

EL SENTIDO SOCIAL DE UN MOVIMIENTO RELIGIOSO:

el mahdismo en África moderna

CELMA AGÜERO

El Colegio de México

ENTRE LAS PRIMERAS protestas mahdistas de 1828, en África occidental, señaladas por administradores franceses e ingleses y la aparición de los últimos mahdis en Senegal en 1965, se registra en toda la zona de África musulmana subsahariana una gran cantidad de movimientos mahdistas cuya acción efímera o definitiva ha marcado la historia de la reacción contra la dominación europea.

En 1880, un musulmán piadoso de Sudán se presentó como el Mahdi, justiciero supremo que la tradición del Islam anuncia para el fin de los tiempos. Este acontecimiento que conmovió al país, ha adquirido para la mayoría de los sudaneses la calidad del primer acto de la resurrección nacional, tanto, que sus herederos espirituales y políticos desempeñan un papel muy importante en el Sudán actual.

Este ejemplo de movimiento religioso con consecuencias políticas definitivas ha sido estudiado exhaustivamente desde su origen y por sus propios contemporáneos, hasta la actualidad. Las distintas perspectivas acordadas al tema (historia, política, sociológica y hasta religiosa) han permitido establecer las causas del triunfo y de la supervivencia del mahdismo en los partidos políticos vigentes en Sudán.

~ Al abordar el estudio de algunos movimientos mahdistas del siglo xx en África occidental, el presente artículo intenta exponer los problemas que conciernen a las relaciones entre el mahdismo y las crisis sociales internas antes de la colonia, entre el mahdismo y las crisis que actuaron de catalizadoras en la radicalización de los movimientos del siglo xix por fin entre el mahdismo y la aparición de nuevas realidades políticas y sociales del siglo xx. ~

La noción de mahdismo es para los musulmanes actuales, la

misma que anunció Ben Jaldun ¹ en el siglo XIV: “Desde siempre los musulmanes han tenido la idea de que hacia la consumación de los siglos aparecerá un hombre de la familia del Profeta a sostener la religión y hacer triunfar la justicia. Arrastrando consigo a los verdaderos creyentes será el dueño de los reinos musulmanes y se titulará *al Mahdi* (el dirigido) luego aparecerá el Deddjal (el Anticristo), y tendrán lugar los acontecimientos que señalan la proximidad de la última hora. Después de la llegada del Deddjal, Jesús descenderá del cielo y lo matará o bien descenderá con el Mahdi y lo ayudará a abatir al Anticristo. Nada hay en el Corán concerniente al Mahdi, ni se encuentra nada en las recopilaciones clásicas de tradiciones de Moslem y de El Bokhari. Se habla de la venida del Deddjal, de la de Jesús, de la muerte del Deddjal por Jesús. Para algunos doctores musulmanes el Mahdi es Jesús. Se ha tomado la creencia en el Mahdi de tradiciones más o menos auténticas como las siguientes palabras atribuidas al profeta: Cuando el tiempo no durará más que un día, Allah suscitará un hombre de mi familia que llenará la tierra de justicia en la medida en que ha estado llena de iniquidad.

Aunque el origen de estas tradiciones pueda ponerse en duda, no puede negarse su popularidad entre los musulmanes de África y de Oriente. En una de las ramas del Islam, el chiismo (expandido en las áreas de Irán e Irak meridional), esta creencia de la llegada del Mahdi tiene una base canónica particular, en la noción del imán oculto; nacido de la sangre del Profeta, el jefe de la comunidad se ha “ausentado desde el siglo VII y reaparecerá al fin de los tiempos”.

Sin embargo, la historia muestra que el mahdismo, lejos de haber sido confiado a la rama chiíta, se ha manifestado en los medios más diversos. Se trata a veces de violentos episodios sin futuro y otras, de acontecimientos que han modificado el curso de la historia, especialmente en África.

A principios del siglo X el mahdismo se insinúa en Magreb por la vía chiíta de los predicadores ismaelíes. Obeidullah construye Mahdía (la ciudad del Mahdi) con la idea de suplantar a Kairouan y funda la dinastía de los fatimíes (descendientes de Fatima la hija del profeta) que pronto conquistan Egipto.

¹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, Londres 1958, II, pp. 156-200.

En el siglo xiii esta vez en la rama sunita, un bereber del sur de Marruecos, Muhammed Ibn Toumert, se proclama Mahdi y funda la dinastía de los almohades que dominará España.

En los tiempos modernos la aparición de un Mahdi está frecuentemente ligada a la lucha contra las empresas y contra el dominio occidental. A fines del siglo xvii Ibn Iskandar, Mahdi de Menangkabau inicia la guerra de corsarios contra los holandeses en aguas de Indonesia. En 1799 un Mahdi libio, originario de la Senusiya pierde la vida en Egipto contra las tropas de Bonaparte pero sus discípulos dicen que ha vuelto al cielo para combatir desde allá, y unos meses más tarde los franceses se retiran. En 1828 se manifiesta el primer Mahdi conocido en Senegal. En 1880 aparecen en Sudán los primeros signos de la vocación de Mohamed Admed ibn Abdallah, que luchara contra los ingleses. En 1899 el mahdi Mohammed ibn Abdallah al Hassan, llamado el mad Mullah, aparece en el país somali, y establece para sí un principado que enfrenta a británicos, italianos y etíopes, y no podrá ser reducido por la fuerza sino hasta 1920.

Numerosos episodios mahdistas más o menos durables pueden señalarse en Senegal, Sudán occidental, Nigeria y Camerún después de 1885. Son estos últimos los que intentamos interpretar en nuestro trabajo.

El mahdismo y el mesianismo como lo indica Lanternari² son ideologías que corresponden a los "oprimidos" en el momento que toman conciencia de su opresión y están preparados para enrolarse en un movimiento que parece ofrecer una salida revolucionaria. "Si el presente pertenece a los opresores, el porvenir pertenece a nosotros. Fuera de nuestra comunidad revolucionaria, no hay ni salvación ni porvenir".

Los movimientos mahdistas surgidos en sociedades islámicas se han inspirado en un conjunto de creencias bien establecidas o según Holt³ "sería más correcto llamar mahdismo a un conjunto de ideas y esperanzas que a un sistema coherente y organizado de creencias", más aún, "se trata de una síntesis esen-

² Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, 1965, prefacio y conclusión.

³ P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford, 1968, p. 22.

cialmente popular de elementos cuyo contenido y énfasis varían según los tiempos y los lugares”.

La teoría general del mahdismo, expresada más arriba siguiendo parte de la extensa bibliografía que la sustenta presenta algunos caracteres que resultan importantes en el contexto que nos interesa:

En primer lugar el concepto de crisis en el período inmediatamente anterior al fin de los tiempos, marcado por la aparición del Mahdi. Luego la creencia según la cual el Mahdi, inspirado por Dios y en continua comunicación con Él o con el profeta, puede tener un papel revolucionario en la interpretación del Corán y de la Sunna como lo expresa Holt: “el Mahdi posee autoridad única en materia de leyes y dice hablar como inspirado directo de Dios”.⁴ En tercer lugar es al Mahdi a quien corresponde en su calidad de Iman o Califa del Profeta, llevar la guerra santa contra los que perseveran en el error, para asegurar el triunfo universal del Islam. Y por fin la relación que existe entre el Mahdi, el fin inminente del mundo y la breve edad de otro que lo precede.

Esta clara expresión de la teoría ha permitido que en el caso de África el sincretismo del Islam con elementos africanos no islámicos sea hecho en favor del Islam y que entre los objetivos del movimiento, figure siempre un estado islámico ideal mahdista que es necesario crear.

Teniendo en cuenta estas observaciones es indispensable preguntarse a qué época de la historia africana se remontan los movimientos mahdistas, ¿qué influencias tienen unos sobre otros?, ¿cuáles son las crisis que los han provocado?, y especialmente, ¿cuál es el papel que han desempeñado en la oposición precolonialista a los regímenes europeos?

Se sabe que la tradición mahdista del Magreb data del siglo xiii, pero no parece haber tenido influencia en la aparición de los movimientos del siglo xix. Según Hiskett⁵ el primer documento escrito de la tradición mesiánica común al Islam que ofrece la literatura sudanesa corresponde a las respuestas de Muhamad ibn Abd el Karim el Maghili de Tlemcem, a Muhamad Turé fundador de la dinastía Askia del Imperio

⁴ P. M. Holt, *op. cit.*, p. 112.

⁵ M. Hiskett, “An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV, 3, 1962, pp. 583-4.

Songhai hacia 1500. Lo cierto es que hacia el siglo xviii las creencias mahdistas están extendidas a todo el Sudán central, tanto que Utman dan Fodio consagró numerosas obras a su estudio.

Algunos autores sugieren que hay una probable relación entre este interés creciente por el mahdismo y el hecho de que el siglo xn de la hegira terminara hacia 1785-86,⁶ sobre todo si se piensa que el año 1200 de la Hegira estaba marcado por la aparición del Mahdi. Este mahdismo "latente" ha persistido hasta el siglo xix, más aún si se piensa que los grandes reformadores Utman dan Fodio, Shehu Ahmadu y El Hadj Omar han personificado las esperanzas y profecías mahdistas en el espíritu de las masas.⁷ Es cierto que ninguno de estos personajes admitió jamás ser el Mahdi, aduciendo distintas razones pero sin negar ante el pueblo que los seguía, la esperanza de que el Mahdi estaba próximo a llegar. Esta doble actitud respondía por un lado a la necesidad de mantener la adhesión popular a la causa (en la espera del Mahdi) y a la necesidad de prever al mismo tiempo el obstáculo que podía significar la esperanza de un orden universal en el momento de consolidar el califato Sokoto, sobre una base que excluyera toda transformación social. Y cuando la fe se expresaba en forma de tentativa de emigración masiva hacia oriente de donde debía llegar el Mahdi, la oposición al éxodo tenía una causa: "que la virtud existe aún entre nosotros".⁸

En la época en que una doble corriente de ideas mahdistas atraviesa el Sudán, es interesante conocer cuál es la crisis que desencadena la realización de este mahdismo latente a partir de 1880 en Sudán oriental donde se establece un estado mahdisto y en el resto de las tierras del Sudán, donde se expanden movimientos de protesta.

En general puede explicarse la actividad militante de las

⁶ Muhammad al Hajj, "The Thirteenth Century in Muslim Eschatology: Mahdist Expectations in the Sokoto Caliphate", *Research Bulletin*, Centre of Arabic Studies, University of Ibadan, III, 2, julio 1967, Op. 100-105.

⁷ John R. Willis, "Jihad fi sabil Allah- its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth century West Africa", *Journal of African History*, VIII, 3, 1967, pp. 401-406.

⁸ Saburi Bichaku y Muhammad al Hajj, "The Sudanese Mahdiya and the Niger Chad Region", en I. M. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1966, p. 429.

creencias mahdistas por la presión del imperialismo europeo en el mundo musulmán, cuya consecuencia fundamental es la desintegración social económica y política; este proceso se aceleró luego por una verdadera invasión europea de ocupación, y la derrota y capitulación de los gobiernos musulmanes. De todos modos antes de la penetración masiva de los europeos la resistencia a los extranjeros se expresó en forma de mahdismo (frente a Bonaparte en Egipto, frente a los franceses en Argelia con Abd el Kadir).

Es interesante ver en la literatura de la época la crisis que sufren los musulmanes y la reacción con símbolos mahdistas.

Le Grip⁹ dedica su estudio al Mahdismo en el oeste africano, establece una lista tal vez incompleta de los mahdis surgidos durante los siglos xrx y xx, y teniendo en cuenta las distintas regiones, sigue las indicaciones dadas por Marty.¹⁰

Describe las concepciones particulares del mahdismo en el oeste africano apuntando que fuera del conocimiento perfecto que algunos letrados africanos tienen de la teoría sunita del Mahdi, la masa posee ideas muy confusas. Ante todo el Mahdi es un gran marabut que aparecerá próximamente o hacia el fin del mundo hará reinar la justicia y arrasará con los adversarios de los fieles. No se sabe a ciencia cierta si será blanco o negro. Para los tucolor el Mahdi será un Hadj Omar de múltiple poder que someterá a creyentes y paganos a los tucolor. Entre los peuls la tradición popular del Mahdi es más precisa: el Mahdi será árabe de la familia de Mahoma por lo tanto blanco, todos los pretendidos Mahdis negros son impostores.

En el norte del Camerún según muchos mahdistas peuls el tiempo del Mahdi ya pasó, el Deddjal ha llegado, los acontecimientos que anuncian el fin del mundo han comenzado a manifestarse en la tierra y hay que esperar la llegada de Jesús. De todos modos el mahdismo en su aspecto mesiánico está aún vivo en los medios peuls de Camerún como en Nigeria oriental. Es allí donde se puede aplicar sin reticencia la etiqueta de mahdista. Según él ha existido allí una especie de prolongación del mahdismo sudano-egipcio ligado al pasaje

⁹ A. Le Grip, "Le Mahdisme en Afrique Noire", *L'Afrique et l'Asie*, 18, 1952, pp. 3-16.

¹⁰ Paul Marty, *L'Islam et les tribus du Soudan*, Ed. Leroux, París, 1921.

de Rabat a Bornu y a los éxitos militares del mahdi sudanés.

Los mahdistas peuls como los sudaneses son hostiles a las confraternidades religiosas, lo que es muy importante para la interpretación actual del movimiento mahdista.

La ubicación geográfica de los núcleos más importantes es la siguiente: numerosos grupos en Chad, especialmente en Fort Lamy, la mayor parte de los adherentes de Camerún en la provincia británica de Yola al norte, en Adamawa y en Garoua donde los alemanes los reprimieron violentamente en 1910. Pero en el norte y en el centro se defienden y expanden rápidamente las creencias. Otros grupos numerosos provienen del norte de Magadali donde se han establecido los centros principales de la Mahdiya. La parte final del artículo está dedicada a un análisis de las perspectivas del mahdismo en África occidental y en Egipto del sur. Para ambas, el autor espera un futuro de resistencia política vigorosa y de dinámica revolucionaria. Considera que el programa del Mahdismo popular con su igualitarismo social y sus temas de hegemonía mundial, era más apto para tener audiencia entre los africanos islamizados que entre los musulmanes civilizados del norte. Los aspectos mesiánicos del Islam, aún vivos (1952) en Camerún y Ghana darán lugar a la expansión mahdista proveniente de Sudán y cooperarán en el movimiento de rebelión.

La bibliografía de la que Le Grip se vale está fundamentalmente basada en las obras de Marty, publicadas entre 1917 y 1921, donde el estilo descriptivo alcanza sus más altos niveles de detalle y cuyas fuentes provienen de relatos de viajeros, obras de administradores y fundamentalmente informaciones ofrecidas por gobernadores y militares coloniales. Marty habla en primera persona "desde el comienzo de nuestra ocupación se han dispersado..." y emite juicios definitivos sobre la naturaleza de la organización social de los pueblos estudiados, más aún de sus movimientos de rebelión como el movimiento mahdista que ha preocupado a la colonia hasta muy poco tiempo antes de la independencia.

La rebelión mahdista contra los europeos toma otra forma que resulta efectiva: la del éxodo (hegira) que durante el siglo XIX se convierte en una práctica constante de las poblaciones. Se dirigen hacia el este donde según las profecías aparecerá el Mahdi; su llegada estará precedida de una época de sequía, de guerra civil y tumulto general en el Magreb, en la re-

gión de Níger y de Chad. Numerosos datos históricos registran migraciones masivas desde el oeste a la zona del “Nilo y la Meca”, y explican en algunos casos el resurgimiento de ideas mahdistas en sitios ya ocupados por europeos; y en otros, la amplitud de la participación y el apoyo popular con que cuenta el movimiento hasta en épocas de decidida represión. “En los territorios del Califato ocupados por los ingleses se produjeron una serie de movimientos mahdistas o postmahdistas, el más conocido alcanzó su punto culminante con la rebelión Satiru en 1906”.¹¹

Balandier ha señalado en su estudio sobre el mesianismo en la sociedad Bakongo que hay una estrecha relación entre la agudización de las fases de movimiento mesiánico y los momentos de crisis de la sociedad colonizada.¹² Pero esas crisis pueden tener también un origen ajeno a la presencia de los europeos y expresar un modo de desequilibrio interno de la sociedad. Asimismo Lanternari distingue entre “las manifestaciones que tienen raíz en conflictos interculturales y por lo tanto en factores de choque de carácter externo, y otra que tiene su origen en tensiones y conflictos de orden interno, procedentes de contradicciones inherentes a la misma sociedad en cuyo seno se originan”.¹³ La opresión puede provenir de fuerzas externas (como el imperialismo occidental) o de fuerzas internas como las clases o las antiguas instituciones indígenas estereotipadas. En el caso de los movimientos mahdistas del califato de Sokoto, parece que las dificultades económicas crecientes de los campesinos libres y de la pequeña nobleza en el curso de la segunda mitad del siglo xrx, han tenido un papel preponderante.¹⁴

Considerados los movimientos mahdistas desde el punto de vista de la historia, aparecen como “reacción primaria” a la dominación, como ideología de protesta por un desequilibrio interno, o en épocas más recientes —después de la represión—, como formas de adaptación a las estructuras, o como esperanza activa de un cambio.

La organización neomahdista de los Ansar que en tiempos

¹¹ Th. Hodgkin, “Mahdisme, Messianisme et Marxisme dans le contexte africain”, *Presence Africaine*, 74, 1970, p. 140.

¹² G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1963, p. 357.

¹³ V. Lanternari, *op. cit.*, p. 357.

¹⁴ Th. Hodgkin, *op. cit.*, p. 144.

del Condominiuim calló sus protestas,¹⁵ ofrece un ejemplo neto de esta aceptación ideológica a la nueva situación. Pero al mismo tiempo se encuentran testimonios de resistencia al orden actual. Monteil transcribe en un capítulo del *Islam Noir*¹⁶ una serie de sueños de mahdis que sirven de fuentes para conocer las causas y el contenido de las protestas y la fuerza con que se espera un futuro que cambiará el “mundo caótico de bombas y catástrofes que señalan el fin de los días”. El marabut que los narraba ha muerto después de una guerra santa donde perdieron la vida varios administradores franceses de Senegal. Un estudio¹⁷ sobre las tentativas peuls de resistencia a la soberanía extranjera ha conducido a descubrir que no hay en Adamawa una sola comunidad o núcleo de fieles que vislumbre otra salida distinta a la Mahdiya para su futuro. “Son débiles y prudentes —dice Lacroix— pero con una fuerte creencia en la realidad del dirigido. Expresión de fe no satisfecha por las estructuras religiosas vigentes, los movimientos mahdistas han sido siempre vencidos por aquéllas, aun hasta el presente. Sin embargo, las esperanzas que originan son vigorosas en una sociedad donde las tensiones lejos de aflojarse, se han agravado por las transformaciones recientes; y ellos están siempre dispuestos a poner en práctica toda la confianza acrecentada cada vez más en el hombre que tendrá el papel de Mahdi y demostrará que desea cumplir lo que de él se espera”.¹⁸

Estas observaciones, parte de un estudio más extenso,¹⁹ permiten avanzar algunas reflexiones sobre el sentido del mahdismo en la historia reciente de África occidental. Es válida para este caso, la generalización de Balandier a partir del movimiento mesiánico en los bakongo: “es indudable que el movimiento de innovación religiosa está en el origen de una toma de conciencia ‘nacional’, la iglesia nueva construye relaciones sociales, busca límites que desbordan el marco restringido del clan o la

¹⁵ S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londres, 1949, pp. 157-163.

¹⁶ V. Monteil, *L'Islam Noir*, París, 1964.

¹⁷ P. F. Lacroix, “L'Islam Peul de l'Adamawa”, en I. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1969.

¹⁸ Lacroix, *op. cit.*, p. 406.

¹⁹ Presentado en el Seminario de “Problemas contemporáneos de Asia, África y América Latina”. Centro de Estudios Orientales. El Colegio de México.

tribu”.²⁰ Aunque el estudio se refiera a un mesianismo de origen cristiano donde el sentido de ecumene es nuevo entre los africanos, el principio sigue siendo válido para musulmanes entre quienes el sentido de “umma” (comunidad) ha renacido sólo por el llamado del Mahdi.

Holt,²¹ refiriéndose a la mahdiya del Sudán oriental dice: “La caída de El Obeid abrió al mahdi la perspectiva de una serie de victorias apocalípticas en el corazón del Islam. La voluntad de emprender una conquista de todo el Sudán y las tierras vecinas se advertía en la forma visionaria en que el Mahdi expresaba sus decisiones”.

El universalismo nuevo que estos movimientos reclaman en su ideología da vigor a las protestas por la creación de una solidaridad intertribal que tiene mayor posibilidad de permanencia. Más allá de las relaciones familiares o locales, más allá de la historia de estados precoloniales se crea desde el punto de vista social un nuevo grupo, desde el punto de vista político un estado sin respeto de límites étnicos y la firme esperanza de un cambio en el futuro.

Pero esta ideología universalista no tendría posibilidades de acción si no estuviera firmemente apoyada por una masa decidida e informada de pocas y simples verdades por algunos marabuts responsables y jefes del movimiento.²² En la mayoría de los casos, compuesta por campesinos, pescadores de zona urbana y hasta obreros,²³ muchas veces en alianza con los nómadas (práctica conocida en la historia de pueblos musulmanes), esta masa adquiere una nueva cohesión.

Al mismo tiempo, como dice Hodgkin,²⁴ gracias a los movimientos mahdistas las masas han encontrado ideologías e instituciones que le permiten por primera vez en la historia tener un rol consciente y creador”.

Y aunque esta fuerza creadora haya sido ferozmente reprimida y la derrota haya callado al mahdi, la conciencia adqui-

²⁰ Balandier, *op. cit.*, p. 427.

²¹ Holt, *op. cit.*, p. 73.

²² Como señala E. Hobsbawum en *Primitivos rebeldes*, Barcelona, 1969, los jefes del movimiento son individuos con algunos elementos culturales urbanos, que conocen bien los móviles campesinos.

²³ V. Monteñ, “Un visionaire musulman sénégalais (1946-1965)”, *Archives de Sociologie des Religions*, 10(9) junio-julio 1965, pp. 69-98.

²⁴ Th. Hodgkin, *op. cit.*, p. 150.

rida por el grupo continúa latente y se advierte su expresión en las esperanzas puestas en el porvenir. Esa certeza de que todo el orden social será cambiado, de que acabará toda forma de opresión y una nueva ética regirá las relaciones humanas permanece tal como en épocas de victoria. Poco importa que sea "nostalgia" del pasado o que se utilicen símbolos de la religión tradicional.²⁵ Lo interesante es la conciencia del cambio que es urgente realizar, no sólo para liberarse del orden colonial sino de todo orden opresivo.²⁶

La fuerza revolucionaria de estos movimientos que ha contribuido a la conmoción del poder colonial y a la aparición de un nacionalismo nuevo, ¿dejará lugar a otras formas de lucha o creará una tradición de resistencia que pueda transformarse en fuerza de detención?

²⁵ V. Monteil señala la angustia de algunos mahdis por no conocer árabe y entender mal el mensaje de Alá.

²⁶ T. O. Ranger, "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa", *Journal of African History*, 3 y 4, 1968.