internacionais*, 26: 83-93.
- Mann, G. (2006). *Native Sons: West African Veterans and France in the Twentieth Century*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Martin, B. G. (1976). *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marty, P. (1921). *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*. París: Leroux.
- Masquelier, A. (1999). Debating Muslims, disputed practices: Struggles for the realization of an alternative moral order in Niger. En J. L. Comaroff & J. Comaroff (eds.). *Civil society and the political imagination in Africa*. Chicago: University of Chicago Press: 219-250.
- McDougall, E. A. (1987). The Economics of Islam in the Southern Sahara: The Rise of the Kunta Clan. En N. Levtzion & H. J. Fisher (Eds.). *Rural and Urban Islam in West Africa*. Boulder y Londres: Lynner Rienner Publishers: 39-54.
- Miles, F. S. W. (2007). *Political Islam in West Africa: State-Society Relations Transformed*. Boulder y Londres: Lynner Rienner.
- Miran-Gouyou, M. (1998). Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996). *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 12: 5-74.
- Mission d'observation électorale de l'union européenne (MOE UE) (2013). *Rapport final, élections législatives 2013*. Consultado el 2 de septiembre de 2016 en http://www.eods.eu/library/EUEOM%20FR%20MALI%20PARLIAMENTARY%2013.02.2014_fr.pdf
- Moestrup, S. (1999). The role of actors and institutions: The difficulties of democratic survival in Mali and Niger. *Democratization*, 6(2): 171-186.
- Monteil, V. (1964). *L'Islam noir*. París: Seuil.
- Morgenthau, R. S. (1964). *Political Parties in French-speaking West Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Nassoko, I. (2009). *Etat et religion au Mali. De 1960 à nos jours*. Bamako: Jamana.
- Nievas Bullejos, D. (2013). Ficha electoral: Elecciones presidenciales Mali 2013. *OPEMAM*.

- Nievas Bullejos, D. (2014). Rebelión y sharía en el Sahel: una aproximación al estallido de la rebellion tuareg y a la ocupación del norte de Mali por grupos yihadistas e islamistas armados. *UNISCI Discussions Papers*, 34: 138-151.
- Nievas Bullejos, D. y Camara, K. (2016). Protestas juveniles en Mali. *Africaye.org*. Consultado el 18 de octubre de 2017 en <http://www.africaye.org/protestas-juveniles-mali-gao/>
- Nievas Bullejos, D. y Sangaré, B. (2016). Control social y territorial por el yihadismo en Mali en un contexto de crisis. *Revista Policía y Seguridad Pública*, 6(1): 29-82.
- Niezen, R. W. (1991). The 'Community of Helpers of the Sunna': Islamic reform among the Songhay of Gao (Mali). *Africa*, 60(3): 399-424.
- Niezen, R. W. y Bankson, B. (1995). Women of the Jama'a Ansar al-Sunna: Female participation in a West African Islamic reform movement. *Canadian Journal of African Studies*, 29(3): 403-428.
- Nzouankeu, J. M. (1993). The Role of the National Conference in the Transition to Democracy in Africa: The Cases of Benin and Mali. *A Journal of Opinion*, 21(1/2): 44-50.
- Olidort, J. (2015). The Politics of "Quietist" Salafism. *Analysis Paper. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World*, 18.
- Østebo, T. (2009). Une économie salafie de la prière dans la région du Balé en Éthiopie. *Afrique contemporaine*, 3(231): 43-60.
- Østebo, T. (2015). African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity. *Islamic Africa*, 6: 1-19.
- Otayek, R. (1993). *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris: Karthala.
- Otayek, R. y Soares, B. F. (2007). Islam and Muslim Politics in Africa. En B. F. Soares & R. Otayek. *Islam and Muslim Politics in Africa*. Nueva York: Palgrave Macmillan US: 1-24.
- Otayek, R. y Soares, B. F (2009). *Islam, Etat et société en Afrique*. Paris: Khartala.
- Ould Abdellah, A. D. (2000). Le "passage au sud": Muhammad al-Hafiz et son héritage. En J. L. Triaud y D. Robinson (eds.). *La Tijaniyya*. Paris: Karthala.
- Perret, Th. (2005). Médias et démocratie au Mali. Le journalisme dans son milieu. *Politique africaine*, 1(97): 18-32.
- Peterson, B. J. (2011). *Islamization from Below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880-1960*. Yale: Yale University Press.

- Pew Research Center (2011). *Muslim-Majority Countries – The Future of the Global Muslim Population*. Consultado el 10 de enero de 2017 en <http://www.pewforum.org/interactives/muslim-population-graphic/>
- Piga, A. (2006). *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*. París: Karthala.
- Piscatori, J. P. (1986). *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Planet, A. I. y Hernando de Larramendi, M. (2013). Spain and Islamist Movements: from the Victory of the FIS to the Arab Spring. En L. Vidino (Ed.). *The West And The Muslim Brotherhood After The Arab Spring*. Filadelfia; Dubadi: Al Mesbar Studies & Research Centre; The Foreign Policy Research Institute: 114-130.
- Popovic, A. y Veinstein, G. (1996). *Les Voies d'Allah. Les ordres soufies dans le monde musulman*. París: Fayard.
- Pringle, R. (2006). Democratization in Mali: Putting History to Work. *Peaceworks*, 58. United States Institute of Peace. Washington, D.C.
- Quinn, Ch. A. y Quinn, F. (2003). *Pride, Faith and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rialland, M. (1998). Hypothèses sur les origines d'un mouvement fondamentaliste en pays soninké. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 12: 75-85.
- Robinson, D. (1988). *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*. París: Karthala.
- Robinson, D. (2000). *Paths of accommodation: Muslim societies and French colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Robinson, D. (2004). *Muslim societies in African History. New Approaches to African History*. Nueva York Cambridge University Press; Oxford: James Currey.
- Rodríguez, C., Ávalos, A., Yilmazy, H. y Planet, A. I. (2013). Democratization processes in defective democracies: the case of Turkey. En C. Rodríguez, Ávalos C., H. Yilmazy & A. I. Planet (Eds.). *Turkey's democratization process*. Abingdon; Londres: Routledge: 3-15.
- Robinson, D. y Triaud, J. L. (1997). *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*. París: Karthala.
- Rotberg, R. I. (1964). *A political history of tropical Africa*. Nueva York, etc.: Harcourt, Brace and World, Inc.

- Roy, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil.
- Roy, A. (2012). *Educating Pious Citizens: Local Politics, International Funding, and Democracy in Bamako's Islamic Schools*. (Tesis doctoral). McMaster University. Hamilton.
- Ruiz de las Cuevas, T. (1974). *Apuntes para la historia política de África II Estados Saharianos Tomo V: Mali. Niger. Chad*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Schmidt, E. (2009). Anticolonial Nationalism in French West Africa: What Made Guinea Unique? *African Studies Review*, 52(2): 1-34.
- Schulz, D. E. (2003). 'Charisma and brotherhood' revisited: Mass-mediated forms of spirituality in urban Mali. *Journal of Religion in Africa*, 33(2): 146-171.
- Schulz, D. E. (2012). *Muslims and New Media in West Africa. Pathways to God*. Bloomington: Indiana University Press
- Schulz, D. E. (2015): Mediating authority: media technologies and the generation of charismatic appeal in Southern Mali. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*.
- Seesemann, R. (2005). East African Muslims after 9/11. *Bayreuth African Studies Working Papers*, 3.
- Seesemann, R. (2011). *The Divine Flood: Ibrahim Niassé and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sirriyeh, E. (1999). *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Curzon Sufi Series). Londres: Curzon Press.
- Soares, B. F. (2004a). Muslim Saints in the Age of Neoliberalism. En B. Weiss (Ed.). *Producing African Futures. Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*. Leiden: Brill: 79-105.
- Soares, B. F. (2004b). Islam and public piety in Mali. En A. Salvatore & D.F. Eickelman (Eds.). *Public Islam and the common good*. Leiden: Brill: 205-225.
- Soares, B. F. (2005a). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian town*. Edimburgo: Edinburgh University Press; Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Soares, B. F. (2005b). Islam in the Neoliberal Era. *African Affairs*, 105(418): 77-98.
- Soares, B. F. (2007). Saint and Sufi in contemporary Mali. En M. Van Bruinessen y J. D. Howel (Eds.). *Sufism and the 'modern' in Islam*. Londres, Nueva York: Tauris: 76-91.
- Soares, B. F. (2009a). L'islam à l'ère néolibérale. En R. Otayek & B. F. Soares (Eds.). *Islam, état et société en Afrique*. Paris: Khartala: 411- 433.

- Soares, B. F. (2009b). The Attempt to Reform Family Law in Mali. *Die Welt des Islams* New Series, 49 (3/4), Islam in Contemporary West Africa: Literature, Orality and Law: 398-428.
- Soares, B. F. (2010). Rasta sufis' and Muslim youth culture in Mali. En A. Bayat & L. Herrera (Eds.). *Being young and Muslim: new cultural politics in the global south and north*. Oxford: Oxford University Press: 241–257.
- Soares, B. F. y LeBlanc, M. N. (2015), Islam, jeunesse et trajectoires de mobilisation en Afrique de l'Ouest à l'ère néolibérale: un regard anthropologique. En K. Tall, M. E. Pommerolle y M. Cahen (Eds.). *Collective Mobilisations in Africa / Mobilisations collectives en Afrique. Enough is enough! Ça suffit!* Leiden: Brill: 67-90.
- Soares, B. F. y Otayek R. (2007). *Islam and Muslim Politics in Africa*. Nueva York: Palgrave Macmillan US.
- Sommerfelt, T., Hatløy, A. & Jesnes, K. (2015). Réorientation religieuse au sud du Mali – Sommaire. *Rapport Fafo*. 20.
- Sow, M. (2013). La laïcité à l'épreuve du prêche: imaginaires et pratiques autour du prêche et des prédicateurs au Mali. En G. Holder & M. Sow (Eds.). *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Editions Tombouctou/Institut de recherche pour le développement: 253-276.
- Stepan, A. C. (2001). Religion, Democracy and the “Twin Tolerations”. *Journal of Democracy*, 11(4): 37-57.
- Thiriot, C. (2010). Islam et espace public au Mali. Une société civile très engagée. En D. Darbon, R. Otayek y Sardan, P. (Eds.). *Alterité, et identité, itinéraires croisés. Mélanges offerts à Christian Coulon*. Bruselas: Bruylant: 213-243.
- Thurston, A. (2013). Towards an Islamic Republic of Mali. *Fletcher Forum of World Affairs*, 37(2): 45-68.
- Traoré, A. (1983). *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamaoullah, homme de foi et résistant*. Paris: Maisonneuve et Larousse. Consultado el 15 de febrero de 2017 en http://www.webpulaaku.net/defte/alioune_traore/cheikh-hamahoullah/table-matieres.html
- Triaud, J. L. (1986). Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957): pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali. En O. Carré & P. Dumont (Eds.). *Radicalismes islamiques (Tome 2)*. Paris: L'Harmattan: 162-180.
- Triaud, J. L. (1992). L'islam sous le régime colonial. En C. Coquery-Vidrovitch (Ed.). *L'Afrique occidentale au temps des Français (colonisateur et colonisés, c. 1860-1960)*. Paris: Découverte: 144-155.

- Triaud, J. L. (1996). L'Afrique occidentale et centrale. En A. Popovic y G. Veinstein (Eds.). *Les Voies d'Allah. Les Ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à aujourd'hui*. París: Fayard: 417-427.
- Triaud, J. L. (2000). Islam in Africa under French colonial rule. En N. Levtzion & Pouwels R. L. (Eds.). *The history of Islam in Africa*. Athens (Ohio): Ohio University Press: 169-87.
- Triaud, J. L. y Robinson, D. (2000). *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. París: Karthala.
- Triaud, J. L. y Villalón, L. (2009). Introduction thématique. L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché: contraintes du local et ressources du global. *Afrique contemporaine*, 3(231): 23-42.
- Trimingham, J. S. (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Bruinessen, M. y Howell, J. D. (2007). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Londres y Nueva York: Tauris.
- Vengroff, R. (1993). Governance and the Transition to Democracy: Political Parties and the Party System in Mali. *The Journal of Modern African Studies*, 31: 541-562.
- Vengroff, R. y Moctar, K. (1995). Mali: Democracy and Political Change. En J. A. Wiseman (ed.). *Democracy and Political Change in Subsaharan Africa*. Londres: Routledge: 44-70.
- Vengroff, Sh., Gellar, B N. y Tessery, B. (1992). *Democratic Governance in Mali: a strategic Assessment*. Washington, DC-
- Vidal Castro, F. (2001). El Islam "negro" en Malí: sociedad y cultura islámicas en la frontera subsahariana. En M. Pastor Muñoz (Coord.). *La mujer subsahariana: tradición y modernidad*. Granada: Universidad de Granada: 107-164.
- Vidal Castro, F. (2006). Onomástica femenina e islamización en África negra subsahariana: notas y materiales sobre Mali. *Anaquel de estudios árabes*, 14. Madrid: Universidad Complutense de Madrid: 287-307.
- Vidal, Castro, F. (2016). Tombuctú, entre el desierto y el corazón de África. Leyenda y fascinación de una ciudad inalcanzable. *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 18 : 1355-1396.
- Villalón, L. A. (1995). *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villalón, L. A. (2007). Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Global and the Local. En M. Van Bruinessen & J. D. Howell (Eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Londres y Nueva York: Tauris: 172-194.

- Villalón, L. A. (2010). From Argument to Negotiation: Constructing Democracy in African Muslim Contexts. *Comparative Politics*, 42(4): 375-393.
- Villalón, L. A. (2012). Muslim Politics in West Africa. En D. Anderson & N. Cheeseman (Eds.). *The Routledge Handbook of African Politics*. Londres: Routledge Publishers.
- Volpi, F. y Stein, E. (2015). Islamism and the State after the Arab Uprisings: Between People Power and State Power. *Democratization*, 22: 276–293
- Warms, R. L. (1992). Merchants, Muslims, and Wahhabiyya: The elaboration of Islamic identity in Sikasso, Mali. *Canadian Journal of African Studies*, 26(3): 485-507.
- Weiss, C. (2017). Al Qaeda linked to more than 250 West African attacks in 2016. *FDD's Long War Journal*. Consultado el 9 de enero de 2017 en <http://www.longwarjournal.org/archives/2017/01/over-250-al-qaeda-linked-attacks-in-west-africa-in-2016.php>
- Westerlund, D. y Rosanders, E. E. (1997). *African Islam and Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29(3): 207–239.
- Wing, S. (2008). *Constructing Democracy in Transitioning Societies of Africa: Constitutionalism and Deliberation in Mali*. Nueva York: Palgrave Macmillan US.
- Wing, S. (2013). Mali: Politics of a Crisis. *African Affairs*, 112(448): 476–485
- Woodward, M., Sani Umar, M., Rohmaniyah, I. & Yahya, M. (2013). *Salafi Violence and Sufi Tolerance? Rethinking Conventional Wisdom*. *Perspectives on Terrorism*, 7(6). Disponible en <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/311/html>
- Zarcone, Th. (1996). Les Qadiris. En A. Popovic y G. Veinstein (Eds.). *Les Voies d'Allah. Les ordres soufies dans le monde musulman*. Paris: Fayard: 461-467.

2. Fuentes primarias.

- Ançar Dine Nationale (2013a). *Status. 2eme congrès ordinaire des 13, 14, 15 & 16 mai 2013*.
- Ançar Dine Nationale (2013b). *Règlement interieur. 2eme congrès ordinaire des 13, 14, 15 & 16 mai 2013*.
- Armed Conflict Location and Event Data Project (ACLED) (2015). *Country report: Mali*. Consultado el 8 de enero de 2017 en http://www.acleddata.com/wp-content/uploads/2015/01/ACLED-Country-Report_Mali.pdf

- Banco Mundial (2015). *International Development Association Project Appraisal Document on a Proposed Credit in the amount of sdr 10.0 million (us\$14 million equivalent) and a Proposed Grant in the amount of sdr 13.5 million (us\$19 million equivalent) to the Republic of Mali for a Higher Education Support Project*. Education Global Practice. Africa Region. Consultado el 13 de febrero de 2017 en <http://documents.worldbank.org/curated/en/677371468056064986/pdf/PAD11620PAD0P1010Box391421B00OUO090.pdf>
- Coulibaly, M. (2014). Popular Perceptions of the Causes and Consequences of the Conflict in Mali. *Afrobarometer Policy Paper*, 10. Consultado el 14 de diciembre de 2016 en <http://afrobarometer.org/publications/pp10-popular-perceptions-causes-and-consequences-conflict-mali-0>
- Coulibaly, M. y Diarra, D. (2015). Religion et politique au Mali. *Afrobaromètre*. Informe original de Afrobaromètre, publicado bajo la organización GREAT y consultado el 28 de febrero de 2017 en http://www.greatmali.net/data/Article_55_3.pdf
- Corte Penal Internacional (2016). *Al Mahdi case*. Consultado el 3 de noviembre de 2016 en <https://www.icc-cpi.int/mali/al-mahdi>
- European Commission (2013), *Conférence internationale des donateurs: La communauté internationale mobilise €3,250 milliards pour le renouveau du Mali*, Press release. Consultado el 5 de octubre 2016 en http://europa.eu/rapid/press-release_IP-13-429_fr.htm
- Friedrich Ebert Stiftung (2012). *Enquête d'opinion. Que pensent les Maliens?*. Consultado el 15 de febrero de 2017 en <http://www.fes-mali.org/index.php/mali-metre/25-malimetre/88-malimetre-1>
- Friedrich Ebert Stiftung (2013a). *Mali-mètre 2. Enquête d'opinion. Que pensent les Maliens?*. Consultado el 15 de febrero de 2017 en <http://www.fes-mali.org/index.php/mali-metre/25-malimetre/91-malimetre-2>
- Friedrich Ebert Stiftung (2013b). *Mali-mètre 3. Enquête d'opinion. Que pensent les Maliens?*. Consultado el 15 de febrero de 2017 en <http://www.fes-mali.org/index.php/mali-metre/25-malimetre/93-mali-metre-3>
- Friedrich Ebert Stiftung (2013c). *Mali-mètre 4. Enquête d'opinion. Que pensent les Maliens?*. Consultado el 15 de febrero de 2017 en <http://www.fes-mali.org/index.php/mali-metre/25-malimetre/95-mali-metre-4>
- Hatløy, A. & Coulibaly, M. (2015). Les questions ethniques et religieuses. *Les GREAT cahiers*, 51. Fafo. Consultado el 22 de febrero de 2017 en http://www.greatmali.net/data/Article%20_51.pdf

- Hatløy, A., Coulibaly, M. & Liu, J. (2015). Réorientation religieuse au sud du Mali – Rapport de statistiques. *Rapport Fafo 2015*, 14. Consultado el 23 de febrero de 2017 en <http://www.faf.no/index.php/nb/zoo-publikasjoner/fafo-rapporter/item/reorientation-religieuse-au-sud-du-mali-rapport-de-statistiques>
- Haut Conseil Islamique du Mali (2014a). *Status du Haut Conseil Islamique du Mali*.
- Haut Conseil Islamique du Mali (2014b). *Règlement intérieur du Haut Conseil Islamique du Mali*.
- Haut Conseil Islamique du Mali [página web]. Consultado el 15 de septiembre de 2016 en <http://hciml.org>
- Institut National de la Statistique du Mali (INSTAT) (2011). *Mali – 4eme Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2009. Analyse des résultats définitifs. Theme 2. Etat et structure de la population*. Ministère de l'économie et des finances. Consultado el 18 de febrero de 2017 en http://www.instat-mali.org/contenu/rgph/rastr09_rgph.pdf
- Institut National de la Statistique du Mali (2014). *Enquête modulaire et permanente auprès des ménages. Rapport d'analyse. Premier passage 2014*. Consultado el 15 de diciembre de 2016 en http://www.instatmali.org/contenu/eq/rana14pas1_eq.pdf
- Ministère de l'administration territoriale, de décentralisation et de l'aménagement du territoire (MATDAT) (2013). *Loi électorale n°06-044 du 4 septembre 2006 (Modifiée par la loi n°2011-085 du 30 décembre 2011 et la loi 2013-017 du 21 mai 2013)*. Consultado el 18 de enero de 2017 http://eeas.europa.eu/archives/docs/eueom/missions/2013/mali/pdf/loi-electorale-2006-avec-modifications-2011-et-2013_fr.pdf
- Ministère de l'administration territoriale, de décentralisation et de l'aménagement du territoire (MATDAT) (2013a). *Résultats détaillés de l'élection présidentielle 2013, 1er tour*.
- Ministère de l'administration territoriale, de décentralisation et de l'aménagement du territoire (MATDAT) (2013b). *Résultats détaillés de l'élection présidentielle 2013, 2eme tour*.
- Ministère de la santé et de l'hygiène publique (MSHP) (2006). *Décret 06-340 P RM, Agrément et exploitation des établissements de tourisme*. Consultado el 24 de enero de 2017 en http://mail.cnom.sante.gov.ml/index.php?option=com_content&task=view&id=291&Itemid=87
- Mouvement Sabati 2012 (2013). *Mémoire du Mouvement Sabati 2012 aux candidats*. Consultado el 12 de septiembre 2015 en <http://www.maliweb.net/societe/memorandum-du-mouvement-sabati-2012-aux-candidats-158754.html>

Mouvement Sabati 2012 (2014). *Statuts et règlement intérieur*.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2014). *Consomation d'alcool*. Consultado el 17 de octubre de 2016 en <http://www.afribonemali.net/spip.php?article27578>

Parti pour la restauration des valeurs-Faso-ko [página web]. Consultado el 2 de septiembre de 2016 en <http://www.prvmfasoko.org>

PNUD (2015). *Human Developments Indicators. Mali*. Consultado el 15 de diciembre de 2016 en <http://hdr.undp.org/es/countries/profiles/MLI>

PNUD (2016). *Etude des perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans les régions frontalières du Sahel*. Advanced Copy. A publicarse.

Présidence de la République du Mali (2016). *Koulouba: Le Président de la République s'entretient avec les religieux*. Comunicado de la Presidencia de la República de Mali. Consultado el 26 de agosto de 2016 en http://www.gouv.ml/NWPM/board/view.do?bId=5&idx=94&MENU_SEQ=39&MENU_TYPE=2

3. Publicaciones en prensa escrita y online.

Abamako (2013). *Elections legislatives 2013*. Consultado el 11 de septiembre de 2016 en <http://www.abamako.com/elections/legislatives/2013/>

Almouloud, L. (2015). Etat d'urgence : l'Assemblée nationale enterine la reconduction pour 3 mois. *L'Essor*. Consultado el 5 de septiembre de 2016 en <http://maliactu.net/mali-etat-durgence-lassemblee-nationale-enterine-la-reconduction-pour-3-mois/>

Aujourd'hui Mali (2016). *Ministère du culte et des affaires religieuses : Thierno reconduit malgré les remontrances de Dicko*. Consultado el 25 de septiembre de 2016 en <http://maliactu.net/mali-ministere-du-culte-et-des-affaires-religieuses-thierno-reconduit-malgre-les-remontrances-de-dicko/>

Baker, A. (2013). As Mali Wars With Islamists, a Mormon Runs for President. *Time*. Consultado el 8 de febrero de 2017 en <http://world.time.com/2013/05/02/a-mormon-president-in-mali-an-unusual-candidate-steps-up-in-bamako/>

Camara, Y. (2015). *Résultats d'un nouveau sondage réalisé récemment par le spécialiste Sidiki Guindo – 93,3% des Bamakois sondés condamnent les caricatures du Prophète Mahomet (PSL)*. Consultado el 25 de febrero de 2015 en <http://bloob.fr/resultats-dun-nouveau-sondage-realise-recemment-par-le-specialiste-sidiki-guindo-933-des-bamakois-sondes-condamnent-les-caricatures-du-prophete-mahomet-psl-605-sont-defavorables-a-la-france-qui-a-pourtant-libere-le-mali-en-janvier-2013-1773.html>

Dakouo, B. (2016). L'imam Mahmoud Dicko: la rançon de la défense de l'islam. *Info Matin*. Consultado en abamako.com el 18 de octubre de 2016 en <http://news.abamako.com/h/119628.html>

- Daou, B. (2011). Bars anarchiques, code de la Famille, élections générales de 2012 : « Nous n'allons pas laisser le pays entre les mains des politiciens... Faisons des élections les nôtres, en nous impliquant comme il faut ». *Le Républicain*. Consultado el 14 de septiembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/politique/bars-anarchiques-code-de-la-famille-lections-gnrales-de-2012-nous-nallons-pas-laisser-le-pays-entre-les-mains-des-politiciens-faisons-des-lections-les-ntres-en-nous-impliquant-comme-il-faut-29535.html> .
- Daou, B. (2012a). Ansar Eddine – Occupation du Nord Mali : Le Haut Conseil islamique propose sa médiation. *Le Républicain*. Consultado el 26 de octubre de 2016 en <http://maliactu.net/ansar-eddine-occupation-du-nord-mali-le-haut-conseil-islamique-propose-sa-mediation/>
- Daou, B. (2012b). Forum des Ulamas : L'application de la charia en débat. L'indicateur du renouveau. Consultado el 28 de octubre de 2016 en http://malijet.com/la_societe_malienne_aujourd'hui/52089-forum-des-ulamas-%3A-l'application-de-la-charia-en-d%C3%A9bat.html
- Daou, B. (2015). Vœux de l'Aïd El Fitr à Koulouba • Ibk menace encore: « Je serai impitoyable » • Imam Dicko : « attention président, le ras-le-bol se généralise ». *Le Républicain*. Consultado el 25 de septiembre de 2016 en http://malijet.com/mobile/a_la_une_du_mali/133193-voeux_de_l_aid_el_fitr_a_koulouba_je_serai.html
- Diakité, A. (2013). « La guerre au Mali n'est pas dirigée contre l'islam », Mahmoud Dicko. *Bamada.net*. Consultado el 28 de agosto de 2016 en <https://bamada.net/la-guerre-au-mali-nest-pas-dirigee-contre-lislam-mahmoud-dicko>
- Diakité, A. (2016). Exclusivité : sur demande de l'imam Mahmoud Dicko, le chef d'Ançar Eddine, Iyad Ag Ghaly, signe un cessez-le-feu et déclare l'arrêt des attaques sur toute l'étendue du territoire, surtout au Nord du Mali. *Malijet*. Consultado el 30 de octubre de 2016 en http://malijet.com/a_la_une_du_mali/169532-exclusivite-sur-demande-de-l'imam-mahmoud-dicko%2C-le-chef-d'an%C3%A7ar.html
- Diallo, A. O. (2014). Présentation des vœux : notabilites et chefs religieux preconisent un retour aux reperes fondamentaux. *L'Essor*. Consultado el 25 de septiembre de 2016 en <https://koulouba.com/politique/presentation-des-voeux-notabilites-et-chefs-religieux-preconisent-un-retour-aux-reperes-fondamentaux>
- Diallo, M. (2015). Le juge met en garde l'imam : "C'est l'apologie du terrorisme". *L'Indicateur du renouveau*. Consultado el 16 de octubre de 2016 en http://malijet.com/a_la_une_du_mali/141295-le-juge-met-en-garde-l-imam-%26amp%3Bquot%3Bc'est-l'apologie-du-terror.html

- Diallo, M., Samba, S. & Dramé, A. O. (2013). Le nouveau gouvernement vu par Moussa Boubacar Ba, président de Sabati 2012 : « Ces gens ne m'inspirent pas le changement ». *Le Républicain*. Consultado el 23 de agosto de 2016 en <http://news.abamako.com/h/25493.html>
- Diarra, A. (2010b). Prolifération des bars-restaurants (suite) : Que font les autorités face au phénomène? *L'Indépendant*. Consultado el 17 de octubre de 2016 en <http://www.afribonemali.net/spip.php?article27578>
- Diarra, A. (2011). A près une levée de boucliers des associations islamiques : Fermeture annoncée des bars restaurants non agréés ou non autorisés ainsi que ceux qui créent des nuisances. *Bamako Hebdo*. Consultado el 17 de octubre de 2016 en <http://www.maliweb.net/category.php?NID=79684>
- Diarra, A. (2012a). Caravane humanitaire : Ançar Dine mobilise plus de 100 millions F CFA pour les déplacés maliens de la Mauritanie. *Le Républicain*. Consultado el 26 de octubre de 2016 en <http://www.maliweb.net/la-situation-politique-et-securitaire-au-nord/caravane-humanitaire-ancar-dine-mobilise-plus-de-100-millions-f-cfa-pour-les-deplaces-maliens-de-la-mauritanie-72636.html>
- Diarra, A. (2012b). Brève rencontre avec Iyad Ag Ghali à Kidal : «Nous sommes maliens et nous sommes contre la division du Mali ». *L'Essor*. Consultado en tamoudre.org el 27 de octubre de 2016 en <http://www.tamoudre.org/geostrategie/resistance/breve-rencontre-avec-iyad-ag-ghali-a-kidal-nous-sommes-maliens-et-nous-sommes-contre-la-division-du-mali/>
- Diarra, A. (2013). Chérif Ousmane Madani Haïdara à propos de la présidentielle : « Pas de consigne de vote ». *L'Indépendant*. Consultado el 28 de agosto de 2016 en <http://maliactu.net/cherif-ousmane-madani-haidara-a-propos-de-la-presidentielle-pas-de-consigne-de-vote/>
- Diarra, A. B. (2016). L'imam Mahmoud Dicko, président du HCIM : «IBK peut toujours compter sur moi et doit. *L'Enqueteur*. Consultado el 24 de septiembre de 2016 en <http://maliactu.net/mali-ministere-du-culte-et-des-affaires-religieuses-thierno-reconduit-malgre-les-remonstrances-de-dicko/>
- Diarra, S. O. (2012). Crise du Nord- Mali: Iyad veut négocier via le HCIM. *InfoMatin*. Consultado el 26 de octubre de 2016 en http://malijet.com/mobile/actualite_dans_les_regions_du_mali/rebellion_au_nord_du_mali/42274-crise-du-nord-mali-iyad-veut-negocier-via-le-hcim.html
- Dicko, A. (2006). Religion, Marche contre les caricatures du prophète. *Les Echos*. Consultado el 2 de noviembre de 2016 en <http://www.afribone.com/spip.php?article2880>
- Dicko, A. (2016). Peine de mort au Mali : un châtement applaudi dans les rues bamakoises. *Jeune Afrique*. Consultado el 5 de noviembre de 2016 en <http://www.jeuneafrique.com/367140/societe/peine-de-mort-chatiment-applaudi-rues-bamakoises/>

- Fofana, M. (2012). Meeting d'information sur le code des personnes et de la famille et sur les élections de 2012 au stade du 26 mars ATT invité par le Haut Conseil Islamique à promulguer le Code, maintenant. *L'Indépendant*. Consultado el 23 de octubre de 2016 en http://malijet.com/a_la_une_du_mali/37949-meeting-d-information-sur-le-code-des-personnes-et-de-la-famille.html
- Haidara, O. M. (2016). Chérif Ousmane Madani Haïdara s'explique : «Quand le capitaine lui-même a été arrêté... je suis allé le voir, la première chose qu'il a dite est : Haïdara, nous ne t'avons pas écouté, c'est pour cela que nous sommes ici aujourd'hui». *Le Reporter*. Consultado el 7 de diciembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/societe/cherif-ousmane-madani-haidara-sexplique-capitaine-lui-meme-a-ete-arrete-suis-alle-voir-premiere-chose-quil-a-dite-haidara-ne-t-1930842.html>
- Idrac, Ch. (2012). Mahmoud Dicko: «Les décisions doivent revenir aux Maliens». *Radio France International*. Consultado el 9 de octubre en <http://www.rfi.fr/afrique/20120809-mahmoud-dicko-decisions-doivent-revenir-maliens-ansar-dine-ghali-mujao-cedeao-nord-sud>
- Jeune Afrique (2013). *Soumaila Cissé sur RFI : «Le Mali est un et indivisible»*. Consultado el 10 de enero de 2017 en <http://www.rfi.fr/afrique/20130722-mali-soumaila-cisse-rfi>
- Jeune Afrique (2015) *Mali : que viennent faire les leaders de la société civile en Europe?* [en línea]. <http://www.jeuneafrique.com/34426/politique/mali-que-viennent-faire-les-leaders-de-la-soci-t-civile-en-europe/> [10 de junio 2016]
- Kaba, I. (2012). Mahmoud Cheick chérif Hamala Haidara dit Bouille : Les vérités du grand guide à ses fidèles. *L'express de Bamako*. Consultado el 25 de octubre de 2016 en <http://www.maliweb.net/societe/mahmoud-cheick-cherif-hamala-haidara-dit-bouille-les-verites-du-grand-guide-a-ses-fideles-108115.html>
- Kanté, B. (2015). Validation du document relatif à la Formation Professionnelle et à l'emploi des arabophones. Un intérêt partagé. *Le progrès*. Consultado el 19 de octubre de 2016 en <http://maliactu.net/mali-validation-du-document-relatif-a-la-formation-professionnelle-et-a-lemploi-des-arabophones-un-interet-partage/>
- Keïta, Y. Z. (2014). Moussa Boubacar Bah, Président de Sabati 2012 : « Le Président IBK ne consulte pas et n'écoute pas... tout le monde a été mis en quarantaine ». *Le Républicain*. Consultado el 28 de agosto de 2016 en <http://www.maliweb.net/politique/moussa-boubacar-bah-president-sabati-2012-president-ibk-consulte-pas-necoute-pas-monde-ete-mis-en-quarantaine-428562.html>
- Kimbiri, M. (2015a). Interdiction du voile intégral dans l'espace CEDEAO : Le Collectif des associations musulmanes du Mali proteste. *Le Républicain*. Consultado el 11 de septiembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/cedeao/interdiction-du-voile-integral-dans-lespace-cedeao-le-collectif-des-associations-musulmanes-du-mali-proteste-1310812.html>

- Kimhiri, M. (2015b). Mohamed KIMHIRI réplique aux attaques du Procureur général auprès de la Cour d'Appel de Bamako contre Mahmoud Dicko. *L'Indicateur du renouveau*. Consultado el 18 de octubre de 2016 en http://malijet.com/a_la_une_du_mali/141566-mohamed-kimbiri-réplique-aux-attaques-du-procureur-général-auprès.html
- Konaté, O. (2016). Chérif Ousmane Madani Haidara mécontent du régime : «Si vous ne faites pas attention, ce sont les musulmans qui vont prendre le pouvoir». Le Prétoire. Consultado el 2 de septiembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/societe/cherif-ousmane-madani-haidara-mecontent-du-regime-si-vous-ne-faites-pas-attention-ce-sont-les-musulmans-qui-vont-prendre-le-pouvoir-1326792.html>
- Koné, A. (2015). L'Imam Mahmoud Dicko se fâche : «Le Mali est en voie de recolonisation». *Procès Verbal*. Consultado el 28 de octubre de 2016 en <http://maliactu.net/mali-limam-mahmoud-dicko-se-fache-le-mali-est-en-voie-de-recolonisation/>
- Koné, A. (2016). Ayant vaincu l'état d'urgence le prêcheur Haidara promet un imam à la tête du Mali. *Procès Verbal*. Consultado el 3 de noviembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/societe/ayant-vaincu-letat-durgence-precheur-haidara-promet-imam-a-tete-mali-1329452.html>
- Koné, Ch. (2016). Vulgarisation de la loi 052 du 18 décembre 2015: le plaidoyer de la ministre Oumou Bah. *Info Matin*. Consultado el 2 de noviembre de 2016 en <https://koulouba.com/politique/vulgarisation-de-la-loi-052-du-18-decembre-2015-le-plaidoyer-de-la-ministre-oumou-bah>
- L'Oeil (2014). *Nuit ORTM 2014: La date du 5 décembre maintenue*. Consultado en maliweb.net el 10 de febrero de 2017 en <http://maliactu.net/mali-nuit-ortm-2014-la-date-du-5-decembre-maintenue/>
- L'Option (2012). *Interview: Chérif Ousmane Madani Haidara à Option: Une voix captivante sur la voie de Dieu*. Consultado el 18 de septiembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/interview/cherif-ousmane-madani-haidara-a-option-une-voix-captivante-sur-la-voie-de-dieu-107434.html>
- Larcher, L. (2013). Mahmoud Dicko : « Nous soutenons sans réserve l'intervention française ». *La Croix*. http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Mahmoud-Dicko-Nous-soutenons-sans-reserve-l-intervention-francaise-_NP_-2013-01-23-902785
- Le Monde (2013). *Au Mali, les wahhabites de Sabati veulent peser sur la présidentielle*. Consultado el 26 de agosto de 2016 en http://www.lemonde.fr/afrique/article/2013/07/27/au-mali-les-wahhabites-de-sabati-veulent-peser-sur-la-presidentielle_3454516_3212.html
- Le Reporter (2016). *Un Jet privé pour Bani*. Consultado el 4 de noviembre de 2016 en abamako.com en <http://news.abamako.com/h/141230.html>

- Les Observateurs France 24 (2013). *Paranoïa à Bamako : "Ils ont été dénoncés à cause de leur 'look islamiste'.* Consultado el 4 de septiembre de 2016 en <http://observers.france24.com/fr/20130116-mali-bamako-paranoia-islamistes-mujao-ansardine-aqmi-secte-dawa>
- Maïga, B. (2011). Fermeture des bars/hôtels en commune V : Les associations musulmanes mettent la pression sur Bill. *Le National*. Consultado el 18 de octubre de 2016 en http://malijet.com/la_societe_malienne_aujourd'hui/33463-fermeture_des_bars_h_tels_en_commune_v_les_associations_musulman.html?print
- Maliweb (2012). *Un convoi humanitaire quitte Bamako avec près de 180 tonnes de vivres et médicaments.* Consultado el 25 de octubre de 2016 en <http://www.maliweb.net/la-situation-politique-et-securitaire-au-nord/mali-un-convoi-humanitaire-quitte-bamako-avec-pres-de-180-tonnes-de-vivres-et-medicaments-66138.html>
- Niarela (2014). *Marche pour l'unité: la démonstration de forcé.* Consultado el 10 de junio de 2016 en <http://niarela.net/societe/marche-pour-lunite-la-demonstration-de-force>
- Offner, F. (2011). Au Mali, des islamistes font la tournée des bars. *Rue 89. L'Observateur*. Consultado el 2 de noviembre de 2016 en <http://rue89.nouvelobs.com/2011/07/03/au-mali-des-islamistes-font-la-tournee-des-bars-212027>
- Ouattara, A. (2013). *Cherif Ousmane Madani Haïdara: «Nous allons donner une consigne de vote à la prochaine présidentielle».* Consultado el 8 de septiembre de 2016 en mali-web.org en <http://mali-web.org/politique/cherif-ousmane-madani-haidara-nous-allons-donner-une-consigne-de-vote-a-la-prochaine-presidentielle>
- Office de Radiodiffusion Télévision du Mali (2016). *Action Gouvernementale du 12 Juin 2016 : Ministère des Affaires religieuses et du Culte.* Entrevista al ministro Thierno Umar Hasse Diallo. Consultado el 5 de octubre 2016 en <https://www.youtube.com/watch?v=1V0NLtyZOEc>
- Ouazani, Ch. (2013). Mahmoud Dicko: “Jamais personne ne critique l'intégrisme laïque”. *Jeune Afrique*. Consultado el 15 de octubre de 2016 en <http://www.jeuneafrique.com/136658/societe/mali-mahmoud-dicko-jamais-personne-ne-critique-l-int-grisme-laeque/>
- Radio France International (2012). *Pendant que le président Traoré consulte à Bamako, le HCI négocie avec les islamistes.* Consultado el 27 de octubre de 2016 en <http://www.rfi.fr/afrique/20120803-Mali-pendant-président-traore-consulte-bamako-haut-conseil-islamique-hci-négocie-avec-islamistes>

- Radio France International (2015a). *Une cinquantaine de Maliens sont morts dans la bousculade de La Mecque*. Consultado el 28 de septiembre de 2016 en <http://www.rfi.fr/afrique/20150930-mali-aid-adha-arabie-saoudite-cinquantaine-maliens-decedes-bousculade-mecque>
- Radio France Internationale (2015b). *Cédéao: des chefs d'Etat veulent interdire le port du voile intégral*. Consultado el 11 de septiembre de 2016 en <http://www.rfi.fr/afrique/20151218-cedeao-nigeria-macky-sall-port-voile-securite-radisson>
- Roger, B. (2012). Ansar Eddine renonce à appliquer la charia, sauf à Kidal. *Jeune Afrique*. Consultado el 28 de octubre de 2016 en <http://www.jeuneafrique.com/173432/politique/mali-ansar-eddine-renonce-appliquer-la-charia-sauf-kidal/>
- Segbedji, B. D. (2015). IBK reçoit l'imam Mahmoud Dicko et le président de " Sabati 2012 " pour réchauffer leurs rapports. *Le Républicain*. Consultado el 8 de noviembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/politique/ibk-recoit-limam-mahmoud-dicko-et-le-president-de-sabati-2012-pour-rechauffer-leurs-rapports-808382.html>
- Soudan, F. y Freland, F. X. (2015). Ibrahim Boubacar Keïta : « Je ne crois pas avoir échoué ». *Jeune Afrique*. Consultado el 16 de octubre de 2016 en <http://www.jeuneafrique.com/mag/286400/politique/mali-ibrahim-boubacar-keita-ne-crois-echoue/>
- Studio Tamani (2016). *Ançardine accepte un cessez-le-feu proposé par Mahmoud Dicko président du HCIM*. Consultado el 31 de octubre de 2016 en <http://www.studiotamani.org/index.php/politique/9432-ancardine-accepte-un-cessez-le-feu-propose-par-mahmoud-dicko-president-du-hcim>
- Takiou, Ch. (2016). Après un « malaise vagal rapidement résolutif » à Marrakech : IBK chez le Chérif de Nioro à Rabat pour des bénédictions. *Le Républicain*. Consultado el 28 de noviembre de 2016 en <http://www.maliweb.net/nation/apres-malaise-vagal-rapidement-resolutif-a-marrakech-ibk-chez-cherif-de-nioro-a-rabat-benedictions-1895032.html>
- Takiou, Ch. (indeterminado). Hamada Ag Bibi, ancien rebelle devenu député : « la solution du désarmement est entre les mains d'IBK ». *22 septembre*. Consultado el 18 de octubre de 2016 en <https://bamada.net/hamada-ag-bibi-ancien-rebelle-devenu-depute-la-solution-du-desarmement-est-entre-les-mains-dibk>
- Traoré, K. (2015). L'Imam Mahamoud Dicko à propos des actes terroristes dans le monde : «Les maîtres du monde doivent cesser de faire la promotion de l'homosexualité. Ceux qui posent des actes terroristes sont des anciens rappeurs, ceux qu'on appelle la racaille...». *Le Reporter*. Consultado el 17 de octubre de 2016 en http://malijet.com/la_societe_malienne_aujourd'hui/interview_mali/141127-l'imam-mahamoud-dicko-a-propos-des-actes-terroristes-dans-le-mon.html