

Número 3. Nueva época

1.º semestre de 2011

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



CONTENIDOS	Pág.
I. EL TEMA: REPENSAR AL-ANDALUS: PRESENCIAS Y AUSENCIAS TRAS 1300 AÑOS	3
<i>Algunas reflexiones sobre el 711.</i> Eduardo Manzano Moreno	3
<i>¿Por qué llegaron los árabes a la Península Ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711.</i> María Antonia Martínez Núñez	21
<i>Estampas femeninas del Medievo hispano: diálogos entre musulmanas, judías y cristianas.</i> María Jesús Fuente Pérez	37
<i>Mixtificación de al-Andalus en la literatura árabe actual.</i> Rosa-Isabel Martínez Lillo	57
2. VARIOS	87
<i>Túnez, El Cairo: la revolución árabe y sus orígenes digitales.</i> Yves Gonzalez-Quijano	87
<i>Las nuevas tecnologías de la comunicación, vectores de la «revolución democrática árabe»: el caso tunecino.</i> Larbi Chouikha	97
<i>Realidad y futuro de la revolución egipcia.</i> Amr Elshobaki	107
3. FIGURAS E ITINERARIOS	119
Tariq Ibn Ziyad (670-720)	119
Amr Musa (El Cairo, 1936)	122
4. ACTUALIDAD POLÍTICA	125
Noviembre de 2010-julio de 2011	125
5. LIBROS	139
María J. Stephan, <i>Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East</i> (Ignacio Álvarez-Ossorio)	139
Sophie Bessis y Gema Martín Muñoz, <i>Mujer y familia en las sociedades árabes actuales</i> (Dolors Bramon)	144
John Quigley, <i>The Statehood of Palestine: International Law in the Middle East Conflict</i> (José Abu-Tarbush)	149

EL TEMA: REPENSAR AL-ANDALUS: PRESENCIAS Y AUSENCIAS TRAS 1300 AÑOS

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL 711

Eduardo Manzano Moreno

Contrariamente a lo que suele pensarse, la Península Ibérica no ha sido objeto de un excesivo número de invasiones foráneas a lo largo de su historia. Este territorio no se encuentra en ninguna encrucijada de grandes rutas y su situación en el extremo suroccidental de Eurasia no le ha hecho destino de violentos flujos poblacionales en tiempos históricos. Un breve repaso de tales tiempos así lo confirma. Al sustrato formado por los pueblos celtas e iberos se superpusieron una serie de colonias de procedencia fenicia y griega que, sin embargo, ni fueron muy numerosas, ni llegaron a alcanzar de forma significativa territorios del interior. A la breve y parcial ocupación cartaginesa le siguió, en cambio, la conquista que marcó más profundamente la configuración del territorio: la que, ordenada desde Roma, puso en marcha importantes y complejos procesos de asimilación social y cultural, cuyas huellas son todavía visibles en aspectos tales como, por ejemplo, las lenguas. Por su parte, las invasiones germánicas del siglo V pusieron fin al Imperio romano en Hispania y abrieron una nueva etapa que acabaría viéndose profundamente marcada por la formación del Reino visigodo de Toledo en un turbulento periodo marcado por la crisis y la reconfiguración del oneroso legado clásico. La conquista de ese Reino en el año 711 por los árabes dio lugar a la formación de al-Andalus y, poco tiempo más tarde, a la constitución de una serie de Reinos cristianos en los territorios septentrionales.

Desde esa fecha, y hasta nuestros días, no se ha producido ninguna otra invasión foránea que haya sido exitosa. Esto es algo que, curiosamente, tiende a olvidarse con mucha frecuencia. Ciertamente, desde el otro lado de los Pirineos se han emprendido guerras e invasiones en diversos momentos, pero en ninguna ocasión han generado una ocupación definitiva. Lo mismo ocurre con las campañas procedentes de más allá del Estrecho en tiempos medievales. Conducidas por almorávides y almohades, tales campañas fueron, sin duda, exitosas en la incorporación de la Península a esos Imperios pero, aparte de ser relativamente efímeras, en absoluto generaron las consecuencias que tuvieron las conquistas romana, germánica y árabe.

Por su parte, los aportes y rupturas demográficas que ha conocido la Península se complementan con los episodios encarnados por la diáspora judía, las terribles expulsiones de la época moderna o los fenómenos migratorios de épocas recientes. Con todos ellos podemos culminar este breve repaso del poblamiento de la Península, repaso cuya conclusión resulta muy obvia: en términos generales, han sido las conquistas romana, germánica y árabe las que han marcado el devenir

histórico del territorio peninsular. Ello permite comparar entre sí ciertos aspectos que las rodearon. Ciertamente, las circunstancias históricas que concurrieron en cada una de ellas fueron muy distintas, pero aspectos tales como la forma en que se llevaron a cabo, los procesos a los que dieron lugar o la percepción que de ellas se ha terminado formando sí que pueden ser objeto de comparaciones que creo pueden llegar a ser muy reveladoras. En las páginas que siguen mi intención es plantear esa comparación de una forma genérica. Para ello me basaré en las conclusiones de algunos trabajos distintos y dispersos que he venido realizando en los últimos años y en los que he intentado, por una parte, contribuir a esclarecer ciertas cuestiones historiográficas y, por la otra, realizar aportaciones sustantivas a un tema tan complejo como es el de la conquista árabe del año 711.

La visión de las conquistas

Comencemos por las percepciones históricas. Es un hecho bien conocido que la conquista árabe del año 711 posee en la actualidad unas connotaciones que se encuentran ausentes en las otras dos. Es cierto que el nacionalismo español ha querido ver en episodios como la conquista de Numancia (133 a. C.) o la rebelión de Viriato (139 a. C.) una manifestación del indómito carácter hispano opuesto a la conquista romana. Cuadros que adornan estancias oficiales o estatuas repartidas por plazas públicas demuestran tal interés, especialmente en la época decimonónica. Tampoco es desdeñable la mitificación que de los Reinos germánicos han querido hacer las lecturas nacionalistas, que han buscado un entronque originario en Reinos como el de los suevos o el de los visigodos, formados a raíz de las invasiones germánicas. Especialmente, en el Reino visigodo de Toledo el nacionalismo español ha encontrado siempre una referencia importante como primera formación estatal que habría unificado toda la Península. Sin embargo, a pesar de que estas visiones han sido importantes para la conformación del ideario político nacionalista, no poseen un contenido claro y evidente como reclamaciones históricas o identitarias basadas en la reivindicación expresa del Imperio romano o del Reino de Toledo. A los reyes visigodos se les puede considerar como precursores de una cierta idea de unidad nacional, pero a nadie —o a casi nadie— se le ocurre reclamar los concilios visigodos o el *Liber Iudiciorum* como forma de identidad política.

Con la conquista árabe las cosas son muy distintas. Una larga tradición historiográfica ha identificado el año 711 con la fecha de la «pérdida de España» y la batalla de Covadonga con el inicio de la «Reconquista». De un modo u otro, buena parte de los discursos nacionalistas peninsulares buscan, por lo tanto, su idea originaria en ese momento posterior a la conquista musulmana, y es evidente que la ideología de «Reconquista» —o, lo que es lo mismo, de confrontación militar y doctrinal con el islam— ha permeado la articulación de innumerables discursos políticos e históricos tanto a lo largo de los siglos, como también en la actualidad. Por otra parte, tampoco puede minimizarse el hecho de que los acontecimientos y los personajes ligados a la conquista gocen de una considerable popularidad en los discursos históricos alentados por un nacionalismo árabe que identifica el periodo de la gran expansión de los siglos VII y VIII como una especie de edad dorada basada

en el poderío militar, la pujanza política y la cohesión comunitaria, que contrastarían agudamente con el declive, la humillación y la desunión que parecen marcar muchos aspectos de la historia reciente de las sociedades árabes.

Todo ello hace de la fecha del 711 una efeméride muy especial, cargada de un simbolismo muy fuerte, en el que es muy frecuente la propuesta que unos y otros hacen para buscar en ella paralelismos con respecto a acontecimientos actuales. El supuesto reconocimiento de esos acontecimientos en un espejo histórico que se reitera una y otra vez, y que refleja las mismas circunstancias y los mismos protagonistas que contendieron hace ahora mil trescientos años, es uno de los mecanismos de movilización social y política que vienen practicando quienes, por unos motivos u otros, insisten en la idea del «choque de civilizaciones», basado en la existencia de un enfrentamiento perenne entre el islam y el cristianismo. Tal movilización se basa en la necesidad de propiciar un rearme ideológico que, o bien permita reeditar los éxitos de las grandes conquistas, o bien nos prepare para protagonizar nuevas «reconquistas» en un escenario no sólo peninsular, sino también global.

La profunda carga que ostentan, pues, las conquistas árabes —nada que ver con las romanas o las germanas— ha hecho que este episodio esté aun lejos de haber adquirido la «normalidad histórica» que impregna otros capítulos históricos —como, por ejemplo, la Guerra de la Independencia contra Francia. Claudio Sánchez Albornoz señalaba en uno de sus escritos que, al recordar la conquista árabe, no podía «dejar de pensar jamás sin emoción en ese instante, trágico, de la historia del mundo. Desde años me obsesiona la idea de que este fue el minuto decisivo de la historia de España». Más recientemente, no ha faltado quien ha pedido a Dios que le evitara vivir tiempos de una hipotética secesión de las nacionalidades en España, pues, en su opinión, sería lo mismo que volver a los tiempos de la invasión árabe; una segunda pérdida de España parecida a la que los españoles habían tardado casi ocho siglos en superar.¹ Desde el lado contrario, podrían ser innumerables los ejemplos en los que se presenta a los protagonistas de la conquista, Tariq Ibn Ziyad o Musa Ibn Nusayr, como grandes héroes, forjadores de hazañas bélicas sin parangón.

La profunda emotividad que impregna estos planteamientos ha influido de manera decisiva no sólo en las construcciones historiográficas, sino también en unas percepciones históricas ampliamente difundidas. En el caso hispano, cualquier escolar sabe que el tema de los orígenes nacionales ha estado siempre articulado, de una forma u otra, con las ideas de heroica resistencia primero y de gloriosa ofensiva después contra el islam. De nuevo se trata de un discurso profundamente emocional, que habla de «pérdida» y «recuperación» y con el que se busca una identificación tan inmediata como la que se traza —de manera especular— por parte de quienes contemplan con añoranza y desasosiego el lento declive y

1 Citado por Alejandro García Sanjuán (2005). «La aportación de Claudio Sánchez Albornoz a los estudios andalusíes», *Revista de Historiografía*, 2 (2), p. 144. Eduardo Manzano (2000). «La construcción histórica del pasado nacional», en Juan Sisínio Pérez Garzón; Eduardo Manzano; Ramón López Facal y Aurora Riviére. *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica, pp. 36-37.

la irreparable pérdida de un al-Andalus imaginario, cuyo triste final parece querer ejemplificar el compendio de todos los males que se abaten sobre las sociedades árabes contemporáneas.

El simple discurso de pérdida y recuperación con respecto a al-Andalus siempre ha planteado, sin embargo, un serio problema a los historiadores contemporáneos que han tenido que tratar sobre este tema. Se puede, ciertamente, sentir una emoción profunda imaginando el campo de batalla en la jornada de Guadalete y rememorar o conmemorar al rey Rodrigo siendo derrotado en esa batalla por las fuerzas de Tariq Ibn Ziyad,² pero lo cierto es que el ámbito histórico que se inaugura inmediatamente después, al-Andalus, mantuvo una perduración tan prolongada —hasta su desaparición en 1492— que precisa ser explicado de alguna forma; en otras palabras, el espacio andalusí necesita ser encajado en una interpretación histórica coherente que aporte un cierto discurso. Ésta es la tarea a la que, en última instancia, dedican sus esfuerzos los historiadores, para quienes no pueden existir capítulos en blanco en sus libros. Hay que contener algo la emoción con la que se contempla el momento mismo de la conquista para explicar los desarrollos posteriores surgidos a raíz de ella. Pero ¿cómo hacerlo?

Ha habido respuestas muy distintas a este problema. La más común y desagradable ha consistido en prolongar la emoción sentida ante la denominada «pérdida de España» a través de una burda descalificación de todo cuanto tuviera que ver con al-Andalus. De esta forma, son muy abundantes las obras que retratan a los gobernantes andalusíes como tiranos movidos por la crueldad, que se recrean en describir una violencia supuestamente congénita a la sociedad andalusí o que, en fin, niegan cualquier interés o importancia a las posibles aportaciones culturales árabes con el argumento de que carecen de originalidad, de que son repetitivas o de que, en última instancia, deberían ser atribuidas a las poblaciones autóctonas sometidas al «yugo islámico».

Buena parte de las raíces contemporáneas de esta interpretación se encuentran en la célebre obra sobre los mozárabes redactada por Francisco Javier Simonet y que apareció poco después de su muerte en 1897.³ Gran erudito y arabista, Simonet es un autor que está pidiendo a gritos una biografía actualizada, dado el gran impacto que su obra ha tenido en el pensamiento reaccionario hispano. Sus referencias a la «esclavitud» en que quedó sumida la Iglesia, a la maldad del «yugo islamita» o las «persecuciones sarracénicas» nutrieron buena parte de la producción historiográfica posterior, aquejada también de una profunda hostilidad a la idea de la presencia del islam en la Península Ibérica. Contrariamente a lo que pensábamos quienes ingenuamente creíamos que el avance del conocimiento

2 Véase la dedicatoria al rey Rodrigo y a quienes murieron con él defendiendo la «libertad» en un artículo académico de Luis A. García Moreno (1992). «Los últimos tiempos del reino visigodo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189 (3), p. 425. Recientemente, el autor ha sido elegido miembro de esa misma Real Academia de la Historia.

3 Francisco Javier Simonet (1897-1903). *Historia de los mozárabes de España deducida de sus mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid. Sobre la recepción de esta obra, Bernabé López García (2001). «Origen, gestión y divulgación de la Historia de los mozárabes de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)», *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 22, pp. 183-212.

acabaría desterrando semejante cúmulo de simplezas, éstas han encontrado un renovado vigor en nuestros días debido a la reciente preponderancia de agendas políticas conservadoras basadas en la idea-fuerza de una confrontación natural y necesaria contra el islam. Ello ha servido para reactivar de nuevo las plumas de quienes leen los manuales de historia de al-Andalus con la intención de dar aires de erudición a las glosas que de ellos hacen de todo cuanto sea susceptible de nutrir ese discurso tan simplista.⁴

No obstante, muchos historiadores y arabistas de comienzos del siglo XX fueron ya conscientes de que una visión tan tosca apenas podía sostenerse. Al-Andalus era un capítulo demasiado extenso de la historia medieval hispana y difícilmente hubiera podido mantenerse durante casi ochocientos años sin una armazón social que hubiera permitido el mantenimiento de cualquier estructura política, por muy despótica que ésta hubiera sido. Por su parte, los logros culturales producidos en ese ámbito presentaban tal consistencia y magnitud que no podían verse ignorados sobre la base de groseras descalificaciones genéricas. La propuesta de negar al otro, aparte de ser excesivamente simplificadora, tenía el grave inconveniente de amputar una parte muy considerable del pasado nacional.

La solución consistió en hispanizar el islam peninsular. Para ello, la historiografía de comienzos del siglo XX volvió al momento de la conquista e intentó demostrar que ésta había sido llevada a cabo por un número muy pequeño de gentes. Estos guerreros habrían sido, por lo tanto, muy minoritarios en el marco de la sociedad recién conquistada y el resultado fue que muy rápidamente se hispanizaron en contacto con una población numéricamente superior y culturalmente muy avanzada. El resultado habría sido un islam español, claramente diferenciable del islam ortodoxo extendido por otras latitudes del Próximo Oriente y del norte de África. La permisividad con respecto al consumo del vino o la supuesta «libertad» de las mujeres andalusíes habrían sido rasgos de esa civilización «hispano-musulmana» surgida de la hibridación entre el genio de la nación hispana y los materiales de la civilización oriental acarreados por los árabes. El esplendor artístico y cultural de la «España musulmana» se habría debido a esa peculiar simbiosis, ejemplificada por el arabista Julián Ribera (1858-1934) en su conocida metáfora sobre el efecto producido por una gota de anilina roja sobre las aguas de un estanque: ciertamente, estas aguas siguen teniendo la misma composición, pero su color ha cambiado por completo.

La visión de una «España musulmana» o de una «civilización hispanoárabe» tuvo durante el siglo XX un gran predicamento. Todo el mundo podía darse por satisfecho con ella. En primer lugar, los arabistas. Una visión así les permitía encontrar su lugar académico dentro del discurso histórico nacionalista. Ciertamente era que el principal protagonismo histórico recaía en esa otra «nación» presente desde los tiempos más remotos, acrisolada por las sucesivas colonizaciones y conquistas de la época antigua y que había estado a punto de extinguirse en el año 711. Pero, a pesar de ostentar un papel subsidiario dentro de ese discurso, al menos los

4 Los ejemplos son numerosos y, en todos los casos, de una calidad histórica bajísima.

arabistas tenían encomendadas una serie de capítulos de la historia de la nación; capítulos que, si bien eran secundarios, permitían trazar tanto una deslavazada y confusa historia política —que, en el fondo, no tenía demasiada importancia frente a los sustantivos desarrollos históricos de los Reinos cristianos—, como un minucioso y documentado estudio del poderoso legado cultural y artístico dejado por esos españoles arabizados que habían vivido en los tiempos medievales. Por su parte, el medievalismo oficial o, lo que es lo mismo, los estudios centrados en la nación o naciones hispanas, podían volver así cómodamente la espalda a un mundo cuyas referencias políticas y sociales eran complejas y difícilmente inteligibles, dado que carecían de otro sentido que no fuera el de servir de contrapunto pasivo a los fenómenos expansivos de las naciones hispanas. Todo podía quedar convenientemente soslayado haciendo del estudio de poetas, teólogos o filósofos árabes el principal objeto histórico adscrito a un al-Andalus cuyos grandes logros intelectuales, en cambio, sí que podían servir muy bien para ornar las visiones genéricas del esplendor andalusí con las que el medievalismo hispano podía darse por más que satisfecho.⁵

Es muy revelador, sin embargo, que esta perspectiva no fuera suficiente para algunos. En 1969, Ignacio Olagüe, un publicista muy cercano durante la Guerra Civil a los círculos falangistas de Ramiro Ledesma Ramos y de Ernesto Giménez Caballero, publicó en París una obra titulada *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* que, años más tarde, fue traducida al español por la Fundación Juan March, volviendo a ser inexplicablemente reeditada en el año 2004.⁶ La tesis de esta obra venía a ser, como su título anunciaba, que en pleno siglo VIII los árabes no habían tenido ni la capacidad logística, ni los ejércitos suficientes como para haber realizado una empresa de la envergadura que suponía la conquista de un territorio tan lejano como era la Península Ibérica. La falta de fuentes contemporáneas sería un indicio clarísimo, según Olagüe, de que lo que se dirimió en el año 711 fue en realidad una querrela interna entre facciones visigodas que, años más tarde, se trató de encubrir recurriendo a la idea de una invasión árabe. Lo que realmente ocurrió a comienzos del siglo VIII fue, sin embargo, que los partidarios de un arrianismo todavía vigente habrían conseguido imponerse a los defensores del cristianismo trinitario instaurando un dominio excluyente. Sobre este sustrato previo, basado en el triunfo del arrianismo, los intercambios comerciales y el aumento de los contactos a través del Mediterráneo facilitaron, ya en pleno siglo IX, la arabización e islamización de las élites urbanas hispanas, dando lugar así a la formación de al-Andalus.

Esta extravagante tesis venía a ser una vuelta de tuerca más a la antigua noción de una conquista cosmética que el nacionalismo hispano había abrazado con tanto entusiasmo. Si el número de conquistadores había sido escaso, tal y como aceptaba la propia historiografía académica, su propia llegada a la Península

5 Eduardo Manzano (2009). Desde el Sinaí de su arábica erudición. Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes, en *Manuela Marín (ed.). Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 213-230.

6 Para las consideraciones sobre esta obra sigo a María Isabel Fierro (2009). Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe, en *Manuela Marín (ed.). Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI. Op. Cit.*, pp. 325-349.

podía obviarse en aras del sentido común: ¿cómo podía concebirse a unos ejércitos formados por miles soldados recorriendo a caballo o a pie miles de kilómetros en pleno siglo VIII? Este argumento, basado en la lógica aplastante de la tertulia de café, tenía además la gran ventaja de que aseguraba el mantenimiento de la homogeneidad racial hispana: de las tres grandes conquistas —la romana, la germánica y la árabe— podía eliminarse aquella cuya aportación demográfica siempre había suscitado una mayor controversia en la tradición ideológica conservadora. El objetivo evidente era componer un discurso que permitiera preservar la esencia ancestral sin molestas contaminaciones árabes o norteafricanas. Al fin y al cabo, la visión tradicional sobre al-Andalus, auspiciada por los propios arabistas, venía insistiendo en el hecho de que más que los aportes sociales, eran los elementos culturales los que constituían la esencia más característica de la formación andalusí. Olagüe lo único que hizo fue poner encima de la mesa la idea de que la llegada de tales elementos no necesitaba de una conquista, que él se esforzaba en demostrar que era imposible que se hubiera podido producir en la práctica. De esta forma, pudo concluir que era coherente que la formación de al-Andalus tuviera que ser concebida como un proceso de aculturación.

Lo más sorprendente de la tesis de Olagüe no es lo descabellada y disparatada que resulta. Teorías históricas absurdas y peregrinas producidas por aficionados, publicistas o, incluso, historiadores académicos se cuentan por decenas o centenares. Normalmente, suelen ser olvidadas con la misma rapidez con la que provocan un cierto revuelo inicial. En cambio, la idea de que los árabes no invadieron realmente Hispania, aunque no despertó excesivo eco en su momento, parece estar recibiendo en los últimos tiempos una renovada atención. A ello ha contribuido en parte su difusión y discusión en ciertos de foros de Internet, donde es bien conocida la preferencia que algunos de sus cultivadores manifiestan por todo cuanto tenga que ver tanto con teorías conspirativas, como con aquello que ponga en cuestión el conocimiento adquirido. Por otra parte, estas inauditas tesis han sido también adoptadas en círculos de musulmanes conversos que intentan así disociar la presencia del islam en la Península de cualquier connotación violenta, con la pretensión de borrar una especie de pecado original provocado por el hecho de que la llegada de esa religión se hubiera producido a través de una conquista. En ese argumentario, la supuesta ausencia de los árabes en la formación de al-Andalus, aparte de permitir separar al islam de ese componente étnico, implica también mantener que esa religión se habría difundido de manera no muy distinta a la que habría adoptado el cristianismo primitivo, permitiendo así contradecir uno de los argumentos que, con mayor frecuencia, se usan en la polémica contra el islam, en la cual suele ser muy común la insistencia en el carácter agresivo de su expansión inicial.

Tales son las paradojas que tienen los discursos históricos: se utilizan para una cosa u otra, dependiendo de la agenda para la que sirvan. Pueden comenzar siendo engendrados en el seno de una visión ultranacionalista y acabar viéndose adoptados por una comunidad religiosa que encuentra en ellos un argumento para intentar legitimar su lugar en una sociedad que le es hostil... entre otras razones

por la extremada difusión de esas ideas ultranacionalistas. No son éstas, sin embargo, las únicas paradojas. En los últimos tiempos, las teorías de Olagüe han tenido una nueva vida en círculos académicos y políticos, merced a una reciente obra del arabista Emilio González Ferrín, quien ha vuelto a plantear esta insostenible tesis, al parecer con notable éxito —a juzgar por el número de ediciones de la misma— y con una cierta repercusión mediática.⁷ La no conquista de al-Andalus aparece en la elaboración de González Ferrín aderezada dentro de un discurso de reivindicación cultural de lo andalusí, al que se adscribe una continuidad que hundiría sus raíces en la época clásica y que iría en paralelo con la reclamación de un islam no rupturista, sino inscrito en una línea que llevaría directamente hasta el Renacimiento. No estaríamos, pues, aquí ante una nueva vuelta de tuerca de la tradición hostil a lo andalusí, sino más bien ante todo lo contrario: la adaptación de esa tuerca a un discurso conciliador y globalizador dentro de cuyo marco González Ferrín considera esencial que se aporte un sentido histórico a al-Andalus. Es posible, sin duda, compartir estos objetivos e incluso considerarlos necesarios pero, para alcanzarlos, González Ferrín recorre una senda plagada de errores. De ellos, el primero consiste en pensar que para que exista ese sentido histórico debe negarse la conquista árabe; el segundo error consiste en negar la evidencia histórica, una práctica que puede llegar a encerrar insospechadas consecuencias.

La evidencia histórica

Imaginemos por un momento que no tenemos ni un solo texto escrito que nos hable de la conquista del año 711. ¿Seríamos capaces de demostrar que en esa fecha tuvo lugar un hecho tan decisivo? Rotundamente, sí. En primer lugar, contamos con monedas acuñadas por los conquistadores. Monedas de oro, fácilmente distinguibles de las que hasta entonces habían venido acuñando los reyes visigodos.⁸ Las diferencias entre unas y otras puede apreciarlas cualquiera que transite por las salas que albergan colecciones numismáticas, como la del Museo Arqueológico Nacional o la de la Real Casa de la Moneda: son muy característicos su forma, su alto poder liberatorio —se trataba de sólidos frente a los tremises o tercios de sólidos acuñados por los monarcas de Toledo— y, sobre todo, las leyendas y motivos inscritos. El anverso de esas nuevas monedas tiene una estrella de ocho puntas en el centro y una inscripción latina alrededor que proclama la profesión de fe musulmana: «In Nomine Domini non Deus nisi Deus non Deus alius» ('En el nombre de Dios, no hay más Dios que el Dios único, no hay otro Dios'); el reverso tiene el nombre de la ceca («Spania») y la fecha de la Hégira en el margen. La fecha de estas primeras monedas puede corresponderse con el año 712. Cuatro años más tarde, las gentes que las emitían decidieron cambiar de diseño: mantuvieron la estrella de ocho puntas y una inscripción latina con el nombre *Spania* y la fecha, pero en el reverso inscribieron una serie de leyendas en árabe: la proclamación de Mahoma como enviado de Dios —«Muhammad rasul Allah»— y, en el margen, el

7 Emilio González Ferrín (2006). *Historia general de Al-Ándalus*. Córdoba: Almuzara.

8 Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Crítica, p. 63ss.

nombre de la ceca (al-Andalus) y la fecha también en árabe. Pasados otros cuatro años —en torno al 720—, las monedas que se encuentran y se acuñan en territorio andalusí vuelven a cambiar, esta vez radicalmente, para presentar el modelo epigráfico clásico de las monedas musulmanas, con leyendas en árabe que presentan la profesión de fe musulmana, la *basmala* y la proclamación de la misión profética de Mahoma. Apenas diez años antes, las monedas que circulaban en la Península Ibérica hablaban en latín y proclamaban la piedad de un rey llamado Rodrigo.

No sólo tenemos monedas radicalmente contemporáneas de la conquista. También contamos con pequeños sellos de plomo en los que aparecen leyendas en árabe, pero también nombres de gentes llamadas al-Hurr o Anbasa Ibn Suhaym, bajo cuyo mandato se ejecutan ciertas órdenes, según nos cuentan esas leyendas.⁹ Si no tuviéramos ni un solo texto, por lo tanto, tendríamos una clara evidencia de que, en torno al año 711, gentes que hablaban en árabe, que creían en un solo Dios, que aceptaban la misión profética de Mahoma y que tenían una fuerte jerarquía interna habían llegado a la Península Ibérica.

Afortunadamente, sin embargo, tenemos textos. Lo que esos textos nos dicen coincide con los testimonios materiales que acabamos de mencionar. Los nombres que aparecen en los precintos, por ejemplo, responden exactamente a los de los gobernadores árabes de al-Andalus que cita la *Crónica de 754*, un texto latino que, junto con la llamada *Crónica bizantino-arábiga* compuesta poco antes, son las dos fuentes más tempranas que nos hablan sobre la conquista. Esos gobernadores se nos dice que eran nombrados y depuestos con mucha frecuencia, lo que de nuevo es consistente con la evidencia de los precintos. De hecho, el autor de la *Crónica de 754* demuestra no sólo conocer extraordinariamente bien la historia del Próximo Oriente, también ha sido testigo de algunos de los sucesos que narra: sabe mucho tanto de los conquistadores como de los conquistados. Sus menciones sobre los califas son muy precisas, sus páginas dedicadas a Hispania tienen enorme veracidad. Además, a su testimonio se le pueden añadir otros compuestos fuera de la Península Ibérica, tales como el de Beda el Venerable (m. 735) o Paolo Diacono (m. 799), los cuales mencionan con rotunda claridad la conquista de Hispania por los árabes, por no hablar de otros testimonios como el *Liber Pontificalis* o la *Vita Pardulfi*.¹⁰

Los numerosos gobernadores mencionados por la *Crónica de 754* son exactamente los mismos que menciona el primer autor andalusí que escribe un relato sobre la conquista árabe de al-Andalus, 'Abd al-Malik Ibn Habib (m. 853). Sobre este autor, son varias las cosas que causan sorpresa. La primera, su carácter

9 Ibrahim Tawfiq (1999). «Un precinto a nombre de Anbasa Ibn Suhaym al-Kalbi, gobernador de al-Andalus, 103-107/721-725», *Al-Qantara*, 20 (1), pp. 191-194; Rémi Marichal y Philippe Sénac (2007). Ruscino: un établissement musulman du VIIIe siècle, en Philippe Sénac (ed.), *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-andalus (VIe-Xie siècles): la transition*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 67-94. Una buena muestra de esos precintos se puede consultar en <http://www.andalustonegawa.50g.com/Seals.html> [Consultado el 24 de abril de 2011].

10 Véase, por ejemplo, el célebre texto de Beda en el que habla de la genealogía de los sarracenos, señalando su ascendencia de Ismael y el hecho de que en su época se han apoderado de toda África, Asia y parte de Europa, Commentarius in Genesim, en Charles Williams Jones (ed.), *Opera Exegetica, Corpus Christianorum: Series Latina*, 118 A, p. 201. También el de Paolo Diacono, *Eo tempo gens Sarracenorum in loco qui Septem dicitur ex Africa transfretantes, universam Hispaniam invaserunt*, en *Historia Longobardorum*, VI, capítulo 46.

tardío con respecto a los acontecimientos que narra: ha habido que esperar más de ciento y pico años desde la conquista para encontrar el primer testimonio árabe andalusí sobre la misma. La segunda sorpresa es que no se trata de un historiador, sino más bien de un ulema, un erudito preocupado por las cuestiones del derecho malikí, pero que compone un *Kitab al-Ta'rij* con pretensiones de ser una especie de historia universal que se remonta hasta la Creación y cuya parte final está dedicada a la conquista de al-Andalus. La tercera sorpresa, en fin, es que su relato de la conquista no deriva de fuentes andalusíes, sino que bebe de un conjunto de tradiciones pergeñadas en círculos de ulemas malikíes de Egipto, país que 'Abd al-Malik Ibn Habib visitó y de donde extrae, con significativas adaptaciones, el cañamazo que sirve de base para el relato de la conquista. Ese mismo cañamazo es el mismo que utiliza otro autor egipcio, Ibn 'Abd al-Hakam (m. 871) en una obra que dedica a las conquistas árabes en Egipto y el norte de África y que incluye una parte sobre al-Andalus.

Estos elementos tan «sorprendentes» en realidad no lo son tanto si se examinan detenidamente las circunstancias del momento. Analicemos en primer lugar la cuestión del largo periodo transcurrido desde la conquista hasta la redacción de la obra de 'Abd al-Malik Ibn Habib. Es pasmoso, en efecto, que transcurrieran más de cien años sin que nadie decidiera hasta entonces plasmar por escrito un acontecimiento de la importancia de la conquista de la antigua Hispania: hoy en día el sentido histórico permea tanto nuestra visión del tiempo, que nos parece inconcebible que en otras épocas la escritura de la historia no fuera una prioridad para cualquiera.

El sentido histórico, sin embargo, no es algo que haya existido siempre. Por sentido histórico entiendo la necesidad de recurrir al pasado como forma de justificar el presente. La ausencia de ese «sentido histórico» ha motivado que la escritura de la historia no haya sido tan común como tienden a pensar quienes creen que los antiguos estaban obligados de un modo u otro a dejar testimonios para la posteridad del siglo XXI. De hecho, es muy normal que, en determinados periodos, los testimonios de crónicas o historias brillen por su ausencia. Pueden existir, naturalmente, otro tipo de fuentes escritas —textos legales, documentales, religiosos o literarios— pero no necesariamente textos que narren acontecimientos. Durante los llamados *siglos oscuros*, por ejemplo, la escasez de tales textos históricos es la regla a lo largo de todo el Mediterráneo. El número de crónicas con el que contamos para ciertas épocas apenas puede contarse con los dedos de la mano. Para el establecimiento de los visigodos en Hispania, por ejemplo, es insustituible el testimonio de Isidoro de Sevilla (m. 636), que vivió más de cien años después de que se produjeran las invasiones germánicas. Junto a las crónicas isidorianas, apenas contamos con tres o cuatro historias más para un periodo tan importante. Por su parte, desde la muerte de Isidoro y hasta el fin del Reino visigodo, la única composición histórica digna de tal nombre es la *Historia Wambae* de Julián de Toledo (m. ca. 690). Contar con un solo texto histórico para todo el siglo VIII no es, por tanto, nada extraordinario, es la continuación de una tendencia que venía desde mucho tiempo atrás.

La historia, pues, no era una disciplina que se cultivara mucho durante esta época. Sin duda, circulaban cientos, miles de historias y versiones sobre hechos históricos de la relevancia de la conquista árabe. Pero recogerlos, sistematizarlos, darles forma historiográfica y redactarlos no era algo que estuviera al alcance de cualquiera, como no lo estaría a lo largo de buena parte de la Edad Media. Es por ello por lo que las obras crónicas de este periodo se compusieron siempre a la sombra de un poder político o social que las inspiró y amparó en momentos muy determinados sin que tuviera nada que ver el hecho de que sus autores estuvieran más o menos cercanos a los acontecimientos. El hecho de que, por ejemplo, 'Abd al-Malik Ibn Habib compusiera su obra más de un siglo después de la conquista no tiene, por lo tanto, nada de extraordinario: si miramos al norte, en el Reino de Asturias tampoco se redactaron crónicas sobre sus orígenes hasta transcurrido más de siglo y medio de los hechos, y lo mismo podría decirse de innumerables acontecimientos y periodos críticos en la historia que no encontraron su puesta por escrito de forma inmediata.

La composición del *Kitab al-Ta'rij* vino a coincidir, además, con un momento de afirmación de la soberanía omeya bajo el emir Abderrahmán II (822-852), responsable de un proceso de centralización política que estuvo unido a un aumento de la presión fiscal y a una reorganización administrativa. 'Abd al-Malik Ibn Habib era un hombre muy cercano a los círculos cortesanos del emir, ya que actuaba como miembro de la *shura* que asesoraba al soberano en asuntos jurídicos. Este interés en el derecho islámico explica otro de los elementos que parecen extraños a primera vista y que más arriba mencionaba: el de un ulema escribiendo sobre hechos del pasado. El interés de este ulema, sin embargo, no era el de un anticuario interesado en consignar eventos históricos. Su principal preocupación consistía en dilucidar qué estatus tenía el territorio conquistado más de cien años atrás. En ese momento, en efecto, el derecho islámico había desarrollado una más que notable reflexión en torno a la forma en que se habían realizado las conquistas árabes. Fruto de esa reflexión era la distinción entre los territorios que los musulmanes habían rendido por la fuerza de las armas (*anwatan*) y los que, en cambio, se habían sometido por medio de un tratado de capitulación (*sulhan*). En el primer caso, las tierras así conquistadas debían ser consideradas como un botín indivisible en manos de la comunidad de los musulmanes (*umma*). Aunque pudieran ser entregadas como concesiones (*iqta'at*) a particulares, el dominio eminente de esos territorios seguía correspondiendo a la *umma*. Esto era tanto como decir que, en pleno siglo IX, la dinastía omeya podía reclamar que las tierras en poder de los descendientes de los conquistadores pertenecían a la comunidad musulmana y que, por lo tanto, su posesión no pasaba de ser una concesión revocable. En cambio, allí donde se había establecido un tratado de capitulación las poblaciones conquistadas habían seguido disfrutando plenamente de sus propiedades amparadas por el pacto suscrito y, por lo tanto, habían podido disponer de ellas sin restricción alguna, vendiéndolas, legándolas a sus descendientes o entregándolas de una forma u otra. En ese caso, la dinastía omeya podía interferir muy poco en los derechos de los descendientes de los conquistadores, ya que éstos podían argüir que sus ancestros

habían adquirido sus tierras en virtud de tratos con la población sometida: es decir, a través de compras, pactos, matrimonios o herencias.

Todas estas cuestiones tenían una enorme importancia a la altura de las primeras décadas del siglo IX, justo en el momento en el que se estaba produciendo en al-Andalus la gran reorganización administrativa inspirada por el emir Abderrahmán II. Las opiniones de los ulemas andalusíes eran para ello fundamentales, dado que otorgaban la legitimidad política y jurídica que esas reformas necesitaban. Tales opiniones, sin embargo, en absoluto podían ser originales, por la sencilla razón de que en al-Andalus no existía por entonces una tradición jurídica propia: los ulemas andalusíes eran por ello deudores de una elaboración que tenía a Egipto como uno de sus principales centros, como se ponía de manifiesto en el hecho de que fueran muchos los que llevaban a cabo viajes en pos del conocimiento existente en ese país y otros del Próximo Oriente. No es nada extraño, por lo tanto, que ‘Abd al-Malik Ibn Habib cite a sus maestros egipcios como autoridades de las que dice tomar sus relatos sobre la conquista del año 711. Su principal interés no era informar a los historiadores del siglo XXI de lo ocurrido en el 711, sino componer una visión histórica que diera sentido al dominio que ejercía la dinastía omeya a la cual servía. El tenor de sus relatos, por lo demás, no dejaba lugar a dudas: al-Andalus había sido conquistada «por la fuerza de las armas» y los conquistadores habían obtenido cantidades fabulosas de botín. Los únicos territorios que se habían rendido por capitulación eran los del norte, englobados en los Reinos cristianos, que en pleno siglo IX estaban ya consolidados, pero que los gobernantes de Córdoba consideraban como propios y sometidos por medio de pactos. Una visión así respondía exactamente a los intereses de los emires omeyas de Córdoba, que podían justificar así su dominio eminente sobre al-Andalus, como defensores de los intereses de la *umma* a la que, en derecho, pertenecía el territorio conquistado por la fuerza de las armas.

La primitiva elaboración cronística que aparece sobre la conquista de al-Andalus en las fuentes árabes de la época omeya estuvo, pues, siempre supeditada a los intereses de esa dinastía. Para cualquiera que conozca esas fuentes resulta evidente que los omeyas fueron capaces de imponer un discurso histórico muy férreo. Como ya señalábamos anteriormente, es evidente que la conquista debió de dar lugar a infinidad de relatos y anécdotas, pero todas estas historias apenas pudieron encontrar el camino de los textos cronísticos llegados hasta nosotros. En los círculos palatinos omeyas, los aspectos que interesaban sobre la conquista eran muy limitados y fueron esos aspectos los que finalmente acabaron siendo historiados en las composiciones llegadas hasta nosotros. Casi cien años después de la muerte de ‘Abd al-Malik Ibn Habib, su relato de la conquista fue reproducido a grandes rasgos por Ahmad al-Razi, un cronista que, en pleno siglo X, trabajaba también en los círculos palatinos en otro gran momento de afirmación del poder de la dinastía omeya, justo cuando Abderrahmán III había decidido adoptar el título califal (929). El hecho de que este autor escribiera una obra histórica sobre al-Andalus desde sus más lejanos orígenes hasta la época que le había tocado vivir, da idea de nuevo de la importancia y escasez de las grandes tareas historiográficas:

una obra tan ambiciosa no se había escrito en la Península Ibérica desde los tiempos de Isidoro de Sevilla, y no volvería a hacerse como proyecto palatino hasta la época de Alfonso X el Sabio, en pleno siglo XIII.

Una de las raras excepciones a ese discurso oficial omeya que permea todo cuanto conocemos sobre la historia de al-Andalus en sus tres primeros siglos es obra de un autor llamado Ibn al-Qutiyya. Este autor decía ser descendiente del rey visigodo Vitiza a través de una nieta de este monarca, Sara, casada con un miembro del ejército conquistador. Los descendientes de esta unión se habían establecido en Sevilla, ciudad de la que era originario nuestro autor. La historia de la conquista trazada por Ibn al-Qutiyya tiene unos caracteres muy peculiares. Frente a relatos de ejércitos y campañas militares, el sevillano hace hincapié en los pactos que sus ancestros, los hijos de Vitiza, habían establecido con los conquistadores, pactos que les habían asegurado el disfrute de posesiones muy extensas. Podemos estar bastante seguros de estar aquí ante la versión de los hechos de las gentes que habían protagonizado la conquista. Gentes que no se encontraban a gusto con la visión de que al-Andalus había sido botín indivisible y que, por el contrario, pretendían hacer valer los derechos adquiridos por sus ancestros, derechos que se habían basado en los pactos con la antigua aristocracia indígena.

En la época en la que vivía Ibn al-Qutiyya —segunda mitad del siglo X— la cuestión de la conquista de al-Andalus seguía suscitando, por lo tanto, un considerable interés. Es muy posible que ello se deba a que la época de los califas omeyas no era tan monolítica como hemos venido pensando hasta ahora: los intereses eran dispares y los argumentos a favor y en contra de determinadas posturas debían de ser muy complejos. El fin del Califato trajo consigo un total desinterés por nuevas aportaciones en torno a este tema: ciertamente, en las obras históricas se siguió incluyendo el capítulo sobre la conquista, pero en ellas ya sólo se recopilaba a autores como 'Abd al-Malik Ibn Habib o a los cronistas de la época califal. No se producen, por lo tanto, testimonios nuevos en torno a un episodio que seguirá dando que hablar a lo largo de los siglos siguientes, pero sobre el cual ya nadie contaba con visiones originales. ¿Es posible entonces hacer una interpretación histórica coherente de lo que ocurrió en el año 711 con estos materiales? La respuesta a este interrogante, en mi opinión, debe ser afirmativa.

Los hechos

No puede entenderse la conquista de al-Andalus sin tener en cuenta la expansión árabe producida tras la muerte del profeta Mahoma (632). La conjunción entre el mensaje de salvación predicado por éste, el potencial militar de unas tribus con una fuerte jerarquización interna y la dirección de una élite fuertemente cohesionada en torno al mensaje salvacional y a la solidaridad de los vínculos de parentesco fueron elementos decisivos que ayudan a explicar esa gran expansión. Contrariamente a lo que suele pensarse, las grandes conquistas árabes en el Próximo Oriente no se desarrollaron de una forma anárquica y poco organizada: cuanto mejor las conocemos, más claro resulta que tuvieron siempre una dirección política muy efectiva y que estuvieron siempre muy bien planificadas. Ello explica

en parte tanto su gran éxito, como lo fuertemente centralizado que pasó a estar el gran Imperio que surgió de ellas.¹¹ Entre las expansiones militares que ha conocido la historia, la de los árabes tiene mucho más en común con otras protagonizadas por grandes Imperios que con las que tienen como actores principales grandes grupos tribales.

Las conquistas se vieron muy favorecidas, además, por el frágil carácter que tenían las formaciones políticas con las que se enfrentaron los ejércitos árabes. A la altura de la segunda mitad del siglo VII, los dos grandes Imperios que dominaban en el Próximo Oriente, el bizantino y el sasánida, carecían de la cohesión y de la densa articulación que había ostentado el antiguo Imperio romano. La fuerte urbanización de ese Imperio, caracterizada por la existencia de núcleos de pequeño, medio y gran tamaño, había dejado paso a un mundo más ruralizado en el que muchas de esas ciudades antiguas se encontraban en franco declive.¹²

La consecuencia de estas nuevas situaciones pronto se hizo muy patente: obtener el control de las principales urbes que habían sobrevivido permitía obtener el control de unos territorios muy extensos. Esta llamativa fragilidad de Reinos e Imperios se manifestaba también en el hecho de que una sola batalla campal podía decidir su suerte. Esto es algo que puede comprobarse en casos históricos anteriores a las conquistas árabes. Así, por ejemplo, el Reino visigodo de Tolosa había dejado de existir tras la derrota ante los francos en Vouillé (507), mientras que en el 533-534 al Imperio bizantino le había bastado una sola campaña para acabar con el Reino vándalo del norte de África. Las formaciones que habían sucedido a la ruina del Imperio romano fueron siempre muy frágiles y una derrota grave de sus ejércitos —por lo general, sus únicos ejércitos— comprometían toda su estructura política y el dominio de los territorios. Poco antes de que se iniciara la expansión árabe, en los diez años escasos que median entre el año 611 y el 621, el Imperio sasánida había conseguido conquistar, frente a sus archirrivaes bizantinos, los territorios de Egipto, Siria y parte de Anatolia. Era un anticipo de lo que estaba por llegar y una clara demostración de que el desmoronamiento imperial era mucho más fácil de lo que anunciaba su esplendorosa fachada: unas pocas derrotas de los ejércitos imperiales, la ocupación de las principales ciudades y la instauración de una nueva administración en colaboración con las élites locales fue todo lo que necesitaron los conquistadores árabes para instaurar un dominio que inicialmente pareció siempre frágil pero que, en muy poco tiempo, acabó consolidándose de manera generalizada. La geoestratégica de los mapas políticos de los siglos VII y VIII no puede, por lo tanto, leerse nunca con los parámetros actuales: sólo en esta época la ocupación de ciudades como Jerusalén, Antioquía o Alejandría aseguraba el control de unos centros administrativos y políticos para los cuales no existía alternativa alguna.

En los años finales de la década de los cuarenta del siglo VII las grandes conquistas árabes se encontraron, sin embargo, con un freno inesperado en los

11 Fred McGraw Donner (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.

12 Una magnífica exposición en Chris Wickham (2005). *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press.

territorios del norte de África.¹³ Es interesante comprobar que, de nuevo, los ejércitos bizantinos que ocupaban esta zona no ofrecieron mayor resistencia, mientras que, en cambio, las zonas marcadas por un poblamiento bereber de carácter tribal presentaron una resistencia feroz que los ejércitos árabes tardaron casi seis décadas en doblegar. De hecho, la conquista de al-Andalus no puede explicarse tampoco si no se tiene en cuenta el hecho de que el final de esa resistencia bereber sólo se produjo cuando se alcanzaron una serie de pactos que permitieron la incorporación de un considerable número de soldados bereberes dentro de los ejércitos árabes en calidad de tropas auxiliares. Fueron esas tropas las que constituyeron la vanguardia que penetró en la Península Ibérica y las que permitieron obtener una supremacía militar frente a la administración de un Reino como el visigodo, que atravesaba en ese momento una profunda crisis.

La conquista de Hispania volvió a reproducir el mismo modelo que ya se había producido en el Próximo Oriente: una batalla decisiva (Guadalete), que provocó la desbandada del ejército del rey y llevó a que las ciudades principales (Córdoba, Sevilla, Mérida y Toledo) quedaran abandonadas a su propia suerte. La ocupación de esas ciudades se produjo tras una resistencia más o menos encarnizada, pero al final fue la connivencia con las élites locales lo que permitió franquear sus murallas a los jefes militares del ejército conquistador. Ello aseguró el estrangulamiento de la administración del Reino visigodo, que descansaba en el control de esas urbes con un fuerte apoyo en la figura de los obispos, que eran los que, sin duda alguna, habían llegado a constituir la médula política del Reino en sus últimos tiempos.

Los pactos fueron en este sentido un componente esencial para la ocupación del Reino. No hay ninguna duda de que, en muchos casos, se vieron acompañados de alianzas matrimoniales que unieron a miembros del ejército conquistador con mujeres de la aristocracia indígena. El caso de Sara, citado más arriba, no es en absoluto aislado: el matrimonio de ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa con la viuda de Rodrigo, el de una hija de Teodomiro —un aristócrata establecido en el sudeste— con un miembro del ejército conquistador, el de un caudillo militar bereber llamado Munuza con la hija del dux Eudes de Aquitania o, incluso, el matrimonio frustrado de la propia hermana de Pelayo —el fundador del Reino de Asturias— con el gobernador árabe en Gijón dan todos ellos fe de una tendencia que posiblemente estuvo muy extendida, como dan fe textos eclesiásticos como una carta del papa Adriano quien, a finales de ese mismo siglo VIII, se lamentaba de que en Hispania eran muchos los que daban a sus hijas en matrimonio al pueblo gentil. En todos estos casos, el resultado era siempre la integración de esas mujeres en los linajes fuertemente agnaticios de los conquistadores, lo que dio lugar a que, con el paso del tiempo, esos linajes árabes o bereberes hubieran consolidado su presencia sin perder por ello un ápice de su identidad.

13 Eduardo Manzano (2010). The Iberian Peninsula and North Africa, en Chase F. Robinson (ed.). *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. The New Cambridge History of Islam, volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 581-625.

Los pactos, sin embargo, no fueron los mismos en todas partes. Hay evidencias suficientes que muestran que una parte importante de la aristocracia ya no vivía en las ciudades, ni siquiera en los territorios cercanos a ellas. Sus moradas y residencias se encontraban en zonas rurales en las que comenzaban a emerger elementos tan característicos como algunas iglesias dotadas de cierta monumentalidad, de las cuales hay buen número de testimonios. Al igual que había ocurrido en otras ocasiones, a los conquistadores les resultó mucho más difícil someter tanto a esta aristocracia, como a las zonas en las que se había hecho fuerte. La ocupación final de estas zonas rurales fue resultado también de pactos que, sin embargo, tuvieron un carácter presumiblemente más ventajoso para los indígenas. La prueba de ello es que, siglo y medio después de la conquista, los descendientes de estos indígenas seguían manteniendo sus dominios en las zonas rurales.¹⁴ Muchos de ellos se convirtieron al islam y con toda seguridad se arabizaron, pero siguieron manteniendo la identidad que les marcaba como descendientes de indígenas que habían pactado con los conquistadores en el momento de la conquista. En el último cuarto del siglo IX muchos de estos linajes entraron en rebeliones violentas frente a la autoridad de los omeyas de Córdoba, como consecuencia de las crecientes imposiciones fiscales de éstos y de la aparición de dinámicas sociales abiertamente opuestas a sus intereses. Los escritores afectos a la dinastía omeya pasaron entonces a designarles con el apelativo de *muwalladún* que, con toda probabilidad, tenía un carácter despectivo.

La ocupación de las principales ciudades, los pactos con diversos elementos de la aristocracia indígena, la rápida sustitución de la antigua administración visigoda o, en fin, el paulatino despliegue de los conquistadores por todo el territorio dieron a la conquista un carácter permanente que no hizo más que intensificarse conforme avanzaba el tiempo. Esta dimensión temporal es otro de los factores que suelen olvidarse muy a menudo en relación con la conquista árabe: los cien años transcurridos entre el 711 y el 811, por ejemplo, parecen escasos desde la perspectiva contemporánea —de hecho, no es raro que incluso haya historiadores que saltan de un momento al otro con graciosa inconsciencia— pero, en términos reales, ese lapso de tiempo supuso la sucesión de varias generaciones en las que precipitaron muchos elementos que inicialmente se encontraban de forma embrionaria, pero que sólo adquirieron cuerpo con el paso del tiempo. Muchos elementos que nosotros analizamos aparecen sólo en lo que es esa configuración final que acabaron adquiriendo. Tal configuración no estaba ni mucho menos prevista en los momentos iniciales.

A modo de conclusión

Si volvemos a la idea de las tres grandes conquistas históricas que ha sufrido la Península Ibérica, ¿con cuál de las otras dos podría compararse la conquista árabe del 711? Sin ningún género de dudas, con la conquista romana. Natural-

14 Eduardo Manzano (2007). Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyas, en Klaus Herbers y Nikolas Jaspert (eds.). *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich: Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 219-240.

mente, con esto no pretendo decir que ambas conquistas sean equiparables: su desarrollo, sus circunstancias o las condiciones concretas a las que dieron lugar una y otra no tienen nada que ver. Pero sí que son ciertamente comparables los elementos y efectos que las rodearon: en ambos casos se trató de conquistas militares realizadas por tropas al servicio de un Imperio; en ambos casos se produjo un sometimiento a una metrópoli lejana —durante un corto espacio de tiempo en el caso de la conquista del siglo VIII—; en ambos casos la conquista puso en marcha unos complejos procesos sociales e ideológicos que dieron lugar a la asimilación de las poblaciones indígenas en los marcos propuestos por los conquistadores; y en ambos casos, en fin, fue la identidad imperial la que acabó prevaleciendo a lo largo de un extenso periodo de tiempo.

Por contra, las invasiones germánicas de la Península no dieron lugar nunca a transformaciones de ese tipo. Es curioso señalar que, en términos absolutos, tales invasiones fueron mucho más numerosas: no se calcula en menos de 120.000 los suevos y visigodos llegados a Hispania. Y, sin embargo, esta gran cantidad de población acabó viéndose asimilada en las estructuras previas de la romanización: estas gentes acabaron hablando latín, viviendo en las ciudades de los conquistados y adquiriendo una romanización que, ciertamente, ya no podía ser la que imperaba en la época clásica, pero que remedaba el gran legado de la Antigüedad. Paradójicamente, todo esto se produjo a pesar de que, en un primer momento, los invasores germánicos trataron de preservar su identidad bien diferenciada: el mantenimiento del cristianismo arriano frente al catolicismo o la prohibición legal inicial de contraer matrimonios mixtos adoptando el catolicismo fueron formas de mantener la identidad y la cohesión de todo el pueblo, sin duda amenazadas por la progresiva romanización lingüística y el trato con las poblaciones locales. Fue, sin embargo, un intento vano: los contactos entre romanos y visigodos se hicieron cada vez más estrechos, dejando obsoleta una legislación que poco a poco fue perdiendo vigencia.

En el caso de la conquista árabe, el resultado fue bien distinto: los grandes progresos de la arabización y de la islamización durante los dos siglos siguientes a la conquista ponen de relieve la fuerza de las dinámicas instauradas en el año 711. Cada vez conocemos mejor no sólo los grandes cambios que esa conquista alumbró, sino también los mecanismos que los produjeron.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Eduardo Manzano Moreno es doctor en historia medieval por la Universidad Complutense de Madrid y MA (*master of arts*) en *Near Eastern studies* ('estudios de Oriente Próximo') en la School of Oriental and African Studies, SOAS, por la Universidad de Londres. Director del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), es especialista en la historia de al-Andalus y las implicaciones políticas de la memoria histórica. También ha realizado contribuciones significativas en la historia de Jerusalén durante la Primera

Guerra Mundial. Entre su extenso trabajo, se pueden destacar las publicaciones *La Península Ibérica y Norte de África* (2009); *Épocas medievales* (en *Historia de España*, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares) (2010); *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus* (2007); *A Difficult Nation? History and Nationalism in Contemporary Spain* (2002); *Idrisisme et villes idrisides* (junto a Mercedes García Arenal) (1995); *Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung* (en *Fluchtpunkt Europa: Migration und Multikultur*, coordinado por Martina Fischer) (1998). Igualmente, ha sido miembro del consejo editorial de las revistas científicas *Hispania*, *Al-Qantara*, *Arqueología y Territorio Medieval* o *Journal of Medieval Studies*.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es doble. En primer lugar, plantea una revisión historiográfica sobre cuáles han sido las principales interpretaciones generales que se han producido sobre la conquista árabe del año 711; se enumeran los distintos aspectos ideológicos y políticos que han configurado la integración de este acontecimiento en distintos discursos históricos. El segundo objetivo es el de proporcionar una visión de la conquista de acuerdo con los datos que tenemos y que proceden de una amplia variedad de evidencias que han sido objeto de pormenorizado estudio y análisis en los últimos años.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, historiografía, conquista, Reconquista.

ABSTRACT

This article has a double aim. The first is to consider a historiographical review of the major general interpretations circulating around the Arab conquest of the year 711, enumerating various ideological and political aspects that have shaped the integration of this event in different historical discourses. The second is to provide a vision of the conquest according to the available data originating from a wide range of evidence and which has been the focus of detailed studies and analysis in recent years.

KEYWORDS

Al-Andalus, historiography, conquest, reconquest.

المخلص

يسعى هذا المقال إلى تحقيق هدفين إثنين. يتمثل الأول منهما في طرح مراجعة لعلم التاريخ تبحث في أسباب التفسيرات العامة التي أنتجت حول موضوع الغزو العربي في عام ١١٧م. ثم في إحصاء مختلف التجليات الإيديولوجية و السياسية التي أدمجت هذا الحدث في مختلف الخطابات التاريخية. أما الهدف الثاني. فيتمثل في تقديم رؤية عن عملية الغزو إنطلاقاً مما تتوفر عليه من معطيات تتعدد مصادرها لتشمل عدداً من القرائن خضعت لدراسة و تحليل مفصلين خلال السنوات الأخيرة.

الكلمات المفتاحية

الأندلس. علم التاريخ. الغزو. الحروب الإسترجاعية.

¿POR QUÉ LLEGARON LOS ÁRABES A LA PENÍNSULA IBÉRICA?: LAS CAUSAS DE LA CONQUISTA MUSULMANA DEL 711

María Antonia Martínez Núñez

La llegada a la Península Ibérica de contingentes militares árabes y bereberes en el año 711 es un hecho bien documentado históricamente a partir de los datos suministrados tanto por las fuentes escritas como por la arqueología y la numismática.¹ Fue una conquista militar, aunque algunos enclaves se sometieron mediante pactos y capitulaciones, realizada en nombre del califa omeya de Damasco al-Walid I (705-715).²

No es tarea fácil, sin embargo, analizar en pocas páginas el porqué de la conquista musulmana de la Península Ibérica y ello por varias razones. La más importante es que todos los acontecimientos relacionados con la conquista islámica del 711 y la posterior formación de al-Andalus han sido objeto de interpretaciones diversas, algunas de ellas sumamente ideologizadas y muy contradictorias entre sí.

A pesar de ser el hecho histórico que desencadenó la formación de al-Andalus y de su larga trayectoria durante ocho siglos, no ha existido unanimidad en torno a cuestiones fundamentales relativas al propio carácter de la intervención islámica y de la proyección posterior de esos acontecimientos.

Estas discrepancias encuentran su explicación, por un lado, en el carácter de la información proporcionada por las fuentes medievales y, por otro, en el hecho de que los acontecimientos del pasado se suelen analizar en función de los intereses del presente.

Y es que, si bien es cierto que cada formación social desarrolla su propia visión del pasado y que de ella depende la percepción que se tenga de los acontecimientos de cualquier periodo anterior, también lo es que cualquier reestructuración producida en el seno de una sociedad, cada ajuste en el presente, repercute y lleva consigo una modificación o un reajuste en la forma de interpretar el pasado. Esto es aplicable tanto a la forma en que las fuentes medievales describían los acontecimientos del 711 como al enfoque proporcionado por los relatos posteriores, especialmente por los elaborados en función de la ideología nacionalista a partir del siglo XIX.

Dejando al margen planteamientos negacionistas como los defendidos por Ignacio Olagüe,³ indudablemente desajustados, calificados de «historia-ficción» y

1 Véase el *dossier* publicado en 2011 y coordinado por Alejandro García Sanjuán, «La conquista islámica y el nacimiento de al-Andalus», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 8-35, donde se presentan las aportaciones más recientes desde diversos campos.

2 Como afirma Eduardo Manzano Moreno (2011). «La conquista militar de al-Andalus. Entre 711-718, los conquistadores dominaron Hispania», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 10-17.

3 Que niegan el hecho mismo de la conquista por la inexistencia de fuentes árabes coetáneas a los hechos y defienden la aparición del islam en la Península como resultado de una crisis interna de la Hispania visigoda. Sus opiniones fueron publicadas por primera vez en Francia, en 1969 y ratificadas en 1974: Ignacio Olagüe (1969). *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. París: Flammarion; e Ignacio Olagüe (1974). *La revolución islámica de Occidente*. Madrid: Fundación Juan March.

rechazados en círculos académicos,⁴ los estudiosos que han analizado la abundante historiografía generada en torno al tema⁵ coinciden en señalar que las diversas posturas mantenidas se pueden agrupar, a grandes rasgos, en dos tendencias: una que minimiza la conquista islámica y su repercusión posterior en lo que consideran una continuidad de la «identidad occidental» de España desde la antigüedad romana y otra que niega esa continuidad y hace hincapié en la trascendencia y proyección de los acontecimientos del 711, que dieron origen a la aparición de una síntesis entre cristianismo, judaísmo e islam, un «contexto semítico» de predominio islámico que será la base de la identidad nacional.

La ideologización de las visiones sobre la conquista del 711, lejos de atenuarse con el avance del conocimiento histórico sobre al-Andalus, se ha incrementado actualmente, con la elaboración de una visión denigratoria del islam, distorsionada por el temor al reciente terrorismo yihadista y unida a los estereotipos heredados de etapas anteriores, o bien de una imagen idílica y paradisiaca de al-Andalus, igualmente fruto de la distorsión.⁶

Las fuentes medievales y los acontecimientos del 711

Existen dos tipos bien diferenciados de fuentes escritas medievales relativas a este tema: las latinas y las árabes. Las latinas abordan los hechos desde el punto de vista de los sometidos y las más arcaicas cuentan con un valor añadido, pues proporcionan los datos más antiguos de los que disponemos sobre la conquista, casi coetáneos de los hechos. En cuanto a las fuentes árabes, aportan la visión de los conquistadores, pero son mucho más tardías, las más antiguas datan del siglo IX, aunque pueden integrar y reproducir, sin duda, relatos más antiguos.⁷

- 4 La réplica más contundente a la posición de Olagüe fue la publicada por Pierre Guichard (1974). «Les arabes ont bien envahi l'Espagne. Les structures sociales de l'Espagne musulmane», *Annales ESC*, 6, pp. 1483-1513, que fue publicado en español con el título «Los árabes sí que invadieron la Península. Las estructuras sociales de la España musulmana», en Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, pp. 27-71. Sobre Ignacio Olagüe, sus vínculos con círculos fascistas y la repercusión reciente de sus planteamientos, véase la aportación de Alejandro García Sanjuán (2011). «Debate en torno a un episodio clave. Interpretaciones encontradas sobre la conquista islámica», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 34-35.
- 5 Entre esos analistas, cabe citar a Pierre Guichard (1969). «Le peuplement de Valence aux des premiers siècles de la domination musulmane», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 5, pp. 103-158; Pierre Guichard (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad musulmana en Occidente*. Barcelona: Barral Editores, pp. 23-49; Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval. Op. Cit.*, pp. 27-71; Pedro Chalmeta Gendrán (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén, pp. 23-24, pp. 33-36 y pp. 71-72; Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Critica, pp. 15-26; Alejandro García Sanjuán (2011). «Debate en torno a un episodio clave. Interpretaciones encontradas sobre la conquista islámica», *Op. Cit.*, pp. 32-35. Véase lo que expuse acerca de las diversas visiones sobre al-Andalus, a propósito de la labor de conservación del patrimonio andalusí desarrollada por la Real Academia de la Historia, en M.^a Antonia Martínez Núñez (2008). *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Real Academia de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 19-23.
- 6 Véase Eduardo Manzano Moreno (2011). «La conquista militar de al-Andalus. Entre 711-718, los conquistadores dominaron Hispania», *Op. Cit.*, pp. 10-12; y Alejandro García Sanjuán (2011). «Debate en torno a un episodio clave. Interpretaciones encontradas sobre la conquista islámica», *Op. Cit.*, p. 33 y p. 35.
- 7 Pedro Chalmeta Gendrán (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 33-67; Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 53, pp. 101-127.

¿Por qué llegaron los árabes a la Península Ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711

En cuanto a las fuentes latinas,⁸ es preciso distinguir entre las denominadas *crónicas mozárabes* de mediados del siglo VIII y las elaboradas por cristianos de fuera de al-Andalus desde finales del siglo IX.

Dos son las crónicas mozárabes que se han conservado y ambas son anónimas. La más antigua es la denominada *Crónica bizantino-árabiga* del 741, que contiene una alusión escueta y aséptica a la conquista, al referirse al derrocamiento del Reino visigodo por las tropas de Musa y al control fiscal impuesto por los nuevos dominadores musulmanes, sin aludir a ninguna reacción por parte de los cristianos. La otra es la célebre *Crónica mozárabe* del 754, que se hace eco del fin de la monarquía visigoda y del establecimiento del control fiscal, pero poniendo el acento en la destrucción y devastación ocasionada por la ocupación y en el trauma de quienes la sufrieron.

Según Carlos Ayala Martínez,⁹ las diferencias que se observan entre ambos relatos se deben a que el autor de la crónica del 741 bien pudo ser un cristiano familiarizado con la expansión árabe, que habría estado comprometido de algún modo con los nuevos dominadores, mientras que, en el caso de la crónica del 754, su autor hubo de ser un culto clérigo cordobés, quien incluye en su crónica alusiones al mantenimiento de la actividad eclesiástica después de la conquista. Pero, a pesar de las diferencias existentes entre ambas, ninguna de las dos crónicas mozárabes está impregnada aún de una clara ideología religiosa.

La dimensión religiosa afloró en las crónicas cristianas del siglo IX, cuando se puso en marcha la idea de la Reconquista en los círculos de la monarquía cristiana de Asturias. En función de esa idea político-religiosa se desarrolló una nueva visión de la conquista islámica: fue un «instrumento de Dios», un castigo divino por los pecados y la jactancia de la monarquía visigoda y de la jerarquía eclesiástica. Son esas crónicas del siglo IX las que empiezan a ofrecer también una imagen depravada del rey Vitiza, cuya conducta provocó la cólera divina, responsabilizándolo de la conquista, a él y a sus hijos, ya que éstos pactaron con los conquistadores para vengarse del rey Rodrigo. Así, tanto la conquista como la Reconquista se convertían en elementos de la providencia divina y los musulmanes y los cristianos en enemigos irreconciliables.

Esa imagen providencialista y sacralizadora se mantuvo en las crónicas cristianas posteriores, de los siglos XII y XIII, aunque éstas últimas se vieron enriquecidas con la incorporación de narraciones originarias de las fuentes árabes, como sucede con la crónica del arzobispo toledano Jiménez de Rada, del siglo XIII, que realizó una síntesis de todos los relatos anteriores sobre la conquista.¹⁰ Su obra *Historia Arabum* responde a la conjunción de la especial elaboración del pasado realizada por el feudalismo y de la teoría de la Reconquista.¹¹

8 *Ibidem*, pp. 103-111; Carlos Ayala Martínez (2011). «Las fuentes cristianas. Crónicas latinas sobre la conquista islámica», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 18-23.

9 *Ibidem*, pp. 18-20.

10 *Ídem*, pp. 20-23; Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Op. Cit.*, pp. 106-110 y pp. 123-124.

11 Como detalla Manuel Acín Almansa (1997). *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. 2.^a ed. Jaén: Universidad de Jaén, pp. 13-14.

Sin embargo, el relato de la devastación total y de la destrucción de ciudades y la imagen del *iudicium Dei*, forjada a partir del siglo IX, no encajan con los testimonios arqueológicos conservados. Esos testimonios muestran la superposición en muchos núcleos urbanos de los niveles islámicos sobre los romanos o los tardoantiguos, sin indicios de destrucción, aunque sí de reutilización de los espacios con una función diferente, como es el caso, bien constatado arqueológicamente, del yacimiento del Tolmo de Minateda, en Hellín (Albacete).¹² También muestran la existencia de enterramientos mixtos, cristianos y musulmanes, en cementerios de la primera época islámica, como se ha podido constatar en el cementerio de Marroquíes Bajos (Jaén)¹³ o en el caso de un cementerio cristiano de Pamplona que pervive en la época islámica y donde se han hallado objetos islámicos en enterramientos cristianos,¹⁴ así como la existencia sobre unas antiguas termas romanas de una necrópolis islámica de la primera época, que certifica la presencia de comunidades musulmanas estables durante el siglo VIII en Pamplona, enclave considerado tradicionalmente como núcleo de la resistencia inicial frente al islam.¹⁵ Y, asimismo, a través del registro material se pone de manifiesto el alto estatus social y económico que hubieron de mantener algunos cristianos de al-Andalus y su progresiva arabización, como se deduce de los datos aportados por las inscripciones mozárabes.¹⁶

- 12 Esta ciudad, que ha sido identificada con la Madinat Iyuh del Pacto de Teodomiro, fue abandonada después y de forma lenta en el siglo IX; véanse Sonia Gutiérrez Lloret (2007). La islamización de Tudmir, en *P. Sénac (ed.). Villa 2. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (vif-xif siècle): la transition*. Toulouse: CNRS-Université de Toulouse II-Le Mirail, pp. 275-318; Sonia Gutiérrez Lloret (2006). Cerámica y escritura: dos ejemplos de arabización temprana. Graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), en *Al-Andalus espaço de mudança. Balanço de 25 anos de História e Arqueologia Medievais. Seminário Internacional, Mértola, 16, 17 e 18 de maio de 2005. Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola, pp. 52-59; Jesús Lorenzo Jiménez (2011). «Tras las huellas de los conquistadores: arqueología de las primeras décadas de la conquista musulmana», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 28-29.
- 13 José Luis Serrano Peña y Juan Carlos Castillo Armenteros (2000). «Las necrópolis musulmanas de Marroquíes Bajos (Jaén). Avance de las investigaciones arqueológicas», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7, pp. 93-120.
- 14 Se trata de la necrópolis de la Casa del Condestable, en Pamplona, donde se halló la sepultura de una mujer que portaba, junto a otros adornos, un anillo en cada uno de los dedos de las dos manos. A pesar de que el enterramiento responde al ritual cristiano, como el resto de los enterramientos de esa necrópolis, cuatro de estos anillos son sellos con epígrafes árabes grabados en negativo y realizados en caracteres cúficos arcaicos, lo que lleva a los autores a plantear la prolongación del uso de este cementerio hasta el siglo VIII y la elaboración de los anillos en algún taller de orfebrería de al-Andalus; José Antonio Faro Carballa; María García Barberena-Unzu y Mercedes Unzu Urmeneta (2007). La presencia islámica en Pamplona, en *P. Sénac (ed.). Villa 2. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (vif-xif siècle): la transition. Op. Cit.*, pp. 122-123 y figs. 19-20.
- 15 Y es que, aparte del hallazgo citado en la nota precedente, hay que añadir otro de mayor trascendencia para el tema que nos ocupa en la ciudad de Pamplona, pues en la Plaza del Castillo apareció un cementerio con 190 enterramientos y los difuntos dispuestos de acuerdo con el ritual islámico. *Ibidem*, pp. 104-114 y pp. 126-128; Jesús Lorenzo Jiménez (2011). «Tras las huellas de los conquistadores: arqueología de las primeras décadas de la conquista musulmana», *Op. Cit.*, pp. 31.
- 16 Como he tenido ocasión de exponer a propósito de las inscripciones funerarias en latín del siglo IX y de un fragmento de estela funeraria bilingüe, en latín y árabe, procedente de Córdoba, en M.^a Antonia Martínez Núñez (en prensa). «Las fuentes epigráficas. Siglos IX y X», *Jábega*, revista editada por la Diputación Provincial de Málaga. Este texto recoge la participación en el Curso de Verano de la Universidad de Málaga sobre *Umar Ibn Hafsun*, celebrado en Archidona entre el 5 y el 9 de julio de 2010. Sobre la implantación territorial de las comunidades cristianas en al-Andalus, el mantenimiento de la jerarquía eclesiástica y la arabización creciente de los mozárabes, véase Cyrille Aillet (2010). *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX-XIF siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 45-93, p. 133ss.

¿Por qué llegaron los árabes a la Península Ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711

Por lo que se refiere a las fuentes árabes,¹⁷ como se ha dicho, son más tardías que las latinas, pero también son más abundantes y aportan una información más diversificada.

Las primeras versiones sobre la conquista fueron elaboradas en círculos malikíes egipcios y respondían a los intereses de la dinastía omeya en la Península.¹⁸ Las dos fuentes árabes más antiguas que abordan este tema datan del siglo IX y son el *Kitab futuh Misr* ('Libro de las conquistas de Egipto'), del egipcio Ibn 'Abd al-Hakam (m. 871), y el *Kitab al-Ta'rij* ('Libro de la historia') del andalusí 'Abd al-Malik Ibn Habib (m. 853). Eduardo Manzano¹⁹ ha explicado bien cómo la versión de estos autores, que eran ulemas más que cronistas en sentido estricto, se hizo a favor de los intereses omeyas, pero resultaba lesiva para los intereses de los descendientes de los conquistadores. Ambas fuentes coincidían en lo fundamental: poner el acento en el hecho de que la conquista se había realizado por la fuerza de las armas (*anwatan*), lo que exigía, según el derecho islámico, reservar un quinto (*jums*) de las tierras para ponerlas bajo la administración directa de la comunidad, cuyos representantes legítimos eran los soberanos omeyas. Asimismo, insistían en que se había conseguido un cuantioso botín, pero que se había repartido fraudulentamente, produciéndose apropiaciones indebidas en perjuicio de la comunidad. Con este dictamen de los ulemas malikíes sobre la conquista, la dinastía omeya podía reclamar de los descendientes de los conquistadores un quinto del total de las tierras mientras que, si la conquista se hubiese producido mediante pactos o acuerdos (*sulhan*), los soberanos no habrían podido alterar la situación ni reclamar nada en nombre de la comunidad. Esta «versión jurídica» de la conquista fue la seguida, durante la etapa del Califato omeya, en el siglo X, por Ahmad al-Razi (m. 955), cronista palatino al servicio del califa omeya.

Frente a ese relato de los hechos, la visión de Ibn al-Qutiyya (m. 977) en *Ta'rij iftitah al-Andalus* ('Historia de la conquista de al-Andalus') venía a representar los intereses de los descendientes de los conquistadores. Según la versión de este ulema,²⁰ el hecho decisivo fue el pacto (*sulh*) de los hijos de Vitiza con los conquistadores, lo que les garantizaba el disfrute de sus posesiones a ellos y a sus descendientes, negando, por tanto, que en la Península se hubiese reservado ningún quinto para la administración directa de la comunidad, hasta el punto de que,

17 Sobre las fuentes árabes relativas a la conquista, se pueden consultar, entre otras, las aportaciones de Eduardo Manzano Moreno (1999). «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania. Revista Española de Historia*, 49 (2), pp. 389-432; Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 34-44; Pedro Chalmeta Gendrón (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 37-67; Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Op. Cit.*, pp. 111-123; Rafael Valencia (2011). «Las fuentes árabes. Un corpus en reelaboración», *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 24-27.

18 El origen egipcio de estas versiones, establecido por Mahmud Ali Makki, ha sido comúnmente aceptado con posterioridad; Mahmud Ali Makki (1957). «Egipto y los orígenes de la historiografía española», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 5, pp. 157-248; Pedro Chalmeta Gendrón (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 43-44; Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. *Op. Cit.*, p. 39.

19 *Ibidem*, pp. 35-40.

20 Que era descendiente de Vitiza y estaba emparentado con los célebres Banu l-Hayyay; *Ídem*, pp. 40-41.

frente al resto de las crónicas árabes, en ésta se considera que ese pacto y la traición de los tres hijos de Vitiza al rey Rodrigo en la batalla de Guadalete fue «la causa de la conquista» (*'sabab al-fath'*).²¹ Así, Ibn al-Qutiyya coincidía en este punto con las crónicas latinas, mientras que la mayor parte de las crónicas árabes hacían recaer en otro personaje, el conde Julián, la responsabilidad de llamar a los conquistadores y la traición a Rodrigo en venganza por la violación de su hija.²² Ibn al-Qutiyya incorporó también esta nueva leyenda, pero describió la venganza de Julián como «causa de la entrada» de los árabes en la Península (*'sabab dujuli-hi'*).

Las contradicciones y discrepancias entre las fuentes árabes deben ser analizadas como el resultado de «elaboraciones históricas» que pretendían «retrotraer al momento de la conquista las discusiones que generaban los intentos del poder político omeya de imponer su dominio en al-Andalus», como acertadamente ha señalado Eduardo Manzano.²³ Se trataba, por tanto, de una relectura de los acontecimientos relacionados con la conquista en función de los intereses concretos de los omeyas, o de los descendientes de los conquistadores, durante los siglos IX y X.

Tanto el relato de los hijos de Vitiza, que adquiere gran relevancia en las crónicas cristianas, pero que recogen también las árabes, como el relato del conde Julián, generado en las crónicas árabes y retomado en las latinas más tardías, atribuyen a los conflictos internos un papel fundamental en la conquista musulmana.²⁴ Esa explicación de la conquista en función exclusivamente de los conflictos y problemas internos es propia de las crónicas cristianas, mientras que las fuentes árabes aportan, lógicamente, una información añadida, con datos externos a la Península Ibérica, relativos al califa de Oriente o a las prolongadas campañas militares en el norte de África y a sus protagonistas. En este sentido, se ha llamado la atención sobre el silencio de las crónicas mozárabes y de las fuentes más tardías de la Hispania visigoda acerca de las conquistas musulmanas que estaban teniendo lugar de forma muy rápida en territorios bizantinos, a pesar de que en Toledo debían de tener noticias de ellas.²⁵

En líneas generales, las fuentes medievales, latinas y árabes, dejan constancia de la crisis existente en el seno del Reino visigodo, con enfrentamientos entre distintas facciones, y de la irrupción en ese contexto de contingentes militares procedentes del otro lado del Estrecho que terminan por ocupar el territorio y someterlo a su control fiscal. Y ello a pesar de que ni en las unas ni en las otras se encuentre una explicación de la conquista en términos de causa-efecto, ya que la causalidad sólo está contenida de forma implícita en la interpretación que ofrecen.²⁶ Coinciden, asimismo, en atribuir los acontecimientos del 711 a una mezcla

21 Ibn al-Qutiyya es uno de los pocos autores árabes que hablan de una «causa» de la conquista; Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Op. Cit.*, pp. 119 y 123.

22 Ibn 'Abd al-Hakam fue el primero en incorporar esta leyenda del conde Julián; *Ibidem*, pp. 120-123.

23 Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. *Op. Cit.*, p. 42.

24 Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Op. Cit.*, p. 116.

25 Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. *Op. Cit.*, p. 32.

26 Como señala Alejandro García Sanjuán (2004). «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Op. Cit.*, p. 104 y p. 126.

de elementos sobrenaturales y de factores humanos. Si bien es cierto que en las crónicas árabes está ausente el elemento providencialista, que es fundamental, sin embargo, en las crónicas cristianas a partir del siglo IX, también lo es que las fuentes árabes incluyen relatos de carácter legendario y profético, la mayoría de origen oriental egipcio, como el de la casa de los candados de Toledo o el referido a la profecía de Daniel sobre la conquista de la Península por Musa.²⁷

Tal mezcla de elementos sobrenaturales, legendarios y proféticos con los humanos y mundanos es una característica común de toda la cronística medieval, que ha supuesto una dificultad a la hora de establecer los hechos y también ha servido de argumento, junto a lo tardío de las fuentes árabes, a los que niegan la conquista y ocupación musulmana de la Península.²⁸

Frente a eso, hay que tener en cuenta que, aparte de las crónicas, al-Andalus también ha aportado otro tipo de datos, los proporcionados por los vestigios materiales. Los restos arqueológicos que se han conservado de la primera época islámica no son muy abundantes, pero sí testimonian de forma inequívoca la conquista y ocupación musulmana del territorio peninsular, unas veces mediante la fuerza de las armas y otras mediante pactos.

Junto a los vestigios arqueológicos del siglo VIII de Pamplona, o los del Tolmo de Minateda, identificados con la antigua Madinat Iyuh del Pacto de Teodomiro, y los de Marroquíes Bajos, en Jaén, todos ellos citados más arriba a propósito de enclaves en los que no hubo destrucción, hay que añadir otros en los que sí la hubo, como en el yacimiento arqueológico de El Bovalar (Lérida), junto al río Segre, que resultó arrasado y abandonado de forma súbita en el siglo VIII.²⁹

Asimismo, y como señala Jesús Lorenzo,³⁰ los precintos de plomo conservados dan también cuenta de la conquista militar en unos casos y de la ocupación mediante pactos en otros. Estos precintos,³¹ que han sido datados en las primeras décadas del dominio musulmán, algunos en época de los primeros gobernadores, proceden de distintas zonas de al-Andalus y portan leyendas escritas en árabe, con expresiones del tipo *ganima* ('botín'), en referencia al reparto del botín entre las tropas conquistadoras, *sulh* ('pacto', 'tratado'), como contrario a *anwatan* ('conquista por la armas') o *ahl Ishbiliya* ('gente de Sevilla'), aludiendo al pago de la *yizya* ('impuesto de capitación') al que estaban obligadas las poblaciones de lugares sometidos mediante pacto, a cambio de poder conservar vida, bienes y creencias.³²

27 *Ibidem*, pp. III-II3.

28 *Ídem*, p. 102.

29 Pedro de Palol (1986). «Las excavaciones del conjunto de “El Bovalar”, Serós (Segriá, Lérida), y el reino de Akhila», *Cristianismo y Antigüedad*, 3, pp. 513-535; Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 43-44.

30 Jesús Lorenzo Jiménez (2011). «Tras las huellas de los conquistadores: arqueología de las primeras décadas de la conquista musulmana», *Op. Cit.*, p. 31.

31 Un buen número de ellos han sido publicados en artículos dispersos por Tawfiq Ibrahim; véase una de sus últimas aportaciones, que recoge bibliografía anterior: Tawfiq Ibrahim (2006). «Notas sobre precintos y ponderales. I. Varios precintos de *sulh* a nombre de 'Abd Allah Ibn Malik: correcciones y una posible atribución. II. Adiciones a “ponderales andalusíes”», *Al-Qantara*, 27 (2), pp. 329-335.

32 Sobre las ciudades sometidas mediante pactos, entre las que se incluye Sevilla, y sobre el pago de la *yizya* por las poblaciones de esas localidades, véase Pedro Chalmeta Gendrón (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 206-213 y pp. 237-241.

Por otra parte, las primeras acuñaciones monetarias, las llamadas *monedas transicionales* —los dinares con leyendas bilingües y, poco después, las monedas con leyendas sólo en árabe (a partir del 720)—,³³ testimonian el interés firme mostrado desde el principio por los dominadores árabes de permanecer en el territorio peninsular y de controlarlo.³⁴ Así, las leyendas de esos dinares bilingües reproducían contenidos islámicos y han proporcionado las primeras pruebas fechadas del uso del término al-Andalus, cuyo testimonio más arcaico es el dinar bilingüe acuñado a nombre del gobernador Hurr Ibn 'Abd al-Rahman, con fecha expresa del año 98/716.³⁵ Mientras que las monedas acuñadas por Agila en Zaragoza, Gerona y Narbona indicarían la prolongación de la resistencia en ciertos enclaves de la parte nororiental de la Península hasta el año 718.³⁶

El nacionalismo español y los acontecimientos del 711

La especial forma en que se establece en España el Estado moderno —en manos de la nobleza aristocrática, configurado a raíz de la victoria sobre el último dominio islámico en la Península y sin que la burguesía triunfase plenamente sobre el poder de la Iglesia y de la nobleza— incidió en la elaboración del pasado y especialmente en la manera en que se percibiría al-Andalus. Así, y hasta el siglo XVIII, los acontecimientos del 711 y al-Andalus siguieron interpretándose mayoritariamente con la clave de la Reconquista —guerra de religión contra el islam, convertida en la base de legitimidad del Estado y de la monarquía católica— y, aunque en el siglo XVI empezó a aflorar un cierto humanismo, se vio mediatizado por la tensión progresiva en torno a la presencia morisca.³⁷

En el siglo XVIII se produjo el gran cambio con la imposición de los postulados de la burguesía y una teoría del conocimiento basada en sus propias categorías y nociones ideológicas.³⁸ La nueva visión del pasado, implícita en esa

33 Estas monedas, junto a los precintos de plomo antes mencionados, proporcionan los testimonios más antiguos de escritura árabe en la Península Ibérica; Antonio Medina Gómez (1992). *Monedas hispano-musulmanas. Tratado de lectura y clasificación*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, pp. 68-70. Los testimonios epigráficos más antiguos de al-Andalus son, en cambio, más tardíos, pues datan de la época del emir omeya 'Abd al-Rahman II; M.^a Antonia Martínez Núñez (2009). «Epigrafía árabe e historia de al-Andalus: nuevos hallazgos y datos», *Xelb*, 9. Actas del 6.º Encuentro de Arqueología do Algarve: *O Gharb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudo. Homenagem a José Luis Matos*. Silves: Camara Municipal de Silves, 23, 24 y 25 de octubre de 2008, p. 42.

34 Jesús Lorenzo Jiménez (2011). «Tras las huellas de los conquistadores: arqueología de las primeras décadas de la conquista musulmana», *Op. Cit.*, p. 31.

35 Pedro Chalmeta Gendrón (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, p. 29.

36 Así lo expone Eduardo Manzano Moreno (2011). «La conquista militar de al-Andalus. Entre 711-718, los conquistadores dominaron Hispania», *Op. Cit.*, p. 16.

37 Sobre la teoría de la Reconquista y el Estado moderno en relación con las visiones sobre al-Andalus: Manuel Acíen Almansa (1997). *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. *Op. Cit.*, pp. 14-15; acerca de los humanistas del siglo XVI y la figura de Arias Montano: Juan Luis Carrillo y M.^a Paz Torres (1982). *Ibn al-Baytar y el arabismo español del siglo XVIII*. Benalmádena-Málaga: Ayuntamiento de Benalmádena, pp. 21-22.

38 Sobre los postulados de la ideología burguesa: Juan Carlos Rodríguez (1994). *La literatura del pobre*. Granada: Comares, pp. 50-59; Manuel Acíen Almansa (1998). «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales: la formación social islámica», *Hispania. Revista Española de Historia*, 58 (3), pp. 920-921 y pp. 953-954.

¿Por qué llegaron los árabes a la Península Ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711

concepción, contó con un primer periodo de constitución y tuvo sus principales hitos en el siglo XVIII, con el racionalismo ilustrado y, a partir del siglo XIX, con el ajuste producido por el nacionalismo.

Fue entonces, con la Ilustración, cuando se configuró la Historia en su acepción actual y con un espacio propio en el paradigma racionalista de la modernidad. Los ilustrados impusieron una visión continuista del pasado, como progreso ininterrumpido hasta el triunfo de la «razón», triunfo de la propia burguesía y de sus valores, con el fin de justificar, en definitiva, su nueva creación, la denominada *civilización occidental*, cuyo origen hacían remontar a la Grecia clásica y su recuperación definitiva a partir del Renacimiento, tras el paréntesis de la Edad Media. Esto implicaba el rescate de todas las etapas del pasado, en función de esa idea de progreso, convertida en ley y motor de la historia, frente a la providencia, al designio divino feudal. Desde esa perspectiva, algunos ilustrados españoles vieron al-Andalus como una alternativa frente al feudalismo y sus reminiscencias y, así, esa etapa es recuperada y entra a formar parte de esa historia del progreso.³⁹

La visión ilustrada de la historia de España y esa postura asimilacionista con respecto a al-Andalus no iba a ser la predominante en el siglo XIX, pues fueron los viajeros románticos europeos los que entonces se interesaron por al-Andalus, imponiendo su visión sobre ese periodo del pasado peninsular; una visión en la que confluían dos elementos: el medievalismo, para fundamentar la noción de *espíritu del pueblo*, base del nacionalismo, y el exotismo, que les permitía contrarrestar el racionalismo ilustrado.⁴⁰ Fue el momento en el que, coincidiendo con la empresa colonial europea, surgió el orientalismo con el objetivo de abarcar y definir la imagen del *otro*.⁴¹ La Europa colonial se definía a sí misma en relación a Oriente, al *otro*; un Oriente que fue recreado y orientalizado por Occidente y del que se ofrecía una imagen mezcla de retraso y exotismo. España y al-Andalus, su Edad Media, formaban parte de ese discurso romántico y exotista y, frente a esa orientalización de la imagen de España llevada a cabo por los románticos, reaccionaría una de las vertientes del nacionalismo español, poniendo el acento en el ancestral carácter cristiano y latino de su identidad.⁴²

Y es que, desde mediados del siglo XIX, las interpretaciones sobre al-Andalus iban a cambiar, con la elaboración de una historia propiamente nacio-

39 Manuel Acíén Almansa (1997). *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Op. Cit., p. 26; M.^a Antonia Martínez Núñez (2008). *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*. Real Academia de la Historia. Op. Cit. pp. 19-21.

40 Como afirma Manuel Acíén Almansa (1996). *Arquitectura andalusí y arqueología*, en *Arquitectura de al-Andalus. Documentos para el siglo XXI*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 55-65.

41 Esto fue bien explicado por Edward W. Said (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.

42 La visión nacionalista no fue exclusiva de la historiografía española. Así, en 1861, R. Dozy proporcionaba en su *Historia de los musulmanes de España* una primera interpretación nacionalista de al-Andalus, mezcla de relatos románticos sobre bandolerismo y noción de «espíritu del pueblo español».

nalista, la creación de la «historia de España»,⁴³ cuyos ejes fundamentales eran las nociones de *pueblo* y de *identidad colectiva*. La conquista del 711, con la llegada de contingentes musulmanes, árabes y bereberes, planteaba un problema complejo para la elaboración del pasado nacional. Sobre ella, y sobre los ocho siglos de presencia del islam en la Península, el nacionalismo español desarrolló una serie de respuestas que se pueden agrupar en dos tendencias:⁴⁴

(a) La «tradicionalista», que minimizaba el impacto de la conquista y consideraba al-Andalus, con religión musulmana y lengua árabe, como un obstáculo o un hiato en la continuidad de una esencia nacional española definida por criterios de religión, lengua y raza (cristianismo, latinidad, hispanos) y cuyas raíces hacían remontar a la Antigüedad y su recuperación definitiva a partir de los Reyes Católicos. Para esta tendencia, la conquista musulmana —explicada sólo por causas internas: la crisis económica y social del Reino visigodo— fue una especie de azar histórico, un silogismo de la historia, que implantó un dominio arabomusulmán sobre un país profundamente latino y cristiano, cuya naturaleza no fue modificada por la ocupación extranjera. El dominio arabomusulmán fue una especie de barniz superficial que nunca llegó a arabizar ni a islamizar las estructuras «occidentales» de la España medieval.

El exponente más extremo de la tendencia tradicionalista fue el mozarabismo, una corriente que tuvo sus primeros representantes en las figuras de Miguel Lafuente Alcántara,⁴⁵ de José Amador de los Ríos o de Serafín Estébanez Calderón. Todos ellos influirían en Francisco Javier Simonet, el más rotundo representante del mozarabismo, con su obra *Historia de los mozárabes*, de 1903. Para esa corriente del nacionalismo español, sólo los mozárabes representaron en al-Andalus la persistencia de la identidad hispana, en lucha contra el dominio islámico foráneo, retomando el discurso medieval de la «pérdida de España» y de la confrontación religiosa contra el islam. La conquista del 711 es presentada en términos de dualidad: por un lado, la población autóctona hispanogoda que resistió a la conquista y ocupación y, por otro, los conquistadores musulmanes y los indígenas que los apoyaban, presentados como los agresores que hicieron peligrar la pervivencia de la identidad nacional. En

43 Sobre esa «creación» versa el capítulo de Sisinio Pérez Garzón incluido en la obra colectiva sobre el nacionalismo español. Véase Sisinio Pérez Garzón; Eduardo Manzano Moreno; Ramón López Facal y Margarita Rivière Gómez (2000). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica, pp. 63-110.

44 Sobre la conquista del 711 y la formación de al-Andalus en la historiografía nacionalista española, véanse, entre otros: Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*. *Op. Cit.*, pp. 29-43; Eduardo Manzano Moreno (2000). La interpretación utilitaria del pasado: el ejemplo de la conquista árabe en la historiografía nacionalista española, en Sisinio Pérez Garzón; E. Manzano Moreno; R. López Facal y M. Rivière Gómez, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. *Op. Cit.*, pp. 48-60; Alejandro García Sanjuán (2011). «Debate en torno a un episodio clave. Interpretaciones encontradas sobre la conquista islámica», *Op. Cit.*, pp. 32-33. Se puede consultar, asimismo, lo que expuse sobre estas tendencias en M.^a Antonia Martínez (2003). «El mito de al-Andalus», *Revista de Libros*, 81 (3), pp. 18-20; y M.^a Antonia Martínez Núñez (2008). *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*. Real Academia de la Historia. *Op. Cit.*, pp. 22-23.

45 En el discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, titulado *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de los mozárabes en la Edad Media* y leído en el año 1847. No hay que confundir a éste con su hermano, Emilio Lafuente Alcántara, autor de las *Inscripciones árabes de Granada* (1859), que también ingresó en 1863 en la Real Academia de la Historia.

realidad, la conquista musulmana es presentada a través de la típica argumentación que elabora el nacionalismo sobre la supervivencia de la «comunidad nacional», que se ve agredida en determinados momentos de su historia, pero cuya pervivencia y continuidad quedan garantizadas por la resistencia que opone a la agresión y a los intentos de sometimiento.⁴⁶

El discurso mozarabista contó con continuadores, aunque menos vehementes que Simonet, como Menéndez Pelayo, Guillén Robles o Menéndez Pidal. Éste último acuñó una idea que ha contado con muchos adeptos hasta el día de hoy: la Reconquista tuvo la trascendental consecuencia de enganchar a España con la cristiandad occidental, evitándole compartir su destino con los pueblos musulmanes. Ese discurso volvió a aflorar en la etapa franquista y fue entonces cuando tuvo lugar la polémica más conocida entre el medievalista Claudio Sánchez Albornoz, que hizo suyas las tesis tradicionalistas,⁴⁷ y Américo Castro, máximo exponente de la segunda tendencia, la «asimilacionista».

(b) Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el discurso nacionalista se vio matizado con las nuevas aportaciones de la denominada *escuela de arabistas españoles*. Esta segunda tendencia integraba a al-Andalus en la historia nacional, pasando a reinterpretarla como fruto de un mestizaje de predominio hispano y a denominar esa etapa como *España musulmana* o *islam español*. Ello suponía poner en segundo plano el componente religioso, restándole importancia a la religión cristiana como elemento básico de la identidad española, frente a la caracterización anterior. Esta tendencia otorgaba mayor relevancia a la conquista del 711 como hecho desencadenante de la formación de una sociedad que, sin duda, se arabizó, se islamizó y resultó impregnada de influencias orientales, pero sin dejar de ser española. Para esta corriente, dicha mezcla de elementos orientales e hispanos durante la Edad Media peninsular fue precisamente la que marcó de forma definitiva la identidad nacional. Se trataba, en definitiva, de otorgar sentido a la presencia islámica en la Península y respetabilidad al propio objeto de estudio del arabismo.

Esbozada ya por González Palencia, cuando analizó el triunfo del Califato omeya de Córdoba, afirmando que los califas de Córdoba eran tan españoles como los indígenas mozárabes y muladíes, ésta fue la línea seguida, con más o menos entusiasmo, por la mayor parte de la escuela de arabistas españoles, desde sus inicios, con Francisco Codera y Zaidín, Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, hasta Emilio García Gómez, por citar sólo los más emblemáticos.⁴⁸ Ellos imprimieron al arabismo el carácter que en adelante se impondría en la escuela. Esta corriente, caracterizada por su culturalismo y esteticismo, empezó a difundir los mitos del

46 Aurora Rivière Gómez (2000). Envejecimiento del presente y dramatización del pasado. Una aproximación a las síntesis históricas de las Comunidades Autónomas españolas (1975-1995), en S. Pérez Garzón; E. Manzano Moreno; R. López Facal y M. Rivière Gómez. *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Op. Cit., p. 164.

47 Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*. Op. Cit., pp. 30-33.

48 Sobre el arabismo español existe una amplia bibliografía y, entre otros, se pueden ver los estudios de Bernabé López García (1990). «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, II, pp. 35-69; M.^a Paz Torres (1994). Málaga y el arabismo del siglo XIX, en *Estudio preliminar a la edición facsímil de F. Guillén Robles. Leyendas moriscas*. Granada: Universidad de Granada, pp. XI-XXXVIII; y Eduardo Manzano Moreno (2000). La interpretación utilitaria del pasado: el ejemplo de la conquista árabe en la historiografía nacionalista española. Op. Cit., pp. 56-59.

esplendor artístico, el refinamiento, la convivencia, la tolerancia y, en definitiva, de la superioridad de ese islam peninsular, precisamente porque era español.⁴⁹ El arabismo desplegó un gran esfuerzo en demostrar los logros y las aportaciones de los musulmanes españoles en todos los ámbitos de la cultura.

A grandes rasgos, la postura mantenida por Américo Castro y sus seguidores era deudora de esas aportaciones, pero este autor fue más allá en sus planteamientos, aunque sin abandonar los postulados nacionalistas. Inserto en la corriente liberal del nacionalismo español, Américo Castro puso el acento en la «convivencia» de las tres religiones monoteístas y en la «tolerancia»,⁵⁰ frente a las tesis defendidas por Sánchez Albornoz. Para Américo Castro, España fue el resultado de una síntesis espiritual que tuvo lugar en la Edad Media a partir del 711, un acontecimiento que permitió la presencia en la Península de las tres religiones monoteístas y la existencia de una «contextura semítica» que impregnó la identidad española. Insistía particularmente en la influencia y predominio de la lengua árabe y del islam, frente a los tradicionalistas que destacaban las raíces latinas y cristianas de la identidad hispana; una identidad a la que, según estas tesis, eran totalmente ajenos lo árabe y lo musulmán.⁵¹

En resumen, ambas tendencias son la cara y la cruz de una misma moneda, la elaboración del pasado desde presupuestos nacionalistas, y las dos son igualmente distorsionantes. Para la ideología nacionalista, con su creación de la «identidad colectiva», nunca ha bastado declarar la necesidad de unión en el presente, sino que esa necesidad se ha legitimado y proyectado siempre en el pasado, para rastrear los orígenes supuestos y el desarrollo y permanencia en el tiempo de esa identidad.

Las causas históricas de la conquista

Las interpretaciones sobre la Edad Media peninsular se empezaron a matizar desde que se publicara la obra de Lévi-Provençal,⁵² sobre todo en lo referente al mozarabismo, aunque este autor evitó pronunciarse tajantemente acerca de la cuestión. Sin embargo, fue a partir de los años setenta, con las aportaciones de Pierre Guichard y la implantación en España de la arqueología medieval islámica, cuando se consiguió trascender los postulados nacionalistas y el tópico del islam hispanizado.

La conocida obra de Guichard sobre la estructura antropológica de la sociedad andalusí⁵³ tuvo como mayor acierto el de convertir la «España musulmana»

49 Como expone Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*, Op. Cit., p. 30, esta tendencia fue seguida fuera de España, entre otros, por Henri Terrasse (1932) en su influyente obra *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*. Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, xxv. Paris: Les Éditions G. van Oest, y en los estudios que realizó, en colaboración con Henri Basset, sobre los monumentos de Argelia y Marruecos en época almohade, *Sanctuaires et forteresses almohades*, en los que se señala la preeminencia de lo hispanoárabe y donde subyacen, a pesar del valor indudable de sus aportaciones, las tesis propias del discurso colonial europeo.

50 Las tesis de Américo Castro fueron expuestas por primera vez en su obra *España en su historia*. *Cristianos, moros y judíos*, publicada en Buenos Aires en 1948.

51 Véase lo que expuso acerca de esta controversia Pierre Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*, Op. Cit., pp. 33-44.

52 Evariste Lévi-Provençal (1957). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J. C.)*, en R. Menéndez Pidal. *Historia de España*. Vol. IV. Madrid: Espasa-Calpe.

53 Pierre Guichard (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad musulmana en Occidente*. Op. Cit.

en «al-Andalus», una sociedad musulmana y oriental que se configuró a partir de la conquista del 711 y que supuso una ruptura con la Hispania romana y visigoda. A partir de sus tesis resultaba imposible mantener la continuidad de la identidad española con respecto a las estructuras andalusíes o las feudales.

Eso no quiere decir que hayan desaparecido las discrepancias sobre algunos aspectos concretos⁵⁴ ni las visiones ideologizadas de la conquista del 711 y de al-Andalus en función de las circunstancias y de los condicionantes muy concretos del presente. Sin embargo, nadie puede negar el gran avance que ha experimentado el conocimiento histórico en las últimas décadas; un avance que se debe a la explotación minuciosa de los datos aportados por las fuentes escritas y a las aportaciones realizadas especialmente desde el campo de la arqueología o de la numismática.

Es a partir de esas aportaciones como se ha de abordar hoy el porqué de la llegada de los árabes a la Península y las causas que explican la conquista. Algunas de estas causas son externas, relativas al proceso general de la expansión musulmana, mientras que otras son de orden interno, tienen que ver con la situación existente entonces en la Península Ibérica.

Así, a modo de colofón, hay que destacar las siguientes:

(a) En lo concerniente a las causas externas, existe consenso en marcar como objetivo general de la expansión islámica la consecución de un botín para compensar a los contingentes árabes y la adquisición de nuevos ingresos fiscales procedentes de los territorios ocupados.⁵⁵ A eso hay que añadir otras causas coyunturales, como la intensificación de la política expansiva omeya con el califa al-Walid I, quien dio un nuevo impulso a las conquistas tanto por el oeste, hasta el extremo más occidental del norte de África y a partir de ahí a al-Andalus, como por el este, incorporando territorios de Asia central, Juwarazm, Bujara y Samarcanda desde el Jurasán. En la zona occidental, las campañas militares estuvieron a cargo de Musa Ibn Nusayr, nombrado por el califa «*wali* de Ifriqiya y del Magreb», dependiente directamente del Gobierno central y no del gobernador de Egipto, como hasta entonces.⁵⁶

La llegada de los ejércitos árabes a la Península en nombre del califa omeya no puede entenderse sin tener en cuenta la forma en que se produjo la conquista del norte de África, pues fue más lenta y dificultosa que la de otros territorios sometidos con anterioridad y la ocupación estable del territorio sólo fue posible merced a los pactos establecidos con las tribus bereberes resistentes.⁵⁷

Los territorios urbanizados y bajo control de los grandes Imperios tardoantiguos de Oriente Próximo fueron conquistados con mucha rapidez y

54 Como los relacionados con los itinerarios seguidos por los contingentes musulmanes o con el momento de incorporación de Musa a las campañas militares en la Península.

55 Lo que es descrito como «codicia de los califas omeyas» y de gran parte de altos cargos de la administración por Pedro Chalmeta Gendrán (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Op. Cit., pp. 94-95.

56 *Ibidem*, pp. 99-102; Manuel Ación Almansa (1984). La formación y destrucción de al-Andalus, en M. Barceló (dir.). *Historia de los pueblos de España. Vol. 1. Tierras fronterizas. Andalucía y Canarias*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, p. 24.

57 Como han señalado, entre otros, Pedro Chalmeta Gendrán (2003). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Op. Cit., pp. 76-95; Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Andalus*. Op. Cit., pp. 30-32; o Manuel Ación Almansa (1984). La formación y destrucción de al-Andalus. Op. Cit., pp. 23-33.

el dominio islámico sobre ellos se consolidó pronto. Lo mismo sucedió con las zonas urbanizadas bajo control del Imperio bizantino en el norte de África. Sin embargo, las tribus bereberes ajenas a esos ámbitos resistieron al avance musulmán e hicieron que la conquista y ocupación se prolongara durante unos setenta años, precisamente hasta el inicio de las campañas al otro lado del Estrecho de Gibraltar. Y es que la única forma que tuvieron de neutralizar a esos contingentes bereberes fue incorporarlos en una nueva empresa de conquista, la de la Península Ibérica, haciéndolos partícipes del reparto del botín, a cambio de que reconocieran la soberanía árabe en sus territorios. Todo dependía, en definitiva, de los diferentes tipos de sociedades a las que se enfrentaron los ejércitos musulmanes, las estatales, con súbditos habituados a pagar impuestos, «sociedades débiles» como la sasánida y la bizantina, y las no estatalizadas, basadas en relaciones de parentesco, «sociedades fuertes» como la bereber, que no aceptaban la fiscalidad musulmana.⁵⁸

Lo cierto es que este hecho excepcional fue la principal causa histórica de la conquista iniciada en el 711 y que la rapidez con que se culminó la penetración musulmana en los territorios controlados por la monarquía visigoda respondió a los mismos motivos que en los territorios bizantinos y sasánidas. Esa rapidez ha sido señalada reiteradamente, al igual que la decisión que tuvieron los conquistadores de suplantar al Reino visigodo en todo el territorio y de implantar un nuevo control fiscal.

(b) Entre las causas internas, hay coincidencia en señalar las perturbaciones económicas y la crisis social existentes en la Hispania visigoda, con un proceso avanzado de protofeudalización que, aunque coexistiera con el Estado de Toledo, también lo mediatizaba y originaba las luchas de las facciones nobiliarias por controlar el poder o las dificultades de la monarquía visigoda para conseguir que la aristocracia enviara contingentes a los ejércitos reales.⁵⁹ Esto explica la facilidad de los invasores musulmanes, al mando del bereber Tariq, *mawlà* del gobernador de Ifriqiya Musa Ibn Nusayr, para conquistar el territorio pues, tras la derrota de Rodrigo en la batalla de Guadalete, no volvieron a encontrar una resistencia unitaria. A partir de ahí, un buen número de lugares fueron sometidos mediante pactos con poderes locales, la jerarquía eclesiástica y miembros de la aristocracia, que intentaban salvaguardar sus propios intereses. Así se entiende que gran parte del territorio se sometiera mediante capitulación, más que por la fuerza de las armas.

De esta forma, la mayor parte de la Península Ibérica, al-Andalus, pasó a formar parte del Imperio musulmán, como territorio dependiente de la *wilaya* de Ifriqiya, con gobernadores nombrados desde este enclave magrebí o directamente desde Damasco, iniciándose una larga trayectoria histórica, que se prolongaría durante ocho siglos.

58 Como expone Manuel Acién, retomando las tesis de Pierre Guichard, *Ibidem*, p. 25.

59 Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyyas y la formación de Al-Andalus*. Op. Cit., pp. 33-37.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

María Antonia Martínez Núñez es profesora titular de estudios árabes e islámicos en la Universidad de Málaga, donde desempeña su labor docente e investigadora. Actualmente es directora del Departamento de Filología Griega, Estudios Árabes, Lingüística General y Documentación en dicha universidad. Su investigación se centra en dos líneas prioritarias: la epigrafía árabe de al-Andalus y la ideología y el pensamiento árabes contemporáneos. Entre sus publicaciones cabe destacar las consagradas a la epigrafía oficial del Califato omeya de al-Andalus y del Califato almohade *mu'imí* en el Magreb y al-Andalus: *La epigrafía del Salón de Abd al-Rahman III en Madinat al-Žahra'* (1995); *Epigrafía y propaganda almohades* (1997); *Al-Andalus y la documentación epigráfica* (2000); *La epigrafía de Madinat al-Žahra'* (2004); *El califato almohade. Pensamiento religioso y legitimación del poder a través de los textos epigráficos* (2004); *Ideología y epigrafía almohades* (2005); y el más reciente, *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Real Academia de la Historia* (2008). En cuanto al mundo árabe contemporáneo, son numerosas las publicaciones que ha dedicado a la configuración de la literatura nacional egipcia y a la recuperación del legado clásico y, más recientemente, a la instrumentalización política del islam, al denominado *islam político: Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam* (2004) y *El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso* (2006).

RESUMEN

En este artículo se presenta un análisis de las diferentes posturas que se han mantenido acerca de la llegada de los árabes a la Península Ibérica y de los acontecimientos iniciados en la primavera del año 711. Se aborda en primer lugar el tratamiento que las fuentes medievales, tanto latinas como árabes, depararon a esos hechos y, a continuación, la ideologización de las diferentes tendencias existentes en la historiografía nacionalista española. Se concluye con la enumeración de las causas históricas de la conquista y ocupación del territorio.

PALABRAS CLAVE

Conquista, historiografía, arabización, islamización, al-Andalus.

ABSTRACT

This article puts forward an analysis of the different attitudes held on the arrival of Arab people in the Iberian Peninsula and the events that occurred in the spring of the year 711. It starts off by addressing the way medieval sources, both Latin and Arab, handled the facts and then moves on to the ideology of the different existing trends in Spanish nationalist historiography. It concludes by enumerating all of the historical causes of the conquest and the occupation of territory.

KEYWORDS

Conquest, historiography, arabization, islamization, al-Andalus.

الملخص

يستعرض هذا المقال خليلاً لمختلف المواقف المتبنّاة بشأن وصول العرب إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، و بشأن الأحداث التي بدأت في ربيع سنة 711 م. و يتم النظر. بداية، في المعالجة التي خصّت بها مصادر القرون الوسطى. اللاتينية منها و العربية على السواء، هذه الوقائع ثم، لاحقاً، التطرق لأدلجة مختلف الإجاهات الموجودة في علم التاريخ القومي الإسباني. و في الختام، يتم سرد قائمة بالأسباب التاريخية التي أدت إلى الغزو و إحتلال الأرض.

الكلمات المفتاحية

الغزو، علم التاريخ، التعريب، الأسلمة، الأندلس.

ESTAMPAS FEMENINAS DEL MEDIEVO HISPANO: DIÁLOGOS ENTRE MUSULMANAS, JUDÍAS Y CRISTIANAS

María Jesús Fuente Pérez

Una mirada a algunas representaciones artísticas de los siglos finales de la Edad Media hispana permite contemplar estampas sólo posibles en un territorio como el de la Península Ibérica, en el que vivieron musulmanes, judíos y cristianos durante varios siglos.

Una de las imágenes del *Libro del ajedrez, dados y tablas* de Alfonso X representa a dos mujeres jugando al ajedrez, una de ellas va vestida con ropajes exquisitos que denotan su pertenencia al grupo femenino, probablemente cristiano, de alta extracción social, que podía practicar este juego; la otra mujer va vestida, y se sienta, de la forma en que acostumbraba a representarse a las mujeres mudéjares de aquel tiempo.

Una famosa obra judía, la *Haggadah* de Sarajevo, tratado del siglo XIV procedente de la Corona de Aragón, representa en una de sus ilustraciones la cena del Seder de una familia hebrea, en la que aparecen el padre, la madre, los hijos y, en una esquina, en un lugar más bajo, es decir, no sentada a la mesa con el resto de la familia, está una joven que, por su tez y ropajes, es, sin duda, musulmana, probablemente la sirvienta o esclava de la casa.

Una tercera obra de arte, los frescos de la catedral de Mondoñedo, del siglo XV, reproduce la matanza de los inocentes. En un despliegue de violencia aparecen madres cristianas, judías y musulmanas defendiendo a sus hijos contra la ferocidad de la soldadesca. Las mujeres musulmanas se distinguen bien, no sólo por su tez oscura, sino por los grandes pechos desnudos con que las retrata el pintor. Las cristianas y judías van con los cabellos al aire o cubiertos de forma diferente, varias con un velo y una, probablemente judía, con un tocado peculiar terminado en forma curvada.¹

Estas tres estampas no sólo apuntan la forma de mirar a las mujeres musulmanas por parte de las otras dos comunidades, sino que plasman funciones que realizaban en la sociedad y, a través de la secuencia temporal, sugieren la evolución que se fue produciendo. A partir de ellas vamos a plantear la cuestión fundamental de este artículo: ¿cómo afectó a la situación de la mujer la conquista cristiana de territorios de al-Andalus? Aunque esta pregunta concierne esencialmente al grupo conquistado, en la respuesta van a aparecer también mujeres de las otras dos comunidades, cristianas y judías; las relaciones entre ellas llevan a plantear otras preguntas: ¿de qué manera había influido, o podía aún hacerlo, la cultura femenina de al-Andalus en las mujeres de las tres comunidades? y ¿qué habían aprendido en su convivencia de siglos, o qué quedaba de su potencial aprendizaje?

1 No es frecuente encontrar ese tipo de tocado en imágenes de mujeres judías, pero aparece también en una ilustración de las *Cantigas*, la número 6, donde se presenta la imagen de una madre judía horrorizada ante la muerte de su hijo, cometida por su esposo, el judío infanticida.

La respuesta a estas preguntas requeriría muchas páginas, de manera que aquí voy a limitarme a enfocar brevemente algunos aspectos de la situación de las mujeres desde que se produjo la inversión en el control de territorios, es decir, desde que, a partir del siglo XIII, la mayor parte del territorio peninsular quedó en manos de los Reinos cristianos. Los aspectos esenciales a enfocar son, en primer lugar, el cambio social resultado de la conquista y sus repercusiones en el grupo femenino; en segundo lugar, el panorama laboral de las mujeres musulmanas en los espacios cristianos y judíos y sus consecuencias en la posición social en que quedaron; y, en tercer lugar, las relaciones entre las mujeres de las tres comunidades y sus ecos en la situación de las mujeres de los grupos dominados según fue avanzando el siglo XV.

El análisis de estos aspectos permitirá además hacer referencias, o una breve revisión al menos, a la historiografía sobre el tema. Destacaré dos puntos clave que han interesado a los estudiosos de las relaciones entre las tres comunidades y que estarán presentes en estas páginas: el primero la convivencia, tomada por muchos como modelo de armonía y tolerancia; y el segundo el dominio de los conquistadores sobre el grupo femenino conquistado, dominación aderezada de fuertes rasgos sexuales. Ambos puntos han de ser puestos en tela de juicio.

Se ha debatido mucho sobre la convivencia.² Los contactos entre los grupos, el estatus de cada comunidad y los préstamos culturales entre ellas han sido objeto de interés primordial, aunque algunos autores consideran que esos métodos de análisis no han conseguido iluminar la vida diaria de las comunidades, al tiempo que defienden que el estudio de la vida cotidiana probablemente permitiría evitar los problemas crónicos de «mito y contra-mito» que han dominado el tema.³ El estudio de la convivencia es realmente complejo, requiere contemplar facetas muy diversas, algunas aún probablemente sin explorar. Precisamente, durante mucho tiempo uno de los huecos considerables fue la escasa o nula atención que mereció el papel de las mujeres en las relaciones de convivencia.

Se han estudiado con detenimiento las posibilidades de asimilación de los varones de las minorías por las relaciones que mantenían con hombres cristianos, pero el tema de cómo las mujeres se vieron afectadas por las relaciones o cómo ellas pudieron influir ha merecido menos atención;⁴ aunque, sin un análisis profundo, se intuía que las mujeres habían cooperado positivamente a la convivencia armónica de las tres comunidades. Una mirada minuciosa al tema hace difícil aceptar sin discusión esa idea, pues musulmanas y judías fueron las grandes defensoras de la identidad de sus grupos, de manera que no parece que contribuyeran de manera importante a la asimilación.⁵ Sin embargo, al no faltar la amistad, la colaboración

2 Una interesante revisión historiográfica en Alex Novikoff (2005). «Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: an Historiographic Enigma», *Medieval Encounters*, 11 (1-2), pp. 8-36.

3 Jonathan Ray (2005). «Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia», *Jewish Social Studies*, 11 (2), p. 9.

4 El estudio del papel de las mujeres ha de hacerse como parte del conjunto social al que pertenecían, evitando la tendencia a contemplarlas como un grupo aparte. Elisheva Baumgarten (2008). «“A separate people”? Some Directions for Comparative Research on Medieval Women», *Journal of Medieval History*, 34, pp. 212-228.

5 María Jesús Fuente (2010). *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid: Polifemo.

y la armonía entre mujeres, o entre mujeres y hombres, parece evidente que estas comunidades religiosas podían vivir unas al lado de otras sin problemas, y fundamentalmente razones de índole no religiosa, de carácter económico-social, deterioraban las relaciones en algunos momentos.

El diálogo entre grupos de distinta religión era probablemente muy fluido, en ocasiones más de lo permitido por cada una de las comunidades. Me refiero en concreto a las relaciones entre hombres y mujeres, si se producían en el campo de la afectividad o la sexualidad. Las tres religiones condenaban los matrimonios y las uniones sexuales entre hombres o mujeres de diferente religión. La condena no era óbice para que hubiera vínculos de ese tipo entre ellos. Estas relaciones entre los hombres del grupo dominante y las mujeres de los dos grupos minoritarios han sido tomadas como una forma de sometimiento, tanto si el dominador era el árabe⁶ o el cristiano.⁷ Así pues, la imposición sexual a las mujeres de las minorías se ha considerado paralela al dominio o la conquista territorial de ese tiempo, en línea con la idea de Foucault, para quien «el poder es esencialmente el que dicta su ley sobre el sexo».⁸ En este sentido, la relación sexual sería herramienta de refuerzo de los valores de dominio, que contribuiría a afirmar la supremacía masculina sobre las mujeres y a debilitar y dominar al grupo minoritario.⁹ Se trata también de una afirmación que necesita de algunas matizaciones.

Haré referencia a estos aspectos al estudiar la situación y evolución de la vida de las mujeres en los últimos tres siglos de la Edad Media, comenzando por el siglo XIII, en el que se ven los inicios del cambio; siguiendo por el siglo XIV, en el que se consolida su forma de vida y su consideración por los otros grupos; y finalizando por el siglo XV, en el que algunos aspectos de su trabajo, funciones y participación en la vida pública permiten atisbar pequeños cambios que podrían ser síntomas de una modificación de tendencia.

Estampa primera: dos mujeres jugando al ajedrez. Los inicios de un cambio

La forma de sentarse y de vestirse identifica como musulmana a una de las dos mujeres de la imagen citada del *Libro del ajedrez, dados y tablas*. Esa forma de sentarse se utiliza en algunas páginas iluminadas de los Beatos para pintar a las musulmanas. La vestimenta de la mujer mudéjar, como la de otras mujeres musulmanas representadas en las miniaturas del *Libro del ajedrez, dados y tablas*, muestra la pervivencia de los atuendos musulmanes en el seno de las comunidades mudéjares del Reino de Castilla.¹⁰ Aunque las mujeres de los manuscritos alfonsíes suelen ser las de los

6 Simon Barton (2011). «Marriage across Frontiers: Sexual Mixing, Power and Identity in Medieval Iberia», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 3 (1), pp. 1-25.

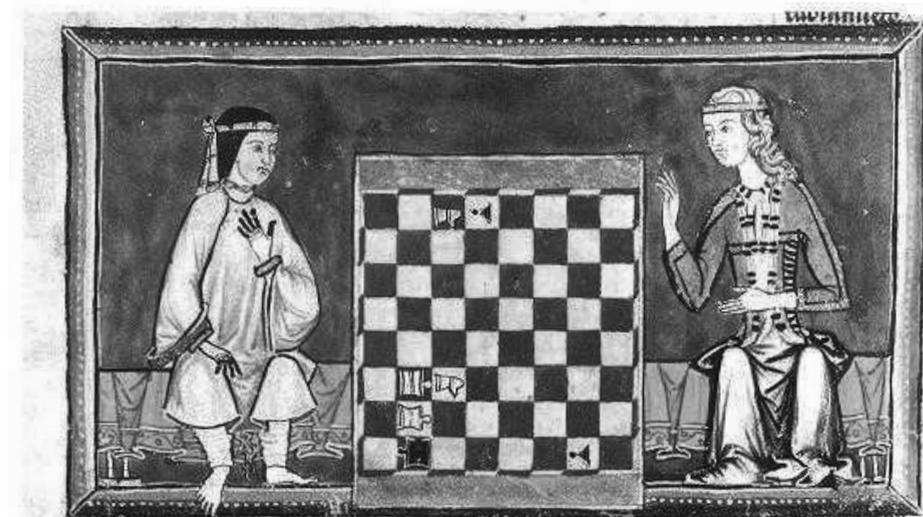
7 Véanse Louise Mirrer (1996). *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*. Ann Arbor: University of Michigan Press; David Nirenberg (2004). *Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: a Triangular Affair*, en Harvey J. Hames (ed.), *Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*. Leiden-Boston: Brill, p. 132.

8 Michel Foucault (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, p. 121ss.

9 Edna Aizenberg (1984). «Una judía muy hermosa: the Jewess as Sex Object in Medieval Spanish Literature and Lore», *La coronica*, 12, p. 187.

10 Rachel Arié (1989). *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*. Leiden: Brill, p. 85.

grupos elevados, no era éste el caso, pues la mujer aparece dibujada con los pies descalzos y con atuendo propio de los grupos populares, túnica y, posiblemente, pues no se distingue bien, zaragüelles o calzas arrugadas sujetas a la cintura.¹¹



Fuente: *Libro del ajedrez, dados y tablas* de Alfonso X el Sabio.

La ilustración, pues, muestra a una mujer del grupo social musulmán que permanecía en los Reinos cristianos. En la época en la que se redacta e ilumina el *Libro del ajedrez, dados y tablas*, la segunda mitad del siglo XIII, las mujeres musulmanas que quedaban en los Reinos hispánicos eran fundamentalmente las de extracción social baja. Era la consecuencia del avance espectacular en la conquista de territorios de al-Andalus por parte de los reyes de Castilla y de Aragón. Precisamente en el tiempo en el que se confeccionaban los manuscritos alfonsíes, la situación de los musulmanes en la Península estaba cambiando radicalmente como consecuencia de esas conquistas. Los musulmanes más pudientes habían abandonado las tierras conquistadas, en las que permanecieron los grupos sociales menos privilegiados.

Como parte de un grupo deprimido, no sería común encontrar mujeres mudéjares dedicando parte de su tiempo al juego. Aunque el propio rey Alfonso X considerara el juego del ajedrez apropiado para las mujeres, como para los ancianos

11 Las mujeres de los grupos elevados solían vestir aljubas (túnicas) de seda o *kamis* (túnica de gasa transparente bordeada de hilo de oro) y calzar escarpines negros.

o para los débiles, al no obligarles a salir de casa,¹² sólo las mujeres de los grupos sociales elevados, sin obligaciones laborales ni domésticas, podrían dedicar su tiempo al juego. Las mudéjares no tenían tiempo para ese tipo de juegos,¹³ ya que formaban parte de un grupo afectado por una nueva situación política, con repercusiones laborales de mayor o menor calado. Para algunas de ellas el cambio no era grande: si en al-Andalus eran sirvientas y esclavas, continuaron con esos oficios; otras empeoraban su situación al caer en manos de varones del grupo dominante que las sojuzgaban. A todas se les escapaba la oportunidad que habían tenido algunas de sus predecesoras de al-Andalus de ser esclavas instruidas.

A pesar de las limitaciones que tenían las mujeres andalusíes,¹⁴ no faltaron algunas que disfrutaron del acceso a la cultura o a oficios relacionados con ella. Destacan las poetisas musulmanas que vivieron entre los siglos IX y XIII que, como los poetas varones, contribuyeron a hacer de la poesía una «mina de conocimiento», el «archivo» de la historia árabe, de su propia historia.¹⁵ Hafsa ar-Rakuniyya, Maryam de Silves, Nazhun, Safiyya de Málaga, Aisa b. Ahmad y la más conocida de todas, Wallada, elevaron el nivel de sus congéneres al ser exquisitas poetisas que, en ocasiones, mostraron una gran independencia.¹⁶ La consideración que merecían queda de manifiesto en unas palabras del historiador Ibn Hayyan sobre Aisa b. Ahmad: «no hubo entre las mujeres libres quien se la pudiese equiparar en entendimiento, saber, habilidades y conocimientos literarios y poéticos, pureza de lenguaje, honestidad, elocuencia y solidez de juicio».¹⁷

Probablemente la mayoría de ellas formaban parte de las capas más ricas de la sociedad, o de familias de intelectuales,¹⁸ pero no faltaron esclavas a quienes se dio acceso a esa formación; ejemplo de éstas últimas pudo ser Hafsa b. Hamdun de Guadalajara, una poetisa del siglo IX que, con toda arrogancia, escribía estos versos:

- 12 «[...] por que estos juegos que se fazen seyendo, son cutianos e se fazen también de noche como de día, e por que las mugieres que non cavalgan e están encerradas han a usar d'esto, e otrossi los omnes que son viejos e flacos». Prólogo a *El libro del ajedrez dados y tablas*, publicado por Paolo Canettieri (2009). ALFONSO X—*Libro de los juegos — Introducción — Coordinate*, de 17 de diciembre de 2009, disponible en: <http://knol.google.com/k/paolocanettieri/alfonso-x-libro-de-los-juegos/vvypjuoxc2no/80> [Consultado el 3 de julio de 2011].
- 13 Félix Segura Urra (2003). «Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades delictivas en el siglo XIV», *Anaquel de Estudios Árabes*, 14, p. 253. No era alto el porcentaje de mudéjares castigados por cometer delitos relacionados con juegos prohibidos y entre ellos no había ninguna mujer.
- 14 La obra de Manuela Marín (2000). *Mujeres en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, expone con amplitud y profundidad la situación de las mujeres andalusíes. Otras autoras han hecho aportaciones importantes; sería absurdo, pues, tratar de resumirlo aquí en unas pocas líneas.
- 15 Ibn Qutayba en *Uyun al-akhbar* considera la poesía como «la mina de conocimiento de los árabes y el libro de su sabiduría, los archivos de su historia, [...] la impasable trinchera que preserva sus glorias», en Manuela Marín y Randi Deguilhem (eds.) (2002). *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*. Londres: I.B. Tauris, p. 25.
- 16 El número aproximado de estas mujeres que se dedicaban a la poesía u otras actividades culturales se apunta en María Luisa Ávila (1989). Las mujeres «sabias» en Al-Andalus, en María Jesús Viguera (ed.). *La mujer en Al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid-Sevilla: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas.
- 17 María Isabel Fierro (1990). «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yadwa, Sila y Bugya, s. X-XII», en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II jornadas de investigación interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma, p. 179.
- 18 María Luisa Ávila (2009). «Tres familias ansaríes de época almohade», *Al-Qantara*, xxx (2), pp. 361-401.

Tengo un amigo
 Que no se inclina ante los reproches,
 Y cuando le dejé, se llenó de despecho y me dijo:
 ¿has conocido a alguien que se me parecra?
 Y yo le dije también:
 ¿y tú has visto a alguien como yo?

Esclavas solían ser también las *katibat*, mujeres que se dedicaban a cuidar de la correspondencia de sus amos y amas. Muchas de ellas tenían que ser buenas calígrafas o buenas copistas, oficios ejercidos también por mujeres, como muestran algunos testimonios de al-Andalus. Aunque fuera algo excepcional, algunos de los casos conocidos muestran como el estatus de esclava no las impedía acceder a la cultura, o a ocupar otros puestos en la sociedad. Buen ejemplo es al-Rumaiqiyya, esclava que no sólo es conocida como poetisa, sino por llegar a casarse con al-Mutamid, rey de Sevilla, quien la llamó Itimad; también es bien conocida una esclava de al-Hakam II, Radiya, a quien el califa manumitió y dio el nombre de Naym.

Si eran admitidas en las cortes de los reyes musulmanes, no hubieran desmerecido en la corte literaria del rey Alfonso X, en la que no había mujeres más que en las historias o en las ilustraciones. Algo normal para las mujeres cristianas podría tomarse como un retroceso para las andalusíes. En la época de Alfonso X, había desaparecido de sus Reinos ese modelo femenino de mujer culta andalusí. Un monarca como él, tan interesado en la obra cultural, con un importante taller de considerables influencias árabes, ¿hubiera incluido a alguna mujer? No admitían mujeres sino para ridiculizarlas, como pudo ser el caso de María Balteira, quien posiblemente pululó por la corte literaria de Alfonso X y fue víctima, como otras *soldadeiras*, de sátiras feroces y obscenas.¹⁹ Las *soldadeiras*, mujeres que ganaban una *soldada* o sueldo como juglaresas, músicas y bailarinas, no faltaron en las cortes de reyes y nobles, aunque no desarrollaron una labor cultural por escrito, que haya perdurado, al menos. Estas mujeres recordaban a las cantoras y recitadoras de las cortes musulmanas que, en ocasiones, habían sido motivo de intercambio, de regalos y de cultura, entre las sociedades musulmana y cristiana. Hay noticias de una fiesta en Burgos en el palacio del conde Sancho García de Castilla, donde había cantoras y danzarinas que el califa de Córdoba había regalado al conde.²⁰

A pesar de la posible existencia de mujeres cristianas en el mundo de la creación literaria o artística, son prácticamente desconocidas. La monja iluminadora En depintriix sería una excepción.²¹ En el monasterio, donde ejerció su labor En, las mujeres se dedicaban a rezar y a estar al margen de la cultura, a la que nadie las acercaba. Se aproximaban a ellas como objetos de deseo, incluso aunque

19 Denise Keyes Filios (1997). *Women out of Bounds: soldadeiras, panaderas and serranas in the Poetry of Medieval Spain*. Berkeley: Universidad de California.

20 Ramón Menéndez Pidal (1924). *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*. Madrid: Austral. Menéndez Pidal habla de la influencia de la juglaría musulmana sobre la cristiana y afirma que «las distintas cortes de España eran punto de contacto de dos juglarías, la cristiana y la sarracena». *Ibidem*, p. 74.

21 María Jesús Fuente (2006). *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid: La Esfera de los Libros, pp. 129-158.

estuvieran en el convento, como ocurrió en el famoso monasterio de las Dueñas de Zamora.²²

No era diferente la posición de las mujeres judías que, encerradas en casa, tenían un papel importante en la defensa de los valores, ritos y costumbres que constituían la identidad comunitaria. La influencia de la cultura musulmana se dejó sentir en esta comunidad cuando vivieron en al-Andalus, de manera que entre las poetisas había que incluir a mujeres judías como la mujer de Dunash²³ o Qasmuna,²⁴ quienes accedieron a la cultura como miembros de familias privilegiadas.

¿Qué quedó de ese modelo de mujer culta andalusí? ¿Qué poso cultural dejaron las mujeres musulmanas a sus correligionarias y a las mujeres de los otros grupos religiosos? En el siglo XIII no quedaba en los Reinos hispánicos cristianos otro resto que recordara la cultura femenina de al-Andalus que las *soldadeiras* o *juglaresas*. Al salir el grupo musulmán privilegiado, las mujeres de los grupos sociales más bajos no tenían acceso a la cultura. Es evidente que la cultura erudita era patrimonio de un grupo social minoritario y, en ese grupo, las mujeres constituían una minoría de la minoría.

Sin embargo, al hablar de cultura femenina en la época medieval no se puede pensar sólo en la cultura erudita, es decir, en la literatura, la música o las artes plásticas, sino que hay que contemplar de manera especial la cultura popular, es decir, los rasgos distintivos de un grupo basados en su folclore, su comida, sus fiestas u otras formas de expresión grupal. En este sentido, probablemente no hubiera cambios sustanciales en el papel que jugaban las mujeres en al-Andalus y en los Reinos cristianos. Tanto bajo el dominio árabe como bajo el cristiano, las mujeres de las minorías contribuyeron a mantener en el espacio de la casa los rasgos culturales que distinguían a sus comunidades. En al-Andalus las mujeres judías debieron de seguir con los ritos, costumbres y ceremonias propias del espacio doméstico, de lo contrario no habrían permanecido los rasgos propios de la identidad judía. Lo mismo ocurrió posteriormente con las mujeres judías y musulmanas en los Reinos cristianos. Las mujeres de ambas comunidades fueron las guardianas de la comunidad, no sólo las hebreas, calificadas de *gatekeepers* de la identidad judía,²⁵ sino probablemente también las musulmanas.

Siendo las defensoras de su identidad, ¿qué posibilidades tenían de influir las unas a las otras? Entre los mitos sobre la convivencia se extendió el de la libertad de las mujeres de al-Andalus en relación con la de las musulmanas de otras áreas, por su contacto con las mujeres cristianas. Esta idea, que ya algunas arabistas

22 Peter Linehan (1997). *The Ladies of Zamora*. Manchester: Manchester University Press.

23 María Jesús Fuente (2006). *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. *Op. Cit.*, pp. 159-183.

24 James A. Bellamy (1983). «Qasmuna the Poetess: Who Was She?», *Journal of the American Oriental Society*, 103, pp. 423-424.

25 Ruth Magder Abusch (2002). «Kashrut: Women as Gatekeepers of Jewish Identity», en *Food and Judaism. 15th Annual Klutznick-Harris Symposium*, disponible en <http://www.creighton.edu/ccas/klutznick/archives/symposium2002/abstracts02/index.php#c64946> [Consultado el 3 de julio de 2011].

se han encargado de rechazar razonadamente,²⁶ se extendió de forma inversa a las mujeres judías, de quienes se decía que habían sido influidas por las musulmanas en lo referente al libertinaje de las costumbres sexuales.²⁷

La libertad y el libertinaje no pueden tomarse como ideas comunes a estos grupos, sino como conductas de individuos que actúan en ocasiones en contradicción con lo que las normas comunitarias prescriben. Contemplar las funciones de las mujeres de las minorías a partir del siglo XIII y las relaciones entre miembros de distintas comunidades ayudará a entender la herencia o la influencia que pudieron transmitirse entre ellas.

Estampa segunda: esclava junto a la mesa. Las funciones de las mujeres de las minorías en territorio cristiano

En la ilustración citada de la *Haggadah* de Sarajevo, una imagen de la cena del Seder, llama la atención la joven sentada en bajo, con la cara tiznada,²⁸ vestido amarillo y cabeza cubierta.²⁹ Algunos estudiosos han interpretado esta figura como el autorretrato del artista que está iluminando la obra o la de un invitado que acompaña a la familia en la cena festiva, pero se trata de una joven musulmana, la criada o la esclava de la casa.³⁰

Esta escena retrata bien la situación de muchas mudéjares tras la conquista de territorios por los reyes cristianos. Como mujeres, musulmanas y pobres, ocupaban los lugares «más bajos» de la sociedad y eran especialmente vulnerables. Estudiar sus funciones y el trato que recibían por parte de la sociedad en general y por los varones en particular puede explicar su situación en los últimos siglos de la Edad Media. Muchos ejemplos permiten estudiar tanto funciones como trato; buena parte de ellos están documentados en territorios de la Corona de Aragón, con un porcentaje de mudéjares elevado, mucho mayor que el de la Corona de Castilla. Buena parte de los casos conocidos se encuentran en Valencia, Aragón y Cataluña.

26 Véanse Manuela Marín (1992). Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus, en *Georges Duby y Michelle Perrot (eds.). Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 1.* Madrid: Taurus, pp. 552-553; María Jesús Rubiera (1990). *Poesía femenina hispanoárabe.* Madrid: Castalia, p. 14; María Jesús Viguera (1992). «Asluhu li 'l-ma'ali. On the social Status of Andalusi Women», en *Salma Khadra Jayyusi (ed.). The Legacy of Muslim Spain.* Leiden-Boston: Brill, p. 713.

27 María Jesús Fuente (2006). «Mujeres de Sefarad. Una revisión historiográfica», *La Revista de historiografía*, 4, pp. 57-71.

28 «Para caracterizar a los moros empleaban un procedimiento algo infantil: el de pintarlos negros». Julián Ribera Tarragó (1922). *La música de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza.* Madrid: Revista de archivos, p. 142.

29 El amarillo era el color que debían vestir las mujeres moras. Ana Benito de Pedro (2009). «Elementos de Reconquista: moras y judías en las Cantigas de Alfonso X», *eHumanista*, 12, p. 91. No siempre se distinguían por el tocado, pues algunas mujeres cristianas y judías llevaban cubierta la cabeza.

30 Marianne David y Javier Muñoz-Basols (2010). *The «Sarajevo Haggadah»: a Cultural Metaphor for Diaspora Studies*, disponible en <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2010/06/Munoz-Basols-paper.pdf> [Consultado el 3 de julio de 2011].



Fuente: *Haggadah* de Sarajevo.

La cena del Seder representada en la *Haggadah* de Sarajevo se desarrolla en una casa judía del entorno de Barcelona hacia mediados del siglo XIV.³¹ En ese contexto, es fácil pensar en la joven esclava musulmana, pues muchos hogares judíos o cristianos de esa zona tenían esclavas o sirvientas musulmanas. Sólo excepcionalmente había hogares musulmanes con sirvientas. Al pertenecer a los grupos económicamente débiles, las mujeres mudéjares no sólo no disfrutarían de sirvientas o esclavas en casa, sino que ellas eran las sirvientas y esclavas en otras casas.

En el servicio doméstico, como criadas y lavanderas, trabajaban muchas mujeres musulmanas. Moras solían ser también la mayoría de las esclavas domésticas, que hacían los mismos trabajos que las criadas, incluido el de saciar los apetitos sexuales de sus amos. Las diferenciaba la forma de pago; compradas las esclavas, asalariadas las criadas, las primeras eran más ventajosas económicamente para los dueños, aunque los salarios de las criadas eran muy bajos. Muchas comenzaban a ser criadas desde niñas, en casas donde sólo se ocupaban de su manutención, calzado y vestido³² y, a veces, de proveerles de un ajuar para su matrimonio.³³ Pocas recibían un salario.³⁴

Criadas o esclavas, su situación en las familias solía ser bastante mala. Entraban de criadas desde muy niñas y no se libraban de buenas palizas o de ser violadas

31 María Ángela Franco Mata (1993). «Relaciones artísticas entre la Haggadah de Sarajevo y la cerca exterior del coro de la catedral de Toledo», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, 6, pp. 65-80.

32 José María Madurell Marimón (1956). «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416). Documentos para su estudio», *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 16 (2), p. 394. Contrato de criada sin sueldo (23-VIII-1389).

33 Concepción Villanueva Morte (2007). «Las mujeres mudéjares en Aragón. Balance y perspectivas de estudio», en *30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005): Actas [del] x Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 14-15-16 de septiembre de 2005*, pp. 513-578. Villanueva Morte cita a Axa Gamadón en la página 555.

34 La moza Hanina, de la localidad aragonesa de Chelsa, en 1447 se contrataba con Ali Almortí por 100 sueldos, de los que el amo adelantaba 20 a la madre. *Ibidem*, p. 556.

por alguno de los varones de la familia cuando sólo tenían nueve o diez años de edad. Ysabel, una esclava de Alfonso de Barreda, panadero de Valencia, fue violada por él a la edad de once años.³⁵ Fátima, una sarracena de Paterna (Valencia), pedía protección al rey Pedro IV en 1340; tenía una larga historia que había comenzado con su violación por un hombre cristiano cuando era una niña de sólo nueve años.³⁶ Fatimilla de Zaragoza, menor de edad, probablemente sin familia (al menos, no se cita en el documento) fue acusada en 1340 «de estar preñada sin tener marido».³⁷

No faltaban casos de sirvientas musulmanas que merecían la estima de sus amos. La mora Xance, criada y costurera de doña Catalina Suárez de Figueroa, la esposa del Marqués de Santillana, debió lograr cierta consideración cuando fue llamada para actuar como testigo en la pesquisa que realizó en 1443 el adelantado Pero Manrique en relación con los bienes de doña Aldonza de Mendoza, cuñada de doña Catalina.³⁸ Los vínculos de afecto hacia las esclavas,³⁹ como se constata en algunos testamentos, llevaba a incluir mandas para ellas, especialmente si habían tenido hijos con el dueño de la casa, aunque muchas veces tenían que litigar para conseguirlas.

Salvo excepciones, criadas y esclavas eran tratadas con desconsideración. Bien lejos estaban las esclavas mudéjares de las *yariyas*, sus antecesoras de al-Andalus, que, aunque sumisas esclavas, recibían una educación exquisita, si bien el objetivo era deleitar a los varones con sus cantos y poemas.

La esclavización de mujeres musulmanas se convirtió en un auténtico negocio en los territorios de la Corona de Aragón, como consecuencia de la normativa que castigaba con la pérdida de libertad a la musulmana que tuviera relaciones con un cristiano, algo que no era infrecuente, especialmente si se trataba de relaciones de prostitutas en un burdel, o de mujeres musulmanas que cometían adulterio.

Zonia, una musulmana de Zaragoza, fue esclavizada en 1301, «acusada que fue preñada de hijo y de hija de un cristiano que había por nombre Fertún Pérez». Fue vendida a don Benedit d'Alguayta por 130 sueldos jaqueses.⁴⁰ A Cemxole, una mora de Zaragoza, la vendieron en 1304 a Jimeno de Palacio por 102 sueldos, por haber mantenido relaciones con un cristiano.⁴¹ Axa de Almería, de Mesones, mujer de Juce de Amiri, fue reducida a servidumbre en 1350, por adulterio con cristiano.⁴²

35 Debra Blumenthal (2004). «Slaves Molt Fortes, Senyors Invalts; Sex, Lies and Paternity Suits in Fifteenth-Century Spain», en Marta Valentín Vicente y Luis R. Corteguera (eds). *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*. Aldershot: Ashgate, p. 25.

36 María Jesús Fuente (2006). *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Op. Cit., p. 263.

37 Carmen Orcastegui Gros y Esteban Sarasa Sánchez (1977). «Miguel Palacín, merino de Zaragoza en el siglo XIV», *Aragón en la Edad Media*, 1, pp. 51-131.

38 Aldonça de Mendoza era hermanastra de Íñigo López de Mendoza, el marido de Catalina Suárez de Figueroa. Archivo Ducal de Alba, Casa de Lemos, C 85 I.

39 Raúl González Arévalo (2004). «Reflexiones en torno al cautiverio y la esclavitud en Málaga a fines de la Edad Media», *Studia Historica, Historia medieval*, 22, p. 100.

40 Carmen Orcastegui y Esteban Sarasa (1981). «El libro registro de Miguel Royo», *Aragón en la Edad Media*, IV, p. 109.

41 María Blanca Basáñez Villaluenga (1999). *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II*. Teruel: Instituto de Estudios Turrolenses.

42 María Teresa Ferrer (1987). *Els Sarrains de la corona catalana aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*. Barcelona: CSIC, p. 26.

De entre los casos de esclavitud de mujeres castigadas por su promiscuidad, llama la atención el protagonizado por los monjes del monasterio de Roda (Gerona), a quienes el rey Pedro IV concedió en 1357 el privilegio de recibir a las musulmanas cogidas en relaciones con cristianos, a las que podían vender y, con el dinero, pagar las obras del monasterio. El rey revocó el privilegio al año siguiente porque los monjes dormían con mujeres musulmanas a las que luego denunciaban y sometían a esclavitud.⁴³

Si mala era la situación de muchas de esas esclavas, no era mejor la de las mujeres musulmanas libres que integraban el grupo de las pobres de la localidad. La mayoría eran mujeres solas, sin familiares varones, que comían gracias a la caridad. Algunas, si conseguían permiso, recorrían los caminos como mendigas,⁴⁴ pero a pesar de la dureza de esa vida, la preferían antes que integrar el grupo de las prostitutas, que corrían el peligro de ser sometidas a esclavitud.

La esclavización de las moras trasgresoras de las normas sexuales empeoraba por el fomento de la prostitución de este grupo mediante una política regia que regulaba su actividad en las mancebías e imponía las tasas pertinentes.⁴⁵ Muchas de las prostitutas eran musulmanas, de manera que incluso se llegaba a identificar a la musulmana con la prostituta. Puede ser pura casualidad, pero en una pintura mural de la iglesia de San Vicente de Pombeiro, municipio de Pantón (Lugo), *El llanto sobre Cristo muerto*,⁴⁶ aparecen representadas las santas mujeres y, entre ellas, la Magdalena, quien curiosamente lleva aura de santa, pero, a diferencia de las otras mujeres, va tocada con un turbante similar al de inspiración morisca que llevan también las musulmanas en el fresco de la matanza de los inocentes de la catedral de Mondoñedo.

Aunque en los burdeles había prostitutas de las tres religiones, eran mucho más numerosas las musulmanas. Fue un oficio que permitió subsistir a las mujeres más pobres de esa minoría. En efecto, las rameras respondían al perfil de mujer pobre y sin familia.⁴⁷ La prostitución a la que se veían abocadas muchas mujeres musulmanas es una muestra más de la vulnerabilidad de este grupo femenino, tal como ha señalado Elena Lourie.⁴⁸ Eran vulnerables como musulmanas, como pobres y como mujeres, pues, como ha defendido Meyerson, la explotación sexual de las mujeres de las minorías era consecuencia no sólo de las leyes e instituciones del grupo mayoritario, sino también de la débil posición en la que las había colocado su

43 *Ibidem*, p. 280, documento 70.

44 *Ídem*, p. 116ss.

45 Mark D. Meyerson (1988). Prostitution of Muslim Women in the Kingdom of Valencia: Religious and Sexual Discrimination in a Medieval Plural Society, en Marilyn J. Chiat y Kathryn L. Reyerson (eds.). *The Medieval Mediterranean. Cross-Cultural Contacts*. St. Cloud-Minnesota: North Star Press of St. Cloud, p. 88.

46 Alicia Paz Suárez-Ferrín (2005). «La iconografía medieval en los murales gallegos de los siglos XIV, XV y XVI. Una vista panorámica», *Anuario Brigantino*, 28, p. 319. La autora identifica a la figura como Magdalena y la pone en relación con Salomé, ambas luciendo un turbante o alhareme, de influencia morisca.

47 Apunta varios casos y bibliografía al respecto David Nirenberg (2004). *Love Between Muslim and Jew in Medieval Spain: a Triangular Love Affair*, *Op. Cit.*, pp. 127-155.

48 Elena Lourie (1990). *Anatomy of Ambivalence. Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century*, en Elena Louire (ed.). *Crusade and Colonisation. Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon*. Londres: Variorum VII, pp. 1-77.

cultura minoritaria.⁴⁹ Tanto desde dentro de su comunidad, como desde fuera, las mujeres de las minorías, especialmente las más pobres, las mudéjares, padecieron, junto al dominio económico, político y social del conquistador, el dominio sexual.

Las mujeres del grupo conquistado no sólo fueron dominadas sexualmente, sino también despreciadas como miembros de una religión contra la que se luchaba y de un género al que se consideraba inferior y, por ambas cosas, se les podía infligir todo tipo de humillaciones. Si se trataba de mujeres pobres, lo hacían con más libertad y mucho menos miedo. Las mujeres musulmanas, y las judías en cierto grado, sufrían la violencia de instancias dentro y fuera de su ámbito, por parte de sus propias instituciones (familia y comunidad) por ser mujeres y, por parte del grupo dominante, como miembros de unas minorías perseguidas.⁵⁰

Aunque una mayoría de mujeres que tenían que trabajar lo hacían en trabajos que implicaban una fuerte carga sexual, otras se libraban de esa carga, aunque realizaban tareas también duras, como la construcción⁵¹ o las obras públicas, en las que trabajaban como ayudantes del maestro albañil o como amasadoras.⁵² No faltaron oficios femeninos que permitieron a las mujeres relacionarse con otras mujeres y ser tratadas de diferente manera; dos oficios destacaron especialmente: nodrizas y parteras, aunque también merecían aprecio curanderas y hechiceras. Estos oficios, mucho menos frecuentes que los antes citados, permitían a las mujeres conseguir cierta estima, aunque no siempre fueran apreciadas debidamente.

Estampa tercera: madres cristianas y musulmanas angustiadas. Los diálogos entre mujeres

Los dos niveles de la pintura de la matanza de los inocentes de la catedral de Mondoñedo reproducen un grupo de madres defendiendo y llorando a sus hijos. Son mujeres de las tres religiones coexistentes en el solar hispano, a las que el pintor, con el anacronismo propio del arte de aquel tiempo, colocó unidas por un mismo problema, el de la matanza de sus hijos por los soldados de Herodes.

La imagen sugiere varios aspectos del mundo femenino bajomedieval: la reputación de las mujeres musulmanas como buenas nodrizas, con sus pechos abundantes; la maternidad como papel esencial de la mujer cualquiera que fuere su religión; y la cercanía entre mujeres de las tres comunidades. Cómo se establecía la relación entre mujeres, qué les aportaba el papel de madre o los oficios con esa función conectados y cómo pudo evolucionar la consideración de las mujeres de las minorías, serán los puntos esenciales a discutir en este apartado.

Fuente: Frescos de la catedral de Mondoñedo, siglo xv.

49 Mark D. Meyerson (1988). Prostitution of Muslim Women in the Kingdom of Valencia: Religious and Sexual Discrimination in a Medieval Plural Society, *Op. Cit.*, p. 87.

50 Elena Lourie (1990). Anatomy of Ambivalence. Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century. *Op. Cit.*, p. 69.

51 María del Carmen García Herrero (2006). «Actividades laborales femeninas en la Baja Edad Media turolense», *Aragón en la Edad Media*, 19, p. 181ss.

52 Carmen Orcástegui Gros (1985). Precios y salarios de la construcción en Zaragoza en 1301, en Emilio Sáez; Cristina Segura Graño y Margarita Cantera Montenegro (coords.). *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. Actas del Coloquio celebrado en La Rábida y Sevilla del 14 al 19 de septiembre de 1981*. Vol. 2. Madrid: Editorial Universidad Complutense, pp. 1232-1240.



Si en las relaciones de las mujeres de las minorías, de las musulmanas en particular, con los varones de la mayoría se constatan vínculos de desigualdad y dominio con fuerte carga sexual, las relaciones entre mujeres, aunque tuvieran a veces esos vínculos, estaban exentas del elemento de subordinación sexual. Las mujeres tenían muchas posibilidades de relacionarse en los ámbitos domésticos o vecinales y entablar lazos de amistad. Juana la platera, una cristiana nueva vecina de Ariza, tuvo que defenderse ante el tribunal de la Inquisición acusada de herejía por haber dicho, tras la muerte de un hombre musulmán, «Dios le perdone en su ley». Rectificaba diciendo que bien sabía que nadie se podía salvar sino en la ley cristiana y justificaba haber pronunciado esas palabras «porque estaban delante unas moras y porque tenía amistad con ellas». ⁵³

Las relaciones de amistad entre mujeres de diferente creencia eran no sólo normales, sino frecuentes. Recientemente algunas investigadoras se han mostrado deslumbradas por los diálogos de estas mujeres: «la cuestión de cómo mujeres medievales de diferente fe podían haber conversado una con otra —acerca de los hijos, el trabajo, el dinero, los hombres— me fascinó», ha apuntado Monica

53 Carlos Carrete Parrondo y María Fuencisla García Casar (1997). *El Tribunal de la Inquisición de Sigüenza: 1492-1505. Fontes Iudaeorum Regni Castellae*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, documento 66, p. 37.

Green.⁵⁴ Era lógico el diálogo pues, a pesar de las prohibiciones, muchos judíos y musulmanes vivían en los mismos barrios que los cristianos, y no faltaban cristianos con negocios dentro de juderías o morerías, ni judíos o moros con tiendas en áreas cristianas. Las monjas del monasterio de San Clemente de Toledo tenían un horno y tiendas en la judería de la ciudad,⁵⁵ así como Hemina, la vinagra, una mora de Plasencia, tenía tienda en la plaza,⁵⁶ y la judía Urusol tenía una tienda en zona cristiana de Carrión.⁵⁷

La proximidad de las viviendas facilitaba la amistad, que se traducían en favores mutuos o en la participación de acontecimientos familiares, como bodas, bautizos, fadas, circuncisiones o entierros. Ejemplo de los primeros es la ayuda a las mujeres judías que no podían cocinar en sábado y alguna vecina se encargaba de llevarle el «caliente». Blanca, una vecina de Sigüenza, confesó ante el tribunal de la Inquisición que «muchas veces enbiaua a mis hijos a hacer lumbre [a] algunos judíos amigos míos... porque me lo rogauan».⁵⁸ Era muestra de amistad en ocasiones, pero otras veces era un servicio pagado, como el que prestaba «Catalina la Tuerta, vecina de Soria, la cual anda a encender lumbre a los judíos».⁵⁹

Ayudar a vecinos de otra creencia era un riesgo, como lo era asistir a las bodas u otras celebraciones de vecinos de las otras religiones. La prohibición no les intimidaba y muestra de ello son las muchas confesiones ante el tribunal de la Inquisición de haber infringido la norma. Catalina de Llenana, conversa, manifestaba ante el tribunal haber ido a bodas de moros y de judíos y haber compartido con ellos comida y bebida:

[...] ha comido carne trefá de judíos e a beuido vino judiego muchas veces; e vna ves comió de vn relleno de carne de moros estando preñada; e ha comido de todas las frutas de moros muchas veces; e a enviado a los moros frutas e huevos; e a ydo a bodas de judíos e de moros [...].

Catalina de Llenana tenía buenas razones para esa familiaridad con gentes de otras creencias y en particular con las mujeres. En Sigüenza, donde vivía, «todas las moras e judías paren con ella porque no tenían otra partera». Desarrollaba uno de los oficios que ponían en contacto a mujeres de las tres religiones y les permitía además hacerse favores, pues Catalina «como yva a ser partera de los judíos, yva en viernes noche a ver su parida e les adobaua la lumbre e los candiles e

54 Monica H. Green (2008). «Conversing with the Minority: Relations among Christian, Jewish, and Muslim Women in the High Middle Ages». *Journal of Medieval History*, 34 (2), pp. 105-106.

55 Pilar León Tello (1979). *Los judíos de Toledo*. Madrid: CSIC, tomo I, p. 395-396, y tomo II, pp. 151 y 152.

56 Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Registro General del Sello (en adelante RGS), LEG.149405,266.

57 AGS, RGS, LEG.148606,8.

58 Carlos Carrete Parrondo y María Fuencisla García Casar (1997). *El Tribunal de la Inquisición de Sigüenza: 1492-1505. Fuentes Iudaeorum Regni Castellae. Op. Cit.*, documento 458, p. 172.

59 Carlos Carrete Parrondo (1985). *Fuentes Iudaeorum Regni Castellae. Vol. II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca/Granada: Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, documento 57, p. 40.

les alumbrava». ⁶⁰ Juana de Álava confesaba que «en el tiempo de sus partos haver venido moras et jodias a fazerle algunos letuarios..., e a fazerle algunas medicinas pora sus pasiones e dolor que tenia». ⁶¹

Oficios como el de partera o el de nodriza ponían en relación a las mujeres, aunque cada religión prohibía atender a mujeres de otra religión. En muchos casos la necesidad de salvar a un niño llevaba a un padre o una madre a contratar una nodriza de cualquier religión. Gracia Ruiz confesaba ante el tribunal de la Inquisición haber acudido a nodrizas judías y moras para alimentar a sus hijos; una de sus hijas estaba muy mala y se la quitó a la nodriza cristiana para dársela a una mora «porque decían que con la mora medraría». ⁶² María de Ramos confiesa haber dado leche durante siete semanas a un niño hijo de judío e mora «no lo sabiendo, e como lo supo que era de tal progenie lo dexó; e dio de mamar a vn moro vn dia». ⁶³ Las nodrizas musulmanas eran muy apreciadas. Como en el caso de la servidumbre, las mudéjares no estaban en condiciones de poder pagar nodrizas, algo bastante común en la etapa de dominio de al-Andalus, sino que solían ser ellas las nodrizas de los demás.

Buenas nodrizas, las mujeres que se dedicaban a amamantar a los hijos de otros no podían atender tan bien a sus propios hijos, aunque en ocasiones habían fallecido. Tuvieran o no la oportunidad de ser buenas madres, la maternidad era el papel que la sociedad asignaba a las musulmanas, y como madres aparecen las pocas moras que se encuentran en las *Cantigas*, en concreto en la 167 y en la 205. ⁶⁴ En esta obra del siglo XIII parece que la maternidad homogeneiza a las mujeres de las tres religiones, como más tarde, en el fresco de Mondoñedo citado, todas las madres, cualquiera que fuere su religión, padecían el sufrimiento de la muerte de sus hijos.

La consideración de las musulmanas como buenas amas de cría no siempre las dignificaba, pues más bien se las apreciaba por su capacidad de producir leche como las bestias. En los *Castigos y documentos*, Sancho IV recomendaba a su hijo Fernando IV no casarse con mujer musulmana: «Non quieras contar la mora por muger, mas cuental a por bestia, ca non ha ley ninguna». ⁶⁵ Poco antes, el arzobispo Jiménez de Rada apuntaba en *De Rebus Hispaniae* que los pastores españoles llaman a las vacas negras moras, algo que se ha leído como una asociación de «las musulmanas con ciertas cualidades reproductivas de las bestias», ⁶⁶ en concreto de las vacas lecheras.

60 Todas las referencias a Catalina de Llenana son de Carlos Carrete Parrondo y María Fuencisla García Casar (1997). *El Tribunal de la Inquisición de Sigüenza: 1492-1505. Fontes Iudaeorum Regni Castellae. Op. Cit.*, documento 403, p. 148.

61 Concepción Villanueva Morte (2007). «Las mujeres mudéjares en Aragón. Balance y perspectivas de estudio», *Op. Cit.*, p. 523. Letuario o electuario era un «género de confección medicinal que se hace con diferentes simples o ingredientes con miel o azúcar». Véase el Diccionario de Autoridades la Real Academia, de 1732.

62 Encarnación Marín Padilla (1983). «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo xv en Aragón: enfermedades y muertes», *Sefarad*, 43 (2), p. 280.

63 Carlos Carrete Parrondo y María Fuencisla García Casar (1997). *El Tribunal de la Inquisición de Sigüenza: 1492-1505. Fontes Iudaeorum Regni Castellae. Op. Cit.*, documento 426.

64 Ana Benito de Pedro (2009). «Elementos de Reconquista: moras y judías en las Cantigas de Alfonso X», *eHumanista*, 12, p. 88.

65 Hugo Oscar Bizarri (ed.) (2001). *Castigos e documentos del rey don Sancho IV*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, p. 202.

66 H. Salvador Martínez (2006). *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, p. 195.

Aunque la situación de las mudéjares no se modificara en estos siglos finales de la Edad Media, no faltan indicios en los que podrían verse atisbos de cierta mejora en la condición de este grupo femenino, cada vez más minoritario al aumentar el número de cristianos que habitaban en los Reinos conquistados. Uno de esos atisbos se percibe en las reclamaciones femeninas ante los tribunales.

La presencia de mujeres mudéjares en los tribunales como acusadas y demandantes en casos muy diversos (herencias, honor familiar, etc.) muestra un modelo de mujer bien distinta de la esclavizada, oprimida o sumisa. Es, por el contrario, la que se atreve a reclamar a sus hermanos, a sus hijos, a sus vecinos, a sus amos o a quien haya cometido alguna injusticia con ella o con su familia.

Malolí Serrana, una mora vecina de Murcia, presentó una demanda al corregidor contra el teniente de justicia de la ciudad, que había tomado y vendido por esclavo a Bulcacén Serrano, moro, curtidor, hermano de la demandante.⁶⁷ El corregidor de Plasencia hubo de hacer justicia a Xancia, mora, mujer de Hamad Almohari, vecino de Ávila, a la cual le habían sido embargados sus bienes.⁶⁸ Fátima de Cuéllar y Mariema, hijas de Zafó de Cuéllar, moro, vecinas de Valladolid, plantearon pleito contra Mariema Castañón, vecina de Valladolid, mora, sobre herencia.⁶⁹ Haxa, la partera, mora, litigó contra Juana Ruiz, vecina de Segovia, sobre injurias.⁷⁰ La judía Misol, vecina de Zamora, litigó por estupro con Rabí Jato Abemiver.⁷¹ Ciabuena, una judía vecina de Toro (Zamora), litigó con sus hijos sobre entrega de ciertas casas como prenda hasta recibir su dote y arras.⁷²

Si muchos son los ejemplos en los archivos de la Corona de Castilla, hay otros muchos documentados en los archivos de la Corona de Aragón.⁷³

A los tribunales se dirigen mujeres de las tres comunidades que, como en el fresco de Mondoñedo, comparten problemas. La pintura puede tomarse como una metáfora de su vida: son madres, tienen problemas similares, pero cada una tiene su propia identidad. Aparecen juntas, pero no mezcladas. Se ayudan, son amigas, pero siguen su religión, sus ritos, sus costumbres, manteniendo su identidad cultural, con muy pocos, o inexistentes, préstamos culturales o influencias mutuas.

67 AGS, RGS, LEG,149810,252.

68 AGS, RGS, LEG,149302,182.

69 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (en adelante ARCH), Registro de Ejecutorias, caja 17,45.

70 ARCH, Registro de Ejecutorias, caja 84,2.

71 ARCH, Registro de Ejecutorias, caja 37,5.

72 ARCH, Registro de Ejecutorias, caja 41,38.

73 Una interesante bibliografía ha recogido muchos de esos casos. Véanse Isabel O'Connor (2005). «The Mudejars and the Local Courts: Justice in Action», *Journal of Islamic Studies*, 16, p. 332-356; Isabel O'Connor (2007). «Muslim Mudejar Women in Thirteenth-Century Spain: Dispelling the Stereotypes», *Journal of Muslim Minority Affairs*, 27, pp. 55-70; Brian A. Catlos (2009). «Justice Served or Justice Subverted? Two Muslim Women Sue a local “Mudéjar” Official in Thirteenth-Century Aragon», *Anuario de Estudios Medievales*, 39, pp. 177-202; y Marie A. Kelleher (2010). *The Measure of Woman: Law and Female Identity in the Crown of Aragon*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

A modo de conclusión

Ibn Jaldún afirmó que una nación vencida y sometida por otra había de perecer rápidamente.⁷⁴ Parafraseando a Ibn Jaldún, Robert I. Burns ha afirmado que las sociedades conquistadas pierden la esperanza, el dinamismo generado por la esperanza, así como los resultados comerciales y culturales fruto de ese dinamismo, promoviendo la desintegración de la sociedad.⁷⁵ La subcultura resultante, siempre perdurando pero siempre erosionándose, puede mantenerse languideciendo durante un tiempo. Las palabras de Ibn Jaldún auguraban el camino de la brillante cultura andalusí que, a un ritmo más o menos rápido, se fue hundiendo, hasta el punto de que Julio Caro Baroja llegó a afirmar que «los moros se esfumaron».⁷⁶

El grupo femenino sufrió, lógicamente, el mismo proceso que fue difuminando la cultura de al-Andalus. Las circunstancias políticas y económico-sociales que afectaban a las minorías afectaron de forma más o menos radical a las mujeres. La cultura erudita en la que pudieron participar las mujeres andalusíes se erradicó tan pronto se produjo la conquista, no quedando rastros ni en sus congéneres musulmanas ni en las de las otras confesiones. La cultura popular del grupo femenino conquistado pudo mantenerse probablemente por su invisibilidad, por su ineficacia para influir en las mujeres de los otros grupos y por la carencia de estima y atención por parte del grupo dominante.

La cultura femenina del grupo dominado se fue borrando a medida que los Reinos del norte iban haciendo retroceder el territorio de al-Andalus, sin dejar huellas de su paso, ni pudiéndolas dejar posteriormente, por las características económico-sociales de los musulmanes que permanecieron en territorio cristiano, cuyas mujeres desempeñaban algunas funciones impropias de ser copiadas por las mujeres de los otros dos grupos religiosos. Si poco o nada pudo quedar de la cultura erudita andalusí en las mudéjares, menos quedaría en las mujeres de las otras dos comunidades, bien alejadas de la vida intelectual. ¿Dejaron otros rastros? Es difícil aceptar las ideas sobre la sensualidad femenina irradiada por las musulmanas hacia las mujeres cristianas y judías, pues parece una forma de culpar a *las otras* de lo que podría considerarse pecado para las cristianas o defectos para las judías. El hecho de que la parte más loable de las mujeres andalusíes, su relación con la exquisitez de la poesía, la música o la danza, se perdiera con la conquista de los territorios de al-Andalus por los cristianos significó en buena medida el hundimiento de las mujeres. Se perdió la parte intelectual, y permaneció la sensual. Quedaron como instrumentos de placer y procreación, reducidas a unos espacios de escasa visibilidad. No obstante, uno de esos espacios, el doméstico, las permitió tener un papel significativo en la protección de sus comunidades.⁷⁷ Las moriscas siguieron a sus antecesoras las

74 *Muqaddimah*, capítulo 2, sec. 23.

75 Robert Ignatius Burns (1984). *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia. Societies in Symbiosis*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 24.

76 Julio Caro Baroja (1962). *Los judíos en la España contemporánea*. Madrid: Arion. Caro Baroja afirma que, mientras los judíos tuvieron influencia durante los siglos posteriores a su expulsión, los árabes, a pesar de una presencia histórico-cultural de gran calado durante tantos siglos, desaparecieron. En sus propias palabras: «los moros se esfumaron».

77 María Jesús Fuente (2010). *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España Medieval*. Op. Cit.

judías conversas y defendieron su religión y su cultura para que pudieran pervivir durante siglos acogidas en los espacios considerados propios de ellas.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

María Jesús Fuente Pérez es licenciada y doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y máster de educación por la Universidad de Harvard. Profesora de historia medieval de la Universidad Carlos III de Madrid, se ha especializado en el estudio de las ciudades de la Edad Media, las finanzas y la fiscalidad municipales, la sociedad medieval y en el papel de las mujeres y su influencia en la sociedad de la Edad Media. Entre sus publicaciones destacan: *La ciudad de Palencia en el siglo xv. Aportación al estudio de las ciudades castellanas en la Baja Edad Media* (1989), *El lenguaje de la ciudad en el tiempo. Diccionario de historia urbana y urbanismo* (1999), *Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media* (1995), *Reinas medievales en los reinos hispánicos* (2003), *Velos y desvelos: cristianas, musulmanas y judías en la España medieval* (2006) e *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval* (2010).

RESUMEN

Partiendo de que cada individuo está condicionado por una pluralidad de determinaciones relacionales, uno de los principales objetos de estudio del historiador ha de ser enfocar las relaciones entre individuos. Esto es fundamental en el análisis de una sociedad como la hispana durante la Edad Media, en la que destaca como elemento distintivo la presencia de tres comunidades étnico-religiosas que convivieron o coexistieron durante varios siglos. Este artículo repasa los contactos entre mujeres cristianas, musulmanas y judías en los territorios cristianos durante los siglos XIII, XIV y XV. Estudiar estas relaciones exige analizar la posición de las mujeres de los grupos dominados tras la conquista, estudiar sus funciones y considerar los vínculos que podían unirlos, así como las posibles influencias mutuas resultantes de sus relaciones.

PALABRAS CLAVE

Mujeres mudéjares, relaciones intercomunitarias, «convivencia».

ABSTRACT

Given that each individual is conditioned by a plurality of determining relations, one of the main aims of historians' studies, therefore, must be to focus on individual relationships. This is key to the analysis of a society such as Hispania's in the Middle Ages, standing apart and being distinguished by the presence of three ethno-religious communities living together and co-existing for a number of centuries. This article looks at the contact between Christian, Muslim and Jewish women in Christian territories during the 13th, 14th, and 15th centuries, and a study of these relationships requires an analysis of the position of women from

those groups ruled after the conquest, a study of their roles, and the bonds that could have united them as well as the possible common influences resulting from their relationships.

KEYWORDS

Mudejar women, intercommunitary relations, «co-existence».

المخلص

إذا إنطلقنا من كون أن كل فرد يخضع لعدد وافر من المحدّات العلائقية. فإنه يتعيّن أن تكون العلاقات بين الأفراد إحدى موضوعات البحث عند المؤرخ. وهذا بشرط ضروري عند تحليل مجتمع مثل المجتمع الإسباني في القرون الوسطى. و الذي كان يتميز بوجود ثلاث طوائف تعايشت فيما بينها لعدة قرون. و يستعرض هذا المقال الإتصالات بين النساء المسيحيات و المسلمات و اليهوديات في المناطق المسيحية خلال القرون الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر. و تقتضي دراسة هذه العلاقات تحليل موقع نساء الطوائف المهيمن عليها بعد الغزو. و البحث في الوظائف المنوطة بها. و تقدير نوع الروابط التي تكون قد نشأت بينهن ثم التأثيرات المتبادلة التي يمكن أن تكون قد نتجت عن هذه العلاقات.

الكلمات المفتاحية

النساء المدجنات. العلاقات بين الطوائف. «التعايش».

«Siempre queda... Córdoba»

MIXTIFICACIÓN DE AL-ANDALUS EN LA LITERATURA ÁRABE ACTUAL

Rosa-Isabel Martínez Lillo

Dame una patria que me haga olvidar
todas las patrias. Dame un tiempo
para poder redimirme de este rostro andalusí,
de esta voz andalusí,
de esta muerte andalusí,
de esta tristeza que viene de todos los lugares.
Nizar Qabbani, *Lectura en dos pechos africanos*

Algunas lenguas se inventaron para aliviar
el peso de la muerte; otras aumentan su carga
e impacto.
Fadhila El Farouk, *Vergüenza*

Viaje apasionante se torna al-Andalus en nuestros días. Viaje apasionante tanto desde el *yo* como desde el *otro*, aquel que, desde hace ya mucho tiempo, viniera aquí y aquí se asentara, aquí llegara a crear un modo de vida, una realidad única, incomparable. Viaje, en último caso, hacia el *nosotros*.

Y no sólo viaje sino también pregunta, duda, reflexión. Seguramente al-Andalus no se queda en tal realidad, en realidad histórico-geográfica, con todos los otros ámbitos que comporta en tanto que sociedad, sistema político, cultura y demás, sino que trasciende a todo ello. A la par que esta al-Andalus/realidad existe una al-Andalus/transcendencia, ya sea en su ámbito de ficción, de símbolo y mito, como en el de reflexión, en el que confluyen ideas, sentimientos, planteamientos que, de una manera u otra, van forjando las perspectivas sobre la propia al-Andalus. El objeto de estudio entonces se va convirtiendo, lenta mas firmemente, en perspectiva de estudio; el *¿qué?* va transformándose imperceptiblemente en *¿cómo?* Y todo ello de una bella manera, mediante el hecho estético literario.

Viaje apasionante, *¿qué?* y *¿cómo?* tomando después dos caminos: el de la historia del aquí, de la Península ya denominada España, y el de la historia del que fuera el *otro*, la historia de los árabes. Cada una de estas dos vías sufrirá sus propios avatares, sus propios avances o retrocesos, saltará, correrá o se detendrá, según los diferentes momentos políticos, sociales, literarios. En ocasiones nos tendremos la mano y marcharemos al unísono, ¡emocionantes son, por ejemplo, las voces en árabe y en castellano de un mismo Lorca!; otras, sin embargo, pero siempre las menos, las manos se verán separadas por voces empeñadas en distanciar, acotar y poner límites. Lo más emotivo y vital, tal vez, sea percibir esas voces que, magistralmente, llegan incluso a cambiar de idioma y, empapados de al-Andalus, se lanzan a la vida... y a la muerte. Ese Sacre de Quraish, Abderrahmán que ya no hará sino salir, marcharse en vez de entrar; esos últimos andalusíes, que ya no son Boabdil sino Nizar Qabbani, entre otros.

Viaje, realidad, perspectiva, momentos históricos de caminos bifurcados y aún otro elemento más que hemos de tener en cuenta: la realidad del al-Andalus mahyarí, del Nuevo Mundo. Este otro al-Andalus, esta otra al-Andalus, no hará sino enriquecer el tesoro encontrado, abrir inusitadas rutas a nuestro viaje, plantear nuevas perspectivas.

A los tiempos, por lo tanto, del ayer y el hoy se vincularán ya no sólo dos, sino tres espacios geográficos y tres realidades culturales: el mundo árabe/España/el Nuevo Mundo. Tres espacios geográficos bañados, no lo olvidemos, por sus mares u océanos.

Al-Andalus, del antes y el ahora; al-Andalus, del allí, del aquí ¿y del allá?

Partamos sin más demora hacia esta aventura, hacia la sugerente y enigmática al-Andalus.

Los términos

Una vez indicada la ruta grosso modo, tomemos los útiles para avanzar por ella y delimitemos conceptualmente el sentido de *mixtificación*.

Según el diccionario,¹ *mixtificar/mistificar* es «falsear o falsificar» y se encuentra vinculado muy directamente a *mitificar*: «Convertir (algo o a alguien) en mito». Desde aquí, claro, sería obligada la remisión a dos conceptos clave: *mito* y *símbolo*. En cuanto al primero: «1. Relato fabuloso tradicional de carácter simbólico o religioso, y protagonizado por divinidades o héroes. b) Relato poético que sirve para la exposición de una doctrina». «2. Imagen o concepto magnificado (de alguien o algo real). b) Persona o cosa sobre la que se ha forjado un mito. *Cosa fabulosa e inexistente».

Y en cuanto a *símbolo*: «Cosa o persona que representa a otra de manera convencional o arbitraria, a veces basada en una relación de analogía. *Frec. con un compl. de posesión*. b) (TLit) Asociación subliminal de las palabras para producir emociones conscientes [...]».

Una realidad la hubo, existió, con sus personas y personajes que, en mayor o menor grado, quedaron para la posteridad como héroes, o incluso antihéroes, ¿el Abderrahmán conquistador, aquel que entra, *al-Dajil* ('الداخل'), no llega a convertirse en cierto momento en conquistado, y se torna en aquel que sale, *al-Jarij* ('الخرج')? Una relación de analogía hay, existe pues «¿no remite el verde lorquí de Darwish a una verde al-Andalus?». Y una visión fantástica también emerge. Así, permítasenos una licencia. Ya que, como observamos, en ocasiones las lindes entre ambos términos de *mito* y *símbolo* no están marcadas al cien por cien y, mucho menos, como acabamos de apuntar, vamos a encontrarlas en nuestro recorrido, escuchemos a las propias voces de los autores con la única distinción entre: «recreación» y «reflexión».

De tal modo, en «recreación» quedarían recogidas las visiones de una al-Andalus tanto de ensoñación, a caballo entre el sueño y la vigilia, digamos, a partir

1 Utilizamos Manuel Seco; Olimpia Andrés y Gabino Ramos (2000). *Diccionario abreviado del español actual*. Madrid: Aguilar lexicografía.

de una realidad vista en tanto que realidad histórica; como de fantasía, a partir de una realidad más bien imaginada. La al-Andalus de los autores árabes, el «aquí». Mas permítasenos incluir una pequeña pincelada, una mera llamada de atención, sobre los autores mahyaríes que, de una manera u otra, siguen imaginando al-Andalus en sus creaciones; éstos son los recogidos en el somero apartado titulado el «allí».

Y el segundo apartado, «reflexión», se referiría a la visión de al-Andalus en su línea más meditativa, como planteamiento y/o modelo social capaz de ayudar a solucionar muchos de los problemas del mundo árabe contemporáneo. Reflexión que —quizá sorprenda a algún lector— no sólo va a venir dada del género literario en principio más idóneo para ello, esto es el ensayo, sino que emerge del genuinamente más árabe, el poético.

Un cuadro muy sintético, convertido en mapa con los puntos o topónimos esenciales, podría ser el siguiente:

- creación

Re

- flexión

Al-Andalus, en fin, susceptible de ser sentida y estudiada en tanto que significado y símbolo,² como sugiere el profesor Martínez Montávez, dejando como pregunta para posteriores trabajos si su planteamiento no marca en sí un hito en el desarrollo de nuestra percepción para con ella, la propia al-Andalus.

Vivencias y perspectivas

Recreación y reflexión de múltiples formas y colores, sentidas y vividas desde muy diversas perspectivas.

Muy significativa es, en este sentido, la disposición del bello, documentado y necesario libro del citado profesor titulado *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea* y que lleva el sugerente y significativo subtítulo de *La casa del pasado*.³ Dicho libro se concibe a modo de trayectoria «del exterior...», «en el umbral», «... al interior». La vivencia de al-Andalus se remonta a mucho tiempo atrás, a varios géneros literarios, de entre los cuales sobresale, por ejemplo, aquel que sabría convocar lo literario y lo informativo: el al-Andalus de los viajeros, cuyas descripciones y noticias terminarán por conformar un imaginario colectivo con mayor o menor

2 Nos referimos al denso y hermoso libro que acaba de ver la luz: Pedro Martínez Montávez (2011). *Significado y símbolo de al-Andalus*. Almería: CantArabia, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes y Caja Granada. Le agradecemos toda la documentación prestada para este artículo.

3 Obra clave en este tema que marca también, en nuestra opinión, un antes y un después. La primera edición, publicada en Madrid: MAPFRE, es de 1992.

incidencia en ideologías nacionalistas. Como apunta la profesora Nieves Paradela: «Ese *Ándalus*, reconstruido textualmente a través de los repertorios clásicos árabes y de las obras de orientistas europeos, también de los escritores románticos occidentales, terminó por incorporarse a su pensamiento nacionalista, convirtiéndose en un objeto de culto y veneración».⁴

Visiones y vivencias narradas, descritas, contadas que llegarán al oído ávido de maravillas, al ojo en pos de lo *otro*, al corazón en eterna búsqueda de sensaciones cercanas, para consolidar y ahondar más en sí mismo; o lejanas, para aprender y abrirse sin límites... Visiones y vivencias de un «singular, dual y plural», de una vivencia particular a una vivencia colectiva.⁵

Visiones y vivencias que, en definitiva y como decíamos en la introducción, guardan un vínculo muy estrecho con la historia del lugar-punto de partida, ahora España, y toda su producción literaria: «[...] Al-Andalus es también un mito de la historia de España. De manera que no resultará difícil de comprender que lo sea, con otro signo y otras connotaciones como es natural, para el mundo árabe. La revisión histórica de la España medieval se ha venido haciendo desde todas las perspectivas posibles, casi siempre con una fuerte carga ideológica... de alguna manera es un “mito compartido”».⁶

Y guardan también un muy estrecho vínculo con la historia del lugar-punto de llegada, con el mundo árabe, en una coyuntura histórica precisamente en que se están replanteando muchos hechos y sus posibles interpretaciones.

Momento, el presente, que hemos convenido en denominar «Las “dos caras” de AlAndalus»⁷ y en que dicho tema es el inicio, la excusa, la puerta para tratar una cuestión tan vergonzosa e injusta como fue la ocupación de Palestina, así como para informar de la exposición anual de flores celebrada en 2008 en la capital siria.

Al-Andalus, por lo tanto, como entrada a una realidad histórica denunciada y denunciada:

A pesar de todos los repugnantes crímenes cometidos contra los árabes y los musulmanes desde al-Andalus y las Cruzadas, la colonización europea, desde el gran crimen que supuso la ominosa Declaración Balfour —cuando los ingleses movilizados en Egipto ocuparon Jerusalén en enero de 1917 con la ayuda de las fuerzas árabes tras la proclamación de la Revolución Árabe de 1916— no tardó en ocupar toda Palestina.⁸

4 Nieves Paradela Alonso (2006). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Universidad Autónoma, p. 253. La cita aquí insertada la hemos tomado de Clara M.^a Thomas de Antonio y A. Jiménez Reillo (eds.) (2006). *El saber en al-Andalus: textos y estudios, IV: homenaje al profesor D. Pedro Martínez Montáñez*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones, p. 199.

5 Desde hace algún tiempo tenemos la idea de que, efectivamente, se podría plantear un trabajo del tema siguiendo estas coordenadas: de lo particular a lo colectivo. Hablando una tarde con el profesor Pedro Martínez, nos dijo que en una de sus conferencias al respecto lo había estructurado de una manera afín: «Al-Andalus en singular, dual y plural».

6 Montserrat Abumalham (2003). «El paraíso perdido o la isla feliz», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, número especial Homenaje a don Pedro Martínez Montáñez (xxxv), pp.187-188.

7 Se puede consultar nuestro artículo en Rosa-Isabel Martínez Lillo (2010). «Las ‘dos caras de Alándalus’ (Alándalus en la prensa árabe actual)», *Idearabia*, 9, pp. 34-35.

8 *Ibidem*.

Y al-Andalus sinónimo de belleza, delicadeza, ciencia y arte: «¡La Rosa de Damasco entró en Europa con Abd al-Rahmán Primero!».⁹ Sí, quizá la mayoría de nosotros recuerde, conozca la historia político-social del mundo árabe contemporáneo y la incidencia de Occidente, decisiva, en ella; mas ¿quién sabe que un gramo de aceite de rosa damascena equivale a un gramo de oro? Naturalmente que la magnitud, el alcance de estas dos caras no reviste igual importancia, pero ambas estarán presentes, de una forma u otra y según los momentos, en la formación de eso que ya podríamos llamar imaginario andalusí.

Imaginario andalusí, a veces conformado a partir de la idea de una España previa, acaso la España «eterna», y otras de una al-Andalus¹⁰ previa. Ideas ambas que siguen su propio devenir de entendimiento y análisis; en nuestro país la visión, por ejemplo, de Sánchez Albornoz al respecto y la de Américo Castro se irían delineando como perspectivas, digamos, no carentes de sentido y en ocasiones de ideología, como dos vocabularios ante la historia.

Hecho, imaginario, ideas... Vivencias y perspectivas que se darán cita en toda una producción al respecto, una manifestación artística que analizaremos y degustaremos aquí, durante nuestro viaje, en su dimensión literaria.

Escuchemos las voces literarias. Adentrémonos en la voz literaria de la aventura andalusí, con sus dos momentos: la partida y el viaje, que seguramente habrán de convertirse en tres. El viaje por el Mediterráneo, que es también al-Andalus, se abrirá a una tercera ruta ya indicada más arriba: la del Nuevo Mundo, la del Atlántico... y el Pacífico. Y es que el impacto de todo el imaginario que se va formando y desarrollando desembarcó asimismo en América con la producción de los autores que, desde el Sham, portan en sí su al-Andalus propia. La fundación en la brasileña São Paulo del *Círculo Andalusí* (1933) es muy buena prueba de ello.

La partida

El *Viaje por España* o *Rihlat al-Andalus* ('رحلة الأندلس') del egipcio Hussain Mones representa, a nuestro entender, un hito a la hora de comenzar a saborear y analizar la realidad andalusí en la literatura árabe actual y, seguramente, en el imaginario colectivo árabe en gran medida. Y es que:

Este «Viaje» no es el relato más o menos pormenorizado de un itinerario ni la descripción, asimismo más o menos detallada, de unos monumentos, unos paisajes, unas costumbres, unos individuos... lo que a ésta [a la obra] caracteriza ante todo es su intención, el propósito con el que el autor la concibe, la redacta y la dispone: el «Viaje» es el testimonio de un reencuentro que se lleva esperando mucho tiempo y del que se quiere hacer partícipes también a los demás, a los miembros de la vasta comunidad del autor, de la comunidad árabe.¹¹

9 Esta noticia, además de informar sobre lo ocurrido en aquella exposición de flores en Damasco hace un recorrido histórico sobre la suerte de la rosa damascena. *Ídem*.

10 Significativo resulta observar como en muchos libros de Historia en nuestro país se forja la idea de una España previa a la llegada de Abderrahmán; en los árabes, a su vez, se habla de su llegada a al-Andalus.

11 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Madrid: MAPFRE/Editorial Arguval, p.175.

Su viaje es único y plural, individual y colectivo, como ocurrirá posteriormente con la experiencia andalusí de la mayoría de los autores árabes, y pondrá, acaso inconscientemente, las bases para toda la recreación y reflexión ulteriores; recreación y reflexión, no obstante, a partir de una realidad dura, de la España de la posguerra.

El autor, en definitiva, «trata de recuperar para el imaginario colectivo del árabe de hoy, y para su emocionado sentimiento, aquel espléndido fragmento y su historia —también de la nuestra— que se llamó al-Andalus. Y lo hace con entusiasmo y dolor, pero sin agresividad y sin rencor».¹²

Quedarían así, en nuestra opinión, conformadas las constantes de la visión y vivencia de al-Andalus: una al-Andalus como vivencia árabe compartida y plural, una realidad de entusiasmo, de felicidad, de ensoñación, fantasía y símbolo, de mitos y personajes y lugares emblemáticos, como de dolor y denuncia; una realidad ya, y en definitiva, inherente al mundo árabe, a su experiencia del hoy, así como a la savia que lo sustenta. Nos referimos al hecho, tal vez ahora sólo idea remota, del arabismo, de la arabidad. Al-Andalus que, desde entonces y debido a todo lo que acabamos de apuntar, sentimos como un todo, polifacético y dinámico, al que desde hace algún tiempo denominamos al-Andalus.

El viaje

Debido a la cantidad de parajes variopintos en nuestra marcha, a lo angosto en ocasiones de las vías o a su vastedad, a los pliegues de la tierra, a los mil y un riachuelos y a la dificultad que supone navegar por el océano a vela, marquemos los parajes de la ruta centrándonos en los dos puntos básicos aludidos: el ámbito de la «recreación» y el de la «reflexión».

Beneficioso resulta, no obstante, indicar que encontraremos situaciones sorprendentes, acaso inesperadas, para cuyo análisis profundo carecemos aquí y ahora de tiempo y espacio, por lo que sólo las apuntaremos, dejando las puertas y ventanas abiertas al futuro y a otras miradas y experiencias... Pero, ¿es que el mentado Mones no estaba reflexionando sobre la «egipcianidad» o «egipcianismo», tomando como excusa literaria su prólogo a la traducción de *Don Quijote* de manos de 'Abd al-Aziz al-Ahwani (1957), al preguntar: «¿Conoces a un español que no ironice? [...]. ¿No es la sátira el signo primordial de casi todos sus escritores de Cervantes a Ortega?».¹³

Apuntes, indicaciones para el tiempo que llegue.

Recreación

En el ámbito de la creación, o recreación desde el momento en que el autor recrea una realidad, dos van a ser grosso modo los ejes esenciales: la ciudad y el personaje.

¹² *Ibidem*, p. 183.

¹³ M.^a Jesús Viguera Molins (1975). «Don Quijote en andadura egipcia. Cuatro ensayos egipcios contemporáneos sobre Don Quijote», *Almenara*, (7-8), p. 165.

Reincidamos, antes bien y como ya hemos señalado, en que, a pesar de que tanto los autores árabes que escriben desde su tierra como aquellos que lo hacen desde el Mahyar comparten realidad/ficción, en los primeros aparecerá una dimensión real más sustentada y en los segundos una más imaginativa o «re-recreada». Si bien, obviamente, el grado de «realidad» estará determinado por el conocimiento directo de la realidad andalusí, encarnada ahora en la Península, y propiamente en España.

Sea como fuere, al-Andalus será sentida, para todo aquel árabe que a ella fue y de ella se fue, casi como punto de peregrinación obligado; así nos lo cuenta un autor que, aun siendo libanés y viajero, es prototipo de autor independiente, una puerta abierta hacia el mundo:

Una de las cosas buenas de la vida, y que hacen expiar los pecados el árabe parlante, es peregrinar a la Alambra, de la que ha dicho el poeta:
«Géminis alarga hacia ella mano acariciadora
Salvífica se acerca la mano del cielo».
Por suerte para mí, he sido uno de los peregrinos.¹⁴

Conscientes de que el autor, el polifacético Amin al-Rihani, realiza su viaje a la Península y Marruecos en época anterior a la que hemos tomado como punto de partida, incluimos sus palabras ya que, creemos, seguirán actuando incluso hasta nuestros días.

Aquí

Adentrémonos en este aquí, la realidad de los escritores árabes que no pertenecen al Mahyar, a partir de la visión de tres de las ciudades andalusíes más representativas —Córdoba, Sevilla y Granada— y de sus personalidades y personajes más eminentes —el Sacre de Quraish, Don Quijote y Lorca, los dos últimos no propiamente de época andalusí, mas empapados de ella.

Ciudades

La ciudad no es meramente un espacio con un tipo característico de paisaje, de relieve físico, sino que también es un ámbito con una pulsión propia, con un ritmo propio. La ciudad es, entonces, unión entre espacio y habitante, espacio en que confluyen el hombre y la geografía.

Con la dimensión temporal, la histórica, la ciudad cobra además un aire peculiar, un sabor muy característico.

Sentir las ciudades de al-Andalus nos conmueve a nosotros, desde aquí, y acaso más tras la experiencia de las ciudades árabes: ¿no es la Córdoba plena aquella vivida tras Damasco?

14 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Rihani en Marruecos y España (1939)*. Madrid: CantArabia/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid, Proyecto Mahyar/al-Andalus, p. 643.

Mas sentir las ciudades de al-Andalus a través de los ojos de ellos, desde lo árabe, son vivencias emotivas sin par: recorrer las calles de Granada o Toledo con Gamal al-Gitani acompañados de palabras convertidas en silencios sin rumbo, imaginar la representación en Córdoba de la *Serenada* de Tawfiq al-Hakim, oler los mil y un aromas sevillanos a partir de poemas de Qabbani...

Las ciudades de al-Andalus y las miradas artísticas del mundo árabe actual es algo sobre lo que no se ha dejado de escribir y se seguirá haciendo; y no sólo nos acercamos nosotros a ellas, ni sólo ellos, también se acercan las miradas de los otros ellos, los del Nuevo Mundo que, a su vez, quedan impactados, maravillados ante tanta historia, unas veces cruel y terrenal, otras tierna y espiritual:

[...] De las columnas y policromías de los Abd al Rahmanes,
 quedó esa conjunción gótico-califal.
 Un altar mayor arrancado de ajena capilla,
 acoplado a los arcos que se abrían al patio.
 Sobre retablos incrustados en arquerías
 bóvedas hipanorromanoarabescas,
 pintadas a fuego.
 Lápidas nazaríes superpuestas sobre escudos y azulejos.
 Naves a las cuales se añadieron cruceros.
 Altares que cierran perspectivas.
 En orden numeral las columnas hispano-visigodas
 sostienen arcos de dovelas de ladrillo rojo.
 El bosque de palmeras, en perspectiva cambiante,
 multiplicado hacia La Meca.
 El orden divino cifrado en la palabra del Corán.
 Caligrafía espiritual.¹⁵

Miradas a las ciudades de al-Andalus que, debido a la amplitud del tema, aquí resumiremos en tres: Córdoba, Sevilla y Granada. Tres ciudades cuyas esencias podríamos resumir en hondura/emoción (*wayd*, 'وجد'), alegría/éxtasis (*tarab*, 'طرب') y nostalgia (*hanin*, 'حنين'), respectivamente, y que muy bien podrían reencarnar el devenir de al-Andalus.

Córdoba

Seguramente Córdoba sea la ciudad andalusí más cantada y narrada por los autores árabes. Seguramente, así, sea aquella que desencadene las emociones más diversas, pero siempre profundas. Y acaso el hecho de su larga vivencia andalusí sea uno de los motivos principales en este sentido.

Parece que la propia lengua árabe posee un término que se creara precisamente para describir la esencia de la antigua capital omeya andalusí; nos referimos al sentimiento que evoca el sustantivo *wayd* ('وجد'). Los mil y un rostros de este *wayd* están, en nuestra opinión, encarnados en Córdoba.

15 Márcio Catunda Gomes (2005). *Madrid y otros idilios*. Barcelona: Ed. Búho, pp. 89-90.

Para entenderlo racionalmente no tenemos más que acudir al diccionario y leer el sentido del término; tal vez nos quedemos un tanto perplejos al darnos cuenta de la cantidad de traducciones posibles: desde «alegría» hasta «tristeza», desde «impulso amoroso», encontrada en un diccionario italiano, hasta «melancolía». Si preguntamos, además, a los propios araboparlantes, los posibles lindes semánticos del término no hacen sino extenderse una y otra vez.

Acaso, entonces, lo más adecuado sea dejarnos llevar por el sentimiento y deambular sin rumbo por las calles de Córdoba, «Por las calles de Córdoba» de Nizar Qabbani, con los poros abiertos al aire de la ciudad, con los ojos abiertos a las flores convertidas en colores y aromas.

Todo ello es el *wayd*, todo ello es la Córdoba andalusí. Algo así como esa espera a que ocurra el milagro, como dice Ungaretti: «[...] gli Arabi sempre sono in attesa d'un miracolo».¹⁶

La profesora Clara M.^a Thomas de Antonio lleva a cabo un exhaustivo estudio de cómo aparece esta hermosa ciudad en la literatura árabe,¹⁷ pasando revista a todos los autores que a ella se refieren: desde el poeta egipcio Ahmad Shawqui, que dedica un sentido poema a su mezquita, y el mentado viajero libanés Amin al-Rihani, hasta los más contemporáneos como la marroquí Fátima Mernissi, pasando por otras muchas y diferentes miradas: Abu Sinna, al-'Uyaili, al-Kuzbari, al-Bayati y un largo etcétera, al que hoy podríamos añadir la del poeta tunecino Yusuf Razuqa.¹⁸

No obstante, no creemos osado considerar la experiencia cordobesa de Qabbani una de las más profundas y acaso la de Darwish una de las más significativas.

¿La al-Andalus lorquí de los inicios del poeta palestino no se va transformando en una al-Andalus con aromas fenicios, mediterránea, en sus últimos poemas?

Gracias a Túnez. He vuelto sano y salvo
por su amor. Lloré con las mujeres en su teatro
cuando el sentido se escapó de las palabras.
Me despedí del último verano, lo mismo que un poeta se despide
de una canción de amor. ¿Qué escribiré después
a otra amada...? ¿Volveré a amar acaso?
[...]
Mi lengua se marea por el mar. En mi lengua hay viajes
muy duros desde Tiro, que Cartago no podrá subyugar
ni el hálito del bárbaro del sur. Llegué
con las gaviotas y levanté mi tienda nuevamente
sobre una pendiente celestial. Ahora escribiré

16 Francesco Gabrieli (1983). *Cultura araba del Novecento*. Roma-Bari: Laterza, p. 168.

17 Clara M.^a Thomas de Antonio (1997). «Córdoba en la literatura árabe contemporánea», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXIX, pp. 227-276. También remitimos a todas las publicaciones al respecto del profesor Pedro Martínez Montávez y a la tesina (en árabe) de Antonio Martínez Castro, presentada en la Universidad Saint-Joseph de Beirut, que versa sobre la Mezquita de Córdoba en la Segunda Nahda.

18 Nos consta que hacia 2005 escribió un pequeño poemario titulado *Andalusijyat*, pero ignoramos si llegó a ver la luz.

un capítulo nuevo en alabanza al mar: legendaria
 es mi lengua, ola zarca arañando
 una roca: «No me ofrezcas, mar, himnos
 que no merezco; sé tú
 ni más ni menos que los himnos».
 Vuela mi lengua en mí hacia el ignoto eterno
 tras el roto presente de doble dirección: si
 miraras detrás la corrupta Sodoma
 despertaría el lugar, si miraras delante despertaría
 la historia. Así, ¡guárdate del mordisco de ambas direcciones...!
 ¡Sígueme!

Le dije: «Me quedaré yo en Túnez, incluso
 si esta casa no es mi casa, ni este exilio de aquí
 es mi exilio». Y ahora estoy aquí,
 despidiéndome de ella:
 «Me hiere la frescura de este mar... el almizcle nocturno me hiere,
 el collar de jazmín en el cuello del hablar de las gentes,
 [...] me hiere meditar
 sobre la sinuosa vía que lleva a los arrabales de AlAndalus».¹⁹

Sevilla

«Y así como reí de todas las maneras y reís también de todas las situaciones, reí también de todos los lugares, y especialmente en Sevilla, a orillas del Guadalquivir, en España. En esta ciudad me embargó una profunda sacudida emocional (*tarab*, 'طرب') que no experimenté en ningún otro lugar de Andalucía (al-Andalus)».²⁰

Sirvan las bellas palabras del narrador sirio 'Abd al-Salam al-'Uyaili para ilustrar el sentimiento para con la ciudad de Sevilla.

Sevilla es, tras la primera unión en Córdoba, la ciudad-armonía, el punto de encuentro histórico ente pasado y presente. Así lo percibe el jordano, gran amante y conocedor de España, 'Isà al-Na'uri:

Sevilla, hoy, es una ciudad moderna, grande y próspera, en la que se encuentran el brillante presente y el pasado rotundo, en la que confluyen la civilización nueva y la antigua, el pasado árabe trunco y la realidad española de hoy. Todo esto confluye en vitalidad y armonía, sin solución de continuidad: ni el presente reniega del pasado ni España de su historia árabe; la conserva como conservaría la más hermosa y floreciente época de toda la historia española.²¹

Y si en Córdoba el creador árabe está esperando a que ocurra el milagro, en Sevilla ya ha ocurrido. Ha ocurrido el milagro y el árabe de hoy encuentra en ella

19 Rosa-Isabel Martínez Lillo (2006). La Alándalus fenicia de Mahmud Darwish: inalcanzable Córdoba, en Clara M.^a Thomas de Antonio y A. Jiménez Reillo (eds.). *El saber en al-Andalus: textos y estudios, IV: homenaje al profesor D. Pedro Martínez Montávez*. Op. Cit., pp. 189-195.

20 Pedro Martínez Montávez (1990). *Sevilla y la Giralda en la literatura árabe contemporánea*. Madrid: CantArabia, pp. 63-64.

21 *Ibidem*, p. 73.

toda esta emoción profundísima que lo invade por los cuatro costados y lo penetra hasta lo más profundo del alma.

A pesar de que, en ciertas ocasiones, en algunos poetas la ciudad andaluza se inscriba en un marco de tristeza, de sollozo, como por ejemplo en los poetas magrebíes Ya'far Mayid, Muhammad Nayid, Riyad al-Marzuqi y Muhammad Bennis:

Hace un año que estoy aquí y Sevilla solloza
con el viento por mí,
aguarda la vuelta del ayer, en las salas del aeropuerto
y la inquietud del ayer.
¿Pues dónde y cuándo vendrás por mí, oh corcel,
para llevarme, para trasladarme a Sevilla?²²

A pesar de ello, decíamos, Sevilla suele aparecer en la literatura árabe de hoy en toda su hermosura y alegría, en toda su belleza y felicidad, todo en ella es color, brillo, esplendor, pasión.

Toda la evolución poética de Nizar Qabbani estimamos que es el ejemplo más plástico en la relación entre la literatura árabe actual y al-Andalus. Qabbani, creemos, ve en al-Andalus su otro yo y justamente será Sevilla la ciudad eje, la ciudad amada, que le haga curarse de ese sentimiento contemporáneo tan fuerte de *extrañeza* que en árabe recibe el nombre de *gurba* ('غربة').²³ Sevilla será, entre otras muchas cosas y en cierto momento de su experiencia andalusí, el epicentro de al-Andalus, de España:

En Sevilla,
cada mujer se prende en la melena
una rosa fragante.
Sobre ellas, a la tarde,
se posan todos los pájaros de España.²⁴

Y tras la exultante, femenina y coqueta Sevilla, aparecerá, como inicio del fin, la que en un futuro se alzarán como nostálgica Granada.

Granada

El inicio del fin, sí, eso cuya pérdida llora el árabe, como lloran las aguas que bajan desde la Alambra y el Generalife.

La Granada llorada, la Granada de la melancolía y la nostalgia, del *hanin* ('حنين').

22 *Ídem*, p. 85.

23 Véase todo lo escrito sobre Qabbani y al-Andalus/Andalucía por el profesor Pedro Martínez Montávez. En cuanto al tema concreto de la *gurba*, remitimos a nuestra conferencia *Aláandalus: duende poético que cura la «extrañeza»*. Badajoz: IX Foro Ibn Arabi *La memoria al servicio de la humanidad*, dirigido por José Monleón, 30 de septiembre de 2005.

24 Pedro Martínez Montávez (1990). *Sevilla y la Giralda en la literatura árabe contemporánea*. *Op. Cit.*, p. 76.

La bella, llorosa y emblemática ciudad nazarí será vivida, revivida, también por los prosistas y los poetas.

Partiendo de la realidad más histórica y geográfica, que podemos encontrar en las descripciones de autores como el mentado Mones o de la siria Sakmà Haffar al-Kuzbari:

La Alambra (Al-Hamra') está situada sobre una verde colina que domina Granada y los llanos y montes que la rodean. Se ha hecho famosa por la grandiosidad de su ciudadela, y por la belleza de las inscripciones, la sutileza de la decoración y la elegancia de las columnas y cúpulas de su palacio principal, sobresaliendo también por la magnificencia de sus jardines y, entre ellos, el conocido por el nombre de Generalife (Yannat al-'Arif).²⁵

Partiendo de ella, decíamos, la ciudad adoptará mil y una caras en su recreación posterior: la pérdida, sí, mas también la traición, la rebeldía y la entrada al paraíso.

Así canta a Granada el iraquí 'Abd al-Wahhab al-Bayati con una prosa cristalina y sumamente lúcida:

[...] Granada, ¿cuál de vosotros ha sido el traidor y ha vendido el dolor de los poetas, las espigas de trigo de los pobres? ¿Cuál de vosotros murió sobre los muros? Un son acompañado de un canto humano se escapa ahora, se esconde. Un músico ciego se desangra sobre las cuerdas; como yo, alza su mano en el silencio vacío de las cosas y busca algo perdido. Da vueltas, solitario, en torno a Dios; grita con la voz de mi boca o de la suya: ¿Cuál de nosotros ha traicionado al otro? ¿Cuál de nosotros murió de amor? La mujer seguía llorando en su destierro eterno, y la fuente llorando en la Alambra.²⁶

Destierro eterno, traición denunciada; denuncia que encontramos también en *Trilogía de Granada*, de la egipcia Radwà 'Ashur, obra innovadora en muchos sentidos. Aquí, por ejemplo, será un personaje femenino, Salima, quien se haga portavoz del trato que sufrió su familia en el morisco Albaicín entre los años 1491 y 1609.

Además de ser un testimonio de la vida de la época en la ciudad, como ve la profesora Clara M.^a Thomas de Antonio, uno de los aspectos más interesantes de la primera novela *Granada* será precisamente la galería de personajes femeninos, de entre los cuales sería oportuno dividir entre los sometidos y los rebeldes, la protagonista Salima, siempre en contra del oscurantismo y el fanatismo. Veamos, en este sentido, como evoca Salima la quema de libros a manos de la Inquisición:

Imaginaba el momento: la atarían y empujarían hasta una plaza atestada de rostros expectantes que observaban como el fuego prendería en la leña y en ella...

25 Clara M.^a Thomas de Antonio (1996). «Granada en la literatura árabe contemporánea», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, xxviii, pp. 153.

26 *Ibidem*, p. 183.

Igual que ardieron los libros... ¿Cómo pudo su abuelo Abu Yáfar soportar la visión de las llamas propagándose de un libro a otro, de una hoja a otra hoja que se enroscaba sobre sí misma como si quisiera protegerse del fuego...? Y el hombre, ¿acaso no es el hombre como una hoja escrita? Una sucesión de palabras, cada una de las cuales remite a un significado. Y todas ellas, en conjunto, ¿acaso no componen un bello manuscrito?²⁷

La recreación más poética nos viene dada de la genialidad del siro-libanés Adonis y nos anticipa, en realidad, su visión última para con al-Andalus.

Granada no va a ser una ciudad, una realidad espacio-temporal solamente, sino que además o a partir de eso se va a transformar en umbral al Paraíso y al Cosmos en un movimiento artístico casi infinito, ilimitado. Movimiento continuo y transformador acaso sólo comparable a ese que experimenta como artista genuinamente mediterráneo.

Así nos relata esta experiencia de una Granada compartida entre Adonis y el artista palestino Kamal Bullata el profesor José Miguel Puerta Vilchez:

[...] la colaboración artística más notable entre ambos es, sin duda, el ya mencionado portafolio *Granada*, formado por doce serigrafías con el poema *Doce candiles para Granada*, que Adonis compuso tras visitar la ciudad a petición de Bullata; sobre la base del cuadro, una vez más, el estuche contiene dos libros desplegables en acordeón, cada uno de los cuales lleva la versión del poema en dos idiomas: el original árabe en una cara, con la traducción española de Pedro Martínez Montávez en la otra, y las traducciones francesa e inglesa... en ambas caras de la copia complementaria del libro-acordeón. Al cerrarse, ambos libros se juntan formando un cuadro del mismo tamaño que las 12 serigrafías que lo acompañan. Los libros acordeón evocan los muros de la Alambra, incluidos los poemas grabados en sus paredes, y reproducen también los mocárabes, con una delicada labor de papiroflexia realizada por Lily Farhud, artista libanesa esposa del artista. En los muros de papel leemos estas palabras de Adonis: «Granada da sus pasos: tinta sin par que escribe la moaxaja del cosmos [...]». Para Bullata, Granada es una ciudad de hondo significado universal y tan querida como Jerusalén [...].²⁸

Granada, que va trascendiendo paulatinamente a la vez que va desplegando su personalidad por los diferentes campos artísticos.

Personalidades y personajes

De entre todas las personalidades y personajes, y a la par de ciertos casos en que sería posible hablar de novela histórica o afín,²⁹ tres serán los hombres-clave, de los cuales sólo uno será genuinamente andalusí: nuestro Abderrahmán I, el Sacre de Quraish. Los otros dos, esto es, Don Quijote y Federico García Lorca

27 *Ídem*, p. 742.

28 José Miguel Puerta Vilchez (2010). Kamal Bullata: la imagen y la palabra en la plástica árabe actual, en *Fátima Roldán (coord.) Voces del Islam*. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, p. 93.

29 Nos referimos, por ejemplo, a la novela del autor marroquí Bu Salem Himmish sobre el místico Ibn SabDin al-Mursi.

se vincularán consciente o inconscientemente a este ámbito que, como vemos, también es al-Andalus.

El Sacre de Quraish

Abderrahmán I, el que entra o conquista, es sin duda alguna uno de los principales personajes del *turath* árabe, sinónimo de héroe, valor, apoyo a las letras, a la sabiduría y a la justicia.

Tanto en el género teatral como en el poético será uno de los personajes históricos favoritos, idóneo para criticar, con más o menos ironía y/o humor, la situación actual no sólo del mundo árabe desde la Nakba y la Naksá.

En 1973 el poeta y dramaturgo sirio Muhammad al-Magut escribe su pieza titulada *Al-Muharray* ('El Mamarracho') que, a través de reconocidos personajes históricos árabes, se plantea como amarga crítica al mundo árabe que le toca vivir. El Sacre será traído a la época contemporánea y quedará estupefacto ante la pérdida de la dignidad y de lo que siempre se habían considerado valores propios del árabe. Escuchemos su voz en un fragmento de la obra en el que dialoga precisamente con el Mamarracho:

- El Mamarracho: un ejemplo sólo, mi señor, de lo que hemos sufrido tus nietos, desde hace siglos.
- El Sacre: (como si hablara con las paredes) ¿acaso no tenéis dignidad?
- El Mamarracho: tenemos... pero está prohibida... como la droga, como la heroína.
- El Sacre: (escupe) ¿y no queda una gota de sangre árabe?
- El Mamarracho: ni árabe ni extranjera. Toda nuestra sangre corrió en vano a través de las porras de la policía... si no todos los hombres, sí todas las familias, abuelos, han sufrido el dolor de uno de sus miembros... como has visto. El hijo mayor o el menor. La madre, el abuelo o la abuela. Miles de bigotes árabes cuyas raíces fueron arrancadas y arrojadas al cubo de la basura. Cientos de barbas dignas barrieron el suelo... Hasta los pájaros del cielo ya no distinguen las ramas de las cabezas de las lanzas.
- El Sacre: (con auténtica compasión) ¡oh, pobrecitos nietos!
- El Mamarracho: quizá nos hayamos convertido en cien millones de ratas delante de una gran ratonera que se extiende desde la época preislámica hasta el siglo veinte, en nombre de Palestina.
- El Sacre: nosotros somos hombres sólo en el carné. Pero por dentro, en nuestro interior, somos ratas... cucarachas. (Arroja su carné de identidad al suelo).³⁰

30 Waleed Saleh (1992). «El Mamarracho». Entre el arte y la política, en *Pedro Martínez Montávez (coord.). Teatro árabe, teatros árabes*. Motril: Ayuntamiento de Motril/Fundación Hispano-Árabe de Teatro, pp. 75-76.

De nuevo, Palestina como tema central.

Pero ni siquiera el Sacre será capaz de salvar al pueblo árabe pues, como indica el profesor Waleed Saleh:

[...] el Mamarracho engaña fácilmente al Sacre y a sus hombres, hablándoles del avance tecnológico, ante el cual el Sacre queda maravillado. Sin embargo todo aquello no es más que un atraso y una equivocación, porque la importación de electrodomésticos, prendas de vestir, perfumes... no son sino un signo de sujeción a los países exportadores, y es un error considerarlo como un aspecto de progreso.³¹

En definitiva, este Sacre se inscribe en una dimensión histórica que el autor revive con crítica amarga pero burlona.

En la mayoría de los textos poéticos, no obstante, el Sacre es cantado en toda su dimensión épica; prueba de ello son los textos de *Nuevos cantos árabes a Abderrahmán I* y de los que elegimos el impactante poema del egipcio Amal Dunqul:

¡Buenos días, alígero sacre!
 ¡Buenos días!
 ¿Llevas mucho esperando, hasta ver ese sol
 que en el agua de las lagunas lava la herida,
 y luego se solaza con las gotas de agua,
 se tira sobre el verde,
 se tira y se broncea...?

¿Llevas mucho esperando, hasta ver ese sol, exultante,
 campear como un ala el horizonte, hasta oriente...?
 Aquí te quedas tú, en los estandartes, a la vista de todos, crucificado.
 Silba la noche. Y el arriate reseco de tus costados
 desea ardientemente la mordedura ígnea del sol
 que le teje al calor un doble ceñidor.

Aquí te quedas tú, en los estandartes, a la vista de todos, crucificado.
 —¡Escánciame!
 Sólo brindan las tropas con la copa de sangre que sigue vertiendo.
 —¡Escánciame!
 —¡Ten aquí, la bebida profética!
 Bébela —agua límpida, dulce—
 lo mismo que la beben los que lloran
 y los que marchan con el himno de la pobreza armada.

—¡Escánciame!
 Sólo brindan las tropas con la capa de sangre que se sigue vertiendo.
 Mientras que los señores, en el pórtico del helado silencio,
 reciben a los vientos,

31 *Ibidem*, p. 79.

para tirarlos en los bordes de los mantos,
 les martillean los brazos.
 Pero tú te mantienes —entre los hilos del brocado—
 como un botón dorado
 balanceándose...

Los «extraños» se pararon en el pórtico del helado silencio.
 Empuñan en el rostro, como un arma, su jactancia negra.
 Acarrear la tierra,
 en sacos de arena,
 A lomos el alazán árabe desfallecido.
 Acarrear la tierra
 hasta los grandes cargueros anclados ahora en el mar,
 y que intentan partir
 sin pegarle al caballo en la cabeza el tiro de gracia,
 ¡sin dejarle siquiera en la cebadera
 un pienso de favor!

¡Buenos días, alígero sacre!
 ¡Buenos días!
 Un año pasa, y otro llegará.
 ¿Cuándo, por fin, me dejarán morir?
 Antes que me transforme —como el Sacre—
 en un sacre,
 ¡proscrito!³²

Sin embargo, con el paso del tiempo, y vinculándose al devenir del mundo árabe, este Abderrahmán que antaño entrara, conquistara, se va a quedar en un personaje histórico al que no le queda más remedio de irse, salir. Como lo describe, por ejemplo, el libanés Muhammad ‘Ali Shams al-Din en su poema «Abderrahmán, quien sale».³³

Don Quijote

Si, como apunta el profesor e insigne crítico literario ‘Abd al-Fattah Killito en su interesantísimo librito *Al-Adab wa-l-garaba* (‘Literatura y extrañeza’): «De una manera u otra, hoy en día, en el mundo árabe, todos somos (un) Simbad»,³⁴

32 Pedro Martínez Montávez (1984). *Nuevos cantos árabes a Abderramán I*. Almería: I Encuentro Hispano Árabe. Nota: Cuando el poeta publica este poema en revista literaria primeramente, le da simplemente el título de *Llanto por el Sacre*; posteriormente, al recogerlo en el libro, lo titula ya como aquí se hace. Hemos elegido el poema de Dunqul por ser uno de los poetas que mejor sigue representando el espíritu «rebelde» del Egipto actual: su emblemático poema «No pactes», escrito a Sadat ante los acuerdos de Camp David, fue la bandera poética contra Mubarak en los últimos sucesos de la cairota plaza de Tahrir.

33 Rosa-Isabel Martínez Lillo (2003). «La unión eterna: el último al-Ándalus de Muhammad ‘Ali Shams al-Din», *Crónicas Azhar*, I.

34 ‘Abd Al-Fattah Killito (1982). *Al-Adab wa-l-garaba* [‘Literatura y extrañeza’ o ‘La literatura y lo extraño’]. Beirut: Dar al-Tali’a, p. 107. Debido a la compleja traducción del segundo término del título exponemos aquí dos posibles traducciones, sin entrar en cuestiones más profundas, indicando que se trata de uno de los temas más en boga de la literatura árabe actual.

no creemos descabellado indicar que hoy en día cualquier autor árabe que se adentre en al-Andalus es, de una manera u otra, (un) Don Quijote. Señalando, asimismo, que no sólo lo son estos autores dedicados a la creación, a la recreación, sino también todos aquellos que se dedicaron, que se dedican, al hispanismo desde el mundo árabe.³⁵

A la manera del personaje anterior, Don Quijote será en muchas ocasiones la excusa o el pretexto para realizar una crítica o enjuiciar un aspecto, normalmente negativo, de la realidad actual. Para el novelista sirio Hani al-Rahib, a modo de ejemplo, el caballero de la triste figura aparecerá obsesionado por «[...] las cuestiones del Imperialismo, el Subdesarrollo y la “balkanización”».³⁶

En toda la literatura árabe este personaje goza de una atención muy especial. La profesora M.^a Jesús Viguera Molins lo estudia por extenso en su *Don Quijote en la andadura egipcia*³⁷ y en *Recordando en Iraq a Don Quijote*,³⁸ abriéndonos a un sinfín de matices y lecturas del héroe o antihéroe de Cervantes.

Y, de entre todos ellos, uno de los más peculiares, novedosos, va a ser el del egipcio Abu Sinna, ya que en él confluyen, acaso inconscientemente, Don Quijote y Lorca; de hecho, este Don Quijote está a punto de morir, quizá a punto de transformarse en el poeta granadino, del que hablaremos más adelante:

El miedo escribe su nombre sobre los muros de Córdoba.
La injusticia escribe su nombre sobre los muros de Córdoba.

Sobre mi viejo sable
atravesé los mares de este mundo caduco,
anhelando que el verde de las plantas
fluyera por el tiempo.
Salí en busca del hombre,
y lo encontré en los ojos de la mujer más bella:
Dulcinea, la lejana.

Soñé con islas, sueltas,
recorriendo los mares:
con un mundo de nobles caballeros
con seguridad y justicia para todos
con el amor, del todo descubierto.

35 No queremos dejar de mencionar al profesor Makki y la primera vez que lo visitamos en su casa de El Cairo: un Quijote entre los mil y un libros que, invadiendo el salón, se amontonaban en la gran mesa o se apilaban en el suelo hasta casi tocar el techo, un Quijote con las gafas torcidas, embebido en sus lecturas... Y una mención también a su Dulcinea, su amable y generosa esposa María Luisa.

36 Ana Ramos Calvo. *Don Quijote en un relato breve de Hani al-Rahib* [inédito], presentado como comunicación en las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura. Tomado de Rosa-Isabel Martínez Lillo (1988). *Aproximación a la figura de Don Quijote en la poesía egipcia contemporánea*. Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, p. 309.

37 M.^a Jesús Viguera Molins (1975). «Don Quijote en andadura egipcia. Cuatro ensayos egipcios contemporáneos sobre Don Quijote», *Op. Cit.*, pp. 143-177.

38 M.^a Jesús Viguera Molins (2003). «Recordando en Iraq a Don Quijote», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXIII, pp. 39-50.

Soñé en poner a Córdoba
 encima de las lomas de una verde estrella
 volandera entre sombras y luz,
 sobre cuyas mejillas las nubes escribieran
 poemas encarnados y amarillos.

Mas volví con heridas,
 con escarnecedoras carcajadas;
 con mi sable, en el polvo, destrozado
 y lágrimas llenando los ojos del corcel.

Y en tanto tú, lejana Dulcinea,
 te pierdes cual la aurora por los bosques,
 yo muero, tras el mar,
 abandonado en medio de un estado de bárbaros.

Porque no me arrepiento
 si he gastado lo breve de mi edad
 luchando por un mundo floreciente
 y me han recompensado con heridas.

Veo ya los albores de la aurora
 por los montes de Oriente
 y veo ya las alas de la dicha
 volando por el cielo de mañana.
 Para escribir su nombre
 En los muros de Córdoba.³⁹

Don Quijote «lorquí», éste de Abu Sinna. Y es que cada autor dotará a su Quijote de ciertas particularidades que, como observa el profesor Pedro Martínez Montávez, no sólo van a corresponder a la formación y la preferencia de cada uno de ellos en particular, sino que van a aparecer en momentos clave de la historia actual del mundo árabe y arrojarán luz a la hora de tratar de acercarnos al mundo «andalusí» que viviera el considerado padre de la primera novela como tal.⁴⁰

Lorca

Sí, seguramente sea Lorca el personaje favorito de los autores, sobre todo de los poetas, para realizar su periplo ya sea por al-Andalus como por España. Lorca hombre y Lorca trascendido, a caballo entre el mito y el símbolo pues, como dijimos en la introducción, los límites se van diseminando.

39 Rosa-Isabel Martínez Lillo (1988). *Aproximación a la figura de Don Quijote en la poesía egipcia contemporánea*. *Op. Cit.*, p. 314-316.

40 Remitimos a su documentado y reflexionado artículo en Pedro Martínez Montávez (2011). Cervantes y el Islam, en *Pedro Martínez Montávez (2011). Significado y símbolo de al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 263-287.

Un gran número de autores árabes, eminentemente poetas, cantan a Lorca o escriben desde él y desde distintas generaciones: los iraquíes al-Bayati y Jaz‘al al-Mayidi, el tunecino Ahmad al-Qadidi, los marroquíes Muhammad Lutfi al-Sabbag, ‘Abd al-Karim al-Tabbal y ‘Abd al-Salam Misbah, los palestinos Samih al-Qasim y Mahmud Darwish y un muy largo etcétera.

Y mucha tinta corre por las hojas de los estudios al respecto, desde los años setenta: *Presencia de Federico García Lorca en la literatura árabe actual*,⁴¹ hasta los noventa: *De nuevo sobre Federico García Lorca y los poetas árabes contemporáneos*.⁴² Siempre sentido muy cercano al alma y comportamiento árabes. De tal modo que la egipcia Fátima Musa en su artículo sobre la representación de *La Casa de Bernarda Alba* en el Teatro Nacional Egipcio a principios de los noventa, nos dice:

Este poeta español escribía con un acervo literario interferido por numerosos elementos árabes e imaginaba la vida del pueblo español con tradiciones de profundo origen árabe de Al-Andalus, muy cercanas a nuestra vida. Esta obra, por ejemplo, que es el «drama de la vida de las mujeres de las aldeas de España», se podría imaginar muy bien como el drama de la vida de las mujeres en el Alto Egipto, por ejemplo.⁴³

Detengámonos un instante y recordemos: ¿acaso no subyace en la autora egipcia el mismo deseo de su compatriota Husayn Mones por vincular estrechamente lo egipcio con lo hispano/andalusí/español? Y más aún: ¿podría articularse este deseo, de ser así, con toda la línea que propusiera Taha Husayn de Egipto en tanto que civilización del Mediterráneo meridional?

Abierto el interrogante, dirijámonos a la gran herida árabe que canta a Lorca: la causa Palestina. Tras todo lo escrito por los dos representantes más relevantes de esta causa, Mahmud Darwish y Samih al-Qasim⁴⁴ —a quienes, por otra parte, algún día habremos de prestar atención en tanto que forjadores de una nueva *qasida*, formal y no sólo de contenido—, asistimos a un periodo de cierto alejamiento.

41 Pedro Martínez Montávez (1977). *Exploraciones en literatura neoárabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 33-54.

42 Pedro Martínez Montávez (1991). *De nuevo sobre Federico García Lorca y los poetas árabes contemporáneos*. I Jornadas de Literatura árabe moderna y contemporánea. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, pp. 149-165.

43 Fátima Musa (1992). «La Casa de Bernarda Alba» en el Teatro Nacional Egipcio [Traducción de Rosa-Isabel Martínez Lillo], en Pedro Martínez Montávez (coord.). *Teatro árabe, teatros árabes*. Op. Cit., p. 156.

44 Dado todo lo que existe al respecto, y en aras de dar un paso adelante, remitimos a la bibliografía sobre el tema y nos detenemos en la producción más reciente. Además de los estudios citados, pueden consultarse el de Beatriz García Moreno (2006). Al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish, en Clara M.^a Thomas de Antonio y A. Jiménez Reillo (eds.). *El saber en al-Andalus: textos y estudios, IV: homenaje al profesor D. Pedro Martínez Montávez*. Op. Cit. pp. 135-146; Rosa-Isabel Martínez Lillo (2006). La Aláandalus fenicia de Mahmud Darwish: inalcanzable Córdoba, Op. Cit., pp. 189-195; y Rosa-Isabel Martínez Lillo (2008) [en línea]. «Un lugar en el vacío: La experiencia del último Darwish», *Hoja de ruta*, 19, pp. 20-23 [edición especial].

Surge, entonces, la asociación convertida en duda: ¿acaso Palestina no pasa por al-Andalus, y principalmente en los poetas del Sham?,⁴⁵ ¿acaso no pasa de igual modo por la arabidad?

Algo de ambas intentaremos abordar y, en la medida de las posibilidades, resolver más adelante.

En los últimos tiempos encontramos un poema dedicado al «granaíno» y se titula significativamente «La ceniza del granado».⁴⁶ Su autor, el artista iraquí Jaled Kaki, afincado desde hace mucho en España y también muy comprometido con toda la causa árabe contemporánea, parece que pasa de puntillas por al-Andalus y viene directamente a la España de hoy. Incluimos el principio y su final:

Pozos de Víznar
traga a todos los poetas
menos al granaíno,
flor de lágrimas
[...]
Las olas lavan la arena,
sin borrar tus rimas tiernas
aunque te hayan cortado,
pezón de Granada, la morena.⁴⁷

Allí

A pesar de no ser éste el lugar para realizar un análisis en este sentido, puesto que nos centramos en la literatura árabe como tal, abramos un instante la ventana, amplia y honda, al Atlántico y al Pacífico a modo de llamada de atención sobre este hecho: la literatura árabe del Mahyar septentrional.

De entre toda la producción mahyarí que mira a al-Andalus, la más representativa es, sin duda alguna y como lo indica su nombre, aquella de los autores pertenecientes al mentado *Círculo Andalusi*⁴⁸ y la figura magistral de Fawzi Maaluf.

Si bien a partir de la disolución de este importante círculo literario ubicado en Brasil, que también desempeñó una importante labor social, no es pertinente hablar de un grupo literario con enjundia en el Nuevo Mundo, excepto el del *Círculo Literario Árabe* —1979-finales del siglo XX—, sí que es muy necesario referirse al vínculo con el mundo árabe y con al-Andalus de estos autores de origen árabe, preferentemente shamíes, que hoy en día sigue produciendo.⁴⁹

Ilustremos someramente dicho apartado con las reflexiones del doblemente exiliado Muhammad Hussayn Hussayn:

45 Ésta es, en realidad, nuestra idea, que esperamos desarrollar en el primer volumen de un libro que llevará por título *Aláandalus... desde la otra orilla*.

46 Khalid Kaki (2011). *La ceniza del granado*. Madrid: Alfalfa. [Bilingüe]. El poema en cuestión es de 1988.

47 *Ibidem*, pp. 158-160.

48 Ver también las publicaciones de Clara María Thomas de Antonio al respecto.

49 Ver los trabajos al respecto de Pedro Martínez Montávez, Sergio Macías y nuestro, «El Mahyar del ayer al hoy», en Rosa-Isabel Martínez Lillo (2009). *El Mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural*, en *VV. AA. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid: Casa Árabe, pp. 349-376.

Cuando miro hacia el polvo de esta tierra siento amor y nostalgia, siento cuán dura es la extrañeza, la huella del adiós, alejarse de un polvo diferente que sabe diferente.

Ando sobre la tierra, voy pisando partículas de polvo, partículas que en cada sitio poseen un color, un aroma, un sabor y humedad diferentes, mas el corazón prefiere un lugar, aquel donde sembramos los recuerdos de la infancia, donde crecimos entre amigos y familia, aquel cuyas imágenes se convierten en preciada memoria grabada en las costillas.

No es mi patria cualquier lugar en donde vivo.⁵⁰

Además de este autor, sobresalen los nombres, entre un largo etcétera, de Sergio Macías, Juana Dib y Jorge García Usta.

Y un segundo apunte hay que tener en cuenta en este ámbito: de una manera u otra, cada uno con su propia personalidad; con mayor o menor realismo mágico o mayor o menor conocimiento de *AlAndalus*, de al-Andalus, la mayoría de los escritores sudamericanos se darán cita en la dimensión andalusí, en el imaginario andalusí. Así lo percibimos, por ejemplo, en *La balada de María Abdala*, del colombiano Juan Gossain, a partir del estudio de Iris Hofman Vannus: «[...] “El viejo Abdala nunca aprendió a hablar el español de corrido ni menos a leerlo ni escribirlo... y con frecuencia decía, saltándose las preposiciones [...]”. En este marco colombiano no faltan las notas de nostalgia, cuando se oye silbar a Abraham una canción árabe de su adolescencia sirio libanesa».⁵¹ Y entonces la estudiosa inserta un fragmento en algo parecido a una jarcha: «[...] Ma fi jadal weino habibi elb»,⁵² con su correspondiente traducción al castellano.

AlAndalus, de nuevo, hoy y allí, en la que confluyen, y alguna vez habremos de descifrar el enigma, tanto lo andalusí, como lo andaluz, lo hispano y lo español.

Reflexión

Adentrémonos ahora en la al-Andalus más reflexiva, aquella que sirve de punto de partida para plantear todo un modelo a seguir.

En efecto, tras toda la evocación creativa o recreativa de al-Andalus, quizá mejor más allá de ella, surge todo un engranaje ideológico, intelectual, de pensamiento, a partir de al-Andalus como meditación, como reflexión.

Inevitablemente rozando, en ocasiones acariciando, la realidad del mundo árabe hoy, se erige al-Andalus como espejo de su realidad origen, valga la expresión, como el otro yo del mundo árabe contemporáneo —¿o habremos de decir de los mundos árabes contemporáneos?— y como posible ejemplo a seguir para paliar los problemas de este mundo o de estos mundos árabes.

Siendo así, tendremos que regresar al origen de la «gran herida» árabe, que no es otra sino la implantación del Estado sionista de Israel en Palestina y toda la convulsión posterior, todas las guerras que conlleva y la realidad de des-

50 *Ibidem*, p. 368.

51 Iris Hayman Vannus (2004-5). «Pinceladas árabes en el marco de la literatura colombiana contemporánea», *Crónicas Azahar*, 3-4, pp. 74-75.

52 *Ibidem*, p. 74.

membración que supone para aquel mundo árabe. Tan profunda y fuerte será la relación entre al-Andalus, la cuestión Palestina y la arabidad que la activación de uno conllevará, directa e inexorablemente, la activación de otra o de las dos restantes. Consecuentemente, la negación de una llevará, finalmente, a la negación de sus hermanas.

Dejando ahora aparte la pregunta de qué género literario sería la tierra más fecunda para plantear así esta al-Andalus a modo de reflexión,⁵³ demos otro paso a partir de lo ya planteado incipientemente en cuanto a la arabidad y la cuestión Palestina.

En el año 1993, el poeta que tantas y tantas veces, con tanto y tanto amor, cantara a Córdoba, a Andalucía toda, a al-Andalus, a AlAndalus, a España... esto es, a su «etapa rosa», el sirio Nizar Qabbani declama un verso atronador que aún sigue retumbando en nuestros oídos e invadiendo nuestros ojos de imágenes llenas de polvo tras la lucha, de arena y sangre en el vestido del lidiador:

I

Pateo las arenas de tu cuerpo,
 Como un toro español
 Que sabe previamente que está muerto.
 Como sabe también que su cuerpo,
 Envuelto en la bandera nacional
 Será llevado encima de un armón
 Y enterrado en el cementerio de los santos
 Y de los mártires.
 [...]

9

Yo soy Nizar Qabbani:
 El beduino y el civilizado,
 El derechista y el marxista,
 El sensual y el udrí,
 El fundamentalista y el golpista,
 El árabe y el no-árabe.

10

Yo soy el último andalusí.
 Me enfrento, solo,
 Al sadismo de los espectadores,
 Al sadismo de los lidiadores
 Y a las cámaras de los turistas americanos

53 Apuntemos sólo que es muy significativo el hecho de que los tres autores en los que el tema se hace más manifiesto son poetas: Qabbani, Darwish y Adonis, pero sólo los dos primeros se «alejan» de al-Andalus con su poesía, mientras que Adonis para «acercarse» ha de hacerlo, o lo hace, de manos de su prosa.

Que vinieron de los pastos de Texas
 Para comer el ágape de mi cuerpo.
 Cumpliendo las resoluciones del Consejo de Seguridad
 Y las mentiras del Nuevo orden mundial.⁵⁴

El *otro yo* de Qabbani, el andalusí, está solo: incluso al-Andalus, esta AlAndalus ya casi convertida en la España de hoy, posible reflejo así del hoy del mundo árabe, le abandona. El poeta, tras recorrer todos los parajes y todos los momentos, nos anuncia su adiós. Un adiós a la arabidad y a su reflejo: la realidad andalusí.

Y es que la desmembración de aquello que un día fuera el mundo árabe es inminente, o acaso ya realidad sólida desde hace tiempo. La no-arabidad, en fin, es tan aguda que es capaz, incluso, de darle la vuelta a la historia, la Historia, y dar al traste con todo. No se trata sólo de un Abderrahmán que sale, no es sólo eso; se trata del último andalusí, aquel que echa el cerrojo y se va, se va para siempre.

Dos años después, en 1995, el palestino Mahmud Darwish publica un diván que lleva el significativo y denunciante título de *¿Por qué has dejado el caballo solo?* ('لماذا تركت الحصان وحيداً?', *Per què has deixat el cavall sol?*, en la versión catalana de la profesora Margarita Castells), como anuncio del nuevo viraje de su poesía. Poesía/reflejo de todo el mundo árabe, de manera que: «[...] El fet palestí actua també aquí a guisa de cifra, resum i símbol principal de tot aquest món àrab, tan divers, tan oscil-lant, tan multiforme, tan propi».⁵⁵ Reflejo, entonces, de este mundo árabe en plena convulsión y en el que la cuestión palestina comienza a pasar a un segundo plano. Darwish, lúcido y apenado, canta este adiós de la cuestión palestina, acompañado por el sonido de dos guitarras españolas que, como el final de una moaxaja, también se despiden:

Primers exercicis de guitarra espanyola

Dues guitarres
 Toquen a duo una moaixaha,
 Partiesen
 Amb la seda del seu penar
 El marbre de la nostra absència
 I fan estremir el roure.

Dues guitarres...
 ...
 No res et priva de l'Andalus d'abands,
 ni de l'Antigua Samarcanda,

54 Véase Pedro Martínez Montávez (1998). «Nizar Qabbani, el último andalusí», *Idearabia*, 2, pp. 47-50. Debido a la extensión del poema incluimos sólo principio y fin, si bien merece la pena ser leído todo.

55 Del prólogo de Mahmud Darwish (2004). *Per què has deixat el cavall sol?* [Traducción de Margarita Castells Criballés y Prólogo de Pedro Martínez Montávez]. Andorra: Editorial Limits i Editorial Andorra, pp. 4-5.

llevat el punteig del llaüt,
 aquesta gasela que s'avença als seus funerals
 i vola en la ventana de les margarides.
 Oh amor! Oh malatia!
 Prou! Prou!
 No oblidis una altra vegada la teva tomba
 damunt el meu cavall
 aquí ens degollaran guitarres.

Dues guitarres...
 Dues guitarres...⁵⁶

Se despide el poeta, el último centinela:

Dilluns: Moaixaha

Recorro el teu nom quan m'endinso en mi mateix.
 Com un damasquí a Andalucía.

Fou aquí on la llimon et va encendre la sal de la meva sang,
 fou aquí, i una ventada va caure del cavall.

Recorro el teu nom, cap exèrcit m'envolta,
 cap país. Com si jo fos l'últim sentinilla,
 o un poeta que es passeja per les seves dèries.⁵⁷

Salía el último andalusí de esa al-Andalus/arabidad como llora el poeta palestino a esta al-Andalus despojada de Palestina. Ya sólo la sentirá a partir de la estela de Lorca en ciertos parajes, por ejemplo, de su poemario *Mural*, en que dibujará una tierra verde. Se aleja al-Andalus de Palestina, o Palestina de al-Andalus, de tal manera que hoy es posible encontrar un diván del poeta palestino sin ninguna alusión a la realidad andalusí, o simplemente una muy tenue evocación. Así, por ejemplo, la joven poetisa Fatena al-Gurra, quien acude a al-Andalus a través de «los pliegues de una doncella andalusí».⁵⁸

Y si bien los poetas palestinos se van, dicen adiós a al-Andalus, diciendo adiós así a la arabidad, a la falta de atención a Palestina de manos de sus «hermanos» árabes, otro poeta, ahora en su calidad de pensador y prosista, el siro-libanés Adonis la acogerá. Adonis irá hacia al-Andalus, esta AlAndalus meditación, reflexión, hasta encontrar en ella un modelo de sociedad, de convivencia capaz de solucionar muchos de los problemas actuales del mundo, y particularmente del mundo árabe. Es más, quizá encuentre en ella también la tierra fecunda para «la

56 *Ibidem*, pp. 88-89. Tomamos la excelente traducción de la profesora Castells, si bien nos consta que existe otra al castellano de la profesora Luz Gómez.

57 *Ídem*, p. 92.

58 Fatena al-Gurra (2010). *Excepto yo* [edición bilingüe traducida por Rosa-Isabel Martínez Lillo]. Almería: El Gaviero, p. 159.

reconstrucción de un lenguaje poético radicalmente nuevo que, sin embargo, extrae en buena parte su fuerza expresiva del legado clásico árabe». ⁵⁹

En su densa y celebrada obra titulada *La música de la ballena azul* el autor comienza por plantear toda una reflexión sobre el conocimiento del *yo* y del *otro*:

Si conocerse a sí mismo conlleva, en cierto modo, separarse de uno mismo, conocer al otro conlleva, por el contrario y en cierto modo, unirse a él, es decir, conlleva un profundo afecto recíproco. El ser humano, en este sentido, es conocimiento y «conocimiento recíproco». Y aquí utilizo el término coránico que alumbra, con su propio pasado, con su vejez, nuestro tiempo presente, nuestra juventud. El conocimiento recíproco es este movimiento de separarse-unirse a la vez: percibir la esencia desapasionadamente, al margen de ideologías en particular, convivir con el otro dentro de su propio movimiento intelectual, en su idioma, en sus manifestaciones creativas y en su vida diaria... Nuestra agitación a la hora de conocer al otro refleja nuestra propia agitación a la hora de conocernos a nosotros mismos. Pues resulta imposible que conozcamos al otro de verdad si no nos conocemos a nosotros mismos de verdad... Quizá hoy en día se nos da la oportunidad de asegurar cuán necesario es que nos prestemos atención, de modo que uno de nosotros no le diga al otro, como suele ocurrir: «Yo tengo razón, tú estás equivocado...». De tal modo que llegar a la verdad, que siempre es temporal y relativa, sea un llegar en que participen todos, a pesar de las divergencias que casi siempre desembocan en oposición. Y, en fin, tal vez en ese llegar (a la verdad) sea donde radique nuestra salida al espacio del ser humano en tanto, primeramente, que ser humano, pues impulsa a la esencia a inventar nuevas formas para entender al otro y nos revela que la identidad no se nos da como algo preparado y definitivo, sino que es una tarea que debemos ir perfeccionando siempre. ⁶⁰

Y tras la larga introducción, Adonis nos da lo que él considera la clave, la llave en la salida hacia la convivencia y la tolerancia: «El “otro” es la puerta que atraviesa la esencia para salir al universo». ⁶¹

Continúa, más adelante, en la misma línea meditativa, si bien la ubica ya en un marco geográfico preciso, el Mediterráneo: «El diálogo entre ambas orillas del Mediterráneo, entre los árabes y Europa (eminente hoy en día), es algo bueno y necesario [...]. El Mediterráneo, geográficamente, es casi un mar árabe. Sin embargo, parece que los árabes, como civilización, están fuera y lejos de él, en otro continente». ⁶²

Para llegar a una ubicación en principio histórica que, más allá, se tornará en todo un proyecto, el proyecto andalusí:

59 Rosa-Isabel Martínez Lillo (2010). De la interesantísima introducción del profesor Federico Arbós a su traducción de «El Libro» (*Al-Kitab*).

60 Adonis (2002). *Musiqà al-Hut al-azraq* [‘La música de la ballena azul’]. Beirut: Dar al-Mustaqbal, pp. 5-8. Este libro consiguió un importante premio en Italia. Si bien algunos fragmentos, en nuestra traducción al castellano, están a punto de salir en la Editorial Calambur en un libro de estudio para secundaria, se espera que la traducción completa vea la luz en Huerga y fierro.

61 *Ibidem*, p. 278.

62 *Ídem*, pp. 228-230.

Así, aparece AlAndalus como proyecto no sólo para nuestro tiempo presente, sino para el futuro también. En este contexto hemos de considerar, de nuevo, los límites de la identidad, el sentido de la cultura, las relaciones entre uno mismo y el otro. Asimismo, hemos de considerar esta división político-económica: Oriente/Occidente... AlAndalus es horizonte. Mestizaje de seres humanos y culturas y, en tanto que mestizaje, aparece hoy en día como modelo para construir el futuro... Desde tal perspectiva el modelo andalusí puede abrirnos un horizonte que nos ayude a salir de este túnel, de este largo y oscuro túnel.⁶³

Al-Andalus, reflexión y proyecto, por lo tanto, de futuro.

Desde una visión en principio más local, localista, y acaso más concreta, el autor argelino Wasini al-A'ray declara con ocasión de la publicación de su última novela *Al-Bayt al-andalusí* ('La casa andalusí'): «AlAndalus es parte de nuestra memoria y de nuestra identidad», por eso la novela... plantea una cuestión, en realidad, sobre la identidad», sin que al-A'ray imagine desde la dimensión simbólica». ⁶⁴ De tal manera, se puede concebir su perspectiva de AlAndalus como «postura ideológica y nacional(ista) o ideológico-nacional(ista)» ('موقفا فكريا وطنيا').⁶⁵

En cualquier caso, también el autor argelino insertará esta postura más localista en una más amplia, aquella de la memoria del Mediterráneo. En el año 1999 declaraba en una entrevista sobre sus narraciones y el Mare Nostrum:

Difundo il mio paese anche attraverso delle belle storie. Assassinare un'intellettuale è inammissibile, ma assassinare una memoria è pericolosissimo. Non bisogna abbandonare i dati Della memoria, non si può perdere il potere di raccontare, di essere presente, il potere di attraversare in cinque minuti tutta la storia di questo bacino [Mediterráneo], cosa che non è permessa allo storico. Lo storico è obbligato a essere inserito in categorie determinate, ma uno come me che racconto storie, può spaziare in tutti i secoli senza difficoltà. Posso fare ciò che voglio: parto dall'Adalusia, ritorno al 1492, alla presa di Granada, e da questa al 1980 senza alcun problema.⁶⁶

Por lo tanto, a pesar de que en el autor siro-libanés el estudio se articulaba a partir de coordenadas espacio-temporales muy amplias, abiertas, y la novela del argelino se encuadre en el marco espacial de una casa —la casa que dejó el abuelo del protagonista, el morisco Galileo, en herencia a su nieto, y que construyó, por amor, siguiendo la misma estructura que aquella casa que tuviera en Granada antes de la expulsión—, ambas visiones desembocan en las orillas de la realidad andalusí y del Mediterráneo.

Al-Andalus en su vasta dimensión mediterránea a partir, en muchos

63 *Ídem*, pp. 408-412.

64 Tomado de la noticia de 'Abd Allah Al-Bawshiwari (2001). «Al-katib al-yaza'iri Wasini al-A'ray: al-Magrib imtidad hadari la ara al-Yaza'ir duna-hu» ['El escritor argelino Wasini al-A'ray: el Magreb es una extensión cultural, sin la que no concibo Argelia'], *Yaumiyyat Thaqafyya*, 2 de marzo de 2011.

65 Tomado de la noticia de Ahmad Zayn al-Din (2011). «Wasini al-A'ray yasrudu al-gurba al-'arabiya al-asbaniya» [Wasini al-A'ray narra la *gurba* hispanoárabe], *al-Hayat*, 8 de enero de 2011.

66 Costanza Ferrini (2000). *Venature mediterranee. Dialogo con scrittori di oggi*. Mesina: Mesogea, p. 237.

casos, del espacio íntimo y familiar de la casa, de *La casa morisca*, como el título del cuento del autor tunecino Asil al-Shabbi.⁶⁷ Casa del pasado, *La casa del pasado*⁶⁸ única mas compartida.

En definitiva, al-Andalus reflexión hoy en día atravesando arabidad, Palestina, Mediterráneo, modelo, identidad, casa... vivida, sentida y pensada por literatos y pensadores.

Una al-Andalus con su propia perspectiva, ¿qué? y ¿cómo? con su lenguaje genuino: un lenguaje creado para aliviar el peso de la muerte, de la pérdida, en unas ocasiones, y para aumentar su carga e impacto, retomando la cita del inicio en nuestra inmersión en al-Andalus.

Al-Andalus del hoy, desde el Mashriq hasta el Magreb que, siempre dinámica en cuerpo y alma, continuará viajando.

Hacia el Nuevo Mundo

Al-Andalus polifacética, mutable, viajando por mares y océanos al compás de las olas artísticas y reflexivas. Al-Andalus del símbolo, el mito, la leyenda y más allá. Al-Andalus en que el aquí y el allí variarán según la perspectiva.

Al-Andalus plural en la que confluyen, lo hicieron y seguirán haciéndolo, vivencias y perspectivas.

Al-Andalus, de nuevo hoy, amplía sus lindes, ahora las marítimas. Si en todos los escritores, a pesar de diferencias en perspectivas, sentimientos y planteamientos, lo hispano, el idioma español evoca directamente la realidad andalusí, un poemita del iraquí Sa'di Yusuf puede marcar una pequeña pauta en este periplo.

El poeta, con una técnica plenamente personal e innovadora, nos hace partícipes de una vivencia acontecida en Berlín junto a su hija. Experiencia en la que, sorprendentemente, lo español no le va a hacer viajar a al-Andalus, no le va a transportar a ese paraíso perdido o prometido... El poeta iraquí va a navegar ahora por otros mares:

El Bistró

No estaba muy lejos el Bistró. A menos de un cuarto de hora.
Llegábamos andando desde casa.
Dije a mi hija: Pasamos diariamente por aquí. ¡Entremos algún día!
Estaba por debajo del nivel de la acera. Bajando
Cuatro peldaños llegabas a un semi jardín.
En el semi jardín había tres mesas (normalmente vacías).
Los clientes se sentaban dentro, en orden,
Cara a la barra y a su dueña.
Me senté con mi hija en el jardín.
Nos dio la bienvenida una mujer, sentada casualmente en el jardín.
Dijo: La mujer, la dueña, habla español.

67 Publicado en el diario *al-Quds al-'arabi*, 15 de octubre de 2010.

68 Nos referimos al subtítulo de la aludida obra del profesor Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*

No sé por qué lo dijo.
 Quizá porque no parecemos alemanes.
 La dueña se acercó y dijo en español: Ella es de Venezuela.
 Le dije: He estado en Venezuela. Caracas.
 Al principio del Amazonas.
 Dijo: En Laredo. Hace mucho frío.
 Dije: ¡A la gente le gusta beber *Rum ma' -l-limonada!*
 ¡Ron con limonada!
 Dijo:
 (*Cuba al-hurra*) Cuba Libre
 Dije: Quiero un ron con limonada. ¡Viva Venezuela!
 Cambió, de repente, su semblante: ¡Abajo Venezuela! Chávez
 Es un comunista...
 Dije: ¡Viva Venezuela!
 *
 No le dije que me encontré con Chávez dos veces, una
 En el Palacio de la República.
 *
 Volví otra vez.
 La dueña venezolana que odia a Chávez ya no estaba.
 ¡Pedí un ron con limonada!⁶⁹

¿Se trata de una al-Andalus desde el origen hacia el Nuevo Mundo?
 Quizá, en su viaje de regreso, esta al-Andalus sea portadora de nuevos
 aires, de nuevas vivencias y perspectivas. Por ahora, baste dejar la puerta abierta.
 Terminemos, en fin, retomando las visionarias palabras de Mones, con
 quien iniciáramos el periplo:

Si la caída de Granada se hubiera retrasado un solo año, habríamos tenido
 nuestra oportunidad en el Nuevo Mundo. Y si la salida de Colón se hubiera
 adelantado un solo año, se habrían despreocupado de nosotros y tal vez Granada
 hubiera permanecido.⁷⁰

¿Quién sabe? Dejemos la puerta abierta a la hipótesis, y al viaje.

69 En *al-Adab al-taqafi*, II, 2 de agosto de 2010. El diván al que pertenece aparecerá en Damasco: Dar al-Takwin, bajo el título *Ana birlini? Banurama* ['¿Soy berlinés? Panorama'].

70 Clara M.^a Thomas de Antonio (1996). «Granada en la literatura árabe contemporánea», *Op. Cit.*, p. 140.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Rosa-Isabel Martínez Lillo es profesora titular de lengua y literatura árabes, del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha traducido numerosos poemarios de importantes poetas árabes contemporáneos, tanto del Mashreq como del Magreb (Salah 'Abd al-Sabur, Adonis, 'Abd al-Wahhab al-Bayati, Fatena al-Gurra, Mahmud Darwish, etc.), publicados en diferentes libros y revistas. Entre sus publicaciones y colaboraciones destacan: *Cuatro autores de la «Liga literaria»: Yubran Jalil Yubran, Mijail Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib 'Arida* (1994) y la *Gacela de Al-Andalus: textos contemporáneos traducidos del árabe* (1992).

RESUMEN

Este artículo analiza, a modo de viaje literario, las visiones y vivencias que tienen distintos autores árabes sobre al-Andalus, a través de dos perspectivas: desde la «recreación» y la «reflexión». Por un lado, desde la recreación de al-Andalus soñada se describe el punto de vista de aquellos escritores árabes que no pertenecen al Mahyar: desde el *aquí*, se describen tres ciudades —Córdoba, Sevilla y Granada— y tres de sus personalidades y/o personajes más eminentes —el Sacre de Quraish, Don Quijote y Federico García Lorca—; igualmente se analiza la visión que desde el *allí* nos aportan los escritores árabes del Mahyar septentrional. Por otro lado, se analiza al-Andalus desde la reflexión. Es decir, desde la visión de al-Andalus como modelo exportable a la actualidad: atravesando la arabidad, Palestina, el Mediterráneo, etc. Para concluir, la autora reflexiona sobre el al-Andalus de *allá*, del Nuevo Mundo.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, mixtificación, recreación, reflexión.

ABSTRACT

Like a literary journey, this article analyses different Arab authors' visions and experiences of al-Andalus from two perspectives: «recreation» and «reflection». From one side, the recreation of the imagined al-Andalus described by those Arab writers that do not belong to the Mahyar: from *here* three cities are depicted —Córdoba, Sevilla and Granada—, and three of their most highly esteemed figures and/or characters —the «Falcon of the Quraish», Don Quixote and Federico García Lorca. Similarly, there is an analysis of the vision from *there* provided by Arab writers from northern Mayhar. And from the other side, al-Andalus is analysed through reflection; in other words, from a vision of al-Andalus as a model that can be transported to the current day —traversing Arabism, Palestine, the Mediterranean, etc. The author concludes by reflecting on the al-Andalus from *over there*, from the New World.

KEYWORDS

Al-Andalus, mystification, recreation, reflection.

المخلص

يتناول هذا المقال، في شكل رحلة أدبية، تحليل الرؤى و الخبرات المعيشية التي يحملها عدد من المؤلفين العرب عن الأندلس. من خلال منظورين إثنين هما: «إعادة خلقها» و «التفكير» بشأنها. فمن جهة، و إنطلاقاً من إعادة خلق أندلس الأعلام يتم وصف وجهة نظر أولئك الكتاب العرب الذين لا ينتمون للمهجر: من «هنا» يتم وصف ثلاث مدن و هي قرطبة و إشبيلية و غرناطة. و ثلاثة من الشخصيات البارزة و هم صقر قريش و دونكيشوط و فديريكو غارسيا لوركا؛ و في الوقت نفسه، يتم تحليل الرؤية التي يحملها من «هناك» كتاب مهجر الشمال العرب. و من جهة أخرى، يتم تحليل موضوع الأندلس من زاوية تفكيرية، أي من منظور إعتقاد الأندلس كنموذج لوقتنا الراهن عابر للبلاد العربية و لفلسطين و للبحر الأبيض المتوسط. إلخ. و في الختام تخص الكاتبة بنظرها الأندلس كما يراها العالم الجديد، «هناك بعيداً».

الكلمات المفتاحية

الأندلس، الحيرة، إعادة الخلق، التفكير.

VARIOS

TÚNEZ, EL CAIRO: LA REVOLUCIÓN ÁRABE Y SUS ORÍGENES DIGITALES

Yves Gonzalez-Quijano

Desde los acontecimientos de Túnez, y con más fuerza aún después de los de la plaza de Tahrir, los medios de comunicación están celebrando la «revolución digital» árabe. Con la liberación de Wael Ghonim, el joven director de *marketing* de Google para la región de Oriente Medio y el Norte de África (MENA, por sus siglas en inglés), convertido en el icono¹ de un movimiento de protesta que ha provocado la caída del presidente Mubarak, se ha oído decir que se trata de una «revolución 2.0» o incluso de una «revolución Facebook». La revuelta en Bahreín, donde el índice de penetración de Internet es de los más elevados del mundo árabe (52%), debería haber reafirmado ese modelo, a no ser por que se desencadenó una severa represión apoyada por la entrada de tropas, esencialmente saudíes, a mediados de marzo. En cuanto a los levantamientos en Yemen y Libia, parece bastante difícil a primera vista imaginar siquiera que se puedan imputar a las redes sociales digitales... A no ser por el hecho de que los medios de comunicación electrónicos, en particular en el caso de Yemen,² hace años que vienen desempeñando un papel muy importante, aunque a menudo se ignore. Por último, y como desenlace desconocido hasta la fecha, la cuestión siria, en la que el poder —que ostenta desde hace diez años un hombre cuyo primer cargo público fue el de presidente de la Sociedad Siria de Informática— se ha caracterizado durante mucho tiempo por una severa represión de cualquier expresión en Internet³ y está pensando ahora en responder a las reformas solicitadas volviendo a conceder el acceso a las redes sociales, inaccesibles desde hace varios años... Por lo pronto, hoy en día han surgido toda clase de comentarios ensalzando el poder liberador de lo digital, y de una manera tan ingenua que resulta tentador responder a dichos discursos encendidos con análisis a veces ultrajantemente escépticos.⁴ Internet, Facebook o incluso Twitter: más allá de los efectos de la moda y de unas palabras que ahora se han convertido en tótems para toda una tribu de comentaristas repentinamente maravillados por las virtudes

1 «Wael Ghonim, nouvelle icône de la révolution égyptienne», *Le Monde*, 9 de febrero de 2011, disponible (con extractos en vídeo de entrevistas sobre la cadena egipcia Dream) en: http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2011/02/09/wael-ghonim-nouvelle-icone-de-la-revolution-egyptienne_1477199_3218.html [Consultado el 22 de abril de 2011].

2 Patrice Chevalier (2009). *Informer au Yémen, les journalistes du Net*, en Yves Gonzalez-Quijano y Touriya Guaaybess (eds.). *Les Arabes parlent aux Arabes*. París: Sindbad, pp. 209-223, disponible en: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/34/76/39/PDF/Chevalier_Informer_au_Yemen_les_journalistes_du_net.pdf [Consultado el 22 de abril de 2011].

3 Yves Gonzalez-Quijano (2006). *Les sites d'information en ligne dans l'espace public syrien*, en Yves Gonzalez-Quijano y Christophe Varin (eds.). *La société de l'information au Proche-Orient*. Beirut: Universidad Saint-Joseph, pp. 69-94, disponible en: <http://www.cemam.usj.edu.lb/sipo/files/publications.htm#ouvragessipo> [Consultado el 22 de abril de 2011].

4 Evgeny Morozov (2011). *The Net Delusion. How Not to Liberate the World*. Londres: Allen Lane.

democráticas de los pueblos árabes, hay que plantearse lo siguiente: ¿las revoluciones árabes tienen realmente raíces digitales?

Una revolución... al menos en la mentalidad

De entrada, es conveniente subrayar que, tanto en el caso tunecino como en el egipcio, resulta poco prudente hablar de revolución cuando el ciclo de acontecimientos que se ha abierto con la caída de los dirigentes de ambos países está aún lejos de estar cerrado. Ciertamente, tanto Zine al-Abidine Ben Ali como Hosni Mubarak han abandonado el poder que hoy ocupan instancias en principio transitorias. Pero sigue abierta la cuestión de la naturaleza del régimen que vendrá después, y de la eventual permanencia, de un modo más o menos modificado, de las antiguas estructuras. En otras palabras, todavía no se sabe si se trata de una *revolución*, en el verdadero sentido de la palabra, o si se trata de una forma de golpe de Estado, o si se prefiere de una revolución palaciega. Los sucesos recientes confirman el acierto de plantearse tal cuestión ya que, en Túnez, el pueblo ha presionado para lograr que se reemplace a un primer ministro considerado demasiado cercano al régimen anterior, mientras que en El Cairo, un referéndum limitaba el alcance de la reforma de la Constitución.

En el momento de cuestionar el papel que han desempeñado las técnicas modernas de comunicación en general —y el papel de la televisión por satélite no se debe subestimar, como veremos— y el de las tecnologías asociadas a Internet en particular, esta pregunta sobre la verdadera naturaleza de las transformaciones políticas no es mera retórica. Efectivamente, para empezar sería preciso saber más sobre la fórmula política que se adoptará finalmente en esos dos países para valorar la naturaleza propiamente revolucionaria de los cambios que los flujos digitales de información han contribuido, probablemente, a hacer posibles. Y si realmente el auténtico desafío del periodo que se presenta ante nosotros consiste en la perpetuación del cambio en las sociedades árabes, esto significa, en relación con la perspectiva adoptada aquí, que la cuestión planteada es, efectivamente, el papel de las TIC (tecnologías de la información y la comunicación) en las nuevas generaciones digitales que han hecho la revolución, no sólo respecto a la caída de los antiguos poderes, sino también respecto a la instauración, una vez pasada la fase revolucionaria, de prácticas democráticas que perduren.

Con todo esto, la mayoría de los observadores coinciden en reconocer la importancia de los «nuevos medios de comunicación» en el éxito de las movilizaciones populares árabes. Por supuesto, es preciso evaluar dicho papel de una manera más precisa, respecto a fases particulares, distintas funciones y soportes variables. Así pues, aunque tengan, evidentemente, varios rasgos en común, las experiencias de Túnez y Egipto siguen siendo bastante diferentes en lo tocante al papel de las redes sociales: en opinión de muchos actores implicados, Facebook ha sido esencial en la llamada *revolución del jazmín*, mientras que es a Twitter a quien deben los ocupantes de la plaza de Tahrir el haber puesto en jaque a la represión policial. Esto no quita para que ahora se tome en serio una afirmación que, tan sólo hace unos pocos años, hubiera suscitado bastantes sonrisas. No sólo porque

eran muchos los que consideraban que la hipótesis de que las nuevas tecnologías de la comunicación tuvieran efecto en las realidades políticas era cosa de política-ficción, sino también porque al sentido común le costaba hacerse a la idea de que semejantes desarrollos pudieran afectar, en un futuro más o menos cercano, a las sociedades del mundo árabe.

Es evidente que estos acontecimientos, que pueden inaugurar una nueva fase en la historia de esta región, ya han modificado profundamente la mirada que dirige el mundo exterior, y en particular los países europeos, hacia sus poblaciones. Al igual que ese «muro del miedo» que los manifestantes del mundo árabe han logrado romper para llevar a buen puerto sus reivindicaciones, pese a la existencia de unos aparatos represivos especialmente brutales, los tunecinos y los egipcios, sea cual sea el resultado final de sus movilizaciones, ya han conseguido una cosa: romper el muro de los tópicos, en virtud de los cuales parecían condenados, aún por mucho tiempo, a permanecer fuera de la historia y al margen de los procesos democráticos. Una vez más, sin prever el alcance de su lucha, los manifestantes tunecinos y árabes han demostrado el lamentable despropósito de los supuestos análisis que postulan la incompatibilidad de la «cultura árabe-musulmana» y la modernidad. Después de tantos informes que han disertado sabiamente sobre la «total ausencia de la más mínima manifestación de una revolución de la información en curso en el mundo árabe»,⁵ semejante cambio de perspectiva siempre será bien recibido por todos aquellos que, desde hace muchos años, se esfuerzan por hacer valer otras lecturas, subrayando, por el contrario, la vitalidad de unas sociedades cada vez más rápida y masivamente conquistadas por la «aculturación de lo digital».⁶ Ahora incluso se desea ir más lejos, adhiriéndose a las reflexiones de autores como Georges Corm para afirmar que «el pueblo árabe en la calle sirve de modelo para el Norte»,⁷ en particular con respecto a la comprensión de la «ciberpolítica». Se piensa espontáneamente que los cambios sociales y políticos relacionados con el despunte de las TIC se refieren en primer lugar a las sociedades postindustriales, pero dos países del mundo árabe han venido a recordarnos que también en las periferias puede surgir la innovación política. Eso sí que es, desde luego, una auténtica revolución en la mentalidad.

Túnez, El Cairo: la imposibilidad de contener a los medios de comunicación digitales

Desconocido hasta hace poco, el dinamismo de las técnicas digitales en el mundo árabe es tanto más asombroso por cuanto que su despunte ha sido tardío por

5 Entre otros muchos, véase por ejemplo el informe publicado por Grey E. Burkhart y Susan Older (2003). *The Information Revolution in the Middle East and North Africa*. Santa Mónica, California: Rand Foundation.

6 La expresión «aculturación de lo digital» está inspirada en el historiador Roger Chartier (1990). *Les Origines culturelles de la Révolution française*. París: Le Seuil. Para un examen de la situación en Oriente Próximo véase Yves Gonzalez-Quijano y Christophe Varin (eds.) (2006). *La société de l'information au Proche-Orient. Internet au Liban et en Syrie*. Beirut: Universidad Saint-Joseph, disponible en: <http://www.cemam.usj.edu.lb/sipo/files/publications.htm> [Consultado el 22 de abril de 2011].

7 Georges Corm (2011). «Quand la rue arabe sert de modèle au Nord», *Le Monde*, 11 de febrero de 2011, disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/11/quand-la-rue-arabe-sert-de-modele-au-nord_1478635_3232.html [Consultado el 22 de abril de 2011].

motivos de toda índole. Por supuesto, ha habido motivos políticos, y de hecho ya se ha subrayado (demasiado) a menudo el papel negativo que han representado los regímenes autoritarios de la región, sin tener en cuenta que muchos de ellos —curiosamente, nada menos que Túnez y Egipto— también habían lanzado importantes iniciativas para fomentar el desarrollo de la nueva economía del conocimiento. Aunque también ha habido obstáculos financieros y sobre todo, indudablemente, técnicos. Pero precisamente a principios del siglo XXI, cuando se establecieron las características técnicas de la Web 2.0, finalmente se superaron dichos obstáculos, y con bastante rapidez, en definitiva, gracias a distintos avances en el campo de la adaptación y la portabilidad de las aplicaciones, por no mencionar la disminución de su coste.⁸ Quedaba el lastre educativo, o incluso «cultural», para quienes creen en una identidad musulmana ontológicamente reacia a la técnica y al progreso... Pero, a fin de cuentas, no han tenido ningún peso los lastres que hubieran podido frenar la penetración de Internet, por motivo, por ejemplo, de reticencias a «tras-tornar» los códigos de una lengua en parte fijada, en su escritura, por su estatus simbólico especialmente en el ámbito religioso. Por el contrario, mientras que la difusión de los usos circulaba en una Red cada vez más *user-friendly*, hemos asistido más bien a una explosión de la «arabización» de Internet, tanto por el empleo de códigos lingüísticos innovadores como el *arabizi*,⁹ como, con mayor frecuencia, por la utilización de modalidades lingüísticas inspiradas en las lenguas habladas y, en principio, socialmente rechazadas para el uso escrito del árabe.

La entrada de Arabia Saudí en la Red mundial a finales del siglo XX constituyó un avance decisivo: en el plano económico, sin duda, por la entrada en la Red mundial de un actor particularmente importante en cuanto a consumo y a potencial financiero, pero tal vez aún más por motivo de la «victoria» simbólica que constituía en el ámbito árabe el reconocimiento de hecho, por parte de una potencia regional con fama de ser especialmente conservadora, del carácter ineluctable del cambio a digital. Desde entonces, el mundo árabe se ha visto surcado, en el espacio de una década, por tres grandes oleadas digitales: la primera, más institucional, la condujo sobre todo la prensa durante la segunda mitad de los años noventa; después vino la de los *blogs* y, más tarde, la de las redes sociales de tipo Facebook, ambas estrechamente ligadas a las primeras prestaciones sociales que empleaban recursos de Internet, en particular en Egipto.¹⁰ Se trata de una evolución

8 Yves Gonzalez-Quijano (2002). «La révolution de l'information aura-t-elle lieu? Les enjeux des nouvelles technologies de l'information et de la communication dans le monde arabe», *Politique étrangère*, 1, pp. 135-148, disponible en: http://www.ifri.org/files/politique_etrangere/PE_1_02_Gonzalez_Quijano.pdf [Consultado el 22 de abril de 2011].

9 Yves Gonzalez-Quijano (2009). «Arabizi: Maren, Yamli, Ta3reeb & Cie, la révolution des signes», *Culture et politique arabes*, 13 de julio de 2009, disponible en: <http://cpa.hypotheses.org/1152/> [Consultado el 22 de abril de 2011].

10 Yves Gonzalez-Quijano (2011). «Internet en Egypte: une redéfinition du champ politique», *Culture et politique arabes*, 23 de febrero de 2011, disponible en: <http://cpa.hypotheses.org/2533/> [Consultado el 22 de abril de 2011].

fulminante, cuya importancia se puede percibir en un estudio estadístico reciente¹¹ que indicaba, hace apenas unos meses, que los usuarios árabes de Facebook eran ya más numerosos que los lectores de periódicos diarios —en formato impreso, por supuesto.

Como en todas partes, la juventud árabe se siente particularmente atraída por los nuevos medios de comunicación. Sólo que, en la medida en que la mayoría de estos países han efectuado la transición demográfica muy recientemente —donde el 65% de los árabes tiene menos de 25 años, cosa que convierte a su población en la más joven del mundo, como apunta Alain Gresh, que recuerda también que cerca de un millón y medio de egipcios cumplió veinte años en 2010—,¹² las consecuencias sociales y políticas de la rapidísima propagación de las TIC son aún más espectaculares. Y sobre todo en el contexto tan particular de la historia reciente de la región, marcada por importantes mutaciones socioeconómicas (urbanización, escolarización, desnacionalizaciones, globalización e, incluso, «neocolonización»...) que hacen que resulte dolorosa cualquier «transición» inevitable, tanto la digital como la democrática, pues ambas tienen la particularidad de desbaratar los resortes sociales de la indispensable «transmisión» generacional.

Aunque resulte más fácil decirlo hoy que ayer, encontramos efectivamente en las sociedades árabes contemporáneas todos los ingredientes de una deflagración en la que se considera que las nuevas condiciones de producción y circulación de la información han podido hacer las veces de mecha... Aunque la historia de estos acontecimientos extraordinarios —al menos, en el sentido etimológico del término— está lejos de estar escrita, podemos proponer algunas pistas para su interpretación, empezando por un recordatorio probablemente necesario para quien no esté familiarizado con la situación digital árabe. Cada uno a su manera, el Túnez de Ben Ali y el Egipto de Mubarak representaban, hasta hace bien poco, la excelencia local en materia de represión de las nuevas tecnologías: resulta que, tanto el uno como el otro, ilustraban de algún modo el *savoir-faire* árabe respecto a la gestión de unas amenazas de desestabilización que los poderes autoritarios podían asociar a los intercambios en Internet. Absurdo anfitrión de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información en 2005 —pues ya estaba embarcado en la vía de una represión cada vez mayor de los medios de comunicación antiguos y nuevos—, el Túnez de Ben Ali fue también, desde 1991, el primer país africano conectado a la Red de redes. En cuanto al Egipto de Mubarak, en 1999 fue el primer país árabe que creó un Ministerio de la Comunicación y de las Tecnologías de la Información; la publicación regular de informes oficiales, por ejemplo, sobre

11 Carrington Malin (2010). «15 Million MENA Facebook Users», *Spoton*, 24 de mayo de 2010, <http://www.spotonpr.com/mena-facebook-demographics/> [Consultado el 22 de abril de 2011]. Quizás aún más que en otros lugares, los datos estadísticos sobre el uso de lo digital en el mundo árabe deben apreciarse como meras indicaciones. En Siria, por ejemplo, donde sin embargo estuvo oficialmente inaccesible entre 2007 y principios de febrero de 2011, Facebook cuenta con cientos de miles de usuarios, empezando por el presidente Bachar al-Assad, que tiene su página oficial.

12 Alain Gresh (2011). «Les cent clés du Proche-Orient», *Nouvelles d'Orient*, 29 de marzo de 2011, disponible en: <http://blog.mondediplo.net/2011-03-29-Les-cent-cles-du-Proche-Orient/> [Consultado el 23 de abril de 2011]. Sobre este tema, véase Emmanuel Todd y Youssef Courbage (2007). *Le rendez-vous des civilisations*. París: Le Seuil.

la *blogosfera* local,¹³ muestra —si aún faltaban pruebas— que el poder egipcio era muy consciente de su trascendencia política.

En los dos países se había ido creando progresivamente un sofisticado sistema de vigilancia que implicó importantes inversiones en personal especializado en cibercriminalidad —reducida a su vertiente de seguridad. Tras la compra de las tecnologías de filtrado más recientes, por lo general desarrolladas por empresas estadounidenses, parecía haberse controlado la disidencia en Internet y, en cambio, pareció cobrar cierta ventaja sobre los regímenes instaurados, especialmente con ocasión de la llamada a la huelga general en Egipto el 8 de abril de 2008. En Túnez, las autoridades no supieron ver, sin duda, el poder de movilización de Facebook, que se había convertido, después del cierre de YouTube y Dailymotion, en la única red social que escapaba (parcialmente) a la censura; en el mismo momento, los observadores se preocupaban por los activistas locales frente a los progresos de una censura que parecía ser, paradójicamente, cada vez más eficaz, pese al apoyo a la disidencia cibernética mostrado por muchas potencias, con Estados Unidos a la cabeza.¹⁴

En consecuencia, si las movilizaciones en Túnez y en Egipto han podido desembocar en los resultados que conocemos, no se debe únicamente al poder omnímodo de Internet, y mucho menos al de las redes sociales. Por el contrario, y esa es la lección importante, lo que sorprende es, en ambos casos, la amalgama cada vez más estrecha de soportes y redes, de programas y dispositivos y, en definitiva, de lenguajes y usos. Si hay un ejemplo elocuente de los fenómenos en parte inesperados de «convergencia» en el universo estrictamente digital, desde luego son las puertas de enlace desarrolladas a toda prisa por las empresas Google y Twitter para permitir a los egipcios intercambiar mensajes cortos por medio de la red telefónica tradicional. Pero igual de expresivo, y sin duda más eficaz en cuanto a información y a capacidad de movilización —en todo caso en el contexto actual—, ha sido la cobertura creada por una cadena de televisión como al-Yazira uniendo a sus recursos tradicionales como canal de noticias por satélite los nuevos flujos digitales de las redes sociales —vídeos de aficionados y mensajes cortos, especialmente. En base a un modelo adoptado en definitiva por todas las agencias «clásicas» de noticias, que han olvidado sus prevenciones contra las aportaciones o *inputs* de fuentes no profesionales, los enfrentamientos en las calles de Túnez y, sobre todo, la ocupación de la plaza de Tahrir de El Cairo han demostrado que existe hoy en día tal fluidez en los flujos de información que no sirve de nada intentar contenerlos, ni siquiera mediante el cierre casi total —y, en todo caso, en breve insostenible— del conjunto del sistema de comunicaciones nacional (apagón de Internet y de las redes de teléfono móvil en el momento álgido de las protestas), como intentó el Gobierno egipcio, no contento con la censura ordinaria o incluso con los ataques contra los

13 Markaz al-ma'lumât wa da'm ittikhâdh al-qarâr (2008). *Al-mudawwanât al-misriyya: fadhâ' ijtimâ'i jadîd* ['Los blogs egipcios: un nuevo espacio social'], III/17. El Cairo: Markaz al-ma'lumât wa da'm ittikhâdh al-qarâr, disponible en: <http://www.idsc.gov.eg> [Consultado el 23 de abril de 2011].

14 Sami Ben Gharbia (2010). «The Internet Freedom Fallacy and the Arab Digital Activism», *Samibengharbia.com*, 17 de septiembre de 2010, disponible en: <http://samibengharbia.com/2010/09/17/the-internet-freedom-fallacy-and-the-arab-digital-activism/> [Consultado el 23 de abril de 2011].

representantes de agencias de prensa consideradas hostiles. Pese a todo, sea cual sea el desarrollo —desde luego real— de las redes sociales (los usuarios tunecinos de Facebook representarían el 18% de la población total...), el punto central de la nebulosa informativa, al menos para la gran masa de actores movilizables para crear relaciones de fuerza sobre el terreno, sigue siendo la televisión y, en medio del panorama digital actual, al-Yazira.

Las TIC, catalizadoras de (r)evoluciones sociales

En los acontecimientos que han tenido como escenario las calles de Túnez y de Egipto, más de un indicio señala el papel que han podido desempeñar en la secuencia de los acontecimientos las TIC en general, y las redes sociales en particular. No obstante, aunque parezcan elocuentes, expresiones como «revolución Facebook» o «revolución Twitter» son probablemente poco afortunadas e incluso engañosas. Para empezar, porque las revoluciones, como se han complacido en recordar algunos escépticos, no se hacen en las pantallas de los móviles, sea cual sea su formato, sino en la calle de verdad, y es ahí donde se mide, y de manera muy analógica, el enfrentamiento entre las fuerzas antagonistas. Pero igualmente, y de manera algo más sutil, porque la rarefacción y, en ciertos momentos, incluso la casi desaparición de los flujos de información, empezando por Internet, no han impedido la propagación espectacular de las movilizaciones, que han acabado por llevarse por delante a los dirigentes tunecino y egipcio. Se trata de un argumento al que se puede no obstante responder retomando la metáfora de la mecha, decisiva en un primer tiempo —el de la construcción de una movilización por parte de los medios de comunicación digitales—, pero inútil más adelante, en cuanto prendió el incendio de la insurrección generalizada...¹⁵

No obstante, con semejante argumentación nos mantenemos en pleno campo de la política, en el sentido más acotado de la palabra, en tanto que se puede suponer que las consecuencias de la difusión de las tecnologías digitales en el tejido social se hacen notar de otro modo. Es el caso, igualmente, de la mayoría de los análisis, por ejemplo a propósito de la *blogosfera* árabe: los analistas se plantean el papel movilizador de las TIC en función de las representaciones tradicionales de la política, aprehendida a partir de plantillas de análisis por todos conocidas. Al delimitar de ese modo el campo de la cultura política digital, nos arriesgamos, inevitablemente, a ignorar todo lo que no se amolde a esos modelos probados, todo lo que esboce, por el contrario, configuraciones inéditas. De hecho, si los acontecimientos de Túnez y Egipto han sido tan sorprendentes —incluso para los propios actores— ¿no será precisamente un indicio de que las antiguas herramientas de percepción y de análisis son incapaces de ayudarnos a leer los signos de la nueva cultura de protesta digital?

Hablar de «contagio democrático» en las sociedades árabes —una expresión por otro lado lamentable— para describir las movilizaciones en curso no aporta gran cosa en el plano heurístico. La precipitación de los acontecimientos,

15 Martin Lessard (2011). «Internet et l'Égypte: qui contrôle qui?», *OWNI*, 11 de febrero de 2011, disponible en: <http://owni.fr/2011/02/11/internet-et-legypte-qui-controle-qui/> [Consultado el 23 de abril de 2011].

que según parece seguirán produciéndose en diversos puntos del mundo árabe (o islámico, si incluimos Irán), incita naturalmente a postular que los distintos escenarios políticos, por otra parte tan diferentes (¿qué puntos en común pueden tener el pequeño emirato de Bahreín, por ejemplo, y la Argelia de Buteflika?), son «labrados» por los mismos factores. Y entre ellos figuran los nuevos flujos digitales, no cabe duda, pero nada más...

Y es que, en efecto, para llegar a pensar mejor las consecuencias políticas de la intensificación de las comunicaciones digitales y de las TIC en general, tal vez habría que empezar por no convertirlas en el punto central de la reflexión, y considerar por el contrario que sólo son un elemento más entre otros, formando parte del encadenamiento de causalidades que han provocado los recientes acontecimientos en Túnez y en Egipto. Más que considerarlo como una llave maestra capaz de abrir todas las puertas de las convulsiones actuales, el ascenso de Internet y de sus distintas aplicaciones sería simplemente una llave más en un manajo que contiene otras muchas, como los progresos de la educación, la urbanización galopante de poblaciones mayoritariamente jóvenes o la aceleración de la difusión de referencias culturales exógenas...

Aunque las redes sociales hayan conocido un crecimiento exponencial en las sociedades árabes, no parecen hallarse hoy por hoy en condiciones de competir con los medios de comunicación más clásicos, como la televisión. Pero, en cambio, se asocian con éstos cada vez más, dando lugar a una situación inédita, tanto en el plano de los contenidos trasladados como en el de la circulación de los flujos y su control. Pero ahora se plantea un asunto más importante —se creía que a medio plazo, pero los acontecimientos actuales nos indican que no será tan lejos—: las consecuencias sociales y políticas del uso masivo de las TIC por parte de los jóvenes árabes. Esas tecnologías en efecto favorecen prácticas cada vez más autónomas e individualizadas, en particular en el ámbito de las relaciones con los demás y con la autoridad política, religiosa y familiar, así como en el de las actitudes y representaciones, cosa que a todas luces imposibilita —o casi— el mantenimiento hoy en día de las antiguas formas de legitimidad.

A pesar de la oleada de comentarios suscitados por los alzamientos populares en Túnez y en Egipto —o bien precisamente a causa de ese entusiasmo algo sospechoso, después de tantos años de ceguera—, hay que tener cuidado con celebrar demasiado rápido el carácter casi «mágico» de unas convulsiones sobrevenidas por la gracia exclusiva de las tecnologías digitales. No cabe duda de que las revoluciones árabes actuales son, desde luego, obra de una «generación de Internet» para la que el paso a la política no se puede separar de las tecnologías digitales; no obstante, glosar sobre la *Facebook Revolution* como se ha hecho a menudo después de las declaraciones de Wael Ghonim es con toda evidencia una simplificación, no sólo desde el punto de vista del régimen de la comunicación, sino también respecto a todos los demás factores. Para comprender el lugar que ocupan las nuevas tecnologías en las convulsiones políticas que está viviendo ahora el mundo árabe, habría más bien que volverse hacia otro periodo marcado también por importantes rupturas en el plano de las técnicas de comunicación. Después de todo, no es ofensa para

los «nativos digitales» árabes compararlos con aquellos que, a finales del siglo XVIII, pusieron fin al Antiguo Régimen para fundar las primeras democracias modernas. Parafraseando la expresión del historiador Roger Chartier,¹⁶ cuando se planteaba el papel que desempeñó la imprenta en los cambios de mentalidad y de sensibilidad que hicieron posible la destrucción tan rápida y casi total del antiguo orden social y político, sugeriremos en consecuencia evocar más bien los «orígenes culturales digitales» de lo que, a la vista de las experiencias tunecina y egipcia, marcará tal vez el principio de la Revolución Árabe.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Yves Gonzalez-Quijano es profesor de literatura árabe moderna y contemporánea en la Université Lumière Lyon 2 y de sociología política de la cultura árabe contemporánea (Instituto de Estudios Políticos de Lyon). Investigador en el Institut français du Proche-Orient, es especialista en política y cultura, información y comunicación en el mundo árabe moderno y contemporáneo. Junto a una docena de traducciones de obras literarias contemporáneas —principalmente en Actes Sud-Sindbad, donde fue director de la colección (1990-2000)—, también ha participado en diversos programas de investigación y publicado en el campo de la literatura árabe moderna. Entre sus publicaciones más recientes, destacan: *Les Arabes parlent aux Arabes. La révolution de l'information arabe* (2009) y *La société de l'information au Proche-Orient. Internet au Liban et en Syrie* (2006). También ha publicado en revistas como *Middle Eastern Literatures* (2010), *Panoramiques* (2004), *Maghreb-Machrek* (2003-2004), *Foreign Policy o Politique étrangère* (2002). Actualmente lleva a cabo un proyecto *on-line* donde analiza la cultura y la política árabe actual: *Culture et politique arabes*, accesible en: <http://cpa.hypotheses.org/>.

TRADUCCIÓN

AEIOU Traductores (francés)

RESUMEN

Desde la caída de los presidentes Ben Ali y Mubarak, muchos comentarios subrayan el papel que han desempeñado las redes sociales en la revolución árabe. Aunque no podemos más que sentirnos complacidos de que por fin se reconozca la importancia de la «revolución de la información» que está conociendo el mundo árabe, es conveniente no sobreestimar el papel de las TIC, que se inscriben en una continuidad mediática en la que los medios «tradicionales» de comunicación de masas, en especial los canales de televisión por satélite, siguen teniendo una gran importancia. Y para comprender de qué modo han podido actuar como catalizador de los cambios políticos que, por ende, tendrían efectivamente «orígenes culturales digitales», hay que salirse del registro político tradicional para aprehender los

16 Roger Chartier (1990). *Les Origines culturelles de la Révolution française*. Op. Cit.

efectos, en el espacio social público, de unas mutaciones en el ámbito individual suscitadas por técnicas que modifican profundamente la relación con la autoridad.

PALABRAS CLAVE

Revolución árabe, TIC, redes sociales, revolución de la información, medios de comunicación.

ABSTRACT

Since the fall of Presidents Ben Ali and Mubarak, many commentators have pointed to the role that social networks have played in the Arab revolution. Although we are pleased, to say the least, that the importance of the «information revolution» being experienced by the Arab world is finally gaining recognition, we must not underestimate the role of the ICTs and their constant presence in the media: the «traditional» mass media, particularly television and satellite channels, continues to be highly important. In order to understand to what extent these ICTs have been able to act as catalysts of political change, with effectively «digital cultural origins», we must move away from the register of traditional politics to get an idea of the effects in public and social spaces of certain transformations within individual spheres brought about by techniques that profoundly change relationships with authority.

KEYWORDS

Arab revolution, ICT, social networks, information revolution, the media.

الملخص

كثيرة هي التحليلات التي شددت بعد سقوط الرئيسين بن علي و مبارك على الدور الذي لعبته الشبكات الإجتماعية في الثورة العربية. و مع أنه يسرنا كثيرا الاعتراف أخيرا بأهمية «ثورة المعلومات» التي بدأ يعرفها العالم العربي. فإنه من المستحسن عدم تضخيم دور تكنولوجيا المعلومات و الإتصالات التي تدرج في سياق أداء إعلامي لازالت تؤدي فيه وسائل الإعلام الجماهيري «التقليدية». مثل الفضائيات. دورا بالغ الأهمية. و لكي نفهم الكيفية التي استطاعت من خلالها أداء دور المحفز للتغيرات السياسية التي قد تكون لها فعلا. في نهاية المطاف. «جذور ثقافية رقمية». يجب الخروج من النسق السياسي التقليدي لفهم الآثار المترتبة داخل الفضاء الإجتماعي العام عن التحولات التي تحدث في المجال الفردي. و الناجمة عن تقنيات تُغير العلاقة بالسلطة بشكل عميق.

الكلمات المفتاحية

الثورة العربية. تكنولوجيا المعلومات و الإتصالات. ثورة المعلومات. وسائل الإعلام.

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN, VECTORES DE LA «REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA ÁRABE»: EL CASO TUNECINO

Larbi Chouikha

Tanto en Túnez como en general en el mundo árabe, el espacio público está muy marcado por lo que algunos llaman el neopatriarcado,¹ en el que el verdadero poder lo detenta el *zaim* (presidente o monarca) y, tanto en su estructura como en su modo de producción, los medios de comunicación de toda clase que evolucionan en ese espacio reproducen el modelo del Estado patrimonial.

Pero, desde hace una década, esa configuración del espacio público se topa con la nueva situación tecnológica de la comunicación, representada a un tiempo por la irrupción de las antenas parabólicas en los hogares y por el uso cada vez más generalizado de Internet. Hoy por hoy, después de la partida de Ben Ali y la caída de su régimen, a la que han contribuido las tecnologías de la comunicación, como Internet, el mérito corresponde a los jóvenes internautas que han sabido emplearlas de manera inteligente, desplegando unos métodos de acción y un discurso radicalmente opuesto al de sus mayores.

La configuración mediática con Ben Ali

En teoría, la legislación relativa a la prensa, al igual que las convenciones internacionales suscritas por el Estado, proclama los principios de la libertad de expresión, de opinión y de edición, así como el derecho del ciudadano a la información. Sin embargo, la práctica y la conducta de los poderes públicos al respecto son deliberadamente ambiguas y están marcadas por su determinación de manejar los medios de comunicación. Por ejemplo, en Túnez la autorización que requiere una publicación para salir al mercado se considera un privilegio que el poder político otorga a quien le parece, y puede ser retirada en cualquier momento por distintos medios.² Así pues, el derecho a sacar un título, a acceder a las fuentes de información, a imprimir y poner en circulación un periódico mediante las empresas de distribución, a beneficiarse de la publicidad pública o privada y de las suscripciones de la Administración o a recibir subvenciones del Estado... no son derechos, sino gratificaciones concedidas por los gobernantes. Y esa configuración de las relaciones entre la prensa y el poder contribuye a alimentar una cultura del servilismo de la primera con respecto al segundo.³

La decisión de liberalizar las ondas no deroga la lógica mencionada. Al autorizar a los particulares a convertirse en propietarios de estaciones de radio o de

1 Hisham Sharabi (1996). *Le néopatriarcat*. París: Mercure de France.

2 Varias publicaciones prestigiosas en tiempos de Habib Burguiba, como *Le Maghreb*, *Erraï* o *Le Phare*, han desaparecido. El mismo caso se dio recientemente con el *magazine* televisivo *7/7*, cuya propietaria, Souhayr Belhassen, se vio obligada a enterrar la idea poco después de las elecciones presidenciales de octubre de 1999. Los recursos publicitarios procedentes de empresas públicas y privadas se habían agotado súbitamente tras la orden conminatoria de las autoridades políticas.

3 Véase Larbi Chouikha (1992). *Fondements et situation de la presse en Tunisie: essai d'analyse*, en *VV. AA. L'Information au Maghreb*. Túnez: Ed. Cérés/Productions Fondation Friedrich Naumann, pp. 71-94.

televisión, los gobernantes ponen en práctica los mismos esquemas que impregnan su gestión de la prensa escrita.⁴ Así pues, además de a la legislación relativa a la prensa, que a menudo es represiva, el propietario de un medio de comunicación debe someterse necesariamente a los requerimientos de un «código de buena conducta» conformado por variables —visibles e invisibles— dictadas por las contingencias político-personales del momento.

Por consiguiente, en ese espacio público, la información llamada «libre» y el periodista llamado «independiente» no se pueden concebir ni desplegar más que en un exiguo marco formado por principios explícitos y sobre todo implícitos que únicamente el Estado tiene derecho a delimitar y a valorar en función de las contingencias políticas del momento, amparándose en el sentido de nociones como «el interés general», o incluso como «contratiempo necesario».⁵

Esas tecnologías que desafían a los poderes autoritarios

Pero, desde hace una década, esa configuración del espacio público se topa con la nueva situación tecnológica de la comunicación, representada a un tiempo por la irrupción de las antenas parabólicas en los hogares y por el uso cada vez más generalizado de Internet. Y, por primera vez, gracias a esos nuevos usos, los individuos y los grupos de individuos pueden crear espacios autónomos, fuera de cualquier control del Estado.

Desde finales de los años noventa el número de antenas parabólicas no ha hecho más que aumentar, paralelamente al desapego del público por su televisión nacional, y son pocos los países que se han arriesgado a imponer una prohibición general de los equipos parabólicos. Pero, al mismo tiempo, un conjunto de disposiciones jurídicas ha tratado de limitar su difusión: mediante la supeditación a la autorización administrativa y una cuota de abono anual (Túnez, ley de 24 de julio de 1995), la instauración de una tasa de instalación (Marruecos, decreto ley de 13 de octubre de 1992) o la imposición de elevados impuestos a la importación de parabólicas (Argelia, ley presupuestaria de 1990).⁶ Sin embargo, la importancia del mercado negro y los *hi'yâl* ('trucos') de toda clase a las que recurre la gente para conectarse lo han convertido en algo realmente imposible de controlar. En vista de lo cual varios Estados, siguiendo el ejemplo de Túnez, han renunciado a activar dichos dispositivos.

En una primera fase, las poblaciones se precipitaron sobre las cadenas de televisión por satélite occidentales para satisfacer su necesidad de información y de ocio. Pero después de la Guerra del Golfo (1991), aparecieron varias cadenas por satélite árabes de capital privado, pero también estatales. El deseo de las ca-

4 Véase Larbi Chouikha (2005-2006). «L'audiovisuel en Tunisie: une libéralisation fondue dans le moule étatique», *L'Année du Maghreb*, II, pp. 549-558.

5 Definido por Michel Camau como «la legitimación de la dominación mediante la asociación del "poder", detentor de los medios de coacción, a un conjunto de símbolos, normas y valores que trasciende a los conflictos», en la introducción a la obra colectiva de Michel Camau (dir.) (1987). *Tunisie au Présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), p. 13.

6 Jean-Philippe Bras (1992). «Les paradoxes de la parabole: images et identités au Maghreb», *Hermès*, 23-24, pp. 235-242.

Las nuevas tecnologías de la comunicación, vectores de la «revolución democrática árabe»: el caso tunecino

denas estatales de retransmitir por satélite lo dictaban consideraciones de orden político: no dejar en manos de capitales privados, mayoritariamente saudíes, el monopolio de ejercer el control, al tiempo que mantenían un vínculo con sus ciudadanos expatriados. Pero la televisión que tiene más seguidores entre los espectadores árabes es la cadena privada de noticias que emite desde 1996 desde Qatar: al-Yazira. Además del hecho de que retransmite noticias de continuo, al estilo de la estadounidense Cable News Network (CNN), su éxito se explica también por lo siguiente: cuanto más critica a los poderes públicos establecidos, más crece su popularidad en el mundo árabe. De modo que los regímenes autoritarios árabes han venido alimentando una desconfianza respecto a al-Yazira, tanto más por cuanto están desprovistos de medios para prohibirla. Los periódicos nacionales han orquestado a menudo campañas en contra suya, ha habido incidentes diplomáticos que han deteriorado las relaciones con Qatar y se han cerrado sus oficinas; por otra parte, Ben Ali y Gaddafi se plantearon la posibilidad de crear una cadena de televisión por satélite que le hiciera competencia.⁷

Trucos y nuevas formas de protesta

Pero es el uso de Internet y las posibilidades que ofrece a los usuarios lo que desafía cada vez más a los poderes autoritarios árabes.

A semejanza de las leyes que organizan el mercado de las parabólicas, los Estados han elaborado varios dispositivos jurídicos con vistas a reglamentar el acceso y el uso de Internet. Pero la no aplicación efectiva de dichas leyes pone de relieve, de nuevo, las dificultades con que se topan los Estados para controlar los usos de dichas tecnologías. Para empezar, con el fin de evitar el precio exorbitado que debe abonarse a un proveedor de servicios de Internet nacional, muchas conexiones particulares se hacen por mediación de un *login* pirata que circula entre muchas personas, y que exige así a su usuario de pagar una cuota de abono, pues únicamente se paga la factura telefónica. Esos *hi'yâl* se despliegan también para esquivar todas las formas de censura y de vigilancia impuestas por los Estados, con el fin de acceder a páginas web prohibidas. Así, cada vez que los proveedores nacionales prohíben el acceso a una página, se generaliza el uso de *proxys*, páginas intermediarias que sirven de máscara entre el internauta y la página que quiere utilizar.

Además, la liberalización económica y la apertura del mercado a los inversores extranjeros que han llevado a cabo los Estados chocan necesariamente con su voluntad de echar el cerrojo al espacio público con la obstaculización del libre acceso a Internet. Éste es el motivo por el que se señala con el dedo a dichos Estados por sus prácticas autoritarias en lo tocante a Internet.⁸

Pero hasta la primera década del siglo XXI, el acceso a la red de Internet sigue estando reservado a una élite «cultivada». El perfil del internauta es, por

7 Proyecto de cadena de televisión por satélite tunecino-libio. Véase el comunicado común tunecino-libio con fecha de 4 de junio de 2000, después de la visita a Libia del presidente tunecino Ben Ali.

8 Reporters Sans Frontières (2001). *Les ennemis d'Internet. Les entraves à la circulation de l'information sur Internet, rapport 2001*. París: Ed. www.0000.com.

lo general, el de un joven estudiante en busca de una felicidad venida de fuera, que trata de alcanzar por medio de los foros de debate, los *blogs*, las redes sociales digitales... Existe igualmente una élite formada por universitarios, profesionales liberales, etc., que satisfacen su frustración de información navegando por la red en busca de *news* ('noticias') y de artículos de prensa sobre sus países publicados por medios de comunicación extranjeros y periódicos en línea.

De este modo, las listas de distribución, los boletines de noticias, los foros de debate, los periódicos en línea y los *blogs*, animados esencialmente por tunecinos residentes en el extranjero que difundían contrainformación y que solían criticar a las autoridades, se multiplicaron en la Red, escapando en parte al control del poder tunecino. Algunas de esas páginas web sólo tuvieron una existencia efímera, como la página «rebelde». Aparecida hacia 1998 al margen de los ámbitos tradicionales de la oposición, con el nombre de Takriz —que se puede traducir como 'hasta las narices'—, fue lanzada por jóvenes internautas que, en su mayor parte, vivían en Túnez. De temperamento iconoclasta, que expresaba el profundo malestar y desasosiego de los jóvenes, Takriz, cuyo éxito fue fulgurante, no pudo resistir a la represión policial.⁹ Otra página, Tunezine, fue creada en el año 2000 por Zouhayr Yahyaoui, el primer internauta tunecino en haber sido condenado a dos años de prisión y encarcelado en junio de 2002 por «propagación de falsas noticias» y «uso deliberadamente fraudulento de líneas de comunicación» (*login* piratas y *proxy*). Falleció súbitamente de un ataque al corazón pocos meses después de su encarcelación. Hay otras páginas web, animadas y alojadas en el extranjero, que siguen activas, como *nawaat.org*, etc. Y, cosa inédita en el Túnez de Ben Ali, por primera vez particulares y grupos podían gestionar espacios autónomos, dentro de los cuales circulaban, a menudo esquivando el control estatal, las ideas y las informaciones más contradictorias. El caso de la lista de distribución crítica con el poder, *Tunisnews*, constituye un perfecto ejemplo de inmersión en un espacio mediático ampliamente controlado por el Estado.¹⁰ Dicha página publica cada día una carta con noticias que distribuye a más de 10.000 tunecinos dentro de Túnez a su dirección electrónica y, en ocasiones, el mensaje es redistribuido mediante los medios de difusión clásicos como la fotocopia, los disquetes y los CD, dirigidos a los que no acceden a la Red. Las *news* publicadas en la carta se refieren normalmente a la situación de las libertades y los derechos humanos en Túnez, a las actividades de la oposición y de las asociaciones no reconocidas o a informaciones no difundidas por los medios de comunicación tunecinos...

La irrupción de las tecnologías de la comunicación en los hogares y el entusiasmo que suscitan entre la población, incluyendo a las élites dirigentes, inaugura nuevos espacios que los regímenes autoritarios observan con gran aprensión. Y, efectivamente, mediante emisiones de noticias y *talk shows* a la americana

9 Véase el capítulo del artículo de Céline Braun, «Takriz, l'anti-parti: l'expression du 'ras-le-bol' des jeunes tunisiens», publicado en Céline Braun (2006). «À quoi servent les partis tunisiens? Sens et contre-sens d'une 'libéralisation' politique», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 111-112, p. 54.

10 Larbi Chouikha (2009). Un cyberspace autonome dans un espace autoritaire: l'expérience de *Tunisnews*, en *Khadija Mohsen-Finan (dir.) Les médias en Méditerranée. Nouveaux médias, monde arabe et relations internationales*. Arles/Aix-en-Provence: Actes Sud/Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH).

Las nuevas tecnologías de la comunicación, vectores de la «revolución democrática árabe»: el caso tunecino

que se suelen retransmitir en las cadenas de televisión árabes, como al-Yazira, los telespectadores árabes descubren por primera vez a personalidades de la oposición que viven en el exilio o son reducidas al silencio por las autoridades de su país. Ese mismo interés por las emisiones de televisión se prolonga, o incluso se agudiza, en contacto con Internet. Las *news*, los foros de debate, las redes sociales digitales y los periódicos en línea permiten difundir contrainformaciones y criticar abiertamente a sus dirigentes. Muy frecuentemente, en periodos de tensión (crisis políticas o sociales), el empleo de fotocopiadoras permite retransmitirlas, dando un mayor alcance a dichas críticas e informaciones. La novedad de esas formas de información se refiere tanto a los modos de expresión como a los de protesta. Para las personas que se ven privadas de información sobre su propio país, constituyen un medio para crear espacios autónomos que escapen del control del Estado. Están emparentados con las conversaciones familiares o entre amigos, y emplean formas de comunicación tradicionales ancladas en la oralidad. Esas formas antiguas burlan la censura o la falta de información al realizarse en forma de *noukat* (chistes y parodias políticas) o de rumores, en ocasiones de lo más extravagantes, cuyo objetivo es, por lo general, los dignatarios del Estado.

Prácticas antiguas y formas nuevas que revelan que, como en todos los tiempos en el mundo árabe y musulmán —sea cual sea el grado de autoritarismo que caracterice a los regímenes políticos—, el ámbito privado existe y se despliega en oposición a un «espacio público controlado».

Cuando el Túnez «virtual» se entrelaza con el Túnez «real»¹¹

La constatación que se ha impuesto en los últimos años en Túnez se basa en el hecho de que, en una situación de bloqueo persistente de los espacios de expresión y de parálisis de la vida política, el uso de Internet se hace cada vez más intenso y se extiende a todas las capas sociales. Incluso suplanta a los medios de comunicación tradicionales y se convierte en un instrumento de protesta contra el régimen de Ben Ali. Y la observación que se deriva de ello es que, junto a un espacio público completamente domesticado por el poder político, en el que las posibilidades de expresión son prácticamente nulas, coexiste un Túnez «virtual» en el que los internautas tunecinos emplean profusamente los *proxys* para esquivar la censura gubernamental de Internet. Gracias a trucos (estrategias para eludir la censura), navegan por las páginas web prohibidas, intercambian informaciones de toda clase y difunden videos en páginas en las que se comparten archivos, como YouTube o Dailymotion, por medio de los *proxys*.¹² Pero, con el desarrollo de las

11 Gilles Deleuze (1996). L'actuel et le virtual, en Gilles Deleuze y Claire Parnet (eds.). *Dialogues*. París: Flammarion.

12 Antes del 13 de enero de 2011, la única página accesible era Facebook; para las demás páginas de archivos compartidos, como YouTube o Dailymotion, era preciso emplear *proxys*. Efectivamente, los poderes públicos trataban de controlar como pudieran, mediante la censura, ese espacio de autonomía. Al censor —los servicios especializados del Ministerio del Interior— se le apodaba, en clave humorística, «Ammar 404», en referencia a los errores «http 404» que se mostraban cuando los internautas trataban de acceder desde el territorio tunecino a recursos web prohibidos por el Gobierno. Por otra parte, los *blogueros*, los periodistas y otros activistas pro derechos humanos solían ser víctimas de robo de identificadores, además del pirateo de su mensajería electrónica. Véase «Le blog «débat Tunisie» Nouvelle victime de la censure de l'ATI», disponible en: <http://www.attariq.org/spip.php?article273> [Consultado el 10 de febrero de 2011].

redes sociales y el crecimiento del número de internautas, la web se ha convertido en un espacio autónomo de expresión y de socialización política de una parte de la juventud tunecina.

Habría en Túnez más de tres millones de internautas y, en enero de 2011, Túnez superó la barrera de los dos millones de usuarios de Facebook, de una población total de 10 millones de habitantes. Dicha cifra corresponde a un índice de penetración del 20%, según las estadísticas publicadas por Socialbakers (antiguamente Facebakers). Y, precisamente, el desarrollo de la famosa red social en Túnez en los tres últimos años es uno de los hechos más notables de la evolución del uso de Internet en el país. Esta nueva «arena mediática» ha contribuido a crear nuevas formas de movilización totalmente desconocidas hasta entonces. Desde el principio del movimiento de protesta, los jóvenes internautas de las regiones contestatarias del país (el centro-oeste) han difundido en la red social Facebook y en la página de YouTube muchos documentos audiovisuales sobre los violentos choques con la policía, producto del uso de cámaras de fotos y de teléfonos móviles con cámara. Al no poder acceder al lugar los periodistas a causa del bloqueo de la región por parte de las fuerzas del orden, los medios de comunicación por satélite¹³ han empleado con frecuencia en sus reportajes la materia prima difundida en Facebook y en YouTube. Se pensaba que los jóvenes tunecinos se habían vuelto materialistas, incluso *khobzistas*, sin ideales políticos, y que su único deseo era consumir los últimos *gadgets* de moda en Occidente y no encontrar satisfacción más que en el fútbol. Pero, en todas sus manifestaciones públicas, denunciaban sistemáticamente el régimen de Ben Ali, que se les representaba completamente arcaico y desconectado de sus aspiraciones como jóvenes tunecinos. Y, para decirlo alto y claro, los medios de persuasión y de movilización que desplegaron, al igual que la retórica que desarrollaban para desmontar al régimen, se desmarcaban claramente de los de la generación de activistas de los años 1990, que ciertamente eran muy pocos.

Antes, los activistas pro derechos humanos y los opositores políticos recurrían frecuentemente a las peticiones, a las octavillas, a los artículos e intervenciones en medios de comunicación extranjeros y, eventualmente, a la huelga de hambre, para alertar a la opinión pública nacional y sobre todo internacional sobre la naturaleza de ese régimen despótico. Con la aparición de una nueva generación nacida en su mayoría en la «era Ben Ali», iban a operarse cambios notorios en los modos de protesta y en el contenido de los discursos transmitidos. Así pues, investigadores y observadores coinciden en afirmar que el uso intensivo y generalizado de esas tecnologías en la caída del régimen de Ben Ali es, para empezar, una señal de una revolución generacional marcada por la irrupción de los jóvenes, para los cuales las TIC (tecnologías de la información y la comunicación) constituyen el arma principal de protesta y de oposición a Ben Ali.

13 Especialmente al-Yazira; véase «Sidi Bouzid sur Facebook», disponible en: <http://www.aljazeera.net/> (en árabe) [Consultado el 25 de diciembre de 2010]; también en la cadena francesa en lengua árabe France 24.

Las nuevas tecnologías de la comunicación, vectores de la «revolución democrática árabe»: el caso tunecino

Tras el suicidio de Mohamed Bouazizi, de 26 años, que se inmoló prendiéndose fuego el 17 de diciembre de 2010 en Sidi Bouzid,¹⁴ otro fenómeno salió a la palestra.¹⁵ Numerosas páginas web oficiales fueron objeto de ataques de denegación de servicio, que consisten en saturar una página web de conexiones para hacerla inaccesible durante varios días. Esos ataques, reivindicados por el grupo informal Anonymous, se desencadenaron a consecuencia de la decisión de las autoridades tunecinas de bloquear el acceso a las páginas de Facebook por medio del protocolo seguro de https. ¡Toda una afrenta para el principal relevo del régimen tunecino!

Durante cuatro meses, los internautas llevaron a cabo una lucha sin piedad contra el régimen. Mediante la red social más seguida, Facebook, esos jóvenes crearon formas de acción y de movilización que serían relevadas en la vida cotidiana —real— por las manifestaciones en la calle, los movimientos huelguistas, las concentraciones frente a edificios públicos, la proclamación de eslóganes, etc.; todo pasaba por sus manos. Dada la desconfianza de la población y la falta de credibilidad de la prensa tradicional, los tunecinos se volvieron masivamente hacia los nuevos medios de comunicación para acceder a informaciones que narrasen la realidad de los acontecimientos históricos que se estaban desarrollando en Túnez.

Y, en esa inercia, la aparición de una nueva forma de movilización, como la inmolación mediante el fuego ante edificios públicos, tuvo efectos reactivos a lo largo y ancho del país. Efectivamente, las imágenes de cuerpos de jóvenes transformados en bolas de fuego que circulaban por medio de vídeos en Internet, pero también en las cadenas de televisión por satélite, como al-Yazira, que las retransmitía en bucle, habían otorgado más apremio y visibilidad al movimiento popular que ya estaba surgiendo. Y de esas nuevas formas de protesta empleadas profusamente por los jóvenes, los mensajes que ponían en circulación se oponían tajantemente a los de sus mayores, por la radicalización de los términos, la denuncia sistemática del régimen y, sobre todo, por un llamamiento a la ruptura total e irreversible con el mismo. Al traducir y colgar en Facebook los cables de WikiLeaks, los jóvenes, la imagen de la web nawaat.org¹⁶ que creó un portal (Tunileaks) a tal efecto o la de ese joven tunecino de 28 años,¹⁷ han contribuido a la caída del expresidente Ben Ali.

14 Vendedor ambulante de frutas y verduras, ya ni siquiera podía ejercer esa profesión para ayudar a su familia. Le habrían incautado el carro y habría recibido un golpe de una mujer policía municipal. Para huir de la deshonra, decidió inmolarse delante del ayuntamiento de la ciudad, que cuenta con unos 40.000 habitantes y está situada en el centro de Túnez; forma parte de una de las zonas sistemáticamente abandonadas por el poder en provecho del desarrollo de las ciudades costeras; la tasa de paro de la ciudad asciende al 46% y la de los jóvenes ronda el 60%.

15 Desde entonces, al menos cinco personas se han inmolado prendiéndose fuego.

16 El *blog* tunecino nawaat.org ha recibido el premio Netizen de Reporteros Sin Fronteras, el 12 de marzo pasado, con ocasión de la Jornada Mundial contra la Ciberensura. Creado en 2004, nawaat.org es un *blog* colectivo animado por tunecinos a menudo instalados fuera del país. Es independiente de cualquier asociación, organización o Gobierno y no recibe subvenciones públicas ni financiación de ningún partido privado. Defiende los derechos de los ciudadanos tunecinos a la libertad de expresión y al acceso a la información.

17 Véase Agnès Rotivel (2011). «Le rêve achevé de Sofiane Belhaj, blogueur tunisien», *La Croix*, 29 de marzo de 2011, disponible en: http://www.la-croix.com/Actualite/S-informer/Internet/Le-reve-acheve-de-Sofiane-Belhaj-blogueur-tunisien-_NG_-2011-03-29-585777 [Consultado el 4 de mayo de 2011].

Mientras que ningún medio de comunicación clásico tunecino se había atrevido ni siquiera a mencionarlos, en la Red, el contenido de los cables diplomáticos estadounidenses sobre Túnez alimentaba la creciente curiosidad de los tunecinos, incluida la élite dirigente. Una vez más, la información al respecto se difundió exclusivamente por Internet y por las redes sociales digitales.

En cuanto a los jóvenes internautas que viven en las regiones desheredadas que fueron escenario de grandes enfrentamientos con la policía, a medida que el movimiento de protesta cobraba amplitud, rompieron el bloqueo informativo convirtiéndose en productores y distribuidores de noticias. Así, crearon en la red social Facebook cuentas dedicadas específicamente a la cobertura casi instantánea de los acontecimientos de protesta. Por esa vía, Facebook y las páginas web de los ciberdisidentes tunecinos, abrieron las puertas a un nuevo proceso colectivo de enunciación de los acontecimientos clave del movimiento de protesta. Por medio de la famosa red social, los internautas no sólo produjeron y difundieron noticias, sino que igualmente lanzaron llamamientos a manifestaciones y consignas de huelga que han contribuido a hacer que el movimiento de protesta cambiase de escala. Se fueron sucediendo mensajes cada vez más radicales llamando a acabar con el régimen de Ben Ali. En otras palabras, la fuerza de adhesión de la red social dio lugar a una forma inédita de movilización, convirtiéndose algunos internautas en emprendedores de la movilización, cuya actividad virtual en Internet se tradujo en el mundo real en diversas formas de acción colectiva (manifestaciones, huelgas, sentadas, etc.). El poder político tomó conciencia de la capacidad de algunos internautas para lanzar consignas y para ser relevados sobre el terreno por miembros tunecinos de la red social, de manera que procedió al arresto de jóvenes *blogueros* y ciberdisidentes particularmente activos en Facebook, censurando también las páginas de la oposición.¹⁸

Para los tunecinos que no tenían acceso a Facebook, la televisión qatarí al-Yazira substituyó a las páginas web al retransmitir, casi continuamente desde el 24 de diciembre, imágenes del movimiento de protesta. De manera general, las imágenes de inmolación mediante el fuego, así como la visión de los muertos y heridos de bala, han contribuido, por la indignación que han suscitado, a que se venciese el miedo. El indicio más elocuente de esa relación de causalidad es el cambio de escala del conflicto que siguió a la difusión de las imágenes, extremadamente violentas, de la represión de Kasserine por parte de las brigadas del orden público (BOP), en particular las escenas filmadas en los hospitales, al límite de lo insoportable, en las que se ven cadáveres destripados y con los cráneos reventados. Pero el empleo de la represión a gran escala, al igual que la puesta en práctica de una política de comunicación gubernamental con un tiempo de retraso, ha sido incapaz de estrangular el movimiento de protesta.

Hoy por hoy, en el Túnez en transición democrática, las redes sociales se han apropiado del espacio público y se han erigido en un auténtico actor de la vida

18 Boris Manenti (2011). «Des blogueurs arrêtés après les troubles de Sidi Bouzid», *Nouvelobs.com*, 8 de enero de 2011, disponible en: <http://tempsreel.nouvelobs.com/actualite/monde/20110107.OBS5863/des-blogueurs-tunisiens-arretes-apres-les-troubles-de-sidi-bouzid.html> [Consultado el 4 de mayo de 2011].

Las nuevas tecnologías de la comunicación, vectores de la «revolución democrática árabe»: el caso tunecino

pública. Animadores y usuarios las emplean ampliamente para criticar, denunciar o ridiculizar medidas gubernamentales o para mofarse de personajes públicos. De este modo, nadie está a salvo de las críticas mordaces, de las denuncias públicas o de la revelación de escándalos que puedan afectarlos: ni los antiguos responsables de los tiempos de Ben Ali, ni los nuevos actores políticos que están surgiendo; ni los periodistas, ni los ciudadanos de la calle que se precipitan a los platós de televisión para aportar su apoyo a la «revolución democrática» y homenajear a los «mártires de la revolución». El dominio de esta herramienta permite a los jóvenes realizar búsquedas por Internet para desenterrar del pasado de los personajes hechos incontestables que revelan su implicación con Ben Ali, que ahora desearían poder borrar para siempre. Así pues, resulta difícil hoy en día pretender ofrecer la imagen del perfecto opositor a Ben Ali, o distinguirse por panegíricos a la memoria de los mártires y por la revolución, a sabiendas de que los jóvenes entusiastas de Internet pueden aportar pruebas de lo contrario en cualquier momento...

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Larbi Chouikha es profesor de comunicación en el Institut de Presse et des Sciences de l'Information de Tunis (IPSI, 'Instituto de Prensa y Ciencias de la Información de Túnez'). Activista pro derechos humanos desde 1990, ha observado y analizado la aparición de la «ciberdisidencia» en Túnez. Actualmente es miembro de la Instancia Nacional para la reforma de los medios de comunicación durante la transición democrática.

TRADUCCIÓN

AEIOU Traductores (francés)

RESUMEN

Las tecnologías de la comunicación como Internet y los teléfonos móviles han contribuido en gran medida a precipitar la salida de Ben Ali y la caída de su régimen; el mérito corresponde a los jóvenes tunecinos que se han apropiado de ellos para convertirlos en espacios de protesta, desarrollando unos métodos de acción y un discurso radicalmente opuestos a los de sus mayores. Los canales de televisión por satélite como al-Yazira han difundido a menudo imágenes que esos mismos jóvenes habían subido a las redes sociales digitales. Hoy en día, la red social con mayor seguimiento en Túnez, Facebook, se ha erigido en «actor» de la vida política tunecina.

PALABRAS CLAVE

Ciberactivistas, juventud, revolución digital, redes sociales, televisión por satélite.

ABSTRACT

Media technologies, such as the Internet and mobile phones, significantly contributed to hastening the exit of Ben Ali and the fall of his regime. Credit can

be given to young Tunisians who seized these technologies and turned them into spaces for protest and developed action plans and a discourse that was radically different from that of their elders. Satellite TV channels such as Al-Jazeera regularly divulged images that these young people had uploaded onto digital social networks. At the present moment, Facebook is the social network followed by the majority of Tunisians and has established itself as an «actor» of political life in Tunisia.

KEYWORDS

Cyber activists, young people, digital revolution, social networks, satellite television.

الملخص

لقد ساهمت بقدر كبير تكنولوجيا الإتصالات، مثل الإنترنت و الهواتف المحمولة، في تسريع خروج بنعلي و سقوط نظامه. و يرجع الفضل في ذلك إلى الشباب التونسيين الذين أحسنوا التصرف بها و حوّلوها إلى فضاءات للإحتجاج. و الذين طوروا أساليب عملهم و خطابهم بشكل يتناقض كلياً مع أساليب عمل و خطاب الجيل الذي سبقهم. فقد قامت القنوات الفضائية، مثل قناة الجزيرة، في الكثير من الأحيان، ببث صور وضعها هؤلاء الشباب أنفسهم على شبكات التواصل الإجتماعي الرقمي. و قد حوّل اليوم الفيسبوك، و هو الشبكة الإجتماعية الأوسع إنتشاراً في تونس، إلى «فاعل» سياسي في الحياة السياسية التونسية.

الكلمات المفتاحية

النشطاء الافتراضيين، الشباب، الثورة الرقمية، الشبكات الإجتماعية، القنوات الفضائية.

REALIDAD Y FUTURO DE LA REVOLUCIÓN EGIPCIA

Amr Elshobaki

La revolución popular egipcia ha conseguido derrocar con éxito al líder del antiguo régimen y sus símbolos, y ha comenzado a preparar su entrada en una etapa de transición democrática, asumiendo todas las oportunidades y peligros que conlleva el establecimiento de un sistema político basado en la democracia y el respeto por los derechos humanos.

Es cierto que la revolución del 25 de enero es la más importante de la historia del Egipto moderno. Se la considera una de las revueltas más importantes del mundo en cuanto a número de participantes (se calcula que el día 11 de febrero la participación alcanzó los 12 millones de ciudadanos), superando así el número de personas que recibió al imam Jomeini a su regreso del exilio a Irán (entonces fueron 6 millones de personas, que hasta la revolución egipcia había sido el mayor número de participantes en manifestaciones no oficiales en la historia de la humanidad).

De hecho, la energía demostrada por las masas egipcias durante 18 días, su insistencia a la hora de exigir la dimisión de Mubarak y sus pretensiones de cambio les hizo ganarse el orgullo y el respeto de todo el mundo, especialmente visto su carácter pacífico y civilizado, además de no violento, y todo ello a pesar de los problemas económicos y sociales a los que el país tiene que hacer frente y de los difíciles retos a los que tendrá que enfrentarse durante la etapa de transición.

Existe, de hecho, una peculiar escuela de interpretación a la hora de analizar la revolución egipcia, expresada en algunas publicaciones europeas, que parte de la Revolución francesa como modelo inexacto con el que comparar las experiencias de cambio en otras sociedades y, por lo tanto, no queda satisfecha al describir lo ocurrido en Egipto como una revolución, puesto que no ha desmantelado las instituciones del antiguo régimen y, más concretamente, del Estado, como sí ocurrió durante la Revolución francesa.

Resulta paradójico que los medios europeos y franceses analizaran con entusiasmo las revoluciones de la Europa del Este de 1989, a pesar de que muchas de ellas estuvieron exentas de una amplia participación popular y fueron la expresión de un acuerdo entre la Unión Europea y los Estados Unidos para la configuración del mundo tras el fin de la Guerra Fría. Al mismo tiempo, numerosos medios de comunicación e instituciones académicas en Europa —especialmente en Francia— se han empeñado en subestimar la importancia de las revoluciones árabes, exactamente de la misma forma que ya había ocurrido con anterioridad con las experiencias de muchos países latinoamericanos. En este sentido, cabe señalar la existencia de cuatro grandes modelos de escisión revolucionaria en la historia de la humanidad que representan una excepción en las experiencias de transformación que han tenido lugar en el mundo, entre las cuales se encuentra la egipcia; se trata de la Revolución francesa, la revolución comunista de Rusia, la revolución china y, por último, la revolución iraní.

Lo cierto es que aquellos proyectos revolucionarios que promueven la desintegración de los antiguos pilares del Estado son una excepción en la historia de las experiencias transformadoras de todo el mundo. España y Portugal se transformaron sin una revolución, a pesar de sus respectivas historias repletas de levantamientos populares, y lo mismo puede decirse de las experiencias de la Europa de Este, así como de algunos países de América Latina.

El hecho de no haber designado un tribunal revolucionario que sustituya a la justicia ordinaria egipcia para enjuiciar a los símbolos del antiguo régimen no puede llevarnos a pensar que este hecho ha impedido a Egipto ser protagonista de una gran revolución en la historia de la humanidad, como tampoco lo es el hecho de que los responsables del Ejército hubieran sido nombrados por Hosni Mubarak y, por lo tanto, fuera necesario destituirlos para evitar una catástrofe como la iraquí —debido a la difícil situación económica del país, con más de 80 millones de habitantes—, o que no se haya destituido a los embajadores del Ministerio de Asuntos Exteriores, cuyo nombramiento fue decretado por el presidente saliente.

El punto de partida de la revolución egipcia pone en el corazón de la misma diversas experiencias de cariz positivo de las que todo el mundo ha sido testigo, precisamente porque la revuelta se ha alejado del patrón de las revoluciones francesa, rusa, iraní o china, que concluyeron con el desmantelamiento de las instituciones estatales. Algunas de ellas incluso llegaron a derrumbarse, como ocurrió con la experiencia comunista en la Unión Soviética, o no procuraron la democracia, como fue el caso de la revolución iraní. La revolución egipcia ha seguido siendo un proyecto caracterizado por su pacifismo y sus éxitos, puesto que ha logrado el primero de sus objetivos, representado por el derrocamiento de las cabezas visibles del antiguo régimen. Sólo por eso, la revolución egipcia puede considerarse la revolución por excelencia, independientemente del éxito o fracaso de su proceso de construcción. Nos encontramos, así pues, ante una experiencia que no niega su estatus como una gran revolución en la historia de la humanidad, en la que han participado más de 12 millones de personas, en un escenario sin precedentes en la historia de las revoluciones globales.

El desafío al que Egipto deberá hacer frente viene representado por la presencia de un apoyo institucional a la etapa de consolidación de un nuevo sistema. En las experiencias de Europa del Este, fueron la Unión Europea y los Estados Unidos los que sustentaron la construcción de aquel proyecto. En Latinoamérica, ha sido el punto de equilibrio entre el antiguo estamento militar y el pueblo. En cuanto a Egipto, no existe alternativa al papel que la institución militar puede desempeñar —en tanto que institución exenta de la devastación que tuvo lugar durante la época de Mubarak— a la hora de garantizar la transición democrática. Tanto en caso de éxito —un éxito que, por cierto, no todos desean— como de fracaso —del que muchos se alegrarían— todo el mundo estará observándonos. No existe alternativa alguna a la continuidad de la simbiosis entre el pueblo —artífice de la revolución— y el Ejército, que le ha brindado su protección garantizando la seguridad durante la fase de transición sin adoptar un papel protagonista al frente del Gobierno.

Entre el derrocamiento del régimen y el Estado

El pueblo egipcio enarboló la enseña de «el pueblo quiere la caída del régimen», pero lo cierto es que en ningún momento ha dicho que quisiera derrocar al Estado. Acogió positivamente la postura del Ejército, pilar de su revolución. Combatió a favor del derrocamiento del primero y la continuidad del segundo. Se trata de una postura que difiere radicalmente de la imagen estereotipada que ha caracterizado la relación de los pueblos latinoamericanos con el Ejército, pueblos que han sido víctimas de dictaduras militares represivas, mientras que la visión que el ciudadano egipcio de a pie tiene de su Ejército es la de un salvador frente a las injusticias del poder.

Lo cierto es que la postura de los revolucionarios egipcios destaca por una inclinación innata hacia modelos de experiencias de cambio que han frustrado la capacidad del antiguo régimen de perpetuarse en el poder, así como por el enjuiciamiento de sus símbolos corruptos, acusados de crímenes contra la ciudadanía. Pero no se ha producido ninguna venganza contra todos aquellos que trabajaron para el régimen anterior, puesto que muchos de ellos —particularmente en el contexto egipcio— se afiliaron al partido gobernante por considerarlo el partido del Estado, desde la Unión Socialista fundada en la época del presidente Abdel Naser, pasando por el Partido de Egipto fundado en la época del presidente Anwar al-Sadat y terminando por el Partido Nacional Democrático (PND), cuyos afiliados se contaban por millones.

El PND, que gobernó Egipto desde su fundación en 1978, incluía una singular combinación de corruptos e ignorantes, al tiempo que funcionaba como «partido estatal» asociado al aparato administrativo y de seguridad del Estado, incluidos cientos de miles de ciudadanos de a pie que se afiliaron al mismo sin participar necesariamente de la corrupción y las torturas. Cabe aquí mencionar la experiencia de la depuración del baazismo iraquí, que ha transformado el país en un escenario caótico y ha abierto las puertas a que el Ejército tenga que gobernar directamente el país. Pero si la revolución aspira a excluir, por vías democráticas, al PND de la vida política del país y a derrocar a sus símbolos y líderes en unos comicios futuros, esta circunstancia abrirá las puertas a un genuino desarrollo pacífico y democrático y a la derrota del partido gobernante en las próximas elecciones, al proporcionar una alternativa convincente para las masas.

Lo paradójico es que Egipto, en cuya revolución han participado millones de personas, no ha derrocado todos los pilares del antiguo régimen —entre ellos, las instituciones—, tal y como sí ocurrió en las grandes revoluciones clásicas antiguas —la Revolución francesa, la bolchevique, la china y la iraní. La revolución iraní, durante la cual murieron más de 70.000 mártires, llevó a la práctica una amplia campaña de ejecuciones contra todos los líderes del régimen y sus colaboradores hasta alcanzar las 60.000 personas, a través de los tribunales revolucionarios. Sin embargo, en experiencias de cambio como la iraquí, las fuerzas de ocupación norteamericanas cometieron un grave error al disolver el Ejército y las instituciones estatales, que cayeron en manos de milicias sectarias que dominaron muchos de sus órganos, particularmente en el Ministerio del Interior. Se adoptó asimismo

la decisión de «desbaazificar» el país, lo que resultó en la destrucción de la vida política de Iraq.

Las experiencias de demolición del régimen precedente y su erradicación vengativa fuera del marco de la ley no trajeron la democracia al pueblo iraní, a pesar de la grandeza de su revolución, ni al pueblo iraquí, a pesar de la nobleza de su historia. El punto de partida de la revolución egipcia representa una verdadera oportunidad para construir un nuevo sistema político inspirado en experiencias exitosas, tales como las de Europa del Este, Latinoamérica, España o Portugal. En todas ellas, se hizo frente al antiguo régimen por medio de la ley, no de la venganza, y se generaron alternativas políticas y sociales que progresivamente fueron cercando a las instituciones del antiguo régimen hasta su derrocamiento final a través de unas elecciones democráticas.

Los países latinoamericanos, tan similares a Egipto en muchos aspectos, se han enfrentado a regímenes militares autoritarios caracterizados por una relación muy negativa entre el pueblo y el Ejército. Por el contrario, en el caso de Egipto el estamento militar ha apoyado las demandas de los rebeldes. La acción tanto del Ejército como del pueblo ha dado lugar a la construcción de la democracia, la ejecución de un proceso de transformación democrática y el asedio a todos los pilares del antiguo régimen por medios democráticos, amén del procesamiento de todos los corruptos dentro del marco de la legalidad.

El dualismo pueblo-Ejército

El más importante de los retos a los que se enfrenta la revolución egipcia es la construcción de una nueva corriente política sobre las bases de una verdadera fuerza social a través de la expansión de las redes de acción social y el crecimiento de las clases emergentes, sobre todo porque la crisis de los partidos políticos y las antiguas instituciones políticas han hecho que permanecieran aisladas de la escena social durante la etapa anterior. Ahora, ha llegado el momento de construir una verdadera conexión entre ambas.

El gran desafío al que deben hacer frente los revolucionarios del 25 de enero es transformar los principios de la revolución y sus valores en una nueva práctica política y de partidos, mediante el establecimiento de uno o más partidos políticos que conformen la base para la construcción de una amplia coalición, con el objetivo de participar en las próximas elecciones presidenciales y legislativas con el apoyo de otras fuerzas sociales, incluidos los sindicalistas, la segunda generación de empresarios y las clases medias y empobrecidas, ansiosos de construir un nuevo Egipto sobre la base de la justicia y la democracia.

Este proceso podrá salvar a Egipto de los peligros que amenazan los principios de la revolución y el caos que amenaza al proceso de la transición democrática, particularmente después de haber sido testigos de una crisis que afecta a todas las instituciones y de los problemas que afectan a todo el tejido industrial. Todas estas cuestiones deben abordarse con una nueva política, radicalmente distinta de la visión burocratizada y preocupada por la seguridad que aún marca la interacción del nuevo régimen con la realidad, haciendo caso omiso de lo más importante y

urgente, que no es otra cosa que proponer una visión política global que permita afrontar los desafíos y riesgos de la etapa actual.

Lo cierto es que la revolución egipcia ha constituido un excelente ejemplo de solidaridad entre dos grupos que con frecuencia han mostrado una desconfianza mutua: los jóvenes y las Fuerzas Armadas. Los primeros siempre sospecharon del Estado mismo, al considerar que todas las instituciones formaban parte de un sistema autoritario; por su parte, el régimen consideraba que los jóvenes ya estaban lo suficientemente distraídos con el fútbol y la religiosidad meramente formal, y que el resto podía conformarse con estar presente en comités políticos, morir de la rabia o suicidarse, hasta que llegó la revolución del 25 de enero para confirmar que los corazonas de los jóvenes egipcios siguen latiendo y aspiran a la cultura y la revolución.

Lo más importante que el estamento militar ofreció durante los días de la revolución no fue únicamente su negativa a enfrentarse con los manifestantes por la fuerza, sino también un altísimo nivel de desempeño profesional y político capaz de inspirar en los jóvenes un sentimiento de confianza hacia sus propias Fuerzas Armadas; algo inusual en las experiencias de otros países, donde se han producido enfrentamientos entre los rebeldes y las instituciones del régimen —incluido el estamento militar—, particularmente en los países latinoamericanos.

Quien haya seguido de cerca los comentarios de los jóvenes que han protagonizado esta «Revolución de la Ira» a través de las antenas parabólicas se queda perplejo ante la unanimidad mostrada en la confianza en el Ejército, así como su respeto, libre de toda hipocresía, contrariamente a aquellos que durante toda su época de gobierno entonaban loas por el presidente Mubarak y a quienes bastó un solo instante para venderlo cuando cambiaron las tornas y éste cayó derrocado por la revolución.

Es muy posible que los jóvenes, tras haber recuperado la confianza en las instituciones de su propio país —empezando por el Ejército, una vez asumidas como propias las demandas de la juventud— signifique que nos encontramos ante el verdadero comienzo que les fue negado a otras sociedades que sufrieron bajo el peso de las dictaduras militares, que hicieron frente a las aspiraciones de la gente con las armas.

Tras la caída del antiguo régimen y antes de la construcción del nuevo: el establecimiento de la segunda república

Egipto se encuentra ahora ante el desafío de establecer una segunda república, lo que supondría la transición hacia una democracia presidencial despojada de todo poder de naturaleza faraónica para el cargo de presidente de la República, limitando la permanencia en el mismo a dos legislaturas sin opción a renovar su mandato, la modificación de las leyes que restringen las libertades, la libertad de formar partidos políticos y periódicos, el levantamiento de las restricciones impuestas a las organizaciones de la sociedad civil, el saneamiento del aparato de seguridad del Estado y su reconstrucción y la conversión de las instituciones de la prensa gubernamental de entidades vinculadas al partido gobernante en instituciones públicas, propiedad del Estado y del pueblo.

El legado que la segunda república hereda de la primera no es insignificante. No ocurrirá como en los países de la Europa del Este. Egipto no es un país que goce de un sistema educativo y sanitario desarrollado, ni de servicios que puedan considerarse siquiera de nivel medio. Tampoco cuenta con universidades que formen a científicos y profesionales suficientemente preparados, ni con centros de investigación desarrollados o una cultura pública y artística sobresaliente. Por lo tanto, el país se verá obligado a duplicar sus esfuerzos con el fin de facilitar la tarea de establecer la democracia, al tiempo que no cabe subestimar los peligros que acechan al país.

La transición hacia la segunda república se acerca y el Ejército egipcio será el encargado de llevar a cabo este proceso, quizás antes de lo previsto. Las élites civiles y los jóvenes protagonistas de la Revolución de la Ira tendrán entonces una gran responsabilidad a la hora de establecer los cimientos de una nueva política y de gestionar las instituciones estatales con una eficiencia razonable, después de haber sido víctimas no sólo de la ausencia de la democracia, sino de experiencias de fracaso en lo profesional y lo político.

Es en este punto donde la misión histórica de los revolucionarios del 25 de enero debe transformar los valores y principios de libertad, dignidad y justicia social que inspiraron la revolución en un ejercicio político protagonizado por los partidos, capaz de obtener una mayoría parlamentaria en las próximas elecciones democráticas.

Para lograr dicho objetivo, es necesario establecer una visión clara que guarde relación con el consenso social sobre la constitución del periodo de transición, la necesidad de organizar el proceso de cambio democrático con leyes que la regulen sin limitaciones y el establecimiento de la legitimidad de una «tercera vía», representada por la revolución del 25 de enero, que rompió con gran parte del dualismo partidista e ideológico cerrado que Egipto ha conocido durante los últimos treinta años. Muchos de los jóvenes demócratas tomaron partido por la revolución y por la justicia social, conformando con ello una nueva vía de pensamiento y acción que se diferenciaba del modelo tradicional que había caracterizado a tantos liberales en Egipto, como por ejemplo hicieron muchos jóvenes partidarios de los Hermanos Musulmanes que salieron a las calles enarbolando las enseñas civiles de la revolución en lugar de las consignas religiosas de la hermandad. Junto a ellos, inundaron las plazas y los espacios públicos del país muchos jóvenes cristianos que durante largo tiempo habían sido víctimas de la «república del miedo» de los musulmanes y el islam y, tal vez, del país en su conjunto.

El establecimiento de una segunda república exigirá grandes esfuerzos por parte de los jóvenes egipcios para hacer frente a los errores del pasado y establecer un sistema político dispuesto a transformar los principios que inspiraron la revolución en una práctica diaria que permita avanzar al país. La revolución ha recorrido la mitad del camino con el derrocamiento del régimen y es capaz de completar la segunda mitad para construir un sistema político que aporte estabilidad, justicia y libertad para el conjunto de los egipcios, transformando los princi-

pios que inspiraron la revolución en una práctica novedosa y diaria susceptible de construir y forjar un futuro mejor para este país.

Existen países que aun conociendo elecciones democráticas y habiendo abierto horizontes para la alternancia en el poder, se consideran Estados fallidos, como es el caso de Pakistán y México. Otros han alcanzado la democracia y el desarrollo y han sido capaces de construir instituciones fuertes y un sistema democrático caracterizado por su vitalidad y eficiencia, como por ejemplo Turquía, Brasil, Malasia y otros. La revolución del 25 de enero puede dar paso a una nueva fase que permita combinar democracia y desarrollo. No es tan sencillo como algunos creen, puesto que el legado de la «era Mubarak» ha sido negativo en todos los ámbitos. La ingenuidad revolucionaria debe transformarse en la genialidad del cambio y la construcción.

La segunda república tiene la capacidad de llevar a Egipto a una nueva fase, siempre que se establezcan nuevos estándares y normas que permitan la incorporación de fuerzas políticas emergentes que dejen atrás un sistema anticuado y corrupto. El nuevo régimen tiene ante sí una oportunidad histórica de renovar el sistema político en su totalidad, en un contexto en el que puede beneficiarse de haber heredado un Ejército no dividido —como Libia o Yemen— y unas instituciones estatales que funcionan, aún cuando sea de forma limitada en términos de eficiencia, pero que son susceptibles de ser desarrolladas y saneadas.

Reconstruir las instituciones sin dismantelarlas

Las diversas experiencias de cambio que ha conocido el mundo se dividen entre aquellas que han derrocado a sus regímenes y hundido el Estado y aquellas otras en las que se derrocó al régimen, pero se mantuvo el Estado. Las revoluciones clásicas —francesa, rusa, china e iraní— se asocian al primer modelo. Sus regímenes fueron derrocados por grandes revoluciones que derribaron a las instituciones con el objetivo de reconstruirlas sobre bases «revolucionarias». En los demás casos, que concluyeron con levantamientos populares de mayor o menor alcance a través de procesos de gestación externos o internos —Latinoamérica, Europa del Este, España, Portugal y Turquía—, optaron por el derrocamiento del régimen al tiempo que se reparaban las instituciones del Estado y se saneaban.

El proyecto de derrocamiento del régimen sigue siendo el predominante en aquellas experiencias de cambio que han tenido éxito —quizás a excepción de China, país que procedió a la demolición del Estado y construyó un sistema exitoso. El dismantelamiento del régimen se ha detenido a las puertas del sistema político, sin acercarse al Estado como tal, como hicieron los estadounidenses en Iraq al disolver el Ejército y, con ello, las instituciones del Estado, lo que llevó a un desastre sin precedentes.

En este sentido, la experiencia de la revolución egipcia se considera única, adquiriendo un enorme potencial que ha superado a tantas otras experiencias del cambio en el mundo. Si hubiera querido, habría podido derrumbar las instituciones del Estado y pasar a formar parte del modelo difícil y excepcional de otras experiencias de cambio y revueltas populares; pero el pueblo egipcio, gracias

a su carácter y su legado civilizacional optó por un modelo de «éxito teórico», que pasase por el derrocamiento y saneamiento del régimen.

De hecho, la adopción de un escenario de desmantelamiento del Estado por parte de la revolución egipcia habría resultado tan costoso como catastrófico. Habría supuesto el no reconocimiento del sistema judicial y el nombramiento de jueces revolucionarios, así como el no reconocimiento del liderazgo del Ejército —puesto que se trataba de cargos designados por el antiguo régimen—; se habría hecho necesario el desmantelamiento del aparato policial, sin pretensiones de reconstrucción y capacitación del mismo; así como la adopción de una serie de decisiones ya conocidas por experiencias anteriores que habrían terminado por considerar a todos como agentes del antiguo régimen, elementos contrarrevolucionarios o «desviados» de la senda trazada por la revolución.

Si bien es cierto que la revolución egipcia no ha seguido esa senda, el problema radica ahora en que aún no se ha puesto en marcha la segunda alternativa, a saber, la reforma de las instituciones estatales. Las experiencias de cambio a través de levantamientos populares, como ocurrió en algunos países de América Latina y anteriormente en España y Portugal, así como los cambios en Europa del Este, construyeron un nuevo sistema político en paralelo con la reforma de las instituciones del Estado, devolviéndoles así su eficacia. Los países que han avanzado son aquellos que cumplieron con éxito esta misión; los que fracasaron son los que fracasaron a la hora de ponerla en práctica.

Siempre nos hemos decantado con claridad por una opción: la transformación del sistema y la preservación del Estado no significa tener que mantenerlo en condiciones idénticas y con las mismas características previas. Además, sería desastroso, puesto que la reforma del Estado e incluso su saneamiento son una condición previa al éxito de la revolución. Cualquier tropiezo en este sentido abriría las puertas a ideas anarquistas que apuesten por el desmantelamiento del Estado o busquen dinamitar su prestigio.

Todo aquello de lo que ahora somos testigos en Egipto nos resulta extraño, especialmente porque la tarea de los revolucionarios pasaba por el derrocamiento del régimen, mientras que la del Gobierno —y, con él, la Junta Militar que ha dirigido la etapa de transición— ha sido la de reformar el Estado, aun cuando sea una tarea que requiera su tiempo, e incluso en el caso de que existan riesgos. La condición del éxito de este proceso de democratización pasa por establecer reglas estrictas que controlen la competencia política y económica.

¿Cómo puede uno guardar silencio ante la oleada de ataques que se han producido durante las giras de los candidatos más destacados a la presidencia, Amr Musa y Muhammad al-Baradei? Amr Musa ha sido víctima de diversos enfrentamientos en sus mítines electorales en el sur de Egipto, algunos de los cuales (se dice) podrían haber sido protagonizados por partidarios de al-Baradei. Por su parte, el segundo es uno de los candidatos más pacíficos, siempre respetuoso con los derechos de su adversario. El propio al-Baradei sufrió un ataque cuando se dirigía a depositar su voto en el referéndum y hasta el momento no ha presentado denuncia alguna. Los responsables de la quema de la iglesia de Sul no han sido lle-

vados ante la justicia, y los miles de salafistas que rezaron delante de la catedral —y que se habían negado a participar en la revolución, apoyando al gobernante exactamente igual que hicieron los líderes eclesiásticos— estimaron que se trataba de una cuestión relacionada con la libertad de expresión, sin tener tan siquiera conciencia de la gravedad que su comportamiento podría ocasionar, incluso cuando existen medios legales y de presión pacífica —distintos a una manifestación delante del lugar de culto de otros— que permiten conocer el destino de cualquier víctima de arresto domiciliario —en referencia al caso de dos mujeres cristianas conversas al islam que permanecían retenidas en un monasterio por la iglesia. Asimismo, hemos conocido el fallo de un tribunal que ha dejado en libertad a un grupo de oficiales acusados de matar a varios manifestantes, aspecto éste que ha inducido a diversas sospechas sobre el funcionamiento del poder judicial.

A pesar de las difíciles condiciones en las que trabaja el aparato policial tras el derrumbe de las instituciones y de la dificultad añadida que suponía la presencia del Ejército —que no quiso entrar en un enfrentamiento que le hubiera traído consecuencias, puesto que no tenía ninguna clase de cobertura por parte de un Gobierno, presidente o Parlamento electos—, lo cierto es que la escalada de caos hubiera acarreado problemas a la transición democrática en su conjunto.

La revolución, que disfrutó de una fuerza considerable, no podía ir demasiado lejos en la destrucción de los pilares del Estado —que se habría derrumbado sobre nuestras cabezas— y en ningún momento ha anunciado su voluntad de perpetuar un Estado bajo cuya sombra hemos vivido los últimos 30 años. La «bondad» del pueblo egipcio no debe interpretarse como la posibilidad de volver a tomar a los egipcios por tontos. Siguen produciéndose crímenes que tienen lugar al margen de la ley y que aún se toleran. Nuestro sistema judicial falla y necesita reformas radicales, tal y como ha ocurrido en todos aquellos países que han pasado por una transición de una dictadura a una democracia. No debemos conformarnos con las consignas que sostienen que la sacrosanta justicia es intocable.

El Gobierno no ha cambiado ni una sola regla de las que rigen el funcionamiento de las viejas instituciones, ni siquiera ha tratado de escuchar propuesta alguna que vaya en este sentido. La mayoría de los responsables de las instituciones, que pertenecen a lo que queda del antiguo régimen, siguen disfrutando de privilegios especiales, pues se imaginan que pueden destruir una vez más los logros del pueblo egipcio y mercadear con su sangre.

La caída del régimen y la reforma del Estado son dos requisitos urgentes. Es imprescindible establecer un calendario que permita iniciar una serie de reformas quirúrgicas en las instituciones estatales que supervisen multitud de aspectos, hasta que sea posible celebrar elecciones democráticas en las que puedan competir distintas fuerzas políticas bajo la protección de una nueva Constitución y un nuevo marco jurídico capaz de detener cualquier amago de caos o fallo de seguridad que pudiera detectarse antes o durante la celebración de dichas elecciones.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Amr Mahmod Elshobaki es profesor de ciencia política en la Universidad de El Cairo y analista político del Centro de Estudios Políticos y Estratégicos de al-Ahram en Egipto. Es un destacado analista de los procesos de democratización en los países árabes, movimientos islamistas y relaciones internacionales, en particular entre los países árabes, los Estados Unidos y Europa. Elshobaki ha sido uno de los impulsores, y actual presidente, del Alternatives Forum for Political Studies. Entre su publicaciones podemos destacar los libros *Les frères Musulmans des origines à nos jours* (2009) y *The future of the Muslim Brotherhood* (2006). Igualmente, es asiduo autor de artículos en revistas y periódicos: *Al-Masri al-Youm*, *al-Ahram newspaper*, *al-Ahram Strategic Periodical* (El Cairo), *al-Hayat* (Londres), *al-Khalij* y *al-Bayan* (Emiratos Árabes Unidos) y *al-Sharq al-Awsat* (Londres).

TRADUCCIÓN

AEIOU Traductores (árabe)

RESUMEN

La energía demostrada por las masas egipcias durante dieciocho días y su insistencia en la necesidad de forzar la renuncia de Mubarak, así como sus exigencias de cambio, les hizo ganarse el orgullo y el respeto de todo el mundo, especialmente gracias a su carácter pacífico y no violento, a pesar de los problemas sociales y económicos que asolan el país y de los difíciles retos a los que el país se enfrenta en la fase de transición.

El reto al que Egipto debe hacer frente tras la revolución viene representado en la existencia de un apoyo institucional durante la fase de construcción del nuevo sistema. Durante las experiencias de transformación de Europa del Este, la Unión Europea y los Estados Unidos brindaron algo más que su apoyo: se convirtieron en socios del proyecto de cambio y construcción. En Latinoamérica, el proyecto de construcción del nuevo sistema tuvo como punto de partida el equilibrio entre la autoridad del estamento militar y el pueblo. En cuanto a Egipto, no existe ningún sustituto para el papel que el Ejército es capaz de desempeñar, vista la debilidad de las instituciones y fuerzas políticas y teniendo en cuenta el vacío de poder y la ausencia de socios extranjeros que gocen de la suficiente confianza en el interior del país. No existe más alternativa que la continuidad de esta simbiosis entre el pueblo, artífice de la revolución, y el Ejército, protector de la misma, gracias a su papel de garante de la etapa de transición, mas no a costa de su permanencia al frente del Gobierno.

PALABRAS CLAVE

Revolución, manifestación de protesta, Hosni Mubarak, rol de los militares, plaza de Tahrir, Egipto.

ABSTRACT

Despite the social and economic problems devastating the country and the tough challenges facing a country in a stage of transition, the energy shown by the Egyptian masses for eighteen days, their demand for the need to force the resignation of Mubarak and their demand for change in a passive and non-violent manner brought them the pride and respect of the whole world. Following the revolution, the challenge facing Egypt comes in the form of institutional representation while the new system is being built. During Eastern Europe's experiences of transition, the EU and the USA afforded more than just their support, they became partners in the project for change and rebuilding. In Latin America, the starting point of the project of building a new system was the balance between the authority of the military stratum and the people. In Egypt's case, there is no substitute for the role the Army is capable of playing due to the weaknesses of institutions and political forces and given the vacuum of power and the absence of overseas partners that benefit from the sufficient trust in the country's interior. There is no other alternative but to continue with the symbiosis between the people, who engineered the revolution, and the military, the protector of this revolution, in its role as guarantor of the transition phase, which, nevertheless, must not remain at the head of the government.

KEYWORDS

Revolution, demonstration, Hosni Mubarak, the Army's role, Tahrir Square, Egypt.

المخلص

إن الطاقة التي فجرتها الجماهير المصرية طوال 81 يوما وإصرارها على ضرورة تنحي مبارك ومطالبتها بالتغيير كانت مسار فخر واحترام العالم كله. خاصة أنها اتسمت بالسلمية والتحضر وعدم العنف رغم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي تعاني منها البلاد. ورغم صعوبة التحديات التي تواجه المرحلة الانتقالية، إن التحدي الذي يواجه مصر ما بعد الثورة يتمثل في وجود داعم مؤسسي لمرحلة بناء النظام الجديد. فتجارب أوروبا الشرقية كان الاتحاد الأوربي والولايات المتحدة أكثر من داعمين إنما شركاء في مشروع التغيير والبناء على السواء. وفي أمريكا اللاتينية انطلق مشروع البناء من نقطة التوازن بين سلطة النظام العسكري القوي والشعب. أما مصر فلا بديل عن دور المؤسسة العسكرية في ظل ضعف التنظيمات والقوى السياسية وفي ظل فراغ السلطة وغياب الشريك الخارجي الذي يتمتع بثقة الداخل. ولأمناس من استمرار هذا التزاوج بين الشعب الذي صنع الثورة والجيش الذي حماها على أساس تأمين المرحلة الانتقالية لا بقاء الجيش في الحكم.

الكلمات المفتاحية

ثورة، مظاهرة إعتصام، حسني مبارك، دور الجيش، ميدان خريز، مصر.

FIGURAS E ITINERARIOS

TARIQ IBN ZIYAD (670-720)



Relata el historiador andalusí Ibn al-Qutiyya (m. 977) en su obra *Historia de la conquista de al-Andalus* ('Ta'rij iftitah al-Andalus'), que fue el propio profeta Muhammad quien impulsó la conquista de la Península Ibérica, ya que estando el jefe militar Tariq Ibn Ziyad en un navío, éste tuvo una revelación en la cual el Profeta ordenaba a sus primeros seguidores que continuaran avanzando, cuando estaban envainando sus espadas y recogiendo sus arcos. Así, Tariq entró en la Península iniciando una marcha que, en las obras de historiadores y cronistas, es presentada como algo más que una mera algarada. Para muchos autores medievales musulmanes es la última de las guerras revestida de una importancia especial, importancia que también envuelve a la figura de Tariq como protagonista de la misma.

Dejando de lado las leyendas que rodean a la figura de Tariq, sabemos, al menos, que fue un jefe militar bereber al servicio del gobernador árabe del norte de África, Musa Ibn Nusayr (640-716), quien a su vez estaba a las órdenes del califa omeya al-Walid Ibn Abdalmalik (705-715), continuador de la política de expansión de sus predecesores (el Magreb, al-Andalus, India) y gran constructor de mezquitas (Damasco, Medina, al-Aqsa), el símbolo del nuevo poder y de la nueva comunidad.

Los orígenes de Tariq se encuentran en la tribu bereber de los nafza, asentada en Wadi Tafna, en la provincia central argelina de Tilimsan, según el historiador y protosociólogo Ibn Jaldún. La expansión del islam por el norte de África, conducida por Musa Ibn Nusayr, trajo consigo la islamización de las tribus bereberes. Entre ellos se encontraba Tariq, convertido a la nueva religión, quien fue ascendiendo en el cuerpo militar gracias a las expediciones en territorio libio, hasta convertirse en comandante del ejército de Musa; prosiguió las campañas por Ifriqiya (la antigua provincia romana de África) contra los bereberes hasta llegar a Tánger. El paso siguiente, una vez finalizada la conquista y expansión por el norte de África, era cruzar el Estrecho e iniciar la conquista de lo que posteriormente llamarían al-Andalus.

Mientras, en la Península Ibérica la situación política era inestable debido a las luchas de poder entre dos grupos del poder visigodo, el de Rodrigo y Agila, que se disputaban el trono del padre de este último, el fallecido rey Vitiza. Tampoco era una sociedad compacta, dada la existencia de crisis y tensiones entre los católicos y los arrianistas y, desde el punto de vista económico, se encontraba inmersa en un ciclo depresivo en el que no faltaban episodios de hambrunas. Elegido Rodrigo nuevo rey en el 710 por el sector aristocrático, Agila buscó ayuda militar en el ejército musulmán del otro lado del estrecho, por la mediación del gobernador de Ceuta, don Julián. El conde don Julián, apoyado por los gobernantes godos de la Península, había ofrecido anteriormente resistencia al avance de las tropas musulmanas, mientras Tariq, nombrado por Musa gobernador de la ciudad de Tánger, le asediaba con un ejército de bereberes.

Claro que las crónicas y los poemas medievales dan otra versión, legendaria, en la que Rodrigo aparece como el causante de la invasión por su desenfadada libido. El jefe militar don Rodrigo se hizo con el poder en la Península deponiendo al rey Vitiza y, además de hacerse con el trono, se hizo con la hija de don Julián que se encontraba en palacio. Éste, para vengar la afrenta, pidió ayuda a Tariq contra Rodrigo. Poco importa que las fechas desmientan esta recreación literaria de la llegada de Tariq y sus tropas.

Tras una primera expedición en el 710, en la que un pequeño ejército llevó a cabo algaras por la zona de Tarifa y regresó con el botín, Tariq entró en la Península en abril del 711, desembarcando en Gibraltar ('Yebel Tareq') con 7.000 bereberes y 500 árabes, que entraron en combate contra las tropas de Rodrigo en la batalla de Guadalete ('Wadi Lakka'). Estas primeras acciones fueron magnificadas por las crónicas, que hablan de 100.000 hombres al servicio de Rodrigo y también por otro elemento legendario o folclórico: la famosa arenga de Tariq a sus soldados en la que se mezclan el llamamiento a la lucha con elementos sobrenaturales.

Tras esa victoria sobre el Ejército visigodo, progresivamente se fue configurando la nueva provincia del Imperio omeya, al-Andalus, poniendo fin a la etapa histórica del Reino visigodo de Toledo. Un año después, Musa Ibn Nusayr entró en la Península con un número mayor de soldados y, junto con Tariq, fueron conquistando el territorio. Se cree que Tariq acabó sus días en Damasco, adonde se había dirigido con Musa, hasta que falleció en el 720.

BIBLIOGRAFÍA

MANZANO, Eduardo (2010). *Épocas Medievales*. Volumen II, en Ramón Villares y Joan Fontana (dirs.). *Historia de España*. Madrid: Crítica/Marcial Pons.

BARKAI, Ron (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*. Madrid: Rialp.

HERRERO SOTO, Omayra (2010). «La arenga de Tariq B. Ziyad: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe», *Talia Dixit*, 5, pp. 45-74.

AMR MUSA (EL CAIRO, 1936)



Nacido en El Cairo, Egipto, el 3 de octubre de 1936, Amr Musa es un político egipcio célebre y respetado. Procede de una familia originaria de las provincias de Qaliubiyya y al-Gharbiyya, ambas situadas en el delta del Nilo.

Se licenció en derecho por la Universidad de El Cairo (1957) y, tan sólo un año más tarde, se integró en el cuerpo diplomático egipcio. Desde entonces, ha ocupado puestos de gran importancia, tanto para la política interna egipcia, como para la diplomacia de su país y árabe en general.

Entre 1958 y 1972 trabajó en diversas sedes diplomáticas egipcias, entre ellas la embajada de Suiza y la delegación de Egipto en las Naciones Unidas. Fue asesor del ministro de Asuntos Exteriores egipcio entre 1974 y 1977. Entre 1977 y 1981 y, de nuevo, entre 1983 y 1990, asumió la dirección de la Administración de Comités Internacionales del Ministerio de Asuntos Exteriores. En el intervalo entre 1981 y 1983 fue nombrado vicerrepresentante de Egipto en las Naciones Unidas, tras lo que asumió el cargo de embajador en la India hasta 1986. En 1990 fue nombrado enviado permanente de Egipto en las Naciones Unidas.

A pesar de haber desempeñado el cargo de ministro de Asuntos Exteriores entre 1991 y 2001, con el régimen de Hosni Mubarak, sucediendo a Esmat Abdel

Mayid, siempre se distanció de la línea de actuación oficial del régimen, especialmente en lo relacionado con la causa palestina. En esta cuestión, siempre mantuvo una postura muy crítica contra Israel, una de las razones de su gran popularidad. Mientras estuvo en el Ministerio de Exteriores se firmaron los Acuerdos de Oslo (1993), que trataban de poner fin a una parte del conflicto árabe-israelí y permitieron la creación de la Autoridad Nacional Palestina. Igualmente, ha expresado públicamente su rechazo a la invasión estadounidense de Iraq, otra de las cuestiones que le han granjeado la simpatía y el apoyo de amplios sectores de la sociedad egipcia y de las sociedades árabes en general. Es anecdótico, pero reseñable, que uno de los cantantes egipcios más escuchados y populares, Shaaban Abdel Rahim, escribió una canción, que se convirtió en un gran éxito, cuyo estribillo rezaba: «Odio a Israel y quiero a Amr Musa».

En 2001, fue elegido secretario general de la Liga de los Estados Árabes con el apoyo unánime de todos los miembros de la organización. Los observadores críticos con el régimen de Hosni Mubarak aseguran que el presidente egipcio le propuso para el puesto de la Liga Árabe motivado por el deseo, y la necesidad, de alejar a esta popular figura de la política interior egipcia y para evitar que se presentara a las elecciones presidenciales de 2005. Durante su mandato como secretario general de la Liga Árabe, se convirtió en miembro del Grupo de alto nivel sobre las amenazas, los desafíos y el cambio en 2003. En 2009 firmó un acuerdo de entendimiento con la Santa Sede y se reunió con el papa Benedicto XVI, con el objetivo de fortalecer ciertos proyectos comunes y trabajar en la promoción de la paz y el diálogo, en el plano cultural y político.

En junio de 2010, Musa realizó una visita a Gaza para intentar presionar a Israel y romper el bloqueo económico que este país mantiene sobre el territorio palestino ocupado. Esta visita fue la primera realizada por un representante oficial de la Liga Árabe a Gaza desde la victoria de Hamás en las elecciones de 2006.

En el discurso que pronunció en el Foro para una Nueva Diplomacia, organizado en París por la Académie Diplomatique Internationale (ADI) en febrero de 2010, Amr Musa criticó el doble rasero occidental con respecto a las armas nucleares, por guardar silencio respecto a las armas nucleares israelíes, mientras no permite a Irán desarrollar energía nuclear. Este posicionamiento en política internacional es una de las razones de su popularidad, a pesar de haber estado vinculado al régimen de Mubarak y a su partido, el Partido Nacional Democrático.

Amr Musa ha abandonado su cargo de secretario general de la Liga de los Estados Árabes en junio de 2011, dado que desde febrero de este año anunció su intención de dejar la Liga Árabe y presentar su candidatura a la presidencia egipcia, tras la revolución popular que logró la dimisión del presidente de la República Hosni Mubarak. Ha sido sustituido por Nabil al-Arabi, ministro de Asuntos Exteriores por un breve periodo post-Mubarak.

Amr Musa, que hizo acto de presencia el viernes 4 de febrero en la plaza de Tahrir de El Cairo, expresó su apoyo explícito a las manifestaciones de protesta que consiguieron la renuncia definitiva del presidente Mubarak el 11 de febrero de 2011. Su presencia en la plaza fue un examen de popularidad. Fue recibido con

entusiasmo por parte de los manifestantes que le aclamaban gritando: «queremos que seas el próximo presidente». Pero no todos los manifestantes alabaron la llegada de Musa a la plaza. Algunos sectores de la sociedad egipcia le reprochan que nunca expresara una auténtica crítica a Mubarak mientras todavía podía costarle el puesto. Para este sector de los egipcios, Musa no representa una ruptura auténtica y limpia con el pasado que quieren superar. Otra parte de los manifestantes egipcios aseguraron que estarían dispuestos a apoyar a Musa pero «sólo como uno de los líderes que deberían dirigir el periodo de transición hasta la celebración de elecciones». Así aparecía según una encuesta telefónica realizada por la organización Pechter Middle East Polls, llevada a cabo durante las protestas entre el 5 y el 8 de febrero de 2011, en la que Amr Musa era el candidato a la presidencia elegido por el 26% de los encuestados, por delante de Mohammad al-Baradei (3%) y Ayman Nour (1%).

ACTUALIDAD POLÍTICA (NOVIEMBRE DE 2010-JULIO DE 2011)

NOVIEMBRE

1. Somalia. El Parlamento aprobó por 297 votos de un total de 392 el nombramiento como primer ministro de Mohamed Abdullahi Mohamed, propuesto por el presidente Sharif Sheikh Ahmed. Sucede a Omar Abdirashid Ali Sharmarke, quien había dimitido en septiembre por serias discrepancias con el presidente. El nuevo jefe del Gobierno provisional declaró que su labor principal será «tratar con los insurgentes, combatiendo con ellos o reconciliándonos con ellos».

2. Iraq. Al menos 62 personas murieron y más de 200 resultaron heridas, en su mayoría civiles y en barrios chiíes, por las explosiones coordinadas de diez coches-bomba en el mayor ataque de los últimos tiempos en Bagdad. El episodio siguió a otros sangrientos incidentes similares en días anteriores.

8. Sáhara Occidental. Fuerzas de seguridad marroquíes desmantelaron el campamento de Agdaym Izik, instalado cerca de la capital, en El Aaiún, como medio de presión sobre las autoridades con argumentaciones sociales y económicas pero juzgadas como independentistas y políticas por aquéllas. Según Rabat se produjeron 12 muertos entre los policías marroquíes y dos entre los acampados. Fuentes independentistas declararon que habían sido 19, sin precisar su adscripción, y circularon versiones con cifras mucho más altas que los recuentos de Human Rights Watch o Amnistía Internacional no validaron.

9. Jordania. Las elecciones legislativas confirmaron el pronóstico y el nuevo Parlamento, de 120 escaños, se constituye con una abrumadora mayoría de diputados progubernamentales, salidos de las combinaciones tribales tradicionales o de círculos cercanos al poder, y 17 definidos como opositores. Del total, 78 son nuevos diputados. El núcleo central de la oposición, el Frente de Acción Islámica (Hermanos Musulmanes), no concurrió en protesta por lo que juzgaron como injusta legislación electoral. Su boicot explicaría en buena parte la baja participación, que fue del 53% y, en la capital, Ammán, de sólo el 34%.

11. Iraq. Después de más de ocho meses de negociaciones, los grandes partidos y agrupaciones electorales que habían concurrido a las elecciones del 7 de marzo alcanzaron un acuerdo para formar un ejecutivo de concentración y terminar con el bloqueo parlamentario. El primer ministro interino, el chií Nuri al-Maliki, al frente del partido Estado de Derecho (89 escaños) se mantiene en el cargo. Su principal rival, Iraqiya (91 escaños y de base principalmente sunní), recibió la presidencia del Parlamento y su líder, Iyad al-Allawi, tendrá ciertas atribuciones ejecutivas en un órgano de nueva creación, el Consejo Nacional para Asuntos Estratégicos; el kurdo Yalal Talabani continuará como presidente de la República.

15. España. Se anunció en Madrid, por parte de los Gobiernos francés, egipcio y español, copresidentes de la Unión por el Mediterráneo, la decisión de aplazar la cumbre que la organización preveía celebrar en Barcelona el día 21 de noviembre. La razón aducida es «el bloqueo de la negociación de paz entre palestinos e israelíes», que lastra irremediabilmente el proyecto.

21. Afganistán. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), reunida en su cumbre anual en Lisboa, anunció un nuevo calendario sobre su presencia en el país dentro de una estrategia de «compromiso a largo plazo», en palabras del presidente Obama. La alianza mantendrá sus tropas de combate hasta finales de 2014 aunque, si es preciso, seguirán en el país unidades remanentes de entrenamiento y apoyo logístico. Entretanto, será aplicado un calendario simultáneo de repliegue, de modo que irán saliendo soldados y equipo a medida que el Ejército y la policía afganos se hagan cargo de la seguridad en las provincias. El presidente Karzai estuvo presente en la cumbre.

22. Palestina-Siria. El Parlamento israelí aprueba una ley por la que toda devolución de «tierra de Israel» a los palestinos o a Siria deberá ser ratificada por, al menos, dos tercios del Parlamento (80 diputados). Se trata de torpedear toda eventual restitución de Jerusalén Este (Palestina) o los Altos del Golán (Siria), que la comunidad internacional considera unánimemente como territorios ocupados. La Liga Árabe criticó enérgicamente la iniciativa y la describió como «una prueba más del carácter agresivo del Gobierno israelí».

24. Yemen. Un coche-bomba explotó en medio de un grupo de civiles que se dirigían a una ceremonia religiosa en Al Yauf, causando 23 muertos y varios heridos, todos huthis (zaidíes, chiíes). De inmediato, medios yemeníes independientes mencionaron la posibilidad de que la filial local de al-Qaeda fuera responsable porque, poco antes, los huthis habían detenido a algunos militantes de la red terrorista y los habían entregado a las autoridades. El Gobierno, tras un largo periodo de violencia, había firmado un alto el fuego con la rebelión huthi en febrero de 2010.

25. El Líbano. El primer ministro, Saad Hariri, llegó a Teherán para una visita de dos días en la que «en el marco de la necesaria cooperación de Irán con los países árabes pasarán revista a la coyuntura regional y analizarán los desafíos ante el común adversario, Israel».

DICIEMBRE

1. Territorios Palestinos Ocupados. Ismail Haniyeh, líder del Gobierno de Gaza y uno de los jefes de Hamás, declaró en una conferencia de prensa que su movimiento aceptará el resultado de un referéndum del pueblo palestino sobre un Estado en las fronteras de 1967, con Jerusalén Este como su capital, así como una solución al problema de los refugiados. Aunque no es por completo novedoso y hay algunas declaraciones similares del jefe político de Hamás, Jalid Meshaal, la convocatoria de prensa celebrada para expresar esta posición ha atraído un gran interés.

3. Territorios Palestinos Ocupados. El Gobierno del Brasil anunció el reconocimiento jurídico del «Estado de Palestina en las fronteras del 4 de junio de 1967». Tres días después se sumó Argentina, seguida de Bolivia y Ecuador. Chile y Uruguay comunicaron que lo harían a principios de 2011.

5. Egipto. Tras la segunda vuelta de las elecciones legislativas, el Partido Nacional Democrático (gubernamental) dispondrá de 420 escaños de un total de 508 —el jefe del Estado tiene poderes para designar directamente diez más. La oposición,

después de que los Hermanos Musulmanes y el Wafd se retiraran de la contienda electoral en la primera vuelta aduciendo fraude e intimidación, ocupará 14 escaños, entre ellos un diputado de los Hermanos Musulmanes y seis del Wafd, que concurren pese a la decisión de su partido de abstenerse. Los más de 70 independientes cooperarán en su mayoría con el Gobierno en el trabajo parlamentario, lo que permitirá al ejecutivo contar con alrededor del 95% del total de los diputados. El presidente de la República nombró diez diputados, siete de ellos coptos. En la segunda y definitiva vuelta votó el 27% del censo. Medios no oficiales redujeron aún más esa cifra.

7. Estados Unidos. El Gobierno de Washington informó oficialmente de que abandona sus intensas gestiones ante el Gobierno israelí a favor de la congelación de la construcción de colonias en los Territorios Palestinos Ocupados, porque estima que «no es un procedimiento útil hoy por hoy para sostener el proceso de paz [...]», aunque afirma «continuar su esfuerzo en pro de una solución negociada».

13. Irán. El ministro de Asuntos Exteriores, Manouchehr Mottaki, fue súbitamente relevado de su cargo mientras se encontraba de viaje oficial en África. La cartera fue provisionalmente atribuida al jefe del Organismo iraní para la Energía Nuclear, Ali Akbar Salehi, quien recibió la confirmación parlamentaria seis semanas después. El portavoz del ministerio declaró que no habrá cambio alguno en la política exterior ni en la atómica, incluyendo la reanudada negociación al respecto con las grandes potencias.

ENERO

1. Egipto. Un atentado con coche-bomba a la puerta de una iglesia copta en Alejandría mató a 20 personas e hirió a varias decenas. Entre las víctimas había también musulmanes. El presidente Mubarak, que recibió docenas de mensajes de solidaridad y condena de la matanza, se dirigió al país por televisión y prometió «cortar la mano de la serpiente terrorista».

7. Iraq. Tras pasar cerca de tres años en Irán —oficialmente para seguir estudios religiosos avanzados en Qom—, el dirigente chií Muqtada al-Sadr regresa al país. Su grupo político, Movimiento de al-Mahdi, consiguió un muy buen resultado en las elecciones legislativas de marzo (39 diputados). Después de mantener largo tiempo una actitud reservada respecto al proceso político-institucional en marcha en el país, al-Sadr hizo saber en noviembre que ponía su grupo a disposición del primer ministro Nouri al-Maliki, quien pudo formar una coalición de gobierno de amplia base. Al-Sadr pronunció el 8 de enero en Nayaf un importante discurso en el que reiteró íntegramente su actitud antinorteamericana, uniéndose al esfuerzo nacional en marcha y anunciando que su movimiento «nunca dañará a un iraquí, sea quien sea».

9. Sudán. Comenzaron las votaciones en el referéndum de autodeterminación del sur, que deben durar oficialmente una semana. El pronóstico unánime es que la victoria del sí será abrumadora.

12. El Líbano. Hezbollah anunció su salida de la coalición de gobierno y, por tanto, abrió la crisis del mismo. La razón aducida es la negativa del primer ministro,

Saad Hariri, a aceptar la fórmula de inspiración sirio-saudí por la que el ejecutivo se desvincularía de las conclusiones del fiscal del Tribunal Especial para el Líbano, creado en su día y con sede en La Haya para investigar el asesinato, seis años atrás, del entonces primer ministro Rafik Hariri, y que Hezbollah considera de antemano «políticamente motivadas y urdidas por los Estados Unidos e Israel». El presidente de la República, el general Michel Sleiman, anunció que abriría el 17 de enero un periodo de consultas para proveer la formación de otro Gobierno mientras las partes examinaban una fórmula de última hora aportada por Gobiernos regionales muy interesados en la crisis —Turquía, Siria, Qatar y Arabia Saudí— que, finalmente, decayó.

14. Túnez. El presidente Ben Ali, enfrentado a una revolución popular creciente, tras fracasar su intento de contener las protestas prometiendo renunciar a la reelección, destituir a su Gobierno y prometer ciertas reformas económicas y políticas, se vio obligado a abandonar el país. Su esposa Leila Trabelsi y algunos parientes cercanos dejaron el país días antes, mientras los disturbios se extendían y se evidenciaba que el Ejército no dispararía sobre los manifestantes. Tras ser aparentemente rechazado en Francia y en algún otro destino, obtuvo refugio en Arabia Saudí, que le acogió «en razón de las excepcionales circunstancias que vive el hermano pueblo tunecino».

17. Túnez. Un Gobierno de unidad nacional —cuyas carteras clave seguían ocupadas por titulares del régimen anterior—, fue constituido por el primer ministro Mohamed Ghannouchi, por encargo del presidente interino, Fuad Benazaa, quien, como expresidente del antiguo Parlamento, ocupa interinamente la presidencia en aplicación de la legalidad vigente. Algunos representantes de la oposición democrática entraron en el gabinete, que presentó un programa que incluye elecciones presidenciales y legislativas y la apertura de un periodo constituyente.

17. Yemen. Un tribunal condenó en rebeldía a diez años de cárcel al imam Anuar al-Aulaqi por «pertenencia a banda armada e instigación a la muerte de extranjeros». Los Estados Unidos han puesto precio a la cabeza de Aulaqi, ya que le consideran «tan peligroso como Bin Laden» y buscan «neutralizarlo» en cuanto puedan.

18. Sudán. Hassan al-Turabi, líder del Partido del Congreso Popular (PCP) y principal figura de la oposición, fue detenido. Aunque no hubo una inmediata explicación oficial a lo ocurrido, se atribuye a un llamamiento hecho por el PCP el día anterior en el que se decía que habría «una revolución popular si el Gobierno no anula el aumento de precios» y que era «probable» una revuelta popular similar a la de Túnez. Con al-Turabi fueron arrestados cinco militantes de su partido.

21-22. Irán. Negociación en Estambul del llamado *G-5 + 1* e Irán sobre «los medios de mejorar la relación entre las partes y construir confianza» en torno al programa nuclear iraní que, formalmente, en la versión de Teherán no es negociable en sí mismo. La reunión concluyó sin acuerdo concreto alguno pero sin cancelar el proceso negociador, lo que pareció dejar abierta la puerta a reanudarlo. Se subraya al respecto que Washington y sus socios del *G-5* reconocen una «ralentización» del programa atómico iraní y constatan, por tanto, que «hay más margen para insistir en el registro diplomático». Llamó la atención durante el encuentro que el jefe de

la delegación iraní, Said Jalili, no aceptó sostener una reunión privada bilateral con el jefe de la delegación estadounidense, William Burns.

26. Túnez. El presidente interino, Fuad Benazaa, anunció el relevo de los ministros de Hacienda, Exteriores e Interior, todos procedentes del último Gobierno del depuesto presidente Ben Ali. Su cese respondía a una creciente demanda política y social.

27. Yemen. Manifestaciones de considerable envergadura tuvieron lugar en la capital, Saná, y en ciudades menores, tanto en el norte como en el sur del país, para pedir la salida del presidente, Ali Abdallah Saleh, quien gobierna desde 1978. Contramanifestaciones progubernamentales también fueron organizadas. El jefe del Estado había dicho el domingo 23, en una alocución televisada, que no está sopesando la posibilidad de que su hijo Ahmad —jefe de la Guardia Republicana, una fuerza militar de élite—, le herede como jefe del Estado, dio garantías sobre la limpieza de las próximas elecciones legislativas y propuso a la oposición entrar en un Gobierno de unión nacional. Anunció además aumentos de salarios y una política de control eficaz de los precios.

28. Egipto. La jornada de protesta popular extendida por el país a partir del día 24 alcanzó un tono de revuelta política espontánea imprecisa y suscitó una verdadera expectación internacional sobre su desenlace. Aunque no hubo un fiable recuento al respecto, unas 125 personas murieron y algunos cientos fueron heridas en incidentes y escenarios diversos —disturbios, fugas masivas de prisiones, ataques a la propiedad, etc. El presidente Mubarak impuso un severo toque de queda, se dirigió al país por televisión y anunció que había ordenado la renuncia del Gobierno en pleno y la formación de otro ejecutivo. Igualmente hizo saber en tono firme que, aunque no se presentase a la reelección en septiembre, no iba a dimitir y tenía intención de «morir en tierra egipcia». Designó al general Omar Suleiman, tenido por la eminencia gris del régimen, como vicepresidente y le pidió aplicar un programa de reformas políticas, constitucionales y económicas en coordinación con el nuevo primer ministro, el general Ahmad Shafiq.

28. El Líbano. Najib Azmi Mikati, designado el día 24 por el presidente Michel Sleiman para formar un Gobierno —tras comprobar que dispone de la mayoría en el Parlamento, 68 votos de un total de 128— anunció la composición de su nuevo gabinete. Mikati es percibido como muy independiente y bien situado para apaciguar los ánimos y abordar la delicada etapa política que atraviesa el país. Empresario millonario y de éxito, se le tiene por particularmente bien relacionado con Damasco, París y Riad.

30. Túnez. El líder del partido islamista Al-Nahda, exiliado desde hace 20 años en Londres, Rachid Ghannuchi, regresó al país y fue calurosamente recibido en el aeropuerto por unos miles de partidarios. Apenas aterrizó, declaró que su partido, técnicamente proscrito todavía, se acomoda al pluralismo político y social y que él no es candidato a diputado ni a presidente. Simultáneamente, el comisionado de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en el país dijo que 147 tunecinos habían muerto durante la revolución, sin contar los 72 presos que murieron en los incidentes, incendios y fugas de las cárceles en el marco de los disturbios.

31. Territorios Palestinos Ocupados. El Gobierno chipriota informó oficialmente a la Autoridad Nacional Palestina que Chipre reconoce el Estado de Palestina en las fronteras de junio de 1967. Se suma así a la conducta de un cierto número de países, singularmente en América Latina, donde empezó la oleada de reconocimientos.

FEBRERO

1. Jordania. El primer ministro, Samir Rifai, presentó su dimisión y la de su Gobierno en un ambiente de crecientes protestas populares por el deterioro político y económico del nivel de vida de los ciudadanos. Las sucesivas medidas gubernamentales adoptadas para contener las manifestaciones, como subsidiar precios de ciertos alimentos, cancelar impuestos de carburantes y otras, no surtieron los efectos esperados. El gabinete, salido de las legislativas de noviembre, ha sido uno de los más breves de la reciente historia del país y su caída reviste un interés particular en el contexto del fin del régimen tunecino y las grandes manifestaciones antigubernamentales en Egipto. El rey Abdalá pidió a Maaruf Bajit, que ya fue primer ministro en 2006, que formara otro Gobierno lo antes posible y abordara «reformas políticas y económicas de calado», entre las que podría estar la legislación electoral, juzgada muy injusta y restrictiva por la oposición que, con ese argumento, boicoteó las legislativas de noviembre pasado. El rey, en un gesto muy infrecuente, recibiría tres días después en palacio a Hamza Mansur, líder del Frente de Acción Islámica, la rama político-electoral de los Hermanos Musulmanes. La Hermandad no aceptó la propuesta de entrar en un Gobierno de amplia base, aunque un islamista independiente, Abdelrahim Azur será el nuevo ministro de Asuntos Islámicos. Cinco personalidades progresistas, entre ellas el nuevo ministro de Información, Taher Aduan, están en el nuevo gabinete, que conserva a los ministros de Interior y Exteriores. El propio primer ministro se reservó la cartera de Defensa.

3. Argelia. El presidente Buteflika anunció la próxima derogación del estado de excepción vigente desde 1992 y en cuya virtud estaban prohibidas las manifestaciones. Sin embargo, ciertas restricciones previas no afectadas por la derogación seguirán impidiendo la celebración de manifestaciones en ciertas áreas, por razones de seguridad o de orden práctico, lo que, aparentemente, imposibilitaba la convocada por la oposición en Argel para el día 12.

7. Sudán. El 98,46% de los votantes optaron por el sí a la secesión del sur del país y su conversión en un Estado diferenciado. Con toda rapidez, tal y como preveían sus declaraciones previas, el presidente del Sudán, Omar al-Bashir, «aceptó sin reservas los resultados» y deseó «buena suerte al nuevo proyecto», una conducta que le valió un vibrante elogio público del líder sudista, Salva Kiir. Se espera la proclamación oficial del Estado para el 9 de julio.

10. Pakistán. El primer ministro, Yousaf Raza Gillani, presentó su nuevo Gobierno al presidente Zardari. Siguen en sus puestos los titulares de Defensa, Interior y Justicia, pero está vacante el de Exteriores, que será cubierto en breve. Las razones del cambio fueron sobre todo de orden técnico y económico, en pro de una gestión

más eficiente y de recorte de gastos, un gabinete para administrar la austeridad presupuestaria que se ha impuesto el Gobierno bajo la presión del Fondo Monetario Internacional (FMI). Casi simultáneamente, un tribunal antiterrorista emitió una orden de arresto contra el expresidente general Pervez Musharraf en el marco de la investigación del asesinato de la candidata Benazir Bhutto en diciembre de 2007. Se acusa al antiguo mandatario, autoexiliado en Londres y que se decía dispuesto a volver a la escena política en Pakistán, de no haber dado suficiente protección a Bhutto y de cubrir luego las negligencias cometidas en la investigación del atentado.

11. Egipto. Tras 18 días de manifestaciones masivas en la plaza de Tahrir de El Cairo, con una expectación internacional sin precedentes, el presidente Mubarak renunció y abandonó el cargo tras entregar el poder a las Fuerzas Armadas (FF. AA.), no al vicepresidente Suleiman, nombrado sólo tres días antes, quien leyó el inesperado comunicado a media tarde. Sólo algunas horas antes, en un comunicado las FF. AA. habían instado a los manifestantes a disolverse, sin éxito, ofreciéndoles garantías del fin del estado de excepción y elecciones justas en septiembre. El presidente voló a Sharm el-Sheikh y se instaló allí en su residencia.

12. Argelia. Las manifestaciones convocadas en las grandes ciudades por varias organizaciones opositoras suscitaron mucha expectación internacional al hilo de los sucesos de los días precedentes en Egipto. En Argel se reunió una multitud apreciable y un gran despliegue policial pudo contenerla sin grandes problemas. Los organizadores, sin embargo, se dieron por satisfechos por la asistencia y la atención suscitada y prometieron reiterar en público su oposición.

12. Territorios Palestinos Ocupados. La Autoridad Palestina anunció, sin fecha, pero en cualquier caso «antes de septiembre» la celebración de elecciones legislativas y presidenciales. Hamás hizo saber de inmediato que no concurrirá si no se produce antes la reconciliación interpalestina. El mismo día, Saeb Erekat, coordinador del equipo palestino de negociación con Israel en el estancado «proceso de paz», dimitió. Lo hizo cumpliendo su promesa de que renunciaría a la función si se probaba que la filtración que cuestionó su trabajo frente a Israel y que filtró al-Yazira a los medios procedía de su oficina. Según tales informes, Erekat habría hecho concesiones a la parte israelí que desbordaban las líneas de lo establecido oficialmente por la Autoridad Palestina. La versión del interesado no entra en el contenido de los papeles, sino sólo en su negligencia en la custodia de los mismos que, en su versión, «fueron deliberadamente falsificados» para perjudicarlo.

15. Libia. La efervescencia antigubernamental, iniciada en el este del país al calor de las revoluciones tunecina y egipcia, se convirtió en una generalizada revuelta, con distintos grados de intensidad, en casi todo el país. El régimen reaccionó enseguida con una alocución del coronel Gaddafi anunciando que combatiría sin tregua y, si era preciso, «moriría en Libia».

15. Bahreín. Aparentemente estimulada por los acontecimientos en Egipto, la efervescencia opositora, que se había expresado con fuerza durante las elecciones legislativas de octubre pasado, desembocó en grandes manifestaciones populares en el centro de la capital, Manama. La policía y el Ejército las reprimieron y, en

los primeros días de tensión, murieron cuatro personas y muchas más resultaron heridas. En los días siguientes, la reproducción de los incidentes elevó el total de las víctimas a siete.

18. Egipto. Al cumplirse una semana de la caída del presidente Mubarak y su régimen, una gigantesca manifestación cívica de júbilo y recuerdo a las víctimas —363 muertos según la cifra oficial— se celebró en la plaza de Tahrir, escenario emblemático de la revolución. Al término de la plegaria, se dirigió a los reunidos el popular predicador egipcio con residencia en Qatar Yussuf al-Qardawi, quien exhortó a la multitud a mantener el rumbo, el orgullo nacional y el respeto interreligioso y pidió al Gobierno militar interino rápidas medidas sobre presos políticos, reforma constitucional, lucha contra la corrupción, etc.

18. Territorios Palestinos Ocupados. Finalmente, los Estados Unidos vetaron la resolución del Consejo de Seguridad de la ONU que declara las colonias israelíes en Cisjordania y Jerusalén Este ilegales, las describe como un obstáculo central en cualquier proceso de paz y pide su congelación inmediata. Los otros 14 miembros del consejo, incluidas las grandes potencias con asiento permanente, votaron a favor desoyendo la argumentación estadounidense, según la cual, aun manteniendo la «ilegitimidad» de la colonización, la resolución no ayudaba a reanudar eventualmente el proceso de paz, paralizado por completo. Los observadores anotaron en el episodio tres matices de peso: a) la Autoridad Palestina resistió todas las presiones de Washington, incluida una borrascosa conversación de Obama con Mahmud Abbas el día 16 en la que le habría anunciado que la conducta palestina tendría «consecuencias» sobre la relación con los Estados Unidos; b) el texto calca literalmente el vocabulario oficial estadounidense para criticar los asentamientos, lo que puso a Washington en la coyuntura delicada de negarse a convertir en jurídicamente vinculante lo que reconoce como justo y razonable su Gobierno; d) por azares del calendario, el veto llegó en plena agitación prodemocrática en el mundo árabe y sirvió para deslegitimar el esfuerzo del presidente Obama por reconciliarse con él. De hecho, llovieron las críticas. Es útil recordar que la decisión de acudir a la ONU con la propuesta es anterior en un par de meses o más al estallido en algunos países árabes.

19. Bahreín. La plaza de la Perla en Manama se convierte en sede y escenario permanente de la revuelta popular. El príncipe heredero, Salman al-Jalifa, parece gestionar el dossier del diálogo con los opositores y ha anunciado otras medidas apaciguadoras, como la liberación de presos políticos, la cancelación de juicios previstos y ciertas medidas sociales.

21. Territorios Palestinos Ocupados. El presidente de la Autoridad Palestina, Mahmud Abbas, que ya había anunciado la convocatoria de elecciones legislativas y presidenciales, disolvió el Gobierno y pidió al primer ministro, Salam Fayyad, que formara uno nuevo y de amplia base. Se abrió así, súbitamente, una oportunidad de reunificación de las filas palestinas, tras asumir Abbas que sin Hamás tendría poco sentido convocar elecciones. Los observadores vieron en lo sucedido, sumado a la actitud palestina en la ONU, una completa reordenación del escenario político y diplomático a cargo de la Autoridad Palestina.

21. Sudán. El jefe del Estado, Omar al-Bashir, no será candidato a la reelección en las elecciones presidenciales de 2015, informó Rabie Abdelati, dirigente del gubernamental Partido del Congreso Nacional del Pueblo. Añadió que su decisión debía entenderse «en el conjunto de reformas en pro de la democratización del país».

22-23. Irán-Egipto. Finalmente, y por vez primera desde la revolución de 1979, dos navíos militares iraníes cruzaron el Canal de Suez, lo que les estaba vetado bajo la presidencia de Hosni Mubarak, quien, en cambio, autorizó en julio de 2009 el paso de, al menos, un submarino israelí hacia el Golfo. Las nuevas autoridades egipcias recordaron que el paso por el Canal está garantizado a todo barco que no transporte mercancías gravemente peligrosas o navegue bajo bandera de un país en guerra con Egipto.

27. Túnez. El primer ministro interino del nuevo régimen, Mohamed Ghannuchi, quien había ostentado el cargo durante largos años bajo el derrocado presidente Ben Ali, dimitió finalmente bajo una fuerte presión popular. El presidente provisional, Fuad Benazaa, nombró en su lugar al octogenario jurista Beji Caid Essebsi, quien fue ministro de Asuntos Exteriores con Habib Burguiba en los años ochenta.

MARZO

3. Egipto. El Consejo Supremo de las FF. AA., que ostenta el poder interino, «aceptó la renuncia» del primer ministro, Ahmed Shafiq, designado en sus últimos días de mandato por el presidente Mubarak, y nombró en su lugar a un exministro de Transportes, Hisham Sharif, muy cercano a los manifestantes de la plaza de Tahrir que forzaron la renuncia de aquél. La opinión pública recibió positivamente el cambio y alguna de sus voces más relevantes, como Mohamed al-Baradei, dijo que «ahora ha empezado el principio del fin del viejo régimen». En los días siguientes siguieron nuevos nombramientos en varios ministerios de peso, incluyendo el de Nabil al-Arabi en Asuntos Exteriores.

3. Libia. El fiscal general del Tribunal Penal Internacional, Luis Moreno Ocampo, anunció que abría una investigación sobre Muammar al-Gaddafi y algunos de sus principales colaboradores en busca de pruebas que eventualmente permitan juzgarlos por «crímenes contra la humanidad». El país vivía desde hacía dos semanas una crítica situación de enfrentamiento civil tras las revueltas que, sobre todo en el este del país, amenazaban al régimen, cuyo líder resolvió resistir militarmente y por todos los medios.

9. Marruecos. El rey Mohamed VI anunció, en un mensaje a la nación, un programa de reformas políticas de rango constitucional y tono democratizador que estarán listas «en los próximos meses». Los cambios, que incluirán la independencia del primer ministro de palacio, dependiendo sólo de la confianza del Parlamento, y un poder judicial independiente, podrían ser votadas en referéndum en junio.

12. Libia. La Liga Árabe aprobó por unanimidad la creación de una «zona de exclusión aérea» sobre el territorio libio y aceptó, sin reconocerlo formalmente, al llamado *Consejo Nacional de Transición* como un «interlocutor político». El represen-

tante libio no fue autorizado a tomar parte en la sesión y el sillón libio permaneció vacío.

16. Libia. El Consejo de Seguridad de la ONU aprobó la resolución 1973 por la que se autoriza una intervención militar en Libia en forma de creación de una zona de exclusión aérea y la adopción de «cuantas medidas sean precisas» para proteger a la población civil de los ataques del Ejército del régimen de Gaddafi. La resolución, que excluye toda ocupación por tierra, fue introducida por el Líbano y votada por diez Estados contra cinco —Alemania, Brasil, China, Rusia e India— que se abstuvieron. La gestión y la negociación política y de redacción del texto corrieron a cargo de Francia y el Reino Unido.

17. Yemen. Al menos 52 ciudadanos murieron en enfrentamientos con la policía en Saná, pero la mayoría de ellos fueron víctimas de francotiradores vestidos de paisano que abrieron fuego desde tejados y terrazas. El Gobierno decretó el estado de excepción y la tensión política y social subió de manera alarmante. Dimisieron de sus funciones y como militantes del partido oficial el embajador en el Líbano, el ministro de Deportes y el director de la agencia oficial de noticias.

21. Yemen. Un rosario de dimisiones de alto nivel en el Gobierno, las FF. AA. y el cuerpo diplomático incrementaron el aislamiento del presidente Saleh, quien cesó al Gobierno en su totalidad, ofreció renunciar a presentarse en las próximas elecciones y dijo que un golpe de Estado «provocaría la guerra civil en el país».

ABRIL

6. Egipto. El nuevo ministro egipcio de Asuntos Exteriores, Nabil al-Arabi, anunció la normalización de las relaciones diplomáticas y políticas con Irán, tras recibir al jefe de la sección de intereses iraníes en El Cairo. Según el ministro egipcio, las relaciones «estarán a la altura que requieren dos grandes pueblos y dos grandes civilizaciones».

13. Egipto. El expresidente Mubarak y sus dos hijos fueron detenidos por quince días prorrogables para ser interrogados acerca de presuntos delitos por corrupción económica y, en el caso del antiguo mandatario, por abuso de poder (haber autorizado y ordenado que la policía disparara sobre los manifestantes). Previamente habían sido detenidos o estaban siendo investigados, también por supuestos delitos de corrupción, el antiguo primer ministro, Ahmed Nazif y los de Exteriores, Ahmed Abul Gheit, y Hacienda, Yusef Butros-Ghali, además de muchos otros antiguos altos funcionarios.

20. Siria. El presidente Bashar al-Assad firmó la ley por la que quedó abolido el estado de excepción, vigente desde 1963. La medida, junto a otras promesas de tinte liberalizador, fue juzgada unánimemente como un intento de contener la ola de manifestaciones contra el régimen que comenzaron un mes antes en la ciudad sureña de Derá y se extendieron poco a poco por otras regiones del país.

28. Marruecos. Una bomba causó 18 muertos, la mayoría extranjeros, y otros tantos heridos, en un café de Marrakech. El atentado, rápidamente atribuido a al-Qaeda, «no detendrá ni un minuto la marcha del país hacia la consolidación de la reforma democrática y el progreso social en marcha», dijo el Gobierno en un comunicado.

29. Afganistán. El general norteamericano John Allen fue nombrado nuevo comandante en jefe de las tropas estadounidenses (y, por tanto, también de las de la OTAN, que tienen un mando único) en el país. Sucede al general Petraeus, quien dirigirá la Central Intelligence Agency (CIA). Allen es descrito como un defensor de la necesidad de negociar hasta donde sea posible con los adversarios en términos políticos y su reputación se debe precisamente a su trabajo en ese orden en Iraq, donde negoció con los jefes de la resistencia sunní para que se pasaran al combate contra al-Qaeda.

MAYO

2. Pakistán. Fuerzas especiales estadounidenses dieron muerte en una vivienda no lejos de Islamabad a Osama Bin Laden y, con él, a otras tres o cuatro personas de su entorno familiar, un hijo incluido. El comunicado leído por el presidente Obama ese mismo día, y que causó una fuerte impresión mediática internacional, indicó que sus servicios dispusieron de ayuda pakistaní para «llegar hasta el jefe de al-Qaeda». Pero se extendió rápidamente la tesis de que alguien en las áreas gubernamentales y de los órganos de seguridad pakistaníes debía estar al corriente de la presencia, durante varios años, de Bin Laden y sus allegados en suelo nacional. El jefe de la CIA reconoció que la parte pakistaní no fue advertida de la operación porque ello «la habría puesto en riesgo».

4. Territorios Palestinos Ocupados. Mahmud Abbas y Jaled Meshaal firmaron el acuerdo de reconciliación nacional entre al-Fatah y Hamas después de varios meses de intensas negociaciones auspiciadas por Egipto. El acuerdo prevé básicamente la formación de un Gobierno de unidad nacional de perfil técnico que preparará elecciones legislativas y presidenciales en unos ocho meses. Los medios políticos anotaron en seguida la muy negativa reacción israelí, que sugirió que el hecho arruinaba toda posibilidad de Estado palestino negociado y fue descrito por Simon Peres como «un error fatal», así como el significativo cambio de tono y evaluación de los mediadores egipcios bajo el Gobierno post-Mubarak. Además, en cuanto se anunció el acuerdo el 27 de abril, El Cairo hizo saber que se disponía a abrir su frontera con la Franja de Gaza, cuando antes Israel gozaba de un derecho a objetar al respecto y cooperaba intensamente con la parte egipcia sobre el particular.

15. Palestina. Se conmemoró el 63.º aniversario de la Nakba (el desastre inherente a la creación del Estado de Israel el 15 de mayo de 1948). Este año los manifestantes llevaron a cabo el hecho sin precedentes de entrar en Israel desde el Líbano y en el Golán ocupado desde Siria. Murieron 21 de ellos por disparos del Ejército israelí. Hubo también manifestaciones masivas en Cisjordania, Jerusalén y Gaza.

16. Liga Árabe. El hasta ahora ministro egipcio de Asuntos Exteriores, Nabil al-Arabi, fue nombrado por unanimidad nuevo secretario general de la Liga de los Estados Árabes, en sustitución de Amr Musa, quien ocupó el cargo durante 11 años.

17. Bahréin. El Parlamento aceptó la renuncia de los últimos siete diputados del gran partido de la oposición chií, al-Wefak. Sumados a los 11 dimisionarios anteriores, han abandonado el órgano legislativo los 18 diputados de la oposición.

Por tanto, los 22 restantes —la cámara cuenta con 40 escaños— son todos gubernamentales.

JUNIO

8. Túnez. La elección de una asamblea constituyente prevista para el 24 de julio fue aplazada por tres meses y tendrá lugar el 23 de octubre, anunció el primer ministro. Un debate previo mezcló las razones puramente técnicas —más tiempo para poner a punto censos y organizar la emisión del sufragio y el escrutinio— con las más políticas —dotar de tiempo adicional a los partidos, en su inmensa mayoría nuevos, que se disponen a concurrir. Se habían opuesto en primera instancia las dos formaciones más organizadas y listas para la elección, el partido islamista al-Nahda y el Partido Progresista Democrático, pero finalmente aceptaron la demora.

9. Somalia. Se firmó en Kampala (Uganda) un acuerdo por el que se posponen las elecciones un año, a contar desde agosto. Firmaron el acuerdo el presidente, Sheik Sharif Sheik Ahmed, y el presidente del Parlamento, Hassan Sheik Aden.

12. Turquía. Nuevo triunfo del Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP, 'Partido de la Justicia y el Desarrollo') en las elecciones legislativas. Obtuvo 326 escaños, de un total de 550, seguido por el Partido Republicano del Pueblo (135), el Partido del Movimiento Nacionalista (53) y diversos candidatos independientes kurdos, que obtuvieron los 36 restantes. El primer ministro y gran vencedor, Recep Tayyip Erdoğan, que pretende promulgar una nueva Constitución durante este nuevo mandato, anunció su compromiso de negociarla a fondo con todas las sensibilidades políticas en busca del máximo consenso nacional. La apertura del nuevo Parlamento se vio perturbada por el boicot de los diputados kurdos en protesta por la exclusión de uno ellos, ordenada por la autoridad electoral en función de sentencias judiciales relacionadas con casos de terrorismo.

13. El Líbano. Tras casi cinco meses de espera, el primer ministro designado, Najib Mikati, formó un Gobierno del que, como se esperaba, está ausente el sector anti-Hezbollah y antisirio dirigido por el jefe del Gobierno precedente, Saad Hariri. Mikati, un sunní de tonalidad técnica y que se dice autónomo en su cargo y desearía un ejecutivo de más amplia base, hizo una declaración programática muy clásica reiterando el compromiso del nuevo gabinete con «el combate para liberar el territorio ocupado por el enemigo israelí». Ocupa la cartera de Exteriores Adnan Mansur, la de Defensa Fays Ghosn y la de Hacienda Mohammad Safadi.

JULIO

6. Turquía. Fue anunciado el nuevo Gobierno, tras la victoria del AKP en las legislativas del mes anterior. El primer ministro se dota de cuatro viceprimeros ministros, incluyendo al responsable de economía, Ali Babacan. Sigue en Exteriores Ahmet Davutoğlu y es relevado Vecdi Gönül en el ministerio de Defensa, sustituido por İsmet Yılmaz.

7. El Líbano. El Gobierno de Najib Mikati ganó, tras tres días de un muy acalorado debate, una moción de confianza (68 votos a favor de un total de 128 parlamentarios). La sesión alcanzó momentos de mucha tensión con ocasión de la decisión del

tribunal internacional ad hoc, que se ocupa de investigar el asesinato en 2005 del primer ministro Rafic Hariri, de imputar en el atentado a cuatro conocidos militantes de Hezbollah, pieza clave y base del ejecutivo vigente. La oposición (bloque Hariri) se ausentó en el momento de la votación.

9. Sudán. En este día Sudán del Sur se convierte en un nuevo Estado independiente, el número 193 de las Naciones Unidas, cumplido el calendario previsto en los acuerdos con el norte y según la voluntad expresada por la población sudista en el referéndum del pasado 7 de febrero, que ganaron los secesionistas por más del 98% de los votos. Festividades con muchos invitados extranjeros y la presencia del secretario general de la ONU marcaron la fecha. Estuvo presente, aunque persisten desacuerdos sobre la fijación definitiva de la frontera común, el presidente de Sudán, general Omar al-Bashir, quien alabó el proceso político negociado con «los hermanos del Sur» y les deseó «buena suerte» en su nuevo camino.

11. Territorios Palestinos Ocupados/Israel. El Cuarteto para Oriente Medio (los Estados Unidos, la ONU, la Unión Europea —UE— y Rusia) se reunió al máximo nivel —ministros de Exteriores y secretario general de Naciones Unidas— pero no logró emitir un comunicado preciso sobre el estancado proceso de paz palestino-israelí. Todo hace suponer que los palestinos mantendrán su intención de pedir que en septiembre la Asamblea General de la ONU vote una resolución de reconocimiento del Estado palestino.

12. Afganistán. Los talibanes se apresuraron a asumir el atentado que costó la vida a Ahmad Wali Karzai, hermanastro del presidente Hamid Karzai y hombre clave en la agitada región sureña de Kandahar. Según fuentes policiales, una persona de su entorno le disparó, antes de ser abatida por guardaespaldas. El hecho causó una fuerte impresión en el país, donde el difunto, millonario muy influyente, era discutido y había sido acusado a menudo de mantener contactos equívocos con diversas fuerzas e incluso vínculos con el narcotráfico.

LIBROS

MARIA J. STEPHAN (ed.) (2009). *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 344 págs.

Hasta el momento los movimientos que preconizan la no violencia en el mundo araboislámico no han suscitado excesiva atención en el mundo académico anglosajón. Al considerar a los países árabes e islámicos como un terreno en el que nunca podría germinar la semilla de la democracia, los académicos occidentales han tendido a infravalorar a quienes, en el curso de las últimas décadas, vienen abogando por la resistencia civil como un instrumento adecuado para combatir a los regímenes autocráticos. Probablemente la situación cambie a partir de ahora, debido a que las revoluciones populares árabes han mostrado su capacidad para derribar a Gobiernos autoritarios como el tunecino o el egipcio cuestionando el paradigma de la «excepción árabe».

Al contrario de lo que podría pensarse, el hecho de que las movilizaciones árabes hayan puesto fin a las dictaduras de Ben Ali o Mubarak no implica que las tesis defendidas por Maria J. Stephan en su libro *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East* hayan quedado desfasadas. Más bien todo lo contrario, puesto que si algo demuestran los participantes en esta obra coral es precisamente su capacidad para anticipar las profundas transformaciones que, en el curso de los últimos meses, ha experimentado el mundo árabe. Pese a que la mayor parte de los 19 capítulos que componen el libro se centran en acontecimientos registrados en el último medio siglo, a lo largo de la obra subyace la idea de que la resistencia civil y el activismo no violento podrían contribuir a asentar la democracia y el buen gobierno en el caso de darse las condiciones adecuadas, tal y como ahora parece ocurrir.

La editora de este sugerente y oportuno libro es Maria J. Stephan, profesora de la School of Foreign Service de la American University de Washington D. C. En la introducción, la profesora Stephan afirma que, a lo largo de la historia, «grupos en todo el mundo han adoptado la resistencia civil con un multitud de propósitos: resistir al colonialismo; enfrentarse a una invasión u ocupación extranjeras; contestar elecciones amañadas, dictaduras o Gobiernos militares; lograr derechos para las minorías o erradicar la discriminación institucional». Precisamente porque el mundo araboislámico se suele percibir como presidido por el conflicto y la violencia, es pertinente subrayar que sus poblaciones «han luchado durante décadas por los derechos, las libertades, la autodeterminación y la democracia sin emplear la violencia». El libro pretende, por lo tanto, poner el foco sobre aquellas fuerzas que intentan impulsar la democratización y el buen gobierno, cuya labor es escasamente conocida en Occidente.

El escenario que Stephan dibuja no nos es completamente ajeno, puesto que el estallido de ira popular que se ha ido contagiando a buena parte de los países árabes tras la caída de los regímenes tunecino y egipcio ha servido para visualizar a los actores de la sociedad civil y para sacarlos del anonimato. En la misma introducción afirma que «la paciencia de la población ante la situación imperante se está agotando»: «los jóvenes sin trabajo y sin voz en la política están demandando con intensidad nuevas y radicalmente distintas formas de gobierno basadas en la voluntad popular». Por eso, el papel de la juventud, la mujer y los movimientos nacionalistas e islamistas moderados constituyen el eje de reflexión del volumen.

Uno de los recelos de quien lee el libro es que la labor de la autora en la Oficina del Coordinador para la Reconstrucción y la Estabilización del Departamento de Estado estadounidense pudiera llevarle a asumir una actitud condescendiente y contemporizadora con la política exterior de los Estados Unidos. Las dudas iniciales se disipan rápidamente cuando Maria J. Stephan denuncia el doble rasero de la Casa Blanca en función de si se trata de regímenes amigos o enemigos. De hecho algunos de los capítulos, por ejemplo los dedicados a la resistencia civil en los territorios ocupados palestinos, a la Revolución Islámica iraní o a la política libanesa de Hezbollah rebasan claramente la línea de lo políticamente correcto para el *establishment* estadounidense.

El libro se estructura en dos partes. La primera, dedicada a cuestiones teóricas y prácticas, abarca un tercio de la obra. El primer capítulo corresponde a Hardy Merriman, que analiza el concepto de resistencia civil y ofrece un repaso detallado de cómo actúan los movimientos no violentos. Para este responsable del International Center on Nonviolent Conflict, la resistencia civil «es por definición no violenta y tiene lugar fuera del contexto de comportamiento político, económico o social habitual». La movilización de la sociedad civil puede provocar un cambio por medio de una serie de procesos que van desde la conversión, la acomodación, la coerción o la desintegración de los poderes. Ralph E. Crown y Philip Grant sopesan, por su parte, los argumentos a favor y en contra del empleo de la lucha política no violenta en Oriente Medio, llegando a la conclusión de que es poco probable que una movilización civil llegue a provocar la caída de los regímenes árabes. En su defensa cabe decir que este capítulo fue redactado dos décadas atrás y pertenece al libro *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, publicado en 1990.

Uno de los artículos más interesantes de la primera parte, si no de toda la obra, es el que corresponde a Asef Bayat, profesor de la Universidad de Leiden y autor de *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (2007). Bayat intenta rebatir la idea de que existe una «excepción árabe» que hace a los países islámicos inmunes a la democracia. Denuncia, al mismo tiempo, a quienes hacen una lectura literalista de los textos sagrados islámicos, ya sea desde una óptica orientalista o desde un prisma ultraortodoxo, y consideran que conceptos como el de ciudadanía, libertad y tolerancia no tienen cabida en el mundo árabe. En su opinión, «no hay nada intrínseco en el islam, o en cualquier otra religión, que la haga inherentemente democrática o no democrática, pacífica o violenta». Para Ba-

yat, hemos superado la época del islamismo para adentrarnos en una etapa postislamista que se caracteriza por «un esfuerzo para casar religiosidad y derechos, fe y libertad, islam y libertad» y por «un énfasis en los derechos más que en los deberes, en el pluralismo más que en el autoritarismo, en la historicidad más que en el literalismo, en la ambigüedad más que en la certidumbre y en el futuro más que en el pasado». En definitiva, un intento de casar el islam con la libertad, la democracia y la modernidad.

El artículo de Shadi Hamid, director de investigación del Project on Middle East Democracy, profundiza en esta misma línea ofreciéndonos un amplio repertorio de casos en los que los movimientos islamistas, entre ellos los Hermanos Musulmanes egipcios, el Frente de Acción Islámica jordano o el Partido Justicia y Caridad marroquí, optan por la no violencia para defender su proyecto político. El autor considera que dichos grupos «han adoptado la decisión estratégica, o lo que algunos tachan de decisión meramente táctica, de emplear únicamente métodos no violentos para impulsar sus intereses políticos», a cambio de lo cual han sido integrados, aunque de manera imperfecta, en el juego político pudiendo formar partidos, tomar parte en las elecciones y ser reconocidos como actores políticos legítimos. Esta experiencia no ha sido del todo positiva, puesto que su incorporación a la escena política ha permitido a los regímenes árabes estrechar su control sobre ellos. A pesar de que el régimen egipcio ha intensificado la persecución de los Hermanos Musulmanes, éstos no han modificado su estrategia, descartando una confrontación directa. Más bien al contrario, han acentuado su apuesta por el pragmatismo intentando aproximarse a Occidente por medio de su participación en seminarios, la publicación de su web en inglés o el intento de establecer una interlocución con diplomáticos extranjeros.

El periodista iraquí Khalid Kishtainy se centra en el humor como forma de resistencia civil. Cita al escritor egipcio Kamil al-Shinnawi, quien describió el humor como «un arma de destrucción masiva» contra los dirigentes árabes, para explicar que éste ha sido empleado como crítica social y desafío político en unos países donde no existe libertad de expresión. Además, enumera numerosos chistes procedentes de diversos países del Oriente Medio, pero sobre todo de Egipto, donde incluso existe, como el autor recuerda, una unidad especial de los servicios de inteligencia dedicada a hacer un seguimiento de los chistes políticos. Naser se llegó a referir al asunto ante el Parlamento al decir que podría ser un arma en favor de los enemigos de Egipto: «Conozco bien al pueblo egipcio. Es una nación con siete mil años de historia. Derrotaron y destruyeron a todos sus invasores, desde Qambiz a Napoleón... Es un pueblo al que le gusta reírse. Creo que es un privilegio, porque demuestra su capacidad de filosofar en torno a todo, pero debemos mantenernos alerta por si sus enemigos explotan esta circunstancia para conseguir sus propios objetivos».

Stephen Zunes y Saad Eddin Ibrahim, respectivamente profesor de la University of San Francisco y director del Ibn Khaldun Center for Development Studies, analizan el discurso prodemocrático estadounidense y sus contradicciones internas. La opinión pública árabe es reacia a los intentos de los Estados Unidos

de implantar la democracia desde fuera y consideran que son los propios pueblos árabes quienes deberían asumir el protagonismo en la lucha por sus libertades. Si a eso le sumamos una historia marcada por la desconfianza debido a las frecuentes injerencias de los Estados Unidos en los países árabes —que va desde la intervención en el Líbano en 1958 a la de Iraq en 2003— o el respaldo estadounidense a los regímenes dictatoriales, entonces puede entenderse mejor este escepticismo árabe en torno al supuesto compromiso de este país en torno a la democracia. Como constatan los autores, «las democracias occidentales no parecen estar dispuestas todavía a usar su influencia comercial, económica o tecnológica para presionar a los autócratas árabes para que abran sus sistemas políticos y empoderen a los movimientos prodemocráticos árabes, tal y como hicieron en su día en Europa del Este». Zunes e Ibrahim exponen una serie de medidas que podrían ayudar a fortalecer a los activistas árabes, entre ellas el acceso a las nuevas tecnologías, el reconocimiento internacional de sus actividades, la mediación para organizar encuentros entre miembros del Gobierno y las organizaciones de la sociedad civil o la presión para que se celebren elecciones libres y competitivas.

La segunda parte, la más voluminosa, se centra en estudios de caso y se divide, a su vez, en tres grandes bloques. El primero analiza varios casos, entre ellos la resistencia no violenta de los 13.000 drusos del Golán sirio ocupado en 1967 por Israel y su rechazo a los intentos de naturalización emprendidos por Tel Aviv. El artículo de R. Scott Kennedy es sumamente interesante, puesto que saca a la luz un caso escasamente conocido. Los sirios bajo la ocupación han adoptado diferentes iniciativas para resistir los intentos de anexión israelíes y defender la propiedad de sus tierras y sus recursos hídricos, entre ellas las huelgas, la quema colectiva de carnés de identidad o la creación de instituciones sanitarias y educativas alternativas. Salka Barka y Stephen Zunes se detienen en el caso del Sáhara y la emergencia de un nuevo liderazgo civil en los territorios ocupados (encabezado por Aminatu Haydar y Algaliya Djimi), lo que supone un reto no sólo para Marruecos sino también para el propio Frente Polisario, puesto que han establecido su propia agenda y actúan con plena autonomía organizando sentadas, movilizaciones, huelgas y campañas para exigir más libertades, pero también oportunidades laborales y mejoras económicas. La Intifada de 2005 y, más recientemente, el establecimiento del campamento de Agdaym Izik son una muestra de este nuevo activismo social no exento de contestación política.

El segundo bloque se centra en quienes combaten la tiranía doméstica y promueven las reformas democráticas, como el movimiento egipcio Kifaya y el *movimiento naranja* kuwaití. Sherif Mansour, de Freedom House, nos ofrece un interesante análisis en torno al surgimiento y declive de Kifaya, que encabezó la movilización popular contra el intento de Mubarak de perpetuarse en la presidencia, pero que también exigió una serie de demandas que están de plena actualidad tras la reciente revolución: derogación de las leyes de emergencia, enmienda de la Constitución y celebración de elecciones libres y competitivas. Mansour considera positiva la presión ejercida por la Administración de Bush para que se diera una primavera democrática entre los años 2004 y 2005, en el curso de la cual se per-

mitieron manifestaciones contra el régimen y se celebraron las elecciones menos amañadas de la reciente historia egipcia. Kifaya fue capaz de aglutinar en torno a su proyecto a diferentes sectores sociales (coptos, musulmanes, laicos e intelectuales) y a diversas sensibilidades políticas (desde los nacionalistas árabes hasta los islamistas, pasando por los liberales), sembrando la semilla del descontento y de la movilización popular, indispensables para entender lo ocurrido a principios de 2011. Además, fueron pioneros en el empleo de las nuevas tecnologías (Internet y, más concretamente, Facebook) o lanzando campañas de desobediencia civil para presionar al régimen egipcio a introducir reformas.

El tercer bloque, que se detiene en los movimientos que luchan por los derechos sociales y políticos, analiza varios casos, entre ellos el de la agenda civil de Hezbollah, el caso de las cuatro madres en Israel, la lucha contra la corrupción en Turquía o el movimiento feminista iraní. Quizás para contrarrestar un artículo sobre la libanesa Intifada de la Independencia incluida en el anterior bloque, Rola el-Husseini disecciona el discurso de Hezbollah estableciendo una clara diferencia entre su recurso a la resistencia armada para luchar contra la ocupación israelí y su apuesta por la resistencia civil para oponerse a las políticas gubernamentales. La primera es identificada por algunos de sus principales ideólogos, entre los que se cuentan Husein Fadlallah y Muhammad Mahdi Shams al-Din, como un yihad defensivo, la segunda es más bien un acto de *sumud* o de firmeza, una resistencia pasiva. Es así como se desarrolla el concepto de desobediencia no violenta en el periodo que sigue al establecimiento del Gobierno prooccidental de Fuad Siniora en 2006 apostándose por dos nuevas vías: *yihad al-lisan* (por medio de los discursos y las declaraciones en los medios de información próximos al partido) y *yihad al-qalam* (editoriales, pósters y panfletos que gozan de amplia difusión entre sus seguidores).

A pesar de la escasa originalidad de algunos de sus capítulos, *Civilian Jihad. Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East* es un libro no sólo aconsejable sino necesario para comprender en toda su profundidad las revoluciones populares árabes registradas en 2011. Otra cuestión es que el concepto de *yihad civil*, tomado del periodista satírico Khalid Khistainy (colaborador habitual del diario *al-Sharq al-Awsat*), probablemente no sea el más afortunado para una obra de estas características. Aunque tiene la virtud de cuestionar la imagen violenta del islam en la opinión pública occidental, quizás no sea el más adecuado para referirse a un fenómeno tan complejo y poliédrico como el de los movimientos no violentos en el mundo araboislámico.

Ignacio Álvarez-Ossorio Alvariño, Universidad de Alicante.

SOPHIE BESSIS Y GEMA MARTÍN MUÑOZ (coords.) (2010). *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 330 págs.

La prestigiosa editorial Bellaterra ha publicado en su colección Biblioteca del Islam Contemporáneo otra obra importante sobre el mundo del islam. Se trata de nueve trabajos, precedidos de una introducción titulada «La ineludible fuerza del cambio», firmada por la doctora Martín Muñoz, directora de Casa Árabe, seguidos de una muy completa bibliografía y de una breve nota biográfica de cada uno de los 11 colaboradores.

El primer estudio, «Las familias y las relaciones de género en el Magreb»,¹ es obra de las demógrafas Thérèse Locoh y Zahia Ouadah-Bedidi. La primera ha sido profesora de la Universidad París X, en el Instituto de Estudios Políticos de la misma ciudad y en la Universidad de Lomé, en Togo. La segunda pertenece a la Unidad de Investigación Migración y Sociedad (Unité de recherches Migrations et société —URMIS—) y es coordinadora pedagógica de la licenciatura en ciencias sociales de la Universidad París Diderot. Su contribución analiza la evolución que están experimentando los comportamientos familiares en el área del Magreb, es decir, Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez y Libia. Estas investigadoras observan, entre otros cambios importantes, una nupcialidad cada vez más tardía, hecho que comporta una mayor facilidad en la libre elección de las parejas y una disminución de las llamadas uniones *preferentes* entre primos cruzados o paralelos. Si bien es cierto que se sigue permitiendo la poligamia y el repudio o divorcio unilateral por parte del hombre, señalan que hoy ya resultan prácticas poco habituales. Tratan también de la expansión del uso de los anticonceptivos y del inicio del cambio en los roles atribuidos a los miembros de las familias: la mujer ya ha llegado a ser quien aporta, a veces, los medios de vida a la familia y puede llegar, incluso, a ser su jefe. Persiste, sin embargo, una mayor mortalidad de niñas, a causa de la menor importancia que se les da por parte de sus familias. Existe también un mayor número de analfabetas, aunque las chicas que llegan a estudiar muestran un mayor progreso y mejores aptitudes para ello. Sin embargo, esta ventaja no siempre se ve reflejada en su futura inserción en el mercado laboral. A partir de 13 cuadros estadísticos, puede apreciarse que Mauritania constituye casi siempre un caso aparte dentro del área geográfica considerada. La conclusión a la que se llega después de leer este documentado estudio es que la actual familia magrebí se encuentra en una encrucijada de mutaciones sociales, económicas y demográficas.

El segundo capítulo, «Demografía y género en Marruecos. Nuevos comportamientos, nuevas realidades»,² es obra de la actual profesora de la Universidad de Casablanca y miembro del Consejo Científico de la Cátedra UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) Houria Alami Mchichi. Como experta que es en la perspectiva de género relacionada con la política y las dinámicas migratorias, en este estudio incide en algunos de los

1 Sophie Bessis y Gema Martín Muñoz (coords.) (2010). *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 11-44.

2 *Ibidem*, pp. 45-75.

puntos ya tratados en el anterior, como son el aumento y la calidad de la escolarización de ambos sexos, el descenso de la fecundidad de las mujeres marroquíes, el declive progresivo de la familia extensa, la mayor posibilidad de elección del propio cónyuge, la mejora de las relaciones matrimoniales, las nuevas formas de conyugalidad, el hecho de que las madres marroquíes ya puedan transmitir la nacionalidad a sus hijos, etcétera. Todo este conjunto de avances se está consiguiendo gracias a la reforma de la Mudawwana o Estatuto Personal (2004). En él, ya se reconoce a las mujeres como individuos ciudadanos, aunque la práctica consuetudinaria tradicional no siempre se muestra de acuerdo con las leyes promovidas por este nuevo Código de Familia. La autora se plantea, finalmente, las perspectivas de futuro, advirtiendo que la continuación de las modificaciones positivas en los comportamientos demográficos y familiares favorables a las relaciones de género es tributaria de una serie de parámetros tradicionalmente admitidos y cuyo control resulta todavía frágil. En este sentido, postula que el número de hijos debería estabilizarse en una tasa de dos por mujer de cara al año 2020, que el Gobierno debería esforzarse en erradicar el analfabetismo y fomentar la educación de las chicas, especialmente en el ámbito rural, y de este modo fomentar un modelo de familia basado en el diálogo y en el respeto de la individualidad de cada miembro; frenar el aumento de la pobreza; y salir, sobre todo, de la crisis actual.

La ya citada Zahia Ouadah-Bedidi y el jurista argelino Nouredine Saadi colaboran en el trabajo titulado «Argelia: mujeres y familias entre Derecho y realidad»³ que muestra los cambios observados en dicho país. Una vez más, diez valiosos gráficos evidencian que dichos cambios consisten también en la menor frecuencia de la práctica de la poligamia y del repudio, en el retraso de la edad núbil y en el aumento del celibato, de la anticoncepción y de la educación femenina, pero señalan, con acierto, el lastre que supone para la consecución de todas estas mejoras la escasez de viviendas. A su vez, la profesora de Sociología y consejera de ciencias sociales de la Universidad de Túnez y colaboradora en numerosas organizaciones internacionales, como la United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), la UNESCO, el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Food and Agriculture Organization (FAO) y el Banco Mundial, Saïda-Dorra Mahfoudh Draoui, se ocupa de «Túnez: transformaciones familiares y relaciones sociales entre los sexos»⁴ y sostiene que uno de los principales indicadores del cambio que puede observarse es el de la participación de las mujeres en la toma de decisiones en el seno de la pareja y en la redefinición de las relaciones intergeneracionales, pero anota, con razón, que subsiste aún una desigualdad notable en el mundo del trabajo, sobre todo en lo que respecta a las horas dedicadas a las tareas domésticas.

Con algo parecido se encuentra el también profesor del Departamento de Sociología y Ciencia Políticas de la Universidad Carlos III de Madrid, Alberto Veira Ramos, que dedica su estudio al ámbito del islam oriental, es decir, Egipto, Iraq, Jordania, el Líbano, Arabia Saudí, Siria y Palestina (donde a menudo se des-

3 *Ídem*, pp. 77-113.

4 *Ídem*, pp. 115-147.

glosa entre la situación de Gaza y Cisjordania). En su «Demografía y cambio social en el Mashriq»,⁵ constata que la falta de vivienda, el desempleo, la emigración y el costoso monto de la dote y de las celebraciones de las bodas son factores que retrasan —con todas las consecuencias que ello supone— la edad de los matrimonios. En este caso, son 22 las tablas elaboradas y permiten conocer de manera rápida y clara las tasas de mortalidad infantil, la evolución de la esperanza de vida, el número de hijos por mujer, los porcentajes de alfabetización entre hombres y mujeres, el número de universitarias y el tipo de estudios que escogen, la cantidad de solteras y viudas, la edad media del primer matrimonio, el uso de anticonceptivos entre las casadas, la participación laboral de las mujeres de entre 15 y 64 años de edad, la presencia femenina real en el mercado del trabajo, etcétera. Se concluye que el cambio más trascendental experimentado por las mujeres del Mashriq deriva de su mayor acceso a la educación, pero ello no es óbice para que la situación económica de los países de la zona constituya un freno, debido sobre todo a la falta de dinamismo del mercado laboral de estos países y a las pocas oportunidades de empleo que se ofrecen a los jóvenes de ambos sexos. A su vez, el peso de la tradición determina que las mujeres del oriente islámico se encuentren en un difícil equilibrio entre su vida familiar y la laboral, porque los a menudo pocos sueldos de sus maridos les llevan a aceptar trabajos también poco remunerados fuera del hogar. Hay que distinguir, sin embargo, las desigualdades económicas propias de la región y Arabia Saudí destaca, lógicamente, como uno de los países de mayor renta per cápita con las consecuencias que ello conlleva.

La profesora del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Americana de El Cairo y doctorada en Berkeley, Soraya al-Torki, ha publicado obras académicas importantes sobre familia, género, juventud y religión en diversas editoriales de universidades americanas. Aquí, centra su investigación en «Fertilidad y educación: el caso de la familia en Arabia Saudí».⁶ Para ello, parte de una visita que hizo con motivo de una conferencia impartida en la Facultad de Mujeres de la Universidad Rey Saúd de Riad, en 2002, y de la percepción que pudo constatar, según la cual se consideraba que era muy grande el número de mujeres saudíes solteras. El nombre árabe *'unusa* —de acuñación reciente—, que se da a la soltería femenina tiene innegables connotaciones despectivas, como la suposición de que la mujer soltera es un ser inútil, no productivo e indeseable. Esta percepción contrastaba con la de la mayoría de las feministas que percibían a las solteras como jóvenes, enérgicas, emprendedoras y productivas en distintos ámbitos de la sociedad, como la educación o las artes. Contrastaba, al mismo tiempo, la disparidad existente entre las 1.500.000 solteras de entonces y los altos índices de natalidad. Afirma, a este respecto, que las encuestas sobre fertilidad y familia, elaboradas por el Gobierno en los años noventa, aconsejan cierta prudencia ante los resultados, puesto que se basan en respuestas de personas que podrían tener razones para dar un sesgo a sus palabras y en formas que pueden no describir claramente su realidad. Añade, además, que su transcripción puede no haberse realizado siempre de

5 *Ídem*, pp. 149-192.

6 *Ídem*, pp. 193-223.

forma precisa y destaca el hecho de que ciertos conceptos utilizados en las preguntas pueden resultar ambiguos para las encuestadas, como por ejemplo lo que se considera parentesco en el contexto del matrimonio entre esposos que son parientes. Finalmente, expresa sus dudas sobre el posible interés que pudiera tener el Estado en manipular los verdaderos resultados. Trata, además, del *boom* demográfico que supusieron los importantes ingresos del petróleo, del incremento del índice de la urbanización (la población saudí urbana pasó de un 10% en 1950, a un 24% en 1970 y al 52% en 1980), de la necesidad que se ha tenido de gran número de trabajadores extranjeros de muy distintos orígenes para ayudar a mantener el desarrollo económico, etcétera. Todo ello condujo a una transformación de la cultura y de los hábitos familiares, como el incremento generalizado del consumismo, de suntuosas celebraciones, del aumento del importe de las dotes matrimoniales y un largo etcétera. Sin embargo, en la actualidad se experimenta una desaceleración económica y un creciente desempleo, lo que lleva a las familias a encontrar nuevos recursos para financiar sus crecientes gastos, aunque el Estado pretende mantener intacto el papel de los hombres como cabezas de familia, puesto que lo considera fundamental para su legitimación política. Con todo, el índice de crecimiento ha caído drásticamente en los últimos años y, sin duda, el acceso de las mujeres a la educación superior va asociado a una menor fertilidad, a la exigencia de monogamia y a retrasar la edad del matrimonio. La autora concluye que la situación es muy compleja, se resiste a la simplificación y cree probable que las medidas de planificación familiar del Estado todavía tarden algún tiempo en llegar.

Muy significativa es la cita con que encabeza su escrito Penny Johnson, profesora del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Birzeit (Palestina) y editora asociada del *Jerusalem Quarterly*: en ella, una madre palestina sentencía «Invertimos en los hijos. Los hijos son nuestra casa». En su colaboración, «Formación de las familias palestinas y dinámicas de género. Los efectos de una situación de ocupación»,⁷ analiza la vida pública y familiar en los campos de refugiados, la relación entre el conflicto y la formación de la familia, entre cultura y resistencia, género, derecho, ciudadanía, pobreza y políticas sociales. Todo ello, después de más de 40 años de la ocupación militar israelí, de 20 desde la primera Intifada, de 7 de situación bélica y de gran inseguridad desde la segunda Intifada. Casi la mitad (46%) de la población tiene menos de 15 años, hecho preocupante puesto que ha vivido buena parte de su vida y, en algunos casos, la totalidad, bajo conflicto armado. A pesar de las vicisitudes sufridas, ha persistido la costumbre de casarse con parientes y/o de vivir con los padres, debida evidentemente a la escasez de viviendas, pero también a la necesidad de estar cerca de los familiares y tener así mayor protección. Hay que notar, sin embargo, que la mayoría de los palestinos se opone a dicho modelo de matrimonio, concertado generalmente entre primos hermanos, tal como muestran las tablas que se ofrecen. A su vez, el tamaño medio de las familias ha disminuido de 1997 a 2004, pero subsiste entre los más pobres y es mayor en la Franja de Gaza que en los demás territorios. Una de cada diez

7 *Ídem*, pp. 225-260.

mujeres (con un 60% de viudas) son cabeza de familia, pero su número disminuye desde 2004, quizás porque tuvieron que irse a vivir con otros familiares. En general, las palestinas se casan a edades más tempranas que el resto de las mujeres árabes y no hay diferencias apreciables entre las de zonas urbanas y las rurales, pero cada vez hay más solteras. Aumenta, además, el número de las que han recibido más educación que sus cónyuges y el divorcio es relativamente escaso. La fertilidad ha caído desde 6 hijos en 1997 hasta los 4,6. En resumen, el acceso de las mujeres al mundo público no está restringido sólo por el patriarcalismo sino también por las condiciones adversas y las barreras actuales (controles, cierre de fronteras, etc.) producto de su situación política.

La colaboración del hoy investigador del Instituto Francés de Oriente Próximo de Damasco, Mohamed Al Dbayat, «La mujer y la familia en Siria»,⁸ confirma, una vez más, el proceso de transformación en que se encuentran las mujeres, gracias a una mayor escolarización, urbanización y al 10.º Plan Quinquenal (2006-2010), que aspira a la igualdad de género en el país. A través de nueve tablas y cinco gráficos se muestra que la transformación es lenta porque choca con los valores tradicionales, que incluso se resisten a la reforma del Código del Estatuto Personal.

Finalmente y a modo de conclusión, figura el escrito de las dos editoras, «¿Evoluciones o revolución?»,⁹ donde se llega a una doble constatación: los cambios en la demografía y la organización de la familia han corrido parejos con la instrucción de las mujeres y su salida de la esfera doméstica. En segundo lugar, la magnitud de estas transformaciones no tiene precedentes y debería ir acentuándose en los próximos años —aunque con ritmos diferentes— en todo el mundo árabe. Los cambios son patentes en las áreas de la salud, de la escolarización, en el desarrollo del asalariado femenino y en los procesos de urbanización. Las nuevas modalidades de matrimonio se manifiestan en el descenso de la fecundidad, del divorcio, de la poligamia y en el paulatino paso de la familia patriarcal a la nuclear. Es cierto que existe una diversidad regional y una asimetría en dichas evoluciones, pero ya son irreversibles.

Sin ninguna duda, se trata de un libro imprescindible para quienes quieran conocer la dinámica de la revolución que se está produciendo en el espacio familiar y social árabe, porque todo o casi todo ha cambiado desde el Atlántico hasta el Golfo.

Dolors Bramon, Universidad de Barcelona.

8 *Ídem*, pp. 261-286.

9 *Ídem*, pp. 287-320.

JOHN QUIGLEY (2010). *The Statehood of Palestine: International Law in the Middle East Conflict*. Nueva York: Cambridge University Press, 326 págs.

La dimensión estatal de Palestina ha estado tradicionalmente vinculada a la prospectiva, en concreto, a la construcción de un futuro Estado palestino. Su establecimiento sería fruto de la resolución del conflicto que enfrenta al Estado israelí y a la sociedad palestina desde hace unas seis décadas, aproximadamente. Sin olvidar que semejante escenario fue resultado de la pugna que previamente, durante el periodo de entreguerras, protagonizaron el movimiento sionista y el nacional palestino por el control exclusivo del territorio de Palestina, entonces bajo mandato británico.

A su vez, las dos principales opciones para la resolución de la controversia han girado en torno a la extensión territorial que tendría ese hipotético Estado palestino. La primera opción, la de un Estado en «todo el territorio del Mandato británico en Palestina», se corresponde con el programa original de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), centrado en su carácter «democrático y secular», en la igualdad de todos sus ciudadanos ante la ley, sin ningún tipo de discriminación por su origen étnico y confesional. La segunda opción, concretada en la creación de un pequeño Estado palestino en los territorios ocupados por Israel durante la guerra de 1967 —esto es, en la Franja de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este, donde residiría su capital—, responde al programa mínimo de la OLP, que aceptó poner fin definitivo a la disputa, limitando su reivindicación estatal al 22% del territorio de Palestina en convivencia segura y pacífica con el Estado de Israel.

Pues bien, esta tradicional aproximación a la estatalidad de Palestina, siempre referida en términos de futuro y vinculada a la potencial resolución del conflicto, ha sido innovada por el exhaustivo estudio que realiza John Quigley desde la perspectiva del Derecho Internacional Público (DIP). Su visión invierte la óptica predominante en la reflexión política y académica en torno a un Estado palestino. En lugar de centrarse en los futuros o previsibles escenarios, parte desde el ángulo histórico para advertir, con una extraordinaria erudición y documentación, la condición estatal de Palestina como un hecho que estaba implícito desde mucho antes, que ha ido ganando paulatina y crecientemente mayor entidad jurídica, además de reconocimiento internacional.

En su recorrido a lo largo de la historia del conflicto, el autor remite a la desmembración de las provincias árabes del Imperio otomano para centrarse, seguidamente, en su sucesión por el sistema de Mandato. Los antiguos dominios territoriales turco-otomanos en Oriente Próximo hasta la Primera Guerra Mundial fueron clasificados en la categoría A del sistema mandatario. A diferencia de los de clase B y C, su mayor grado de desarrollo implicaba que «su existencia como naciones independientes puede ser reconocida provisionalmente, a condición de que los consejos y la ayuda de un mandatario guíen su administración hasta el momento en que sean capaces de conducirse por sí mismas», según se recoge en el Artículo 22.4 del Pacto de la Sociedad de Naciones (SDN). Por tanto, durante este tránsito, cuando la SDN otorgó a Gran Bretaña el Mandato sobre Palestina

en 1922, se encuentra ya implícita su emergente condición estatal (referenciada como «naciones independientes»). De hecho, la misión que encomienda la SDN a la potencia mandataria es conducir dicho país hacia su independencia. De aquí cabe considerar, según Quigley, la incipiente estatalidad de Palestina, pese a su todavía pendiente emancipación y soberanía nacional. Se trata, básicamente, de un «Estado asistido». Precisamente, la distinción que introduce entre su configuración estatal y su carácter independiente resulta crucial para el desarrollo de toda su argumentación posterior.

En esta misma dinámica, el autor analiza el creciente reconocimiento jurídico y político de Palestina como entidad estatal, pese a sus evidentes deficiencias en materia de soberanía e independencia. En su desarrollo histórico cabe advertir tres grandes etapas. La primera se corresponde con el Mandato británico en Palestina, periodo durante el que Londres asumió las «relaciones exteriores» de Palestina tanto en su vertiente multilateral como bilateral. Palestina era considerada como un Estado por las partes implicadas en los diversos tratados internacionales. Algunos asuntos fueron bastante elocuentes, por ejemplo, los relativos a la nacionalidad palestina como sucesora de la otomana; el arbitraje de la deuda pública otomana; el trato arancelario preferente que le otorgó el Gobierno británico; y, derivado de la polémica que suscitó lo anterior, asumir que Palestina era un «país extranjero», que no formaba parte del territorio del Imperio británico. Si bien Gran Bretaña ostentaba el poder, Palestina poseía cierto grado de estatalidad. Su condición de Mandato de clase A equivalía a un «Estado administrado» o «asistido» por una potencia mandataria. Su carencia de independencia no necesariamente negaba su diseño estatal.

La segunda época data de la partición y fragmentación de Palestina. A diferencia de otros países de la región bajo dominio del sistema de Mandato, que fueron accediendo gradualmente a su independencia (Irak en 1932, el Líbano en 1941, Siria en 1943 y Transjordania en 1946), Palestina no logró secundar esa trayectoria. Por el contrario, su territorio fue objeto de la partición y fragmentación en tres partes: Israel, Gaza y Cisjordania. La creación y expansión del Estado israelí en buena parte del territorio palestino (78%) implicó una importante transformación demográfica (o limpieza étnica) que, sin embargo, no logró desprender de la identidad palestina a sus legítimos habitantes, transformados de la noche a la mañana en refugiados. Paradójicamente, los refugiados fueron la principal base de apoyo social del consiguiente proceso de recreación de la identidad nacional palestina y de la reemergencia de su movimiento de resistencia y liberación nacional.

Dependiendo del diferente trato jurídico dispensado por los Estados receptores, los desplazados adquirieron documentos de viaje en los que se hacía constar su nacionalidad palestina. La Franja de Gaza fue administrada por Egipto bajo la premisa de que formaba parte de Palestina, pendiente de alcanzar su independencia. A su vez, Cisjordania fue unida a Jordania, pero los Estados de la región advirtieron su carácter provisional sin reconocer soberanía jordana alguna en ésta o en cualquier otra parte de Palestina. De hecho, la Liga de los Estados Árabes (LEA) consideró a Palestina como un Estado árabe más, pese a su anóma-

la situación. Del mismo modo, buena parte de la comunidad internacional y las propias Naciones Unidas siguieron una fórmula semejante referente a Palestina, ya fuera para centrarse en el «problema de los refugiados» o bien en la propia «cuestión de Palestina». La idea subyacente en esta práctica es, según el autor, que «un Estado puede prolongar su existencia pese a verse privado temporalmente de algunos de sus órganos, ya sea por anexión u ocupación». Los Estados bálticos constituyen el más claro ejemplo.

Por último, la tercera etapa se refiere a su consideración por la comunidad internacional. Durante este dilatado periodo, la reemergencia del movimiento nacional palestino dotó a su dispersa comunidad nacional de una organización, representación y dirección política. Su creciente reconocimiento regional e internacional elevó a la OLP al rango de representación oficial de Palestina. Su Comité Ejecutivo hizo las veces de Gobierno en el exilio y el Consejo Nacional Palestino (CNP), de donde emanaba su autoridad, equivalía a su Parlamento, también en el exilio. La central palestina pasó a formar parte integrante de algunas organizaciones interestatales: en 1969 fue admitida en la Organización de la Conferencia Islámica; en 1976 en la LEA como miembro de pleno derecho; y, en el mismo año, en el Movimiento de Países No Alineados. No menos importante fue su reconocimiento por la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1974. Posteriormente, en 1975, ingresó en calidad de observador en su Consejo Económico y Social.

Sus relaciones multilaterales y bilaterales se vieron multiplicadas, oportunidad que aprovechó la OLP para desplegar y establecer delegaciones, con diferente grado de representación y estatus, en numerosos países. Esto es, representar a Palestina ante otros Estados. De hecho, durante las décadas de los sesenta y ochenta la OLP logró mayor reconocimiento y relaciones político-diplomáticas que el propio Estado israelí. Impulsada por la primera Intifada (1987-1993), la proclamación del Estado palestino, en 1988, supuso una nueva oleada de reconocimiento internacional por más de 100 Estados que, de manera desigual, introducía un grado más avanzado en la constatación de su estatalidad. Finalmente, su adhesión al proceso de paz y el establecimiento de una Autoridad Nacional Palestina (ANP) en las áreas autónomas de Cisjordania y Gaza incrementaron su condición estatal. Pese a la reiterada estrategia dilatoria israelí, su negociación con la OLP/ANP en temas tan cruciales (seguridad, fronteras, recursos naturales, etc.) que por lo general competen a los Estados, implica paradójicamente un reconocimiento de la inexorable condición estatal de Palestina.

Ahora bien, expuesto lo anterior, y pese a toda su erudición, base documental y muestras crecientes de reconocimiento del Estado palestino, lo cierto es que la doctrina predominante en el DIP para el reconocimiento de la existencia de un Estado sostiene que éste debe cumplir con tres imprescindibles elementos constitutivos. Primero, un territorio; segundo, una población estable asentada en el mismo; y, tercero, un Gobierno que ejerza de manera efectiva sus competencias soberanas sobre el territorio y la población. Aplicada dicha doctrina al caso palestino, su resultado muestra serias insuficiencias para su consideración como Estado en

toda regla. De hecho, una parte relevante de los Estados integrantes de la sociedad internacional admiten el derecho que asiste al pueblo palestino a tener su propio Estado dentro de las fronteras de 1967, pero no terminan de reconocer el Estado de Palestina por incumplir con los citados elementos constitutivos que debe poseer todo Estado para materializar su existencia. Ésta es la posición oficial que mantienen tanto Estados Unidos como los Estados miembros de la Unión Europea (UE).

Por su parte, la OLP/ANP sostiene la tesis contraria, que es un Estado de hecho, con sus elementos constitutivos (territorio, población y Gobierno), pese a no ejercer provisionalmente el control soberano sobre su territorio y población debido a la prolongada ocupación militar israelí. Precisamente por ello, y dado el reiterado fracaso del proceso de paz y la manifiesta renuencia israelí a la formación de dicho Estado, la OLP/ANP demanda de la comunidad internacional su reconocimiento de iure, que le otorgue un estatus jurídico, político y diplomático decisivo para ejercer el principio de soberanía. En particular, considera que si ese reconocimiento procede de los Estados con mayor peso político y económico en la estructura de poder del sistema internacional, mayores garantías se obtendrán para armonizar la existencia de su Estado de facto y de iure. En definitiva, que se reconozca su existencia de hecho y de derecho, otorgándole mayor simetría con la otra parte del conflicto. Sin embargo, la posición que mantienen Washington y Bruselas, al menos de momento y sin que se atisbe ningún cambio sustancial en el horizonte más próximo, es que sólo tomarán nota del reconocimiento de un Estado palestino cuando éste emerja de un acuerdo de paz con Israel. Semejante política refuerza la capacidad de Israel para admitir un Estado palestino a cambio de importantes concesiones de la OLP/ANP.

Quigley reconoce que, en efecto, ésta es la doctrina predominante en el DIP, pero disiente en que su aplicación sea tan rigurosa como se exige en el caso de Palestina. Por el contrario, muestra la flexibilidad con la que se implementa en otras situaciones igualmente presentes en la sociedad internacional de Estados. En el caso de los Estados bajo ocupación militar extranjera recuerda el ejemplo de Kuwait ocupado por Iraq (1990-1991) o el de la ocupación alemana de Dinamarca y Polonia durante la Segunda Guerra Mundial. En ningún caso desapareció su condición estatal, pese a que vieron mermada su soberanía. Si bien en Palestina no existía un Gobierno antes de su ocupación, el autor no encuentra ningún obstáculo para que un Estado surja durante «un periodo de ocupación beligerante». Namibia representa el precedente más claro, al ser admitida en la ONU y en sus agencias especializadas como miembro estatal pendiente de acceder a su independencia. La cesión de control parcial de Israel a la OLP/ANP de los territorios que ocupa, y sobre los que la OLP/ANP reclama su soberanía, es un claro ejemplo de reconocimiento indirecto que realiza la potencia ocupante del Estado que ocupa.

Otras situaciones en las que los Estados no han ejercido el control de sus asuntos internos y de su política exterior —por ejemplo, Bielorrusia y Ucrania durante el periodo soviético— no excluyeron su consideración de Estados ni impidieron su integración como Estados miembros en la ONU y sus agencias especializadas e interestatales. Del mismo modo, los Estados fallidos o colapsados, como

Somalia, no han dejado de existir. A su vez, Filipinas e India fueron reconocidos como Estados e ingresaron en la ONU en esos términos antes de que alcanzaran su independencia tiempo después. Semejante práctica fue común en muchas colonias africanas, como en la República del Congo, donde el poder colonial había anunciado su retirada. En 1992, Bosnia fue reconocida como Estado por los Estados Unidos y la UE, e ingresó en la ONU, pese a sus evidentes carencias de poder. Más recientemente, en 2008, Kosovo vio reconocida su declaración unilateral de independencia por los Estados Unidos y parte de los Estados miembros de la UE, no así de España. Rusia y Serbia tampoco secundaron su reconocimiento. No menos significativos son los micro-Estados que, como Mónaco, no ejercen prácticamente ningún ejercicio de soberanía en su política interna y exterior; o bien, de manera semejante, los antiguos fidecomisos de los Estados Unidos en el Pacífico (la República de las Islas Marshall, la Federación de Estados de Micronesia y la República de Palau) y de Nueva Zelanda (las Islas Cook y Niue).

En contraposición a estas situaciones, cabe realizar las siguientes observaciones. Primero, Palestina posee un territorio definido, pendiente de ajustes en la delimitación definitiva de sus fronteras como muchos otros Estados que mantienen controversias fronterizas. Su discontinuidad territorial (entre Gaza y Cisjordania) es semejante a la que puedan registrar otros Estados archipelágicos (Filipinas e Indonesia), continentales (Pakistán hasta 1971, cuando se independizó Bangladés) y mixtos (Estados con territorio continental e insular como España). Segundo, también tiene una población permanente y asentada en dicho territorio. La extensión de su superficie estatal y el tamaño de su población no son relevantes para su consideración como Estado, sólo basta con recordar la existencia de micro-Estados, sin que sea éste su caso. Por último, tercero, en la esfera del poder, además de su separación en órganos ejecutivo, legislativo y judicial, se advierte un Gobierno en la administración de su territorio y población. Sin olvidar sus importantes relaciones exteriores con muchos otros Estados y organizaciones interestatales, de las que forma parte con pleno derecho o bien con algunas simbólicas restricciones. De hecho, como señala el internacionalista John Whitbeck, los Estados que reconocen a Palestina representan el 80-90% de la población mundial.

Sin embargo, no es cuestión del número de Estados que reconozcan a otro. El reconocimiento no es un elemento constitutivo del Estado. Su existencia es independiente de que sea reconocido o no. Pero, en el caso de Palestina, dada la limitación de su soberanía, resulta esencial dicho reconocimiento por aquellos Estados que mayor capacidad de poder —político y económico— detentan en la sociedad internacional. Basta con recordar los citados ejemplos para constatar una vez más el doble rasero que se ha establecido en la aplicación de las leyes internacionales. Al fin y al cabo, el ejercicio normativo en cualquier ámbito no deja de reflejar las relaciones de poder subyacentes. El derecho internacional no es precisamente una excepción a esta regla. En no pocas y controvertidas ocasiones, su aplicación dependerá de las conveniencias y el equilibrio de poder de los Estados en cuestión.

José Abu-Tarbush, Universidad de La Laguna.