

ULRICH REBSTOCK

Democracia, islamicidad y tribalismo en Mauritania

12. DEMOCRACIA, ISLAMICIDAD Y TRIBALISMO EN MAURITANIA

ULRICH REBSTOCK *

Mauritania no tuvo ninguna oportunidad de eludir la democracia. Esto puede sonar cínico, y es lo que se pretende. En noviembre de 1960, cuando Francia lanzó a Mauritania a la soberanía nacional, se inició una confrontación cada vez más intensa: estructuras postcoloniales, protoestatales y pseudoestatales se enfrentaban a principios de Gobierno de inspiración occidental. Esta confrontación, en su momento desencadenada por la «independencia nacional», más tarde impuesta por la camisa de fuerza de la democracia, y últimamente aderezada con el «buen gobierno», puede considerarse la constante más fiable de la política interna y exterior de Mauritania a lo largo de los últimos cuarenta y cinco años. Los dos términos enfrentados aquí, el estado-nación y la democracia, son meros ideales, o más bien conceptos que durante ese mismo periodo han estado sujetos a un considerable debate teórico y a transformaciones estratégicas, tanto fuera como dentro del país. Considerando retrospectivamente esta confrontación, a uno le asombra el prolongado y notorio descuido de un tercer ingrediente sin el que hoy no puede cuadrarse el triángulo mágico del «desarrollo moderno de Mauritania»: el islam.

Los padres de la primera constitución mauritana, del 20 de mayo de 1961, decretaron (véase cuadro 1), con un inequívoco acento francés, que «La République Islamique de Mauritanie est un Etat républicain, indivisible, démocratique et social» (La República Islámica de Mauritania es un estado republicano, indivisible, democrático y so-

* Ulrich Rebstock es profesor del Departamento de Estudios Orientales de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo en Brisgovia, Alemania.

ENCRUCIJADA DE DISCURSOS

CUADRO 1. *Enmiendas constitucionales (1961-1991)*

	<i>Constitución del 20 de mayo de 1961</i>	<i>Carta del 9 de febrero de 1985</i>	<i>Constitución del 20 de julio de 1991</i>
Preámbulo	...la fidelidad a la religión musulmana y a los principios de la democracia...		...la fidelidad al islam y a los principios de la democracia...
	[—]	...la fuente única y exclusiva de derecho es la <i>shari'a</i>	...preceptos del islam, fuente exclusiva de Derecho...
	[—]		...abiertos a las exigencias del mundo moderno...
art. 1/1	La República Islámica de Mauritania es un Estado republicano, indivisible, democrático y social...		Mauritania es una República Islámica, indivisible, democrática y social...
art. 1/2	...sin distinción de raza, de religión o de condición social...		...sin distinción de raza, de sexo o de condición social...
art. 2/1	La religión del pueblo mauritano es la religión musulmana...		
art. 2/2	...garantiza a todos la libertad de conciencia y el derecho a practicar su religión		[—]
art. 5		El islam es la religión del Estado y del pueblo	El islam es la religión del pueblo y del Estado

cial) (art. 1/1). Con esta declaración creaban la primera república «islámica» del mundo islámico (Weide 2000: 5). Sin embargo, crearon una contradicción semántica al consagrar en el artículo 2, parágrafo 2 de la Constitución la libertad de culto y conciencia para los ciudada-

nos, inmediatamente después de haber sentenciado en el párrafo 1 de ese mismo artículo que el «islam es la religión del pueblo mauritano»¹. Esta contradicción debe considerarse la expresión simbólica de la irritación causada por el papel que se pretendía atribuir al islam en el Estado recién creado.

Las turbulencias políticas de mediados de la década de los ochenta, tras la violenta remoción del régimen postcolonial del presidente Mujtar wuld Daddah en 1978, pusieron fin a esa irritación. El coronel Sid Ahmad wuld Taya, reelegido por tercera vez Presidente el 7 de noviembre de 2003, ordenó incluir una adenda al preámbulo de la carta constitucional del 9 de febrero de 1985 con dos elementos novedosos que señalaban el camino a seguir: «l'islam est la religion de l'état et du peuple» (El islam es la religión del Estado y del pueblo) (art. 5) y «la seule et unique source de loi est la charia islamique» (la fuente única y exclusiva de derecho es la *shari'a* islámica) (Monteillet, 2002: 81).

Seis años después, el 12 de julio de 1991, ahora bajo el estricto control de las grandes instituciones políticas y financieras internacionales, el gobierno mauritano presentó a los votantes la actual Constitución, incluyendo en ella las siguientes modificaciones importantes: la contradictoria libertad individual de culto simplemente se suprimía o más bien —si se analiza meticulosamente— se sustituía por el cliché moderno sobre el género, y la «seule et unique source de loi est la charia islamique» se había aligerado a «la loi est l'expression suprême de la volonté du peuple» (la ley es la expresión suprema de la voluntad popular). Además, la formulación del antiguo preámbulo, «l'attachement à la religion musulmane et aux principes de la démocratie» (la fidelidad a la religión musulmana y a los principios de la democracia), iba flanqueada por la garantía de que «les préceptes de l'Islam» (los preceptos del islam) son la «seule source de droit et ouverte aux exigences du monde moderne» (única fuente de derecho y están abiertos a las exigencias del mundo moderno) (Monteillet, 2002: 82; Weide,

¹ Ambos elementos ya formaban parte de la primera constitución, anterior a la independencia, del 13 de mayo de 1959. Véase Monteillet, 2002: 70.

2000: 85 y ss.). Al omitir «uniqué» y al mismo tiempo respetar las «exigencias del mundo moderno» el giro islámico de los ochenta fue hasta cierto punto atemperado, aunque sólo para ser recogido un año después y con unas connotaciones significativamente diferentes. En febrero de 1992, un decreto constitucional (n° 07-92, 16 de febrero) precisaba la formulación general del artículo 94, recién introducido, según el cual los cinco miembros del Alto Consejo Islámico se elegirían entre los ulemas de la República (art. 3) y actuaría «en conformidad con el principio de la *shura* (consulta)» (art. 7), con el mandato específico de que las «políticas generales de la Nación obedecen la orientación islámica» y de que el «islam desempeña el papel protagonista en la sociedad mauritana» (art. 5) (Monteillet, 2002: 77).

Respecto a los elementos democráticos de las constituciones, las modificaciones eran de importancia secundaria. Ambas constituciones (1961: art. 9, 1991: art. 11) limitan de forma significativa la libertad de los partidos políticos. Ningún partido podía poner en cuestión la integridad territorial, un problema real después del sangriento conflicto fronterizo con Senegal en 1989. Y aunque se les prohibía actuar en detrimento de la soberanía y unidad de la nación, a los partidos únicamente se les exhortaba a respetar los principios democráticos (Weide, 2000: 109). Por consiguiente, los partidos que persiguen fines religiosos —es decir, islámicos— o étnicos están prohibidos. De este modo, y no deja de ser curioso, los únicos lazos indiscutiblemente nacionales que conciernen a todos y cada uno de los ciudadanos quedaban invalidados para la expresión organizada de la voluntad democrática. Al artículo 2 de la constitución de 1991 también se le da un nuevo encabezamiento «Le peuple est la source de tout pouvoir» (El pueblo es la fuente de todo poder). En comparación con anteriores constituciones mauritanas (1960: art. 7) e islámicas (Weide, 2000: 97-99), esta referencia al carácter democrático y eo ipso secular de la fuente de soberanía debe entenderse como una restricción explícita de las aspiraciones islámicas a las fuentes teocráticas de poder.

Podemos concluir, a partir de este breve repaso a los «principios normativos y generales» (Titre 1) introductorios de las constituciones,

que el concepto de islamicidad ha sufrido algunas modificaciones significativas durante el proceso constitucional mauritano a partir de la independencia. Si se extiende a otras secciones de la Constitución, este análisis comparativo arroja resultados parecidos. Aunque los elementos constitucionales islámicos proliferaron considerablemente, al mismo tiempo tendieron a enredarse con los conceptos seculares occidentales de libertad de religión y opinión, de comercio y contrato y, en particular, con el concepto de un poder judicial independiente. Al igual que las constituciones, pero de forma más inmediata, los sistemas legales también reflejan el desarrollo de las sociedades que los producen. Respecto a la observación anterior, la cita de un jurista mauritano que ha investigado el impacto de las tradiciones islámicas en la organización de la jurisprudencia en este país (Abdelwedoud, 2001: 141 y ss.) puede servir como guía general: «A côté de l'organisation judiciaire, la codification du droit des obligations et contrats (1989) et du droit commercial (2000) tien compte de l'habitude des Mauritaniens d'être régis par des règles inspirées du droit français, mais aussi de leur désir de garder un pied ferme dans les traditions musulmanes» (Además de la organización judicial, la codificación del derecho de obligaciones y contratos [1989] y el derecho mercantil [2000] tienen en cuenta la costumbre de los mauritanos de regirse por normas inspiradas en el derecho francés, pero también su deseo de mantener un pie sólidamente asentado en las tradiciones musulmanas) (Abdelwedoud, 2001: 153).

La metáfora del «pie sólidamente asentado en las tradiciones musulmanas» es demasiado suave y estática para describir lo que ha ocurrido en este país a lo largo de los últimos veinticinco años. La creciente consideración constitucional y legal de los valores e instituciones islámicas refleja un proceso continuado y heterogéneo de reorientación hacia los conceptos religiosos.

En el nivel político, el proceso se inició cuando Mu`awiya wuld Muhammad Salik, que acababa de derribar el régimen autocrático y postcolonial de Wuld Daddah, introdujo el 12 de diciembre de 1980 una enmienda constitucional que ponía fin a la coexistencia del dere-

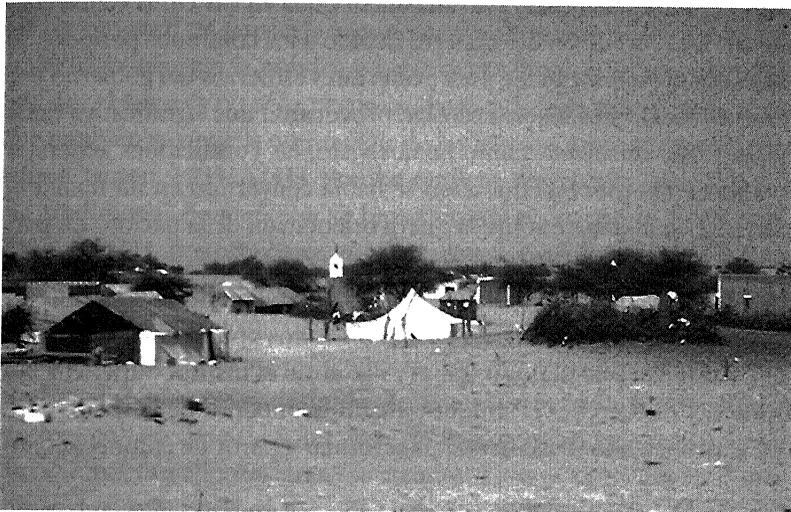
cho musulmán y moderno en beneficio de la «aplicación general de la *shari`a*». Cuando cuatro años después, en diciembre de 1984, el actual presidente alcanzó el poder gracias a un golpe de Estado, esta ley corregida fue reforzada, como ya hemos observado, y la *shari`a* se aplicó de forma estricta durante un breve periodo. Mauritania accedió entonces a la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), la mayor organización de estados islámicos hasta la fecha, y en 1989 fue uno de los miembros fundadores de la Organización del Islam en África (OIA), básicamente una organización *da`wa* (misionera) de alcance africano que recogía en su Preámbulo el deseo de forjar «un frente común para unir a la *umma* con el fin de enfrentarse a los enemigos comunes: las fuerzas imperialistas y sionistas de dominación y secularización» (Hunwick, 1997: 41 y ss.). Este proceso, una vez inaugurado y dirigido por la cabeza gubernamental, inexorablemente afectó también a las extremidades. En Nuakchott abrieron sus sedes organizaciones panislámicas e islamistas. A finales de los noventa, Mauritania había pasado a formar parte de la red mundial de movimientos misioneros y propagandísticos islámicos. A pesar de la gran popularidad del movimiento wahhabí, controlado por Arabia Saudí, grupúsculos con múltiples orígenes diferentes, como el Hamás palestino, el al-Da`wa al-Islamiyya libio o la misión paquistaní al-Tablig, por mencionar sólo unos pocos, encontraron partidarios de todas las clases sociales. Ya en 1999 fueron arrestados en Nuakchott los sospechosos de haberse unido a Osama bin Laden y a la organización de su hermano Tariq (Marty, 2002: 62 y ss.).

En el aspecto cultural, esta reorientación adoptó diversas facetas. Seleccionaré dos ámbitos para ilustrar lo que digo. A comienzos de los años ochenta se construyeron de forma simultánea en Nuakchott dos enormes mezquitas centrales (véase ilustración 1): una financiada por Arabia Saudí, la otra por el rey Hassan II de Marruecos. Durante los años siguientes, la asistencia de fieles fue más bien escasa, como ocurría con las pocas docenas de mezquitas locales de los distritos pobres y de los crecientes suburbios de Nuakchott. Hoy, sin embargo, tanto estas mezquitas centrales como las mezquitas locales de la capital, que un

DEMOCRACIA, ISLAMICIDAD Y TRIBALISMO EN MAURITANIA



1. Mezquita saudí



2. Mezquita del desierto

cálculo reciente censa en 670², se llenan regularmente durante las horas de oración con miles de creyentes vestidos de azul o blanco. Además, los infinitos campos de ocupantes ilegales que surgen a lo largo de las pocas carreteras asfaltadas del país y en las afueras de Nuakchott, donde el 80% de la población se ha refugiado huyendo de la sequía, exhiben un rasgo similar: crecen visiblemente en torno a toscas mezquitas, los nuevos símbolos de la identidad comunal (véase ilustración 2 en la página anterior).

No tan llamativas, pero más indicativas, son las características del sistema escolar mauritano. Desde la independencia, y bajo la constante presión de las instituciones y los donantes internacionales, el gobierno mauritano se había sentido obligado a construir un sistema escolar secular, al lado de y en competencia estratégica con el sistema islámico tradicional de aprendizaje, las escuelas coránicas y las *mahadir* o, como se han denominado con acierto, las «universidades en tiendas de campaña» islámicas. Las cifras más antiguas de las que disponemos se remontan a 1905, cuando según las estadísticas, cada 500 habitantes compartían una *mahadra* (sing. de *mahadir*). Hasta la independencia, puede observarse una ligera caída en sus cifras (véase cuadro 2). La evacuación del desierto debido a los continuos periodos de sequía de los años setenta, y los posteriores esfuerzos del gobierno por establecer el nuevo sistema escolar, provocaron una significativa caída hasta 1986. Entonces, como hemos visto, las condiciones generales habían cambiado. La educación se había convertido en un tema importante en el debate sobre la nueva orientación de la nación. En particular, se libró una disputa referente a los conceptos rivales de «currículo islámico en árabe» y «currículo occidental moderno en francés». La fundación casi simultánea de dos institutos opuestos es lo que mejor caracteriza este periodo. En 1979 se abrió el Institut Supérieur des Études et Recherches Islamiques (Instituto Superior de Estudios e Investigaciones Islámicas) (ISERI) para formar a partir de entonces el nú-

² Comunicación personal en 2004 del Dr. Yahya wuld al-Bara', basada en su investigación de 2002.

CUADRO 2. *Desarrollo de mahadir en Mauritania*

	Población	mahadir	Estudiantes
1905	0,4 Mio [est.]	800	[—]
1960	1,0 Mio [est.]	691	5.765 [i]
1977		657	54.128
1979		430	32.547
1986	1,8 Mio [est]	257	20.641
1986:	Fundación de la Secretaría de Estado de Alfabetización y Enseñaza Primaria		
2003	2,7 Mio [est.]	1.524	72.799

mero de profesores, imanes y cadíes que se requería. Un año después se otorgó a las minorías de lengua no árabe su Institut des Langues Nationales (Instituto de Lenguas Nacionales), en el que debían formarse profesores de idiomas africanos (fulani, wolof, soninké y bambara), pero no durante mucho tiempo. La tendencia quedó clara en 1986, cuando se fundó la Secretaría de Estado de Alfabetización y Enseñaza Original. A partir de ese momento, el concepto de identidad árabe islámica rigió la política educativa. En la constitución de 1991 (art. 6), el francés no sólo perdió su rango de «lengua oficial», sino que también se negó la aceptación de las lenguas africanas en cuanto tales (Clausen, 1993: p. 31). Resulta evidente hasta qué punto el sistema tradicional de *mahadra* se benefició de esta tendencia (Bonte, 2003: 110-11). Por otra parte, el currículo escolar bilingüe establecido desde hacía tiempo, que combinaba una educación religiosa básica en árabe con una educación científica secundaria en francés, sufrió un revés de efectos permanentes (Bonte, 2003: 116).

Fue durante este periodo de reorientación cuando la «ola democrática» golpeó al país. La impaciencia de la comunidad internacional con el subdesarrollo y el atraso se manifestó por primera vez en el ámbito de los derechos humanos. El 11 de noviembre de 1980, por tercera, aunque no por última vez, Mauritania tuvo que declarar oficial-

CUADRO 3. *Porcentaje de participación en el currículo escolar en árabe*

	1980-1981	1985-1986	1990-1991	1996-1996	1998-1999
Primaria		81%	97,4%	93,4%	96%
Secundaria	35,1%	72,4%	78%	87%	87,5%
Superior	28,2%	63,8%	77%	81,9%	86%

mente la abolición de la esclavitud. En 1986, bajo la presión creciente, el gobierno militar tuvo que permitir el establecimiento de la Liga Mauritana de Derechos Humanos (Clausen, 1993: 46). Las sanciones económicas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional intensificaron esa presión. En ese mismo año, 1986 (véase cuadro 3), se celebraron las primeras elecciones locales desde la independencia (Ould Cheikh, 1994: 32). De forma simultánea, para mantenernos al tanto de lo que ocurría en la otra cara de la moneda, el capital saudí había fundado el Banco Islámico de Mauritania, se había prohibido estrictamente la importación y el consumo de alcohol y distribuido un documento titulado Manifiesto de los negros africanos oprimidos (Hilling, 2003: 700a). Las maniobras políticas se sucedieron. En 1990, durante la decimosexta cumbre francoafricana de La Baule, en Francia, el presidente francés, François Mitterrand, declaró que a partir de aquel momento la concesión de ayuda económica y al desarrollo iría estrechamente ligada a las reformas democráticas y al cumplimiento de los derechos humanos (Clausen, 1993: 29). Es decir, las fuerzas combinadas de los defensores de los derechos humanos, el libre comercio y la democracia electoral se aliaron en forma de una virtual «fundación para las libertades» global y proclamaron su estrategia: por el chantaje hacia la libertad. Y Mauritania, uno de los 20 países más pobres y endeudados del mundo, según el índice del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), no tenía más alternativa. La democracia se instauró entonces desde arriba; el espíritu de La Baule se convirtió en legitimación democrática. Entre julio de 1991 y abril de 1992, en el plazo de nueve meses y medio, el periodo de una

CUADRO 4. Elecciones «democráticas» en Mauritania

19/02/1986	municipales regionales (sólo en capitales provinciales)
01/1989	Ayuntamientos, alcaldías, capitales de departamento (32)
7/12/1990	municipales (208 municipios)
12/07/1991	referéndum constitucional (97,9%)
24/01/1992	primeras elecciones presidenciales (62,7%)
03/1992	legislativas (el PRDS obtuvo 67 de 79 escaños)
04/1992	elecciones al Senado (el prds obtuvo 35 de 56 escaños)
28/01/1994	municipales
10/1996	elecciones legislativas (el PRDS obtuvo 71 de 79 escaños) elecciones al Senado (el PRDS obtuvo 17 de 18 escaños)
12/12/1997	segundas elecciones presidenciales (90,9%)
04/2000	elecciones al Senado (el PRDS obtuvo 13 de 18 escaños)
10/2001	elecciones legislativas (el PRDS obtuvo 64 de 81 escaños) elecciones municipales (el PRDS obtuvo 184 de 216 municipios)
7/11/2003	terceras elecciones presidenciales (66,9%)
04/2004	elecciones al Senado (el PRDS obtuvo 17 de 18 escaños)

gestación política, el país se metamorfoseó de régimen militar en democracia parlamentaria.

Sin embargo, en 1989, el coronel Wuld Taya, presidente entonces del Consejo Militar, declaraba aún:

no podemos poner el carro delante de los bueyes. Los mauritanos han de ser educados antes de ser políticamente activos. [...] Apenas el 32% acude a escuelas públicas. Primero tenemos que acabar con el analfabetismo, y enseñar a tantos mauritanos como sea posible a leer y escribir y a entender sus derechos civiles antes de encaminarnos —tan pronto como sea posible— hacia la democracia³.

Tres años después (véase cuadro 4), y con las urnas electorales como catalizador, un dictador militar se había transformado en un pri-

³ Entrevista en *Arabies*, n° 26, Febrero de 1989, París, pp. 28 y ss; véase Clausen, 1993: 29.

mer ministro democráticamente elegido. La espina dorsal de esta transformación fue el Partido Republicano, Democrático y Social (PRDS), uno de los 16 partidos existentes (véase cuadro 5), la mayoría de los cuales habían sido creados de la nada y registrados en la elecciones por el antiguo ministro del Interior. Analizados con cuidado, los resultados de las elecciones celebradas entre 1992 y 2004 lanzan un mensaje que da la vuelta a las expectativas que se pusieron en las elecciones, la médula misma de la democracia: el predominio del PRDS progubernamental es sancionado regularmente por resultados electorales que legitiman el control exclusivo de toda la maquinaria estatal. (En lo que respecta a las elecciones de 2001, si se sustraen las seis *cooperative*, de hecho títeres progubernamentales de la RFD y del UFP, se restablece la «vieja» correlación.) Sin embargo, lo que todo esto evidencia es algo más grave: el dominio unipartidista de facto del PRDS parece simplemente una versión democrática del Partido del Pueblo Mauritano (PPM) al que la constitución de 1961 (art. 9) confió el gobierno unipartidista hasta 1978 y, en su momento, del Comité Militar que se hizo con el monopolio del poder del PPM y gobernó hasta 1991. Si las reformas democráticas no han tenido ningún efecto significativo en la organización monolítica del poder y la participación social en la autoridad política, hay que concluir que o bien las reformas no han funcionado, o que los mauritanos han expresado de forma persistente su voluntad de gobierno monocrático.

Como es natural, la primera alternativa parece más plausible; los observadores internacionales atestiguaron que todas las elecciones habían sido celebradas en condiciones más o menos constantemente deficientes. Por ejemplo, los censos locales manuscritos de población, mediante los que los electores tenían que demostrar su derecho a votar, son, cuando existen, no sólo remotos e inaccesibles para la mayoría de la población urbana pobre, sino también incompletos; frecuentemente carecen de la fecha y lugar exactos de nacimiento, y cuando las registran son, en el mejor de los casos, ambiguos: junto al *wuld* o *mint* (hijo, hija de), cerca del 30% de los estudiantes de enseñanza media mauritanos tienen una variante de «Muhammad» en el nom-

CUADRO 5. *Partidos políticos (1991-2001) y escaños obtenidos*

	<i>Partido</i>	1992	1996	2001
<i>PRDS</i>	<i>Parti Républicain, Démocratique et Social</i>	67	71	64
[—]	Candidatos «independientes» [=prds]	10	6	—
RDU	Rassemblement pour la Démocratie et l'Unité	1	1	3
PMR	Parti Mauritanien du Renouveau	1	—	—
UFD [EN]	Union des Forces Démocratiques [Ère nouvelle]			
=> UFP	Union des Forces du Progrès [2000]	—	—	3
AC [CC]	Action [Comité] pour le Changement [2003]	—	1	4
RFD	Rassemblement des Forces Démocratiques [2001]	—	—	3
UDP	Union pour la Démocratie et l'Unité [1993]	—	—	3
FP	Front Populaire [1998]			1
PJD	Parti pour la Justice et la Démocratie			
APP	Alliance Populaire pour le Progrès			
PCDM	Parti du Centre Démocratique Mauritanien			
UPC	Union de la Planification pour la Construction			
PAN	Parti de l'Avant-Garde Nationale			
PLEJ	Parti pour la Liberté, l'Égalité et la Justice			
PTUN	Parti du Travail et de l'Unité Nationale			
PNUD	Parti National pour l'Unité et la Démocratie			
USD	Union Sociale Démocratique			
RNUJ	Rassemblement National pour l'Unité et la Justice			
MW	El Mithagh El Watani			
PSD	Union Populaire Sociale et Démocratique			
Umma	Comunidad Islámica, sin estatuto de partido			
Total		79	79	81

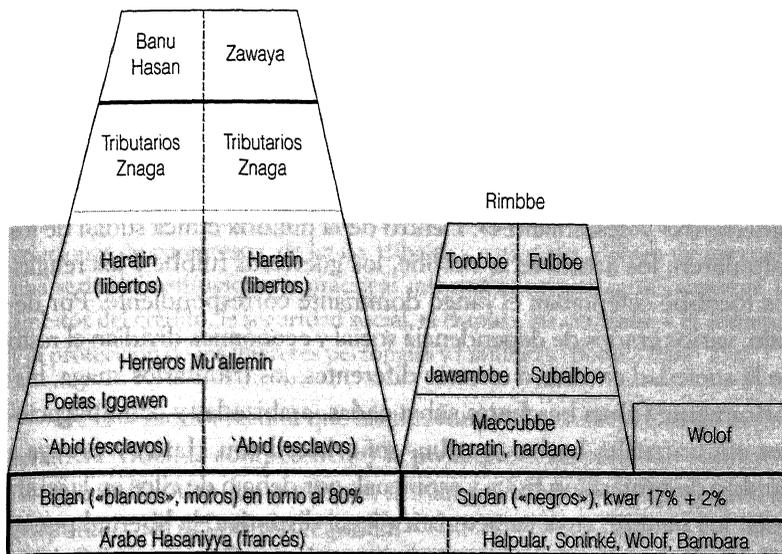
bre: nada más fácil que rechazar la pretensión de un votante de ser el mismo Muhammad wuld Muhammad de las listas del censo electoral (Ould Cheikh, 1994: 33 y ss.). Pero aunque se admita que las elecciones han sido flagrantemente manipuladas, persiste cierta legitimidad

democrática; las estimaciones externas calculan que la participación real se sitúa en torno al 30%.

Considerada de forma superficial, la segunda alternativa parece absurda. Media docena de conatos de golpes de Estado o de golpes de Estado triunfantes —el último de los cuales se produjo el 8 de junio de 2005—, incontables manifestaciones reprimidas, *personae non gratae* expulsadas del país y organizaciones políticas y periódicos prohibidos más bien trazan un cuadro de rivalidad política y resistencia civil (véase la breve panorámica de Hilling, 2003: 700a-703b). Pero examinadas más atentamente, una vez más las cosas no son lo que parecen. Para investigar el monopolio del poder político, con apoyos tradicionales y democráticos, es preciso tener finalmente en cuenta la estructura de la sociedad mauritana.

Aunque en proceso de transformación, la actual sociedad mauritana está firmemente anclada en estructuras tradicionales que muestran determinadas características peculiares. Horizontalmente (véase cuadro 6), diferentes comunidades étnicas, tribales y lingüísticas constituyen la identidad mauritana. Verticalmente, el rango y las relaciones de dependencia definen diversos estratos sociales que se organizan en una jerarquía dual y complementaria. La diferencia más obvia es el idioma. El *hasaniya*, un dialecto árabe importado al Sáhara Occidental por las tribus árabes nómadas a partir del siglo XV, que desplazó al *sanhaya* *be-reber* —de ahí «znaga»— que se hablaba localmente, es la lengua materna del 80% de la población, aproximadamente. El grupo *halpular*, integrado por hablantes de *fulani* y *tuculer*, y las pequeñas minorías de hablantes de *soninké*, *wolof* y *bambara* constituyen el resto. Menos obvias, aunque también manifiestas, son las diferencias de color. La biología y la naturaleza humana se han cuidado de eso; tres siglos de coexistencia e inevitable mestizaje han producido una suave gradación de tonalidades indiscernibles. Sin embargo, las autodenominaciones tradicionales, *bidan* (blancos) y *sudan* (negros) no se refieren en primer término al color sino a la lengua y a la identidad social. Un *bidani* se considera un miembro nacido libre de la comunidad de habla árabe, en contraste con los *`abid*, los esclavos de origen africano negro.

CUADRO 6. Estructura social, étnica y lingüística de Mauritania



De forma similar, los sudani o kwar son miembros libres de sus respectivos grupos étnicos, ajenos a la sociedad bidan e independientes de ella. Al mismo tiempo, sin embargo, la de sudan se utiliza como denominación externa para los `abid, o esclavos, cuya existencia hoy en día se niega por definición constitucional y legal, por lo que el término sudan se aplica también por extensión lógica a los haratin, o libertos, cuya piel es más oscura que la del resto. Merced a la reciente corrección política, estos sudan en ocasiones se hacen llamar hadr (verdes) ⁴.

El elemento clave para entender el rango, la relación y la identidad en la sociedad mauritana es sin duda el grupo de los haratin, en singular hartani. La etimología popular los designa como *hur tani*, como de «rango libre secundario». Lingüísticamente, el término procede de la

⁴ Para una discusión detallada del contexto etimológico y semántico de estos términos, véase Villasante-de-Beauvais, 1999: 83.

raíz bereber *brtn*, tonalidad intermedia de blanco y negro (Taine-Sheikh, 1989: 96). Se considera que entre el 40 y el 45% de la población mauritana pertenece al grupo *hartani* (Ould Saleck, 2000: 257). Su identidad corporativa se remonta a la estructura histórica de la sociedad *bidan*. En su nivel superior, dos grupos aristocráticos, los *Banu Hasan* y los *Zawaya*, se han repartido el control político y espiritual de los estratos subordinados; de ahí sus respectivos autorretratos como «guerreros» y «estudiantes». Dentro de la minoría étnica sudan de los *halpularen*, los aristócratas *rimbbe*, los guerreros *fulbbe* y los religiosos *torobbe* ostentaban el rango dominante correspondiente. Por debajo, varios grados de dependencia social y económica dividían el resto de la sociedad en cuatro estratos diferentes: los tributarios *znaga*, históricamente tribus bereberes subyugadas, arabizadas y con obligaciones contractuales hacia sus tribus señoriales *banu Hasan* y *zawaya* a cambio de protección física y espiritual; por debajo de ellos en la jerarquía, los *haratin*, cuya característica legal distintiva, la libertad personal, les distinguía esencialmente de los esclavos. Como por definición legal todo *hartani* ha sido históricamente un esclavo antes de su manumisión, y como la esclavitud ha sido abolida por imperativo constitucional, ambos estratos pueden tratarse conjuntamente. Los artesanos *mu`allemin* y los cantantes y poetas *iggawen*, aunque también dependientes de sus clanes y tribus señoriales, constituían pequeñas comunidades endógamas de subsistencia dentro de esta sociedad, situación en la que siguen hasta hoy. De este modo, numéricamente los *haratin* y los *`abid* se han fusionado actualmente para constituir la mayoría global de la población mauritana. Social y económicamente constituyen la mayoría inferior —es decir, discriminada y empobrecida— que tiene ahora que expresar su voluntad por medio del voto, y que vota continuamente a favor de un régimen que les niega la igualdad de acceso a los recursos de estatus, derechos y bienestar económico.

Las razones de esta asombrosa conducta «democrática» tienen sus raíces en la base misma de la sociedad tradicional mauritana que la democracia tenía como misión superar: la tribu, que es la antítesis del Estado Moderno. El llamado proceso democrático al que fue empuja-

da Mauritania está desencadenando un fenómeno que sólo se ha registrado recientemente y al que se han dado nombres diversos: «neo-tribalismo» (Ould Salek, 2000: 257: «néo-tribalisme politisé») o «reinención del caciquismo» (Leservoisier, 2003: 172). En un informe oficial del Ministerio de la Presidencia de 2003 esta retribalización se define cuidadosamente como

contribución de la democratización del régimen político a la activación de las relaciones de parentesco, de linaje, tribales y regionales, dentro de las cuales una serie de instituciones y prácticas informales organizan eficazmente los ámbitos del crédito, la seguridad social, el empleo, las empresas y el comercio y la protección de los intereses personales y familiares (Bonte, 2003: 25).

De este modo, resulta que las dos funciones elementales de la pertenencia tribal, la competencia y la protección, no sólo han sobrevivido en condiciones democráticas, sino que además han impregnado las corporaciones del propio régimen.

Por una parte, el gobierno, con el fin de extender su control de todos los resortes del Estado, y por otra las estructuras democráticas recién establecidas (partidos políticos, ayuntamientos, etc.), recurren a formas de alianza sancionadas por la tradición y que son las únicas que pueden garantizar el éxito y la seguridad del individuo. A modo de un nuevo organismo supratribal, el Estado, que emplea al 20% de la mano de obra mauritana y está compuesto por representantes de las principales tribus aristocráticas, recompensa la lealtad política con empleos y privilegios. Cada cuatro años hay que asignar, mediante elecciones, tres o cuatro mil cargos lucrativos y cruciales. Sin embargo, la legitimidad del poder para decidir sobre este toma y daca también se dirime a la manera tribal. En las elecciones presidenciales de noviembre de 2003, tanto el presidente que ostentaba el cargo como el candidato —y predecesor hace veinte años!—, Ould Haidallah, pertenecían al mismo grupo tribal, los turkuz, aunque a fracciones distintas. El sociólogo mauritano Abdelwedoud Ould Cheikh intentó recientemente describir esta gestión patrimonial del poder como «cultura sultánica» (*culture sultanienne*) (Ould Cheikh, 2004: 2).

Entre los «votantes» pueden observarse características similares; su alineación con los partidos políticos es gobernada por las ventajas otorgadas —o no— a su grupo tribal, étnico o regional en conformidad con los resultados de la última votación. Dependiendo de su rango respectivo dentro de la unidad más amplia, las fracciones tienden de este modo a escindirse y a buscar mejores apoyos en otros partidos y organizaciones que, a su vez, están condenados a perseguir los intereses de sus nuevos clientes⁵.

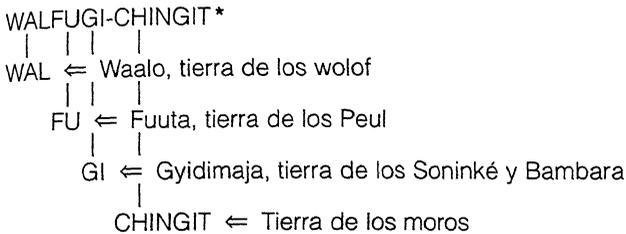
Una vez bosquejado brevemente este círculo vicioso, podemos volver al papel que desempeñan los haratin en este simulacro de democracia. Aunque legalmente emancipados, su existencia social y económica sigue dependiendo de forma muy estrecha de la benevolencia de sus antiguos dueños. Al estar excluidos por las leyes matrimoniales de la filiación patrilineal del sistema *bidan* tribal, y al haber sido desarraigados y privados —debido al tremendo cambio demográfico— de sus antiguos vínculos sociales, los haratin han pasado de ser «criados domésticos» a ser «criados políticos». A excepción de una minoría radical que se ha sumado al movimiento secesionista de los Négro-Mauritaniens, la abrumadora mayoría de los haratin ha buscado refugio en su alineamiento con las formaciones políticas constituidas por sus antiguos señores tribales⁶.

En resumen: el proceso democrático de Mauritania no sólo se ha detenido bruscamente, sino que además ha reavivado estructuras tribales preestatales que están estrangulando el desarrollo del país con el pretexto de la democracia. Aparte de la alternativa radical secesionista del sur negro o —viceversa— del norte blanco, pueden distinguirse dos tendencias principales.

⁵ Véase el detallado análisis de Leservoisier, 2003: 173 y *passim* de la conducta electoral de los *halpular* y de los herreros *soninké* entre 1999 y 2001.

⁶ El contexto de esta cooperación política dual se describe brevemente en Ould Saleck, 2000: 259, 261 y ss.; el complejo antagonismo entre los haratin y los sudan y —respectivamente— los *bidan* se analiza en Ruf, 2000: 240 y ss.; véase también Mes-saoud, 2000: *passim*.

CUADRO 7. WALFUGI-CHINGIT*



* Acrónimo de Movimiento para el Cambio Nacional, fundado en 2003.

La primera, que ostensiblemente lucha por una causa perdida, es alimentada por la creencia sudani en el futuro de una Mauritania unida, multicultural y democrática (véase cuadro 7). Basándose en el canon de los derechos humanos y los valores democráticos, organizaciones no políticas y en ocasiones ilegales, que en parte trabajan desde el exilio y cuyo apoyo principal son los intelectuales negros, defienden un modernismo secular de corte occidental. Este movimiento WALFUGI-CHINGIT que «n'attend que la fin des élections (del 7 de noviembre de 2003) pour sortir de l'ombre⁷ (sólo espera que terminen las elecciones [7-11-2003] para salir de la sombra)» puede servir como ejemplo de su optimismo inquebrantable.

La segunda, basada en la frustración de las esperanzas democráticas despertadas y que se nutre de la desconfianza globalmente creciente del islam en la validez universal de la democracia —o mejor dicho, de la democracia «occidental»—, está ganando terreno en todas las capas sociales, en particular entre los empobrecidos sudan y bidan, así como entre los haratin. Su alternativa enfrenta —en palabras de uno de los pocos periodistas influyentes— la «democracia de Atenas» con la democracia de la «ciudad del Profeta», la «democracia de Medina» (Ould Nema, 2004: 8) (véase ilustración 3 en la página siguiente).

⁷ *Rencontre avec le Professeur Saldou Kane*, 2 de noviembre de 2003: véase <http://www.ocvidh.org/forum/nav.php3?page=voirsujet&board>, p. 12.

AIR DÉMOCRATE, LAIC, MODERNE ET ISLAMIQUEMENT CORRECT

"Quant à nous, nous ne savons que penser des changements prodigieux qui se déclarent autour de nous, et même en nous."

Pouvoirs nouveaux, gênes nouvelles, le monde n'a jamais su où il allait."

PAUL VALÉRY

Le monde démocratique et social occidental ne saurait évidemment être reproduit à l'identique dans aucun pays musulman, mais les principes que les Mauritanais pourraient et bien appliquer de les énoncer clairement sont respectés des droits, corruption réduite, minimum économique ouvert et concurrence et aussi le droit, esthétique et artistique culturel de l'humanité, toutes ambitions prouvées de leur efficacité comparées avec le Occident, les étendues dans les pays, voire hors de ceux-ci, là où à aucun moment le discours ne crut dans la réalité qui saurait vivre sans souffrances une parole contradictoire?

Nulle part ailleurs dans le monde arabo-islamique on ne s'intéresse aussi directement que pas à proprement parler à la compatibilité de l'islam et de la modernité, mais sur la véritable relation entre notre monde arabo-islamique et occidental. Aussi longtemps que les uns ou les autres accuseront le reste du monde de tous leurs maux et qu'ils ne s'engageront pas dans une critique lucide de leurs déficiences locales, ni de leur.

Les conflits des hommes sont présentés sans aucune formulation religieuse. Ni la mondialisation, ni le troisième millénaire, qui vient juste de commencer, ne sont des raisons suffisantes, pour que l'on se laisse aller à de tels jugements. Les hommes, en tant que tels, sont responsables de leur destin. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité de retrouver le champ de sa connaissance.

La modernité occidentale n'est-elle pas, en définitive ce patrimoine (mais rénové et radicalement réformé) dont nous étions les détenteurs au temps de l'Andalousie? Si oui, qu'est-ce qui empêche le cerveau "national" de retrouver le champ de sa connaissance?

Un pays peut, en effet, avoir depuis longtemps entretenu ses quatre situations scientifiques, culturelles, socio-économiques et politiques, mais continuer à s'adonner paradoxalement à une condition politique qui rappelle à bien des égards celle pratiquée par les dictateurs. C'est la vérité de l'histoire qui fait émerger en parallèle. Point d'opposition entre l'esprit religieux et la pensée scientifique, les deux combattent l'apathie intellectuelle et invitent à la réflexion.

Ce n'est que dans les médias du

Ce qui en occident, reste mal compris: plus juste répartition des tâches dans la lutte contre le fanatisme occidental venant comme s'ils n'avaient jamais existé avec des tyrans. Les deux furent imparfaites, et sans doute incomprises parce qu'en avance sur le temps. A Athènes comme à Médine, les femmes et les esclaves ne participaient pas; défaillance commune résultant des moeurs du temps, très nobles et pures à Médine beaucoup plus qu'à Athènes et cela sans commune mesure. Mais dans les deux cités régnait le principe de délibération collective. Le Prophète Mohamed (P.S.L.) ne décidait qu'après concertation avec l'assemblée de ses compagnons, équivalent d'une agora athénienne entachée par des moeurs pas très "catholiques".

La démocratie aurait connu deux générés, l'une à Médine, l'autre à Athènes. Les deux furent imparfaites, et sans doute incomprises parce qu'en avance sur le temps. A Athènes comme à Médine, les femmes et les esclaves ne participaient pas; défaillance commune résultant des moeurs du temps, très nobles et pures à Médine beaucoup plus qu'à Athènes et cela sans commune mesure. Mais dans les deux cités régnait le principe de délibération collective. Le Prophète Mohamed (P.S.L.) ne décidait qu'après concertation avec l'assemblée de ses compagnons, équivalent d'une agora athénienne entachée par des moeurs pas très "catholiques".

Dans cette liberté d'interprétation

plus juste répartition des tâches dans la lutte contre le fanatisme occidental que l'on a toujours connu des moeurs du temps, très nobles et pures à Médine beaucoup plus qu'à Athènes et cela sans commune mesure. Mais dans les deux cités régnait le principe de délibération collective. Le Prophète Mohamed (P.S.L.) ne décidait qu'après concertation avec l'assemblée de ses compagnons, équivalent d'une agora athénienne entachée par des moeurs pas très "catholiques".

La démocratie aurait connu deux générés, l'une à Médine, l'autre à Athènes. Les deux furent imparfaites, et sans doute incomprises parce qu'en avance sur le temps. A Athènes comme à Médine, les femmes et les esclaves ne participaient pas; défaillance commune résultant des moeurs du temps, très nobles et pures à Médine beaucoup plus qu'à Athènes et cela sans commune mesure. Mais dans les deux cités régnait le principe de délibération collective. Le Prophète Mohamed (P.S.L.) ne décidait qu'après concertation avec l'assemblée de ses compagnons, équivalent d'une agora athénienne entachée par des moeurs pas très "catholiques".

Dans cette liberté d'interprétation

on retrouve le chemin. La Mauritanie n'a pas attendu la messe franco-islamique de la Banque pour entrer dans le cercle "vertueux" de la démocratie; calcul politico-stratégique subtil, perspective éclairée ou tout simplement considérée et lucide du destin historique d'une nation...

Qu'est-ce que la laïcité, qu'en Europe occidentale, on prend souvent contradictoire avec l'islam? En tous lieux, le principe distingue entre politique et religion, mais les formes que ce principe éprouve sont déterminées par l'histoire des nations. Aux États-Unis, première République laïque de l'histoire, la constitution stipule rigoureusement l'état des églises; ce qui n'empêche pas les présidents d'y prier serment sur la Bible, tandis que le Dollar mentionne Dieu. La France affiche une laïcité molle, ce qui n'interdit pas aux pouvoirs publics de subventionner les écoles religieuses ni de réparer les clochers des églises, et il faut avoir un édile des moutons. En Allemagne, les catholiques financent les écoles; en Scandinavie les pasteurs furent longtemps fonctionnaires.

Dans toutes ces nations laïques, l'État et la religion cohabitent sans termes de contrastes variables, mais aucun ne cherche à déterminer l'autre.

La Mauritanie, république

3. Extracto de *Le Calame*, n° 430.

Altavoces permanentes instalados alrededor del mercado central de Nuakchott predicán el mismo mensaje, aunque con palabras diferentes. El aspecto crucial de este escepticismo cultural no se refiere a la (in)compatibilidad del islam y la modernidad sobre la que debaten en todo el mundo los *think tanks* occidentales y los conservadores islámicos. Por el contrario, apela a los conceptos islámicos básicos de igualdad entre los pueblos de diferentes colores y lenguas (igualdad invocada en Corán XXX, 22, por ejemplo) para movilizar la energía de los creyentes contra las prioridades laicas, tribales y étnicas. Si fundamentalmente quiere decir retorno a las raíces, entonces las referencias a la lucha del profeta Mahoma contra los privilegios tribales y raciales sobre los que se basaba la aristocracia pagana de La Meca se convierten, dadas las circunstancias imperantes, en un argumento necesariamente

progresista. Cabe concluir que dentro de esta tendencia se trata de resolver el peculiar dilema saheliano a través de una compleja ética islámica. En la figura de Bilal, el liberto negro abisinio del califa Abu Bakr y primer muecín del islam que es hoy el prometedor símbolo de un islam no blanco en Mauritania, el concepto de igualdad étnica se integra en la crítica a la hegemonía tribal.⁸

La curiosa trinidad postulada en el título de mi ensayo va cobrando forma. La desilusión generalizada con el proceso democrático que comparten la oposición política, la mayoría de la sociedad y las instituciones internacionales que se ocupan de Mauritania, las tendencias retribalistas inspiradas por este fracaso y, como respuesta a ambos, la disposición general al retorno a los conceptos islámicos de reforma, se relacionan entre sí de forma directa. Aunque el funcionamiento de este intrincado mecanismo puede que ya se conociera a rasgos generales, o se anticipara parcialmente, las condiciones en las que está desplegando sus efectos han vuelto a cambiar de forma significativa; este será el último aspecto que abordaremos aquí.

En 1998 el presidente francés, Jacques Chirac, anunció que la fórmula del «buen gobierno» sustituiría a la de «democratización» como nueva directriz que habría de regir la política de ayuda al desarrollo de Francia. Dos años después, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo adoptó esa misma fórmula y en febrero de 2001, durante su viaje a Mali y Tanzania, el presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn, y el director general del Fondo Monetario Internacional, Horst Köhler, proclamaron su simpatía por esta nueva estrategia de desarrollo (*Internationales Afrika Forum* 2, 2001: 106). Entretanto, y esto no es en modo alguno sorprendente, Mauritania, como otros países «altamente endeudados», se ha adaptado al paso de la democratización dura a la democratización blanda prescrito por las instancias internacionales. A principios de enero de 2005 el gobierno declaraba

⁸ Sobre el «bilalismo» en Mauritania, véase Marty, 2002: 65 y ss.; Rodinson, 1961: 129-130, ha señalado este peculiar inconformismo social en el temprano islam de La Meca.

públicamente que el buen gobierno era el principal objetivo de la política nacional de reformas. La confusión que se extiende a toda África sobre cuáles podrían ser el significado y los requerimientos del buen gobierno tiene su mejor ejemplo en la reunión de 17 jefes de Estado y miembros de la denominada Nueva Asociación para el Desarrollo de África celebrada en marzo de ese año en Kigali, Ruanda. Se celebró esta cumbre para averiguar por qué había fracasado hasta el momento esta iniciativa, fundada hacía tres años para llevar a efecto el buen gobierno, así como para reexaminar las prioridades de dicha estrategia (*Les Racines*, n° 6, marzo de 2004, p. 2).

Esta cumbre coincidió con la publicación de las directrices para la ayuda al desarrollo que había definido poco antes la administración Bush. Los países receptores tenían que cumplir cinco criterios: elecciones libres y limpias, independencia del poder judicial, prensa libre, ausencia de corrupción y asignación de partidas presupuestarias para servicios sociales. En Mauritania, la discusión sobre el buen gobierno se ha extendido mucho más allá de los círculos gubernamentales y ha despertado considerables expectativas entre la población. Sobre todo, lo que contribuye a estas expectativas es el concepto básico inherente a la estrategia del buen gobierno. Se imagina una nueva relación entre el Estado y el ciudadano basada en una buena administración y apoyada en el fortalecimiento explícito de la sociedad civil⁹. Como se ha podido observar en el caso paradigmático expuesto más arriba, es la ausencia patente de una administración civil eficaz lo que provoca el fraude electoral, y es el carácter opresivo del aparato estatal lo que sigue reprimiendo toda tendencia al compromiso civil. Después de quince años de democratización clamorosamente fracasada, por fin disponemos de una estrategia de desarrollo que aborda la creación de los prerrequisitos de una democracia mediante acuerdos bilaterales.

Estas son las buenas noticias. No hace falta hacer de abogados del diablo para adivinar las malas. La mayoría de las organizaciones no

⁹ La prensa discute abiertamente este tema. Véase, por ejemplo, *Les Racines*, n° 6, marzo de 2004, pp. 6-7.

gubernamentales mauritanas —a las que podríamos denominar, sin temor a equivocarnos, y por definición, «oposición extraparlamentaria» o, mejor dicho, «extratribal»— extraen su inspiración y motivaciones de valores y conceptos islámicos. Por consiguiente, es inevitable que la nueva asociación entre el Estado y el ciudadano que postula el buen gobierno lleve una impronta islámica. Bajo la denominación general de «democracia de Medina» se han proclamado, y en parte impuesto al Estado secular, modelos alternativos de participación, legitimación y solidaridad colectiva. El Alto Consejo Islámico, aunque completamente a disposición del Presidente desde su introducción en 1992, incorpora la temprana idea islámica de *shura*, o consulta. A pesar de la debilidad de la propia institución, el principio de consulta, en tanto que opuesto a la jerarquía de la autoridad, se ha convertido en un argumento atractivo, si no de moda, cuando se discuten la descentralización o la autonomía local. Uno de los escasos resultados positivos de esta discusión —para ofrecer otro ejemplo— resultó ser la instalación de tribunales locales presididos por un cadí con un título concedido por el ya mencionado ISERI. Para garantizar cualquier posibilidad de soberanía legal fuera de la capital, las autoridades legales tienen que transferir la administración de la justicia en el campo del derecho familiar y personal a estos *muqata`at* o tribunales de distrito. Como es evidente, el derecho que se administra en estos tribunales no está en consonancia con las estipulaciones de los modernistas, y no digamos con las de la administración Bush, sino más bien en armonía con los principios jurídicos islámicos tradicionales. Sin embargo, los juristas mauritanos han insistido en los efectos progresivos que estos principios pueden tener sobre la aceptación social de la legitimidad del Estado (Monteillet, 2002: 94, 97-98).

Además, algunos de estos principios ya han empezado a producir resultados nuevos e inesperados. Ofrezcamos un último ejemplo de esta práctica del buen gobierno inspirada en los valores islámicos. El dictamen legal o fetua reproducido en la ilustración 4 (página siguiente) fue emitido y firmado por una docena de juristas islámicos en agosto de 2004 en Nuakchott. Se ocupa de la regulación y distribución de los



5. Burros

impuestos sobre las limosnas islámicas (*zakat*) para combatir la pobreza, uno de los objetivos principales del gobierno, en cuya consecución ha cosechado el fracaso más rotundo. En el pasaje clave de esta fetua, se permite a los fondos (*sanadiq*) establecidos generalmente por organizaciones gubernamentales y no gubernamentales recaudar los impuestos religiosos y emplearlos para financiar cualquier medida que tenga como finalidad combatir la pobreza. Las primeras cifras del proyecto fueron publicadas en febrero de 2005 y son prometedoras.

Tras el fracaso de la democratización, el tribalismo que ha florecido a raíz de dicho fracaso y la islamización desde abajo —y desde fuera— articulándose como la vox populi contestataria, lo que está en juego es el futuro desarrollo de Mauritania (y otros países comparables).

La intención de la metáfora de los tres burros que aparecen en la ilustración 5 —ninguno de los cuales tiene que soportar el peso de su propia cabeza si se organizan debidamente— es ilustrar la compleja dinámica a la que la globalización ha arrojado al país, y que no puede resolverse a través de la mera «glocalización». Es preciso rechazar el

purismo dogmático e incluir conceptos transculturales. Si los instrumentos de la democracia de Medina —aunque sea en manos de adversarios tribales y sólo durante un periodo de transición— han de rechazarse por razones ideológicas, nuestros tres burros tendrán que separarse y renunciar a su energía comunitaria para abreviar el rebaño.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDELWEDOUD, M. Y. (2001), «Le système judiciaire mauritanien après l'indépendance», *Revue Juridique et Politique*, mayo-agosto, 55/2, pp. 141-154.
- BONTE, P. (2003), *Evaluation du systeme culturel Mauritanien sous l'angle des problemes de developpement*. Rapport final. Nouakchott: [inédito].
- CLAUSEN, U. (1993), *Demokratisierung in Mauretanien. Einführung und Dokumente*, Hamburgo.
- HILLING, D. (2003), MAURITANIA. *Physical and Social Geography*, en *Africa South of the Sahara 2004*, Londres, pp. 699-720.
- HUNWICK, J. (1997), «Sub-Saharan Africa and the wider world of Islam. Historical and contemporary perspectives», en E. E. Rosander y D. Westerlund (eds.) *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, Londres, pp. 28-54.
- LESERVOISIER, O. (2003), «Démocratie, renouveau des chefferies et luttes sociales à Kaédi (Mauritanie)», *Politique Africaine* 89, marzo, pp. 167-180.
- MARTY, M. (2002), «Les multiples usages de l'islam dans le champ politique mauritanien», en *L'Afrique politique 2002: Islams d'Afrique: entre le local et le global*, París, pp. 51-68.
- MESSAoud, B. (2000), «L'esclavage en Mauritanie: de l'idéologie du silence à la mise en question», *Journal des Africanistes* 70/1-2, pp. 291-337.
- MONTEILLET, S. (2002), «L'islam, le droit et l'État dans la Constitution mauritanienne», en *L'Afrique politique 2002: Islams d'Afrique: entre le local et le global*, París, pp. 69-100.
- OULD CHEIKH, A. (1994), «Des voix dans les déserts. Sur les elections de 'l'ère pluraliste'», *Politique Africaine* 55, oct., pp. 31-39.
- (2004), *Elections présidentielles en Mauritanie* [informe inédito de la Universidad de Estrasburgo].

- OULD NEMA, M. M. A. (2004), «Air démocrate, laïc, moderne et islamiquement correcte», *Le Calame*, n° 430, 10-3-2004.
- OULD SALECK, El A. (2000), «Les Haratin comme enjeu pour les partis politiques en Mauritanie», *Journal des Africanistes* 70/1-2, pp. 255-263.
- RODINSON, M. (1961): *Mahomet*, Paris.
- RUF, U. P. (2000), «Du neuf dans le vieux: la situation des harâtîn et abîd en Mauritanie rurale», *Journal des Africanistes* 70/1-2, pp. 239-254.
- TAINÉ-CHEIKH, C. (1989), «La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en hassâniyya», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54, pp. 90-105.
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. (1999), *Mauritanie: «Catégories de classement identitaire et discours politiques dans la société bidân» [sic]*, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVI, Paris, pp. 79-100.
- WEIDE, H. (2000), *Schariarechtliche Tendenzen in der Verfassungsgeschichte Mauretaniens*, Hamburgo.