

CAMPESINADO E ISLAM: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CASO DE SENEGAL

CELMA AGÜERO
El Colegio de México

LA RESISTENCIA DEL CAMPESINADO AFRICANO a la dominación colonial y poscolonial ha sido estudiada desde distintos puntos de vista, lo cual ha logrado aclarar —y para uso del administrador a veces— no sólo las modalidades sino también la dinámica y podría decirse “el lenguaje de esa acción”. Las interpretaciones realizadas responden a una amplia gama de enfoques y ofrecen distintas traducciones de esa expresión campesina, logrando, según los casos, penetrar más o menos profundamente en el significado global del fenómeno. Uno de los análisis que ha calado más hondo en la acción campesina de resistencia, captando su fuerza e interpretando más certeramente el lenguaje implícito en esa acción, es el que concibe la respuesta religiosa como una vía de reestructuración social frente a la penetración destructora y arrasante de la economía colonial.

De todos modos aunque ese camino ha logrado visibilizar significativamente las instancias y la marcha de esa resistencia también se han encontrado obstáculos difíciles de salvar y, en muchos casos, pendientes fáciles originadas en esquemas que provienen de análisis conceptuales propios de la sociedad dominante.

Si en cambio se propone una reflexión que recupere esos análisis, las manifestaciones de una estructura social cuyo dinamismo no sólo expresa sino también responde a las relaciones entre el modo de producción dominante y las formas subordinadas de producción propias de los países periféricos, se pueden lograr clarificaciones que abren la

perspectiva para un análisis de clase. Cuando en 1970 los campesinos senegaleses de la zona wolof, productores de cacahuete, decidieron no levantar la cosecha, el gobierno advirtió que allí existía una fuerza de respuesta profunda y decidida que la represión no podía debilitar.¹ El precio nacional impuesto ese año no compensaba los esfuerzos, y la decisión de no entregar la cosecha a la cooperativa implicaba privarse del dinero y del crédito que aseguran la subsistencia.

Por una vez los líderes políticos hicieron un llamado directo a los campesinos. El propio presidente Senghor en sus discursos en el campo se dirigió a todos los sectores de la sociedad rural tratando de lograr la adhesión que asegurara un índice satisfactorio de producción del cacahuete para abastecer el mercado mundial de cuyas fluctuaciones depende el presupuesto del país. Ese pedido no tuvo éxito; en muchas zonas la cosecha quedó en el campo y para afrontar la situación los marabuts aseguraron la distribución de sorgo y otros productos alimenticios cultivados en sus tierras por el régimen de trabajo colectivo. Por una vez la sociedad aldeana pudo dar la espalda al mercado nacional administrado por el Estado y enfrentar así a la burocracia representada por la cooperativa para los campesinos.

¿Cómo explicar esa cohesión lograda en una época de crisis tan profunda? ¿Por qué el marabut, considerado a menudo como intermediario entre el sistema imperante y la sociedad campesina, aseguró la sobrevivencia de la aldea en un momento de oposición?

Rastrear las fuerzas que determinan las conductas de una sociedad profundamente marcada por la presencia de la prédica musulmana hecha por la hermandad murida entre otras² significa penetrar en un sistema dinámico y de tran-

¹ Los campesinos pagaron con animales, alimento y esencialmente castigos corporales, prisión y persecuciones el precio de la crisis. Ver R. Dumont, *Paysanneries aux Aboix*, Seuil, París, 1972, p. 198.

² 98% de la población senegalesa es musulmana, de la cual la mitad pertenece a la hermandad de la Tiyaniyya, 30% son muridas, 10% de la hermandad Qaridiyya y el resto son cristianos y otros musulmanes.

sición que ha estructurado la sociedad campesina en Senegal para que ésta encontrara su sitio en la sociedad colonial. Desde esa perspectiva se puede observar que la hermandad habría conseguido reconstruir un orden original y satisfacer la necesidad de organización de las masas expresando al mismo tiempo la desconfianza del colonizado frente al colonizador. La prédica de su fundador Ahmadu Bamba a fines del siglo pasado habría sido el punto de partida de un reagrupamiento de campesinos alrededor de los marabuts, proceso que indicaría una voluntad simultánea de repliegue y de reacción frente a la invasión colonial. Al instalarse así en una cultura islámica lo más alejada posible de la que aportaba el colonizador europeo, el grupo reducía naturalmente toda posibilidad de asimilación o "modernización".

A esta interpretación se agrega un análisis aparentemente contradictorio donde el muridismo aparece como el vehículo esencial de la introducción del cacahuate y de la economía de mercado. Entonces el muridismo expresaría al mismo tiempo la resistencia wolof frente a cierta modernidad cultural y política introducida por el colonizador y el acuerdo de la misma etnia con los objetivos y resultados de la economía de mercado. La extensión de la hermandad convendría pues con la expansión de tal economía.

Este acuerdo parecería claro en la prédica oral y de marcada acción cotidiana sobre el valor socializado y sacralizado del trabajo. De las cuarenta qasidas atribuidas a Ahmadu Bamba sobre la virtud del trabajo se destacan dos de las más citadas: "Trabaja como si no debieras morir jamás y ruega como si debieras morir mañana" o la más conocida: "Trabajar es orar; trabajad por mí y yo rezaré por vosotros" que han provocado una serie de interpretaciones erróneas y a veces de segunda mano que van desde comparar al muridismo con el protestantismo hasta considerar que el potencial doctrinario de la hermandad es un capital importante capaz de nutrir un decidido salto hacia adelante de la sociedad wolof.

Por otra parte, el trabajo sacralizado sería visto como el complemento de la otra columna de la doctrina que es la relación de dependencia del discípulo (taalibe) con respecto al maestro (marabut) entregándole trabajo a cambio de plegaria y salvación. Ambas configurarían la situación de "dinamismo económico" con la que se caracteriza a la hermandad en su adecuación al sistema colonial como agente intermediario de la explotación campesina. Aquí nos encontramos ante una de las pendientes fáciles del camino, la de aplicar valores provenientes de una experiencia socio-económica distinta y proyectarla a la realidad que se enfrenta. Si para el murida fuera válida la premisa de que el trabajo permite el éxito económico, trabajaría para enriquecerse, pero es lícito preguntarse si su actividad de trabajo no traduce algo distinto a la voluntad de obtener resultados materiales sin tomar la apariencia como realidad como lo ha hecho la administración colonial cuando ha visto en la actividad murida la pérdida de preocupaciones espirituales en favor de una "mística del trabajo". De todos modos y gracias o no a esa mística, la economía de mercado ha terminado por invadir el país hasta el punto de que la producción de alimentos ha disminuido y Senegal importa quince mil toneladas de arroz por año. Esto no debe ocultar la ambigüedad del proceso anterior: cuando taalibes y marabuts muridas se lanzaron al cultivo del cacahuate no adoptaron la economía de mercado más que en apariencia ya que *no hicieron del trabajo una mercancía*, como lo exige el sistema. Este compromiso puede también interpretarse como una tentativa de resistencia a esa economía.

El reciente acceso directo a los textos doctrinales³ y los trabajos de campo realizados desde las perspectivas de la antropología económica y sociológica han ofrecido algunos

³ La más completa exposición del pensamiento de Ahmadu Bamba basada en una recopilación minuciosa de sus textos que comportan 41 qasidas se halla en Dumont F., *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Dakar, 1968, 3 vols.

esclarecimientos y matices a ideas simplificadoras que originaron argumentaciones insostenibles pero reiteradas.

O'Brien por ejemplo dice que el trabajo como tal, el trabajo egoísta, no recibe ninguna aprobación particular, que es el trabajo para el marabut el que posee valor y este valor culmina con el trabajo del taalibe ligado al campo del maestro, lo que se conoce como *daara*.⁴ "A pesar del valor religioso atribuido a ciertas formas de trabajo, la contribución decisiva al cambio socioeconómico se sitúa más en el plano de la organización que en el de la doctrina. De modo que, si el trabajo en una sociedad murida adquiere su precio sólo como ofrenda al marabut, su valorización es parte integrante de una concepción religiosa global de la organización de la hermandad y no se comprende sino en ese marco. Al hacer del trabajo un medio de expresión de la relación personal que en el fondo es la clave del muridismo, campesinos y marabuts han impedido que esa relación se transforme en mercancía cuyo precio sea establecido por el mercado. "Todo sucede como si marabut y taalibe hubieran descubierto y organizado juntos el medio de dar un contenido y formas populares al misticismo sufi y de absorber la economía de mercado y sus categorías neutralizándola al mismo tiempo."⁵ Por lo tanto no hay que ver en el campesino murida o en el marabut, una especie de empresarios capitalistas capaces de realizar cálculos de costo y de aumento de la productividad. La economía de mer-

⁴ La *daara* como grupo de trabajo de jóvenes al servicio del jeque es una de las más importantes innovaciones de organización de la hermandad murida y es la que más ha contribuido a lograr su éxito en la sociedad campesina. Históricamente fue el instrumento de colonización de tierras por la hermandad, en la actualidad es instrumento de producción rutinaria para uso de los jeques. El carácter de la institución ha cambiado pero, como en su origen, la *daara* sigue sustentando las bases del poder murida. No tiene precedente en la estructura islámica sino en los grupos colectivos de trabajo en las aldeas wolof. Ver D. Ames, "Wolof cooperative work groups", en W. R. Barcon and M. J. Herskovits ed. *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1959; D. B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1971, p. 163.

⁵ Ph. Couty, "Notion de dynamisme différentiel dans l'analyse économique", en J. Copans *et al*, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*, ORSTOM, París, 1972.

cado ha provocado numerosos cambios sociales como la aparición de asalariados y de comerciantes en la sociedad agraria, pero no ha modificado sustancialmente la mentalidad de las masas campesinas. Ellas continúan viviendo en un universo donde la necesidad de una relación de salvación entre marabut-taalibe se basa en la exaltación del trabajo que responde a una ética fundada en el don gratuito, consagrando la dependencia económica bajo la forma de vínculo personal.

En la práctica cotidiana actual del sistema, la distribución del tiempo de producción de los campesinos, muestra que sólo el 10% de su trabajo está dedicado a los campos del marabut, ya sea en forma de actividad colectiva o individual y una parte mayor (entre el 15 y el 50%) está consagrada a las prestaciones que los campesinos se hacen entre ellos a título de santaana.⁶ La cohesión de la sociedad aldeana descansa, pues, en dos tipos de relaciones: por una parte un conjunto de relaciones verticales que ligan al marabut con los campesinos y cuyo equilibrio depende de una instancia inmaterial que es el baraka del marabut —que para hacer una simplificación podría llamarse poder carismático. El marabut es un intermediario necesario entre el fiel y Dios, es por eso que el lazo de dependencia y su contenido religioso forman un todo que sólo arbitrariamente se podría separar en dos aspectos. Económicamente su función de intermediario está marcada por su derecho a recibir una parte del fruto del trabajo individual o colectivo en sus propios campos, además de regalos personales. Así como es individual la relación, la utilización del producto acaparado también es individual y el marabut lo destina a su consumo personal. No existe concentración del producto en manos del grupo marabúutico ni para su uso ni para uso

⁶ Para mayores detalles ver Ph. Couty, J. Copans "Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride Datou Rahmane II", G. Rochereau "Systeme mouride et rapports sociaux traditionnels. Le travail collectif agricole dans une communauté pionniere du Ferlo Occidental", en J. Copans *et al.*, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*, ORSTOM, Paris, 1972.

de la comunidad. Este fenómeno marca bien el hecho de que el grupo murida no conforme una sociedad global puesto que no ofrece un mecanismo que asegure la reproducción de las relaciones sociales.

Las relaciones horizontales conforman el otro eje de cohesión de la sociedad aldeana. Son relaciones fundadas en la vecindad y se materializan en la ayuda mutua donde el campesino actúa con toda libertad respecto a los preceptos muridas. Ese trabajo colectivo se establece para lograr mejores niveles de rendimiento en distintas etapas del cultivo y se trata de una práctica tan difundida que para algunos trabajos como la cosecha, los campesinos emplean el 51% de su tiempo en la *santaana*, yendo de uno a otro campo de los distintos vecinos. A pesar del alto costo que implica esta convocatoria para el titular de la parcela —quien debe comprar a crédito el arroz de la comida que ofrecerá como única compensación—⁷ ésta es la forma elegida de trabajo que se acepta universalmente y no la de emplear asalariados (*firdus*).⁸

Estos rasgos muestran que el sistema murida que apareció en la coyuntura de la introducción violenta del cultivo colonial del cacahuate logró en ese momento responder a la destrucción política de los reinos wolof por una reestructuración social. Es decir que permitió la introducción de la economía monetaria en las mejores condiciones posibles, sin traumatismo social durable, en una sociedad en vías de destrucción. De modo que la transición que caracteriza al sistema se manifiesta en dos instancias: por un lado, el islam murida permite una recuperación de la sociedad tradicional bajo el efecto de la penetración colonial y por el otro provoca la situación de dependencia general en que esta recuperación parcial se realiza. Actualmente, la economía senegalesa sigue siendo en gran parte dependiente de

⁷ Y pagarlo así a 75 francos el kilo en lugar de 50 francos.

⁸ El valor del cacahuete cosechado por el sistema de *santaana* es nueve veces mayor que el cosechado por asalariados. Se considera en promedio que un campo cosechado por asalariados equivale a seis cosechados por el sistema *santaana*.

las economías desarrolladas pero esa dependencia no tiene efecto motor como en el pasado. La influencia que ejerce el mercado internacional de aceite de soya y girasol, como subproductos excedentarios de bajo precio, incide negativamente en los exportadores africanos de oleaginosas como Senegal, bajando el precio del aceite de cacahuete hasta niveles imposibles de sostener.⁹ Couty dice que si ésas hubieran sido las condiciones de la época colonial los muridas habrían buscado probablemente otro medio que no fuera el trabajo para expresar su adhesión al marabut.¹⁰

Tal situación se hace más clara en la medida en que la relación con la sociedad global senegalesa muestra al grupo wolof murida como uno de los más numerosos respecto al conjunto del campesinado del país, que produce a su vez dos tercios de la cosecha de cacahuete y como una *ethnia* que ejerce un predominio cultural evidenciado por la expansión de su lengua como vehículo de comunicación cotidiana.¹¹

¿Cuál es pues su relación con el Estado? La perspectiva histórica ofrece un buen punto de partida. Desde que el mercado francés lo solicitó y el control político francés lo introdujo, el cacahuete dominó la situación como propuesta comercial. Actualmente la cooperativa agrícola de esencial importancia sirve como institución que canaliza la conexión entre el campesinado y las fuerzas dominantes de la economía y la política. No es una institución completamente nueva. Se basa en antecedentes históricos que los líderes del gobierno resumen como "el hábito de la cooperación": las cooperativas tradicionales de la sociedad wolof y el trabajo colectivo que data de la sociedad precolonial y sobrevive hasta hoy. Para la élite política y la burocracia nacio-

⁹ *Le Monde*, 21 de agosto de 1970.

¹⁰ Ph. Couty, *op. cit.*

¹¹ La tribu de los wolof es la más importante de Senegal (en 1973 contaba con 1 500 000 miembros) desde el punto de vista económico y político. El wolof, la lengua de comercio hablada por dos tercios de la población del país, ha provocado la wolofización no sólo de numerosas aldeas vecinas de los centros importantes, sino que ha penetrado en instituciones del Estado y del partido dominante.

nal el establecimiento de este nuevo esquema de control político en las áreas rurales constituye el eje de su estabilidad, y aun cuando se pueden advertir claras divisiones en los estratos de este grupo dominante, para los fines de nuestro estudio, enfocado sobre el campesinado, puede ser considerado como una categoría relativamente homogénea. Pero al tratar de la estructura de la cooperativa rural, es esencial referirse a la estratificación y diferenciación entre la masa de campesinos productivos y la minoría que se beneficia participando del aparato de Estado (marabuts, comerciantes, funcionarios de la cooperativa).

Desde 1910 la administración francesa estableció sociedades para proveer de servicios al campesinado senegalés manteniendo al mismo tiempo el control oficial sobre algunos aspectos de la producción agrícola. El carácter parcialmente cooperativo de estos organismos creados en principio para asegurar la producción ofreciendo semilla seleccionada, fertilizantes, implementos de trabajo que permitieran al campesino liberarse del peso de deudas y usureros, no impidió sin embargo la promoción de nuevas formas de estratificación rural. Se desarrollaron poderes arcaicos de jeques y marabuts que aprovecharon los programas de créditos y asistencia para ampliar sus tierras de cultivo y su influencia política convirtiéndose en intermediarios entre los franceses y el campesinado wolof. Las relaciones creadas entre esta "nueva clase" y la sociedad campesina, cuyo patrón de estratificación era pre-colonial, se proyectaron luego en las formas que asumió la diferenciación social provocada por el nuevo movimiento cooperativo. En el período 1947-53 las cooperativas de comercialización originaron una alianza de notables rurales (jeques, marabuts, comerciantes y representantes políticos) entre sí y con el administrador, para salvaguardar sus intereses. En 1960, en el momento de la independencia, el gobierno de Senegal intentó una nueva forma de desarrollo rural para controlar el rápido crecimiento de una clase de burgueses rurales. El programa, llamado de "animación rural", intentaba estimular una

nueva conciencia campesina que socavara el dominio de esa incipiente burguesía rural. Pero tanto las formas de instalación como la participación y el sistema de toma de decisiones en asamblea evidencian una absoluta falta de control o de iniciativa de la base: todo estaba decidido por los agentes del gobierno. Ese control administrativo permitió a la burocracia de Estado apropiarse de una gran parte del excedente proveniente de la agricultura comercial en una escala semejante a la del comercio privado del período colonial.¹² El precio nacional del cacahuate se fijaba cada año y el pago a los campesinos se hacía en dinero o en crédito que se redimía en el momento de entregar el producto a las compañías francesas. Dada la situación económica de muchos campesinos, esperar cuatro meses significaba para ellos caer en manos de usureros y comerciantes privados que ofrecían comprar el producto a casi la mitad de su precio. Además, la cooperativa ofrecía a bajo precio implementos de trabajo y fertilizantes que, obligado a comprar sin necesidad, el campesino vendía o empeñaba a usureros quedando así doblemente endeudado por el mismo objeto.

El excedente producido por este sistema iba naturalmente a financiar el aparato del Estado y a sostener a sus empleados que así acrecentaban sus ganancias y se convertían más en parásitos de la producción campesina que en generadores del progreso agrario.

Los campesinos cacahuateros (la mayoría wolof que ofrece el 80% de la producción exportada por el país) constituyen un grupo consciente de estar "cautivo del gobierno" y a la búsqueda de una solución para la inquietud rural. En 1970 muchos campesinos evadieron el control del gobierno y vendieron el cacahuate de contrabando en la

¹² En 1971 el precio pagado a los campesinos en la cooperativa era de 19.5 francos el kilo; el precio cargado por la oficina de comercialización agrícola a los industriales del aceite era de 40 francos, más 4 francos de impuesto de exportación sobre el aceite (el costo de comercialización al Estado era de 4 francos). Esto significa que el Estado obtenía una ganancia de 22 francos por kilo; sin embargo, los campesinos recibían entre 10 y 11 francos por kilo aunque el precio oficial oscilara entre 17 y 19.

frontera de Gambia a 4 francos más el kilo y en efectivo. Otros, simplemente, respondieron a la baja de precios abandonando el cultivo, lo que explica algunas malas cosechas como las de 1968, 1969 y 1970. Muy a menudo abandonaron el cacahuate para dedicarse al sorgo procurando así asegurar su subsistencia.

El gobierno se preocupó seriamente ante estas "revueltas contra el cacahuate" que evidentemente se dirigían contra él más que contra los notables locales que habían aprovechado directamente las consecuencias de la situación pero integrados como estaban a la organización y a la cultura de la sociedad rural resultaban marginales a este descontento inicial. En otros términos, la reacción campesina se dirigía contra el sistema cooperativo y sus administradores —burócratas de la ciudad ávidos de ganancias personales que con la palabra "desarrollo" no hacían más que expresar la voluntad del Estado personificada en la élite nacional apoyada por un aparato burocrático extenso y que a los ojos campesinos había venido a continuar el sistema colonial de explotación.¹³

La crisis mostró a la luz no sólo la condición real de los campesinos sino también las tendencias que emergieron en su acción hacia la formación de una conciencia de esa condición. Paralelamente desde 1970 el gobierno ha debido asumir la realidad y aceptar, según las palabras del presidente Senghor, que "es correcto y eficiente admitir la presión del campesinado contra la maquinaria del partido y del gobierno".¹⁴ En ese momento el gobierno respondió condonando las deudas de las cooperativas con la ayuda

¹³ En el discurso que el presidente Senghor pronunció en el Consejo Económico el 26 de marzo de 1969, dijo: "Sabemos hoy en día que no se puede esperar un aumento en la ganancia del campesino del cacahuate. En tres años las condiciones climáticas desfavorables y la baja del precio mundial han provocado la disminución de la ganancia que se distribuyó entre los campesinos, en cuatro mil millones." La producción ha disminuido de 830 000 toneladas en 1961-68 a 550 000 toneladas en 1969-73 y al mismo tiempo se ha registrado un aumento de los empleados de gobierno de 10 000 en 1959-60 a 61 000 en 1963. Ver O'Brien *Saints and Politicians*, Cambridge, 1975, p. 131.

¹⁴ *Le Monde*, 21 de agosto de 1970.

de un crédito del Fondo Europeo de Desarrollo y elevando el precio oficial del cacahuate de 19.5 francos el kilo, a 23.

El movimiento cooperativo había entrado en crisis con referencia al menos a algunas de sus metas como la del uso político que se hizo de él para lograr el control rural y extraer con más eficacia el excedente de la producción campesina. Como consecuencia, la alianza de los notables rurales con la burocracia nacional y los líderes políticos tendió a debilitarse puesto que, aun manteniendo el control económico a través del manejo de la institución, nada podía oponer esa "burguesía rural" a la decisión de los productores campesinos de revertir su economía del sector comercial al de subsistencia.

Los escasos recursos políticos y económicos de los campesinos bastaron sin embargo para organizar una vigorosa resistencia pasiva contra el Estado que hizo peligrar —puesto que radicalizó hasta sus límites más extremos las relaciones económicas— la cohesión aldeana basada en parte en preceptos muridas de relación vertical con marabuts y jeques. La sociedad dependiente que se había instaurado en áreas de adhesión murida empezó a mostrar sus grietas, para dar lugar a nuevas formas de respuesta al poder del Estado.

¿Cuál Estado? ¿El Estado de las sociedades poscoloniales heredado de la colonia, con un poderoso aparato burocrático militar que le permite a través de prácticas institucionalizadas regular y controlar las clases sociales indígenas? ¿El Estado que se hace cargo del proceso contemporáneo de producción y asume un papel económico relativamente autónomo apropiándose del excedente económico en favor de una economía que se dirige a través de la burocracia hacia el desarrollo? ¿El Estado donde la clase dominante *debe crear* su posición hegemónica para preservar sus intereses íntimamente ligados con los del mercado internacional? ¹⁵

¹⁵ Para una caracterización y discusión sobre la estructura de clases

Una reflexión sobre las articulaciones del campesinado como clase indígena con toda la complejidad ofrecida por la vigencia de una estructura aldeana marcada por el islam, la supervivencia de formas de explotación de la tierra y de distribución del trabajo y la que provoca la comercialización agrícola impuesta con el Estado poscolonial senegalés abre la perspectiva a un campo de observación con sugerencias de análisis más fructíferas.

BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA

- Alavi Hamza, "The State in Post-Colonial Societies-Pakistan and Bangladesh", en *New Left Review* 74 (julio-agosto 1972), pp. 59-81.
- Amin S., *Neo Colonialism in West Africa*, Harmondsworth, Penguin African Library, 1973.
- Arrighi G. and J. S. Saul, *Essays on the Political Economy of Africa*, New York, Monthly Review Press, 1973.
- Behrman L. C., *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press, 1970.
- Copans J. et al., *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal, Vol. I, Doctrine Economique et Pratique du travail les mondes*. Paris, ORSTOM, 1972.
- Cruise O'Brien D., *The mourides of Senegal*, Oxford Clarendon Press, 1971.
- , *Saints and Politicians, Essays in the organisation of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge University Press, 1975.
- , "The Saint and the Squire", in C. Allen and W. Johnson ed. *African Perspectives*, Cambridge University Press, 1970.
- Decraene Ph., "Le Sénégal dix ans après l'Independence" *Le Monde*, 20-3 agosto de 1970.
- Dumont, F., *Essai sur la Pensée religieuse d'Amadou Bamba*. Tesis de Doctorado, Université de Dakar, 1968.
- Dumont, R., *L'Afrique noire est mal Partie*, Paris Seuil, 1962.

del estado poscolonial, véase: Hamza Alavi "The State in Post Colonial Societies Pakistan and Bangladesh" *New Left Review* 74 (July-August, 1972), p. 59, 81, J. Saul "The State in Post Colonial Societies: Tanzania", en R. Miliband y S. Saville *The Socialist Register* 1974, Merlin Press, 1971. Colin Leys "The Overdeveloped Post Colonial State: a Reevaluation" en *Review of African Political Economy*, 5 (January-April 1976).

- Dumont, R., *Paysannerie aux abois*, Paris Seuil, 1972.
- Saul J., "The State in post-colonial societies: Tanzania" en Maliband, R. y Saville, J. *The Socialist Register 1974*, Merlin Press, London, 1974.
- Triningham J. S., *Islam in West Africa*, Oxford Clarendon Press, 1959.