ISSN 0718-1779

UNIVERSIDAD DE CHILE

CUADERNOS DE ESTUDIOS ÁRABES

Nº 1
2005

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Centro de Estudios Árabes

Cuadernos De Estudios Árabes
Año 1, 2005, N° 1
Universidad De Chile
Facultad De Filosofía Y Humanidades
Centro De Estudios Árabes
Capitán Ignacio Carrera Pinto N° 1025, Ñuñoa, Santiago
Dirección Electrónica: Mzedan@Uchile.Cl

Rector: Luis Riveros
Alameda Bernardo O'Higgins 1058, Santiago

Decana: María Isabel Flisfisch

Directora: Marcela Zedán

CUADERNOS DE ESTUDIOS ÁRABES

Director Responsable:
Eugenio Chahuán

Comité Editorial

Marcela Zedán, U. De Chile; Ricardo Marzuca, U. De Chile; Gilberto Aranda, U. De Chile; Kamal Cumsille, U. De Chile; Mauricio Baros, U. De Chile.

Comité Consultor
Luz Gómez García, U. De Alicante; José Abu Tarbush, U. De La Laguna; Dolores Oliván, U. Autónoma de Barcelona; Ricardo Elía, U. De Buenos Aires; Ignacio Gutiérrez Terán, U. Autónoma de Madrid; Rosa Martínez Lillo, U. Autónoma de Madrid.

ÍNDICE

ARTICULOS

Estudios Árabes e Islámicos Clásicos

El Lenguaje Poético Y Su Razón De Ser Según Ibn ‘Arabî, Claude Addas 4
El sufismo:Orígenes, historia, evolución, particularidades, Gustavo C. Bize 14
La Epopeya De Los Mamelucos , Ricardo H. Elía (*) 24
El Sufismo Y La Tradicion Islamica , Soledad Fariña 48
Las percepciones sobrenaturales en el primer libro de los Prolegómenos de Ibn Jaldūn, Luis Vivanco S. 65

Estudios Árabes Islámicos Contemporáneos

La recreación de la identidad palestina en la diáspora árabe y occidental, José Abu-Tarbush 80
El Oriente De La Diferencia, Eufgenio Chahuán Ch. 93
El Nacionalismo Palestino En Perspectiva Comparada, Farid Kahhat 98
El Retorno De Los Refugiados Palestinos En Una Perspectiva Ético-Política, Kamal Cumsille 104
La mujer emigrante y descendiente en la novelística chileno-árabe, María Olga Samamé 114

DOCUMENTOS:

Informes de Amnistía Internacional de la situación de los DD.HH. en los países árabes, año 2004.

Arabia Saudí 124
Argelia 129
Autoridad Palestina 133
Bahrein 136
Egipto 139
Emiratos Árabes 144
Irak 146
Irán 153
Israel 158
Jordania 164
Kuwait 166
Libia 168
Líbano 173
Marruecos 177
Resumen Regional 180
Siria 185
Túnez 191
Yemen 195

EL LENGUAJE POÉTICO Y SU RAZÓN DE SER SEGÚN IBN ‘ARABÎ

Claude Addas
Muhyiddin ibni arabi Society, Oxford
Universidad de París

La poesía no contradice en absoluto a la teología. Llegaría a decir que la poesía es una teología que viene de Dios.
Petrarca, *Cartas familiares*, X, 4, trad. de A. Michel

Ciertos prejuicios son persistentes. Y esto es lo que ocurre con la idea, por cierto ampliamente difundida entre los islamólogos, según la cual Ibn‘Arabî estaría en las antípodas de Rumi: mientras que este último es considerado como el paradigma de la “Vía del amor” de la tradición mística en tierras del Islam, se admite unánimemente que Ibn‘Arabî personifica la corriente simétricamente inversa en el seno de la misma tradición, la “Vía del conocimiento”, en su aspecto más imponente, y también el más austero. Y asimismo, uno es un poeta, un hombre de corazón, y el otro un metafísico, un doctrinario despojado de toda sensibilidad...

Massignon por ejemplo, describe al autor de las *Futûhât* como un erudito altanero, de carácter “impasible” y “frío” ([1]), y se congratula al pasar del anatema que pronunciaron en su contra Ibn Taymiyya y sus émulos, deplorando completamente que estos últimos hayan mezclado en su acusación a un santo auténtico como Hallâÿ con un “teósofo” justamente sospechado ([2]). Hallâÿ, es cierto, murió atormentado. Su virtud como santo reviste en consecuencia una forma identificable y claramente reconocible en occidente: la de la Pasión. Ibn ‘Arabî por su lado, como el Profeta del Islam, falleció apaciblemente en su lecho; los pocos compañeros que contemplaron sus restos mortales lloraron la desaparición de aquél que consideraban como el *sheyj al-akbar*, el “más grande maestro”, lo que para ellos significaba el mayor de los santos. No obstante, en el espíritu de la mayoría de los que asistieron a sus funerales, aquél que conducían a la tumba no era más que un sabio ilustre, lo que por otra parte ya es gloria suficiente. Sus discípulos lo sabían y no se indignaban en absoluto. La santidad más elevada, y su maestro se los había repetido una y otra vez, es aquella que no se puede señalar con el dedo, pues escapa a la mirada.

Carece de utilidad extenderse sobre el carácter eminentemente parcial de los juicios expresados por Massignon; en resumidas cuentas, en la época en que fueron emitidos, los estudios akbaríes ([3]) estaban todavía en sus inicios. Después progresaron considerablemente, y por eso no se explica la persistencia, entre cierto número de especialistas del sufismo, de ciertos estereotipos que los trabajos de Corbin —entre otros— se han encargado de mostrar como caducos desde hace ya varias décadas. Es por ejemplo harto frecuente —y numerosas publicaciones, incluso las más recientes, así lo testimonian— la costumbre de oponer el rigor casi matemático de la dialéctica de Ibn ‘Arabî al vibrante lirismo de un Rumi o de un Ruzbehân Baqlî ([4]).

---

[1] Cfr. *La Passion de Hallâj...*, París, 1975, II, p. 214.

[2] Cfr., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane...*, París, 1968, p. 80.

[3] Se ha generalizado este término entre los especialistas para designar a los estudios o doctrina de y sobre Ibn ‘Arabi. Proviene de la palabra árabe *akbar*, adjetivo superlativo que significa “el más grande” con que se califica desde siempre al ilustre santo (*sheyj al-akbar*: el más grande maestro). (N. del T.)

[4] William Chittik, por ejemplo, eminente especialista del sufismo, ha publicado dos obras, una consagrada a Ibn ‘Arabî y la otra a Rumi, y las ha intitulado, de manera harto significativa: *The Sufi Path of Knowledge* (El Camino Sufí del Conocimiento) a la primera, y *The Sufi Path of Love* (El Camino Sufí del Amor) a la segunda.

Resulta ésta una apreciación un poco desconcertante si se piensa que Ibn ‘Arabî hizo su entrada en occidente a través de una obra que no puede ser más lírica, y en la cual proclama solemnemente: *“El Amor es mi Religión y mi Fe”*. Fue en efecto a través de una colección de poemas —el *Tarÿumân al-ashwâq*, “El intérprete de los deseos ardientes”—, cuya traducción y versión original Nicholson publicó en 1911, que los occidentales descubrieron al gran espiritual andalusí ([5]). En el curso de las décadas siguientes se emprendieron múltiples investigaciones sobre Ibn ‘Arabî y su “escuela”. Sus obras mayores, especialmente el *Fusûs al-hikam*, fueron editadas y traducidas. En los Estados Unidos y Europa como en Japón, los investigadores emprendieron el análisis de la doctrina del Sheyj Al-Akbar, estudiando su proyección en el tiempo y el espacio. Pese a que Ibn ‘Arabî continúa siendo en los países musulmanes un autor controvertido, muchos universitarios árabes han aportado a este esfuerzo una contribución significativa. Es inevitable constatar, sin embargo, que estas numerosas investigaciones han explorado esencialmente sólo la otra vertiente del corpus akbarí, la que, de una magnitud colosal, se encuentra reunida en sus numerosos escritos en prosa. Su obra en verso, por el contrario, es todavía un terreno inexplorado.

Como otros autores árabes Ibn ‘Arabî ha sido blanco del viejo prejuicio —al cual se adhiere fervientemente Nicholson en su estudio introductorio sobre el *Tarÿumân al-ashwâq*— según el cual la poesía persa no tendría parangón: los árabes, si bien excelentes en el arte de la retórica, serían de una torpeza alarmante cuando se animan a versificar. En el prefacio que escribió para la segunda edición de la traducción inglesa del *Tarÿumân al-ashwâq*, Martin Lings se revela —aunque muy cortésmente— contra esta concepción recibida. Es en efecto un poco absurdo pretender comparar con criterios idénticos dos tradiciones poéticas básicamente diferentes.

Esta porfía a priori, todavía hoy frecuentemente formulada por eminentes especialistas del sufismo —los cuales, muy a menudo, conocen mucho mejor la poesía persa que la árabe, que para ser apreciada exige de una vasta formación en lingüística y métrica—, ha contribuido ciertamente a descartar todo deseo de explorar el campo poético akbarí más allá de los límites trazados por Nicholson y que se circunscriben a los poemas del *Tarÿumân al-ashwâq*. Me parece sin embargo que el factor más decisivo ha sido el descubrimiento de las tesis centrales de la doctrina de Ibn ‘Arabî, tal como se encuentran expuestas principalmente en los *Fusûs al-hikam*. La publicación del *Tarÿumân* fue seguida al poco tiempo, no lo olvidemos, por los trabajos de Nyberg y de Asín Palacios que revelaron en la persona de Ibn ‘Arabî a un “doctor místico” —un Santo Tomás de Aquino y un Maestro Eckhart reunidos en una sola persona—, ampliando de manera considerable el campo de las investigaciones. Se abrieron nuevas perspectivas a los investigadores y la brillante metafísica de los *Fusûs* eclipsó rápidamente el canto de amor del *Tarÿumân*. En otras palabras, el Ibn ‘Arabî poeta a sido víctima de la fascinación que ejerció y todavía ejerce la otra vertiente de su obra, que comprende innumerables tratados.

Es cierto que el *Tarÿumân al-ashwâq* ha suscitado interesantes reflexiones y ha sido objeto de muchas traducciones en estos últimos años. Pero en comparación con el “Gran Diwân” —la *summa* donde Ibn ‘Arabî quiso reunir, como luego veremos, la totalidad de su producción en verso —, esta compilación no es más que una mínima muestra de su poesía. Por destacable que sea, no da cuenta ni de la riqueza de motivos ni de la diversidad de estilos que abarca el corpus poético akbarí, el cual no se reduce ni de lejos a “un pequeño número de poemas” como alguna vez se ha afirmado ([6]). Cualquiera que tenga entre sus manos un ejemplar del *Dîwân Ibn ‘Arabî* editado por

[5] *The Tarjumân al-ashwâq. A Collection of mystical odes*, editor R. Nicholson, R.A.S., Londres, 1911. La publicación del *Kitâb istilâhât al-sûfiyya*, un breve opúsculo que Flügel editara y anexara a las *Ta‘rîfât* de Ÿurÿâni en 1845 —bastante antes que el *Tarÿumân*—, no había llamado la atención.

[6] Cfr., Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*, París, 1996, p. 340.

Bûlâq ([7]) podrá constatar la incongruencia de esta expresión, poco feliz por cierto. Pues esta recopilación, que reúne muchos miles de versos, no representa más que una parte de la producción poética de Ibn ‘Arabî, quien fue poeta a todo lo largo de su existencia.

Son raros por lo demás sus escritos en prosa que no estén salpicados de versos; las *Futûhât makkiyya* están literalmente plagadas: más de siete mil versos según la estimación del Profesor Deladrière quien ha tenido la paciencia de contarlos ([8]). Y esto es también así en sus escritos de juventud: el *Mashâhid al-asrâr* y el *Tadbîrât ilâhiyya*, que el compuso alrededor de los treinta años y que se inscriben entre sus primeras obras, contienen muchos poemas. La misma observación se impone a propósito del *Kitâb al-isrâ,* el *Mawâqi al-nuÿûm* y el *Anqâ mughrib*, tratados todos que datan del “período occidental” de la vida del Sheyj Al-Akbar. Es decir que su vocación poética es muy anterior a su encuentro, en el 1202 en la Meca, con Nizam, la joven persa que le inspiró los poemas del *Tarÿumân*.

A los millares de versos dispersos en sus obras en prosa vienen a sumarse muchos pequeños diwâns, tales como el *Tarÿumân* o el *Inzâl al-guyûb ‘alâ sarâ’ir al-qulûb*, “El descenso de los misterios sobre lo más profundo de los corazones”, compuesto presumiblemente en occidente y que parece perdido ([9]). Aunque en la mayoría de los casos los poemas que ellos contienen responden al esquema clásico de la *qasîda* tradicional, algunos pertenecen a un género mucho más popular, el de las *muwashshahât,* poemas estróficos que contienen refranes y están destinados a ser cantados. Cabe señalar también la presencia de una recopilación titulada *Ÿuz’ al-zaynabiyyât*, que por su contenido se parece al *Tarÿumân* ya que nuevamente la mujer y el amor son los principales motivos.

Minimizar la importancia de la obra en verso de Ibn ‘Arabî es, con toda evidencia, un error; él ha dado a luz un vasto corpus poético que espera pacientemente que algunos osados investigadores tengan a bien exhumarlo. Fraccionado en múltiples recopilaciones, esparcido en innumerables manuscritos de bibliotecas privadas y públicas, una gran parte de su patrimonio poético permanece, en efecto, hasta la fecha, inexplorado. Esta dispersión material explica en parte, por otro lado, que se haya descuidado, tanto en occidente como en oriente, esta vertiente de su obra. Ibn ‘Arabî por su parte trató de remediarlo. En efecto, hacia el final de su vida el emprendió la recopilación de la totalidad de sus versos en una *summa* intitulado “Colección de los conocimientos divinos” (*Dîwân al-ma‘ârif al-ilâhiyya*), y que él ha designado también a veces bajo el nombre de “Gran Dîwân” ([10]). No obstante, la implementación de este proyecto de largo aliento se mostró ardua: ciertos escritos ya no estaban en su poder —perdidos sin dudas en el curso de sus incesantes viajes—, y la memoria a veces le fallaba. Y además él tenía poco tiempo para dedicar a esta tarea, mucho menos urgente que la redacción de otros escritos, en particular las *Futûhât makkiyya* cuya segunda versión no estuvo lista sino dos años antes de su muerte. Claramente, la transcripción de las decenas de miles de versos que había compuesto en el curso de su larga existencia le exigirían muchos años de trabajo.

¿Existe o existió alguna vez una versión integral de esta suma poética? Nada es menos seguro. Se observa en todos los casos que los numerosos manuscritos consultados por Osman Yahia

---

[7] Este *Dîwân* ha sido objeto de dos reediciones, en todo punto idénticas a la de Bûlâq, una en Beirut en 1996, y la otra en el Cairo de 1994.

[8] Cfr., “The Dîwân of Ibn ‘Arabi”, in *Journal of the Muhyiddin ibn ‘Arabi Society*, Nº 15, 1994, p. 52.

[9] En efecto, cuando compuso el *Rûh al-quds* en la Meca en 1204, ya no poseía, por lo que parece, una copia del *Inzâl al-guyûb*, del cual cita, de memoria y manera parcial, algunos versos. Cfr. *Rûh*, ed. Damasco, 1970, ps. 82, 91, 92.

[10] Sobre este tema cfr. C. Addas, “A propos du *Dîwân al-ma‘ârif* d’Ibn ‘Arabî”, en *Studia Islamica*, Nº 81, 1995.

en Turquía son siempre incompletos ([11]). Es probable, en suma, que el Dîwân de Bûlâq sea una de las recensiones parciales de esa suma poética. Empero, se encuentra en la Biblioteca Nacional de París una copia —tardía, es cierto—, que reproduce otra parte, más voluminosa todavía (239 folios), y donde figura, además, el largo prefacio destinado a inaugurar el "Gran Dîwân", a "preparar" para su lectura ([12]).

Al escribirlo Ibn 'Arabî tuvo manifiestamente en mente las críticas que habían suscitado, algunos años antes, los poemas del *Tarÿumân al-ashwâq*: se lo había acusado entonces de celebrar en sus versos, bajo la apariencia de significados pretendidamente espirituales, un amor bien humanamente carnal. De cualquier forma, él juzgó necesario explicar en detalle la naturaleza de su obra poética, y más todavía, avocarse a una reflexión profunda sobre la categoría de la poesía en la economía del lenguaje, una cuestión que, en el contexto de la tradición islámica, no deja de provocar controversias. En efecto, el Corán afirma con fuerza que el Profeta "no es un poeta" (69:41) y que a "él no le cabe" hacer uso del modo poético del lenguaje (36:69), el cual gozaba de un prestigio considerable entre los árabes en la época preislámica. Además, en la sura veintiséis, que se llama precisamente "Los poetas" (*al-shu'arâ*), una serie corta de versículos estigmatiza a aquellos poetas "a quienes siguen los descarriados" y que "dicen lo que no hacen". No obstante la condición restrictiva que contiene el versículo inmediatamente siguiente —el cual afirma "Excepto aquellos que [entre los poetas] crean, obren el bien y recuerden a Dios frecuentemente..." ([13]), enunciando así claramente que no se trata de una condena de la poesía *per se*—, algunos, entre los *fuqahâ* ([14]), le han dado a esta incriminación un carácter general, sospechando que toda forma de expresión poética, y especialmente aquella que se vincula a la tradición mística, es portadora de ideas subversivas. Es así que algunos de entre ellos llegan a decir: "la poesía es el corán del Maldito (Satanás)" ([15]). Remarquemos que esta condena es considerada abusiva por eminentes *mufassirûn* (exégetas del Corán), tal el caso de Qurtubî ([16]) quien, a propósito del versículo 36:69 observa que, según la misma lógica, el hecho de que el Profeta fuera *ummî* (iletrado, analfabeto) implicaría la prohibición de la escritura ([17]).

Como quiera que sea, a una interpretación manifiestamente tendenciosa de los versículos coránicos, el Sheyj Al-Akbar opone, como veremos, su propia experiencia de la eclosión del decir poético, revelando en esta ocasión en qué circunstancia vio la luz su vocación de poeta. El objeto de esta introducción, sin embargo, no fue hacer un alegato en favor de su poesía —Ibn 'Arabî sabía muy bien, por lo demás, que no lograría convencer a los doctores de la ley de la ortodoxia de su discurso poético, y menos aún de su carácter inspirado—, sino más bien delinear una teología del lenguaje poético para definir mejor su naturaleza y su razón de ser. Tal es la problemática debatida, puesta en juego, en la *jutba*, la doxología que en el Islam debe obligatoriamente iniciar todo escrito. Y aquí se constata una vez más, dicho esto al pasar, la importancia que cabe atribuirle, en los escritos del Sheyj Al-Akbar, a ese "sermón" inaugural que, en la mayoría de los autores, se limita a una serie de fórmulas piadosas bastante convencionales. En este caso, Ibn 'Arabî recuerda que es Dios quien le ha dado al hombre la "elocuencia" (*al-bayân*), los "metros" (*awzân,* plural de *wazn*, término que, en la prosodia árabe, designa el metro de un verso) y las "cantidades" (*maqâdir*), según lo que enuncia en diversos lugares la Revelación, que él toma pues como testimonio para

[11] *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, I.F.D., Damasco, 1964, R.G. 102.

[12] Manuscrito de la B.N. París Nº 2348.

[13] Ver los versículos 224 a 227 de la sura Los Poetas (Nº 26) (N. del T.)

[14] Los "alfaquíes" o doctores de la ley, jurisconsultos especializados en la normativa islámica (N. del T.).

[15] Cfr., Isma'îl Haqqî, *Rûh al-bayân*, Estambul, 1330 H., VII, 430.

[16] *Al-ÿam' li ahkâm al-Qurân*, El Cairo, 1950.

[17] Ver también el comentario de Qurtubî sobre Corán 26:224-227 y el de Fajr al-Dîn Râzî sobre los mismos versículos.

sugerir que los principios mayores que fundamentan la poética árabe —el ritmo y la simetría— son de institución divina. Observa a continuación que la creación es sumisa al *nazm*, el ordenamiento estricto que caracteriza al lenguaje poético y que lo diferencia de la prosa. De acuerdo con el esquema de la métrica árabe, ella reposa sobre dos "cuerdas" (*sabab*, término que designa a uno de los principales elementos de la métrica árabe): una "sutil", que es el mundo espiritual, y la otra "grosera", que es el mundo corporal. Además dos "pilares" (*watad*, que es el segundo elemento mayor de la métrica árabe) la sostienen igualmente: uno es la constitución y la generación de las cosas, el otro su descomposición y su disolución. Además todas las criaturas, destaca Ibn 'Arabî, son gobernadas por estas mismas reglas. De donde él concluye que "el universo todo es acompasado y rimado".

Contemplado bajo este aspecto, el arte poético participa innegablemente de la sabiduría divina que asigna a cada cosa un lugar determinado. Queda por circunscribir su rol en cuanto modo específico del lenguaje. Aquí también la *jutba* da las líneas directrices de la doctrina de Ibn 'Arabî en este tema. Dios —señala— ha colocado las joyas del conocimiento en el lenguaje en verso y en prosa. Luego El ha confiado este tesoro a los gnósticos (*al-'arifûn*), quienes han disimulado estos misterios bajo el velo de términos alusivos y simbólicos a fin de preservarlos de miradas impías. En suma, el lenguaje tiene por función asegurar la salvaguarda y la transmisión de los conocimientos sapienciales. Es éste el tema que desarrolla más ampliamente Ibn 'Arabî en el prefacio propiamente dicho, para determinar aquello que, a este respecto, distingue a la poesía de la prosa, y que hace legítimo por ende su empleo por los "hombres de Dios".

Para hacerlo, el Sheyj se apoya en primer lugar en su experiencia espiritual de la poética, relatando con este propósito la visión en el curso de la cual, en Bugía, en el mes de Ramadán del 1201, él se unió a los astros y a las letras del alfabeto. En el curso de estas nupcias, refiere Ibn 'Arabî «Dios me hizo escuchar en mi pecho el chirrido de los Cálamos (*sarîf al-aqlâm*) [escribiendo los destinos de las criaturas] ([18]); era una melodía a dos o tres tiempos, según que el ritmo debiera decrecer o aumentar. "¿Qué es ese coro?", pregunté. "Es la audición poética (*al-samâ'*)", me fue respondido. "¿Y qué tengo yo que ver con la poesía?" [dije]. "¡Ella es el origen (*asl*) de todo; el lenguaje poético es la esencia inmutable (*al-ÿawhar al-zâbit*), mientras que la prosa es la consecuencia inmutable (*al-far al-zâbit*)!"».

En el comienzo pues estaba el lenguaje poético, suprema armonía cuya omnipresencia —señala enseguida el Sheyj— la Naturaleza también testimonia: no hay en ella sonido que no esté regularmente acompasado, ni arquitectura que no esté rigurosamente compuesta. Lo testimonian el canto de los pájaros, la tela de la araña, la colmena de la abeja..., etc. Bien. Pero ¿cómo explicar entonces que el lenguaje poético le fuera prohibido al Profeta? Se toca aquí el centro del debate relativo a la interpretación que él habrá de darle a los versículos coránicos que parecen arrojar el oprobio sobre la poesía. Cuestión decisiva a la cual el Sheyj Al-Akbar, una vez más, aporta una respuesta a dos puntas: una de orden argumentativo, y la otra de orden puramente místico. Es en efecto en este pasaje del prefacio que Ibn 'Arabî evoca el "nacimiento" de su obra poética. «La razón —explica— por la cual fui conducido a hacer poesía es que vi en sueños un ángel que me traía un bocado de luz blanca. Se diría que era un bocado de la luz del sol. "¿Qué es esto?", pregunté. "Es la sura *al-shu'arâ* (Los poetas)", se me contestó. Yo lo tragué y sentí un cabello (*sha'ra*) que subía de mi pecho a mi garganta, y luego a mi boca. Era un animal con una cabeza, una lengua, ojos y labios. Se extendió al punto que su cabeza alcanzó los dos horizontes, el de oriente y el de occidente; luego se contrajo y volvió a mi pecho. Yo sé entonces que mi palabra

[18] La expresión *sarîf al-aqlâm* figura en muchas narraciones que relatan la "ascensión a los cielos" del Profeta (*al-mi'râÿ*). Cfr. *Sahîh Muslim*, Kitâb al-imân, 263. (Ver "Traducción al idioma español del Sahih Muslim", Tomo I, Ed. Al-Hikmah, Buenos Aires, 1998, pág. 105, hadiz 313, y pág. 106, nota 241 —N. del T.—).

alcanzará el oriente y el occidente. Desde que esto vino a mi, yo declamo versos que no proceden de ninguna reflexión o intelección. Desde entonces esta inspiración jamás ha cesado. Es a causa de esta inspiración sublime que he recopilado todos los versos que recuerdo. ¡Pero son tan numerosos aquellos que he olvidado! Todo aquello que contiene esta recopilación no es pues, gracias a Dios, más que [el fruto] de una proyección divina, de una inspiración santa y espiritual, de una herencia celeste y espléndida». En otras palabras, Ibn ‘Arabî afirma que su obra poética en su totalidad extrae su substancia de la Revelación, y más precisamente de la sura veintiséis del Libro —la misma que esgrimen los *fuqahâ* desafiando a los poetas místicos— que él precisamente ha integrado a su persona en el curso de este episodio visionario.

Pero de lo que se trata aquí es de una experiencia espiritual suya propia —en consecuencia inverificable—, y que sólo demuestra —suponiendo que se preste fe a su testimonio— que entre la inspiración divina y el decir poético no hay necesariamente incompatibilidad. Persiste el hecho de que el Corán, “Palabra de Dios” y, por lo tanto, inigualable bajo cualquier aspecto, es un Libro en prosa ([19]), a menudo asonante, y que el Enviado de Dios, modelo de toda perfección, no usaba el lenguaje poético, cuya superioridad desde el punto de vista ontológico (sobre la prosa) Ibn ‘Arabî ha demostrado, empero, a todo lo largo de este prefacio. La paradoja no pasó desapercibida al autor del *Dîwân al-ma‘ârif* quien lo explica en las líneas que preceden al relato sobre la visión de la sura *Al-Shu‘arâ*: «No se le prohibió usar la poesía al Profeta porque ella fuera de naturaleza reprensible, o de un rango inferior, sino porque está fundada sobre alusiones (*ishârât*) y símbolos (*rumûz*), dado que la poesía surge de la percepción sutil (*shu‘ûr*). Pero es de incumbencia del Enviado ser claro para todo el mundo y emplear las expresiones más límpidas posibles». Por su misma naturaleza, y por noble que sea, el lenguaje poético es incompatible, según Ibn ‘Arabî, con el carácter universal de la *risâlah* (mensaje) muhammadiana que implica que el Profeta predique a los hombres de todos los horizontes, en un lenguaje *mubîn*, “explícito” y accesible al entendimiento de todos. El discurso en prosa satisface esta exigencia pues permite formulaciones detalladas y desprovistas de ambigüedad; constituye así el vector adecuado para un conocimiento *distintivo* de los misterios divinos y permite, además, una lectura en dos niveles, uno “exotérico”, accesible a todos y cada uno, y el otro “esotérico”, que no se ofrece más que a los “hombres de la realización espiritual”. El lenguaje poético, por el contrario, tejido con alusiones (*ishârât*) y símbolos (*rumûz*) es en esencia un lenguaje equívoco cuya comprensión, consecuentemente, requiere de una sutil hermenéutica. Por otro lado, a diferencia de la prosa, sugiere antes que decir y esto, indica el Sheyj Al-Akbar, porque la poesía no participa del *‘ilm*, el conocimiento, sino del *shu‘ûr*, que es una percepción global e inmediata “que se presenta cuando la puerta está cerrada mientras que el conocimiento llega cuando ella está abierta” ([20]). De esta forma la poesía constituye el soporte privilegiado de un conocimiento *sintético* de las “realidades sutiles” (*al-haqâ’iq*) de las cuales ella da cuenta a través de expresiones simbólicas; de allí la imposibilidad de que el Profeta pudiera recurrir a este modo de expresión que permite presentir la verdad pero de ningún modo exponerla claramente. Tal es, al menos, la interpretación que da Ibn ‘Arabî del versículo: “No le hemos enseñado la poesía, que no le cabe” (36:69). “Es así —declara— porque él [el Profeta] ha sido enviado *mubînan*, ‘para clarificar’, y *mufassilan*, ‘para detallar’. En cambio la poesía procede de la percepción sutil (*shu‘ûr*); ella tiene pues por objeto aquello que es de orden sintético (*iÿmâl*), y no aquello que es de orden distintivo

[19] Cabe hacer notar a este respecto que en un poema del Dîwân (ed. Beirut, 1996, p. 322) Ibn ‘Arabî afirma que la sura *Al ‘Imrân* (Nº 3) y la sura *Tawba* (Nº 9) contienen cada una un verso, mientras que la sura *Al-Hiÿr* (Nº 15) contendría dos.

[20] *Fut.*, III, 458; ver también II, 143.

(*mufassal*)" ([21]). Más aún, el afirma asimismo a propósito de este versículo: "Ello resulta de que la poesía es el lugar de la síntesis (*iÿmâl*), de los símbolos (*rumûz*) y los enigmas (*algâz*)" ([22]).

La distinción que establece Ibn 'Arabî entre la poesía y la prosa no deja de guardar cierta analogía con la que él menciona en diversos escritos entre la Revelación como *qur'ân* (recibida en modo sintético) y como *furqân* (recibida en modo distintivo o detallado), siendo la primera inmediata e instantánea, y la segunda mediata y expandida en el tiempo. Pero, por otro lado, en diversos pasajes de las *Futûhât* relativos al "sello de la santidad muhammadiana" —función que reivindica el autor para sí mismo— se hace una correlación entre el modo poético del lenguaje y la categoría de este "sello", el cual, afirma en muchas ocasiones Ibn 'Arabî, es con respecto al Profeta como un "cabello", *sha'ra* ([23]). La elección de este vocablo es significativa: deriva de la raíz *sh[a]'[a]r[a]* de la cual igualmente provienen los términos *shu'ûr*, "intuición", y *shi'r*, "poesía", y que figura, además, en el centro de la visión en el curso de la cual el Sheyj absorbe la sura *al-shu'arâ*, "Los Poetas". Un texto de las *Futûhât* aporta precisiones sobre el paralelo que traza Ibn 'Arabî entre la función del "sello muhammadiano" y el *shu'ûr* que caracteriza al lenguaje poético: «La categoría del sello muhammadiano es con respecto al Enviado de Dios como el de un "cabello" en relación al resto de su cuerpo; esto porque no se lo percibe (*yush'aru*) más que de forma global sin conocerlo (esta vez: *yu'lamu*) de manera distintiva, a excepción de aquellos a los cuales Dios se los hace conocer o de aquellos a los cuales él mismo se lo revela y le creen. También ha sido designado como un "cabello" (*sha'ra*) en relación con el *shu'ûr*, la percepción sutil. Esta percepción es análoga a aquella que nos permite, delante de una puerta cerrada [...] detectar un movimiento que señala la presencia en esa casa de un animal sin que se pueda saber exactamente a qué especie pertenece o percibir (nuevamente: *yush'aru*) que se trata de un individuo sin que estemos en posición de determinar su identidad [...]. Es en virtud de este carácter sutil que se lo designa como *shu'ûr*, percepción sutil (y no como *'ilm*)» ([24]). Dicho de otra forma, a diferencia del Profeta cuyo mandato fue proclamado a la luz del día, el "sello de la santidad muhammadiana" está dedicado a permanecer en las sombras; así como sus intervenciones en la esfera de la santidad requieren necesariamente de modalidades sutiles, de la misma forma, es con un lenguaje *ambivalente*, nutrido de símbolos y de misterios que él instruye a los espirituales de los "dos horizontes" en los conocimientos esotéricos que están bajo su custodia.

Varios de los tratados de Ibn 'Arabî, tales como el *Anqâ mughrib*, el *Kitâb al-abâdila* o el *Tâÿ al-rasâ'il*, cuya comprensión escapa a una lectura superficial, son un testimonio flagrante del carácter sibilino que asume a menudo su enseñanza propiamente iniciática. Pero esto también es cierto en escritos cuyo sentido obvio es perfectamente coherente. En muchos casos, sin embargo, un examen atento del vocabulario empleado por el Sheyj permite poner al desnudo significados de un tipo muy diferente a los que impone la lógica de la exposición. Eso es lo que ocurre en un texto que figura en el capítulo 8 de las *Futûhât* consagrado a la "Tierra de la Realidad", ese mundo intermedio donde los puros inteligibles se revisten de una forma, mientras que a la inversa, los cuerpos son allí de una consistencia sutil. El pasaje en cuestión se inscribe dentro de una serie de breves y coloridos relatos donde el autor da cuenta de las particularidades propias de este "octavo clima": «Vi en este mundo —relata el Sheyj— un mar hecho de una tierra tan fluida como el agua; vi piedras, pequeñas y grandes, mutuamente atraídas unas hacia las otras, tal como el hierro hacia el imán. Juntadas unas con las otras, ellas no se pueden separar (*lâ yanfasilu*) a menos que se intervenga directamente, de la misma forma que se separa (*yufsalu*) el hierro del imán sin que él pueda oponerse. Pero, si se

[21] *Fut.*, II, 274.

[22] *Fut.*, I, 56. A este respecto ver también *Mashâhid al-asrâr*, Editora Regional de Murcia, España, 1994, p. 41 del texto árabe.

[23] *Fut.*, I, 3, 106, 230 (donde figuran interesantes indicaciones sobre la concesión a Ibn 'Arabî de este "cabello"), III, 514.

[24] *Fut.*, III, 514.

abstiene uno de hacerlo, estas piedras continúan adhiriéndose unas a otras durante una distancia determinada. Cuando ellas están todas unidas, toman la forma de un navío. Yo mismo vi [formarse] de esta forma una pequeña embarcación y dos barcos. Cuando un vehículo es constituido de esta forma, [los habitantes] lo meten en el agua, y luego embarcan para viajar a donde les parezca. La cubierta del navío está hecha de partículas de arena o de polvo unidas unas a otras de una manera específica. ¡Jamás he visto nada más maravilloso que estos navíos de piedra bogando sobre un océano de arena! Todas las embarcaciones tienen la misma silueta; el navío posee dos flancos detrás de los cuales se yerguen dos enormes columnas más altas que la talla de un hombre. El piso del navío por detrás está a la altura del mar sobre el cual se desplaza sin que un solo grano de arena penetre al interior» ([25]).

A primera vista, la interpretación de este relato tan extraño como fascinante parece pertenecer al dominio de la oniromancia; en vano sin embargo se buscará allí la "clave de la lectura" la cual, aquí como siempre, reside simplemente en la *elección de las palabras* que, como se sabe, en el caso del Sheyj Al-Akbar, no es jamás arbitraria. Se observa así que los términos clave que dan orden a este relato pertenecen a un vocabulario específico de la prosodia árabe. Si bien *bahr* es el término corrientemente empleado para designar el mar, es también la palabra que, en el léxico de la poética, sirve para designar el *metro* de un poema. De la misma forma, *ramal*, que en el uso corriente significa "arena", es también la denominación de uno de los dieciséis metros que registra la prosodia clásica, mientras que el verbo *fasala*, que aparece muchas veces en el texto, remite al "intervalo", *fâsila*, que es igualmente uno de los elementos de la métrica. El empleo de una terminología emparentada con el léxico de la poética árabe no tiene evidentemente nada de fortuito. Situada en este contexto, la historia de navíos de piedra que bogan sobre un mar de arena no es más un delirio onírico: el navío (*safîna*) representa a la *qasîda*, el poema árabe clásico; las piedras inseparables, son las *kalimât*, las palabras que, unidas unas a otras, forman versos cuyo totalidad constituyen el poema; los dos flancos del navío representan a los dos hemistiquios del verso y las dos columnas se refieren a los dos "pilares", *watad*, de la métrica árabe. De esta forma, en un lenguaje críptico en extremo, el autor de las *Futûhât* nos quiere decir que la poesía es el medio privilegiado para viajar por ese Mundo Imaginal de donde ella misma se origina. Esto no significa que sea legítimo para él recurrir a la audición poética con motivo de los "conciertos espirituales" a fin de suscitar el éxtasis de los participantes. En muchos escritos, y particularmente en el prólogo del *Rûh al-quds* donde él se extiende particularmente sobre la cuestión, Ibn ʻArabî se manifiesta contra esta práctica muy difundida en su época. Todo estado espiritual provocado por la audición de versos es, a priori, sospechoso, pues nada garantiza su verdadero "origen" en la medida en que el alma, cómplice del Maligno, encuentre allí un cierto goce. En suma, aunque el lenguaje poético puede asumir, llegado el caso, una función iniciadora en aquel que es apto para trascender los límites del mundo empírico y para asir las fulgurantes *haqâ'iq* (realidades) que, por su naturaleza, escapan a toda representación intelectual, registrándolas en el lapso de un instante, de una forma gráfica y sonora, en ningún caso debe ser utilizado con fines teúrgicos.

Todo esto testimonia también la importancia de la obra poética de Ibn ʻArabî en la economía de su enseñanza y la atención que se le debe prestar. No es seguramente sin razón que él utiliza alternativamente, en la mayoría de sus escritos, el modo poético y el modo discursivo del lenguaje, ya que cada uno tiene su razón de ser. A este respecto es notable que cada uno de los 560 capítulos de las *Futûhât* se inicia con un verso del cual el autor indica expresamente que asume una función noética: «Sabed —declara Ibn ʻArabî a propósito de la *qasîda* que abre el capítulo 239 de las *Futûhât*— que este poema —y esto es cierto para cada uno de los poemas que inauguran los capítulos de este libro— no procura más que resumir o comentar aquello que la exposición del capítulo detallará. La poesía [que figura en el preludio de cada capítulo] forma parte integral de la

[25] *Fut.*, I, p. 129.

explicación del tema debatido en el capítulo. En consecuencia, aquello que se encuentre enunciado allí *no está repetido* en el curso de la exposición. Conviene examinar los poemas en tanto que aportan una explicación sobre el tema del capítulo, al igual que es preciso examinar la exposición en prosa. Estos poemas contienen datos relativos al tema estudiado *que no se encuentran formulados* en el desarrollo del capítulo...» ([26]).

Esta exhortación a escrutar su obra poética no ha sido sino escasamente escuchada por los investigadores y esta vertiente del patrimonio akbarí permanece en occidente, en gran medida, como *terra incognita*. En realidad se observa un fenómeno análogo en el seno mismo de la "escuela" akbarí, incluyendo su rama que podría designarse como "iraní" en sentido lato. Un simple golpe de vista al Repertorio General de Osman Yahia es suficiente para constatar que si bien los escritos en prosa de Ibn ʻArabî, en particular los *Fusûs*, han generado multitud de comentarios en todas las lenguas vernáculas del Islam, no ocurre lo mismo con sus escritos en verso. Cinco solamente de las treinta obras poéticas que le son atribuidas se conoce que han sido objeto de comentarios. Incluso suponiendo que esta lista no es en absoluto exhaustiva —lo cual sin duda es cierto—, de todas formas manifiesta que la obra poética del Sheyj Al-Akbar ha hecho correr mucho menos tinta que su obra en prosa. No es que no haya poetas entre sus discípulos cercanos o lejanos; Irâqî (m. 1289), Ÿâmî (m. 1492), para citar sólo algunos, son ilustres representantes de una tradición poética de inspiración akbarí en lengua persa; ʻAfîf al-Dîn Tilimsânî es igualmente el autor de un *Dîwân* de gran renombre. Y lo que es más, el primer comentario de la famosa *Tâ'iyya* de Ibn Al-Fârid es la obra de un akbarí, Saʻd al-Dîn Fargânî (m. 1300) quien se inspiró para componerla en las observaciones verbales de Sadr al-Dîn Qûnâwî, discípulo mayor de Ibn ʻArabî. Qâshânî, Tilimsânî, Qaysarî y, mucho más tarde, Nâbulusî, siguen sus pasos. No fue entonces por incapacidad para apreciar la poesía que los representantes de la escuela akbarí han privilegiado la obra en prosa de Ibn ʻArabî respecto de su obra en verso, cuya existencia no ignoraban. Que ellos han sido enceguecidos, al igual que los occidentales, por la riqueza vertiginosa de la metafísica akbarí tal como se despliega en los *Fusûs al-hikam*, de ello no cabe duda. Es significativo por otro lado que, en su gran mayoría, los intérpretes de Ibn ʻArabî —especialmente aquellos que pertenecen a la corriente "iraní"— han centrado su reflexión sobre los *Fusûs* que, una y otra vez, no han dejado de comentar hasta nuestros días. Por otro lado, puede que el comentario del *Tarÿumân al-ashwâq* que Ibn ʻArabî mismo escribió, haya disuadido a sus discípulos inmediatos y posteriores a emprender una tarea análoga. La interpretación extremadamente compleja, incluso sofisticada, en el sentido noble del término, que el Sheyj da a sus propios versos no dejan de desconcertar a cualquiera que emprenda su lectura y demuestran hasta qué punto el lenguaje poético asume en él un carácter hermético. Ibn ʻArabî lo afirma por lo demás expresamente en el prefacio del "Gran Dîwân", declarando que él usa en sus versos un lenguaje codificado y que no conviene, en consecuencia, atenerse a su sentido obvio: cualquiera sea el símbolo que emplee, él no tiene en vista otra cosa que "las ciencias divinas y señoriales". Es precisamente esto, en suma, lo que diferencia, según él, a la poesía profana —la de los poetas a "quienes inspiran los demonios" y que denuncia la sura 26— de la poesía mística, la de los hombres "a quienes asiste el espíritu santo" para reproducir la expresión de Ibn ʻArabî. Estos últimos, como los primeros, cantan al amor que les consume y en términos a menudo idénticos. Pero, más allá de los rostros múltiples que le presten y de los nombres que le asignen, es el Eterno —sólo El— quien celebra su himno. Ocurre con la poesía, destaca a este respecto Ibn ʻArabî ([27]), lo mismo que con los animales que se ofrecen en sacrificio: desde el momento en que se cumple en nombre de Dios, la inmolación es santificada; en caso contrario, su carne es ilícita. Entre la "poesía censurable" (*shiʻr madhmûm*) y la "poesía loable" (*shiʻr mahmûd*), la diferencia de rango no tiene que ver más que con la intención que la origina.

[26] *Fut.*, II, p. 665.
[27] *Fut.*, III, p. 562.

De esta forma, a la cuestión dogmática que subyace en todo el prólogo del "Gran Dîwân" —si Dios ha prohibido al Profeta el uso del lenguaje poético, ¿no es preciso deducir que este modo de expresión es *por naturaleza* vil?—, el Sheyj Al-Akbar responde por la negativa. La poesía puede ser fuente de luz en tanto el espíritu que le insufla vida sea un espíritu de verdad. Tal es el caso, indica el Sheyj en las *Futûhât*, de Hassân ibn Zâbit, que compuso poemas para defender el honor del Profeta, quien le habría dicho: "Habla, ¡oh Hassân!, pues el espíritu santo (*al-rûh al-qudsî*) te asistirá mientras tú defiendas el honor del Enviado de Dios". "Pensad pues—comenta el Sheyj—que él es como aquel que habla de Dios *por* Dios (*yantiqu 'ani-Llâh bi-Llâh*), ¡pues en ese caso aquel que se expresa cuando él habla es su Señor!" ([28]).

"Todo aquello que contiene este Dîwân —puede leerse en el prólogo de la "Colección de los conocimientos divinos"— es dictado divino, santa inspiración del Espíritu, herencia sublime y buena..." ([29]). Ibn 'Arabî, lo da a entender, no se considera como el autor *stricto sensu* de sus versos; no lo es, dice que "es un escriba (*kâtib*) que transmite (*muqayyid*) aquello que le dicta la inspiración divina" ([30]). Muchas afirmaciones similares están presentes en el prólogo del *Dîwân al-ma'ârif:* "Mencionaré en este libro, que he titulado *Colección de los conocimientos divinos y las sutilezas señoriales,* una parte de aquello que Dios ha colocado en mi lengua (...) y en lo cual yo no he hecho ningún uso de la reflexión, pues todo procede de inspiraciones señoriales, de lo que insufla el Espíritu..." ([31]). De forma muy solemne declara al término de la introducción: "En todo aquello que yo enuncio, sea en prosa o en verso, no hay ni una *waw*, ni una *fâ*, ni una partícula demás, ni jamás la menor redundancia" ([32]). Pero, ¿no es esto, en definitiva, algo característico de la inimitable Revelación divina? Recordemos que según el autor de las *Futûhât,* el discurso divino, estando necesariamente exento de toda imperfección, hace que la aparición de una palabra en el Corán, incluso de una simple partícula —como también de su repetición o su omisión— responda a una necesidad que no es jamás *insignificante*. Pero esto no impide que entre "las revelaciones" y "la Revelación" exista una distinción que Ibn 'Arabî no pretende ocultar, afirmando *también* a propósito de su poesía:

"Y este no es un Corán ni un Libro revelado
Sino un secreto que traspasa mi corazón" ([33]).

[28] *Fut.*, IV, p. 51.
[29] *Ibid.*, f. 37.
[30] *Dîwân al-ma'ârif*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, f. 37.
[31] *Ibid.*, f. 35b.
[32] *Ibid.*, f. 37b. (La *waw* y la *fâ* son letras del alifato árabe —"u" y "f"—, pero también son gramaticalmente conjunciones muy comunes en el idioma, cuya presencia u omisión generalmente no altera el sentido del escrito. N. del T.)
[33] *Dîwân al-ma'ârif*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, f. 161b.

El sufismo:
Orígenes, historia, evolución, particularidades

Gustavo C. Bize
Instituto Argentino de Cultura Islámica
Universidad Tres de Febrero

- **Introducción**

"Hablar" del sufismo, esto es: definirlo, circunscribirlo, hacerlo un "ismo" como su nombre (occidental, desde luego) contiene, es, a la par de arriesgado, un contrasentido a la luz de la enseñanza de los maestros de esta disciplina. A la hora de describirlo ellos lo han velado adrede con metáforas o paradojas, y cuando se les pidió mayor explicación, coincidieron en definirse como "gente del saboreo", *ahludh-dhawq*, indicando con eso que lo suyo es un camino de experiencia, y que igual que el sabor, no lo describen las palabras ni lo contienen las estructuras limitadas del pensamiento racional.

Lo nuestro será entonces apenas una indicación sobre sus métodos y doctrinas, alguna referencia a su objetivo: la santidad, y algo más sobre sus orígenes, historia y "evolución", si es que se puede decir que las doctrinas espirituales tradicionales "evolucionan"; más cabría afirmar que se adaptan a las condiciones de los tiempos y a los distintos obstáculos que se interponen entre el hombre y Dios.

- **Orígenes**

El término sufismo es obviamente occidental. Traduce a los nombres más utilizados en la literatura islámica para designar a quienes siguen el camino de los sufíes: *tasawwuf,* o bien *sufiyah*, y excepcionalmente *'irfân* (en el ámbito shií). La palabra original es *sufî*, y en cuanto a su origen etimológico en lengua árabe hay diversas opiniones ([34]).

No obstante dos cosas merecen destacarse. Los sufíes mismos no emplean demasiado este término para sí mismos. Prefieren otros: "los hombres" (*arriÿâl*), "la gente" (*al-qawm*), "la gente de la Realidad" (*ahlul-haqîqah*), "la gente de la noche" (por dedicarse durante la soledad de la noche a las prácticas de la meditación y el recuerdo de Dios), "los gnósticos" (*al-'ârifûn*), "los compañeros", "la gente del saboreo", etc., etc. De estas autodenominaciones se puede extraer quizás un elemento común: los sufíes se ven a sí mismos como una élite, sea por el conocimiento, sea por la piedad, sea por su lugar en el orden divino para las criaturas. Lo segundo que puede destacarse es que el término "sufí" o "sufismo" no se conoce en los orígenes del Islam, no aparece en el Corán ni tampoco en las tradiciones proféticas. El término habría sido acuñado recién durante el siglo II de la Hégira (c. 750 d.C.).

[34] () Dos son las hipótesis etimológicas más difundidas: la que hace derivar el término del árabe *sûf*, lana, en alusión al manto rústico y ascético de lana utilizado por los primeros sufíes (literalmente el término *sûfî* significaría entonces "lanudo" o "de lana"); y la segunda, la que lo extrae del verbo safâ, purificarse, con lo cual *sûfî* significaría "purificado", aunque es forzoso reconocer que la palabra no responde a los paradigmas lingüísticos habituales del árabe. Otras hipótesis lo hacen derivar de otras palabras homófonas: *suffah* (sofá, bancal), en alusión a *ahlus-suffah*, la "gente del banco", un grupo de compañeros, discípulos del Profeta, que vivían en la pobreza, dedicados totalmente a la devoción, y paraban en un banco o asiento de arcilla ubicado a la puerta de la mezquita de Medina; o incluso se ha sugerido que el término proviene del griego "sophia" convenientemente arabizado.

¿El sufismo apareció de repente? ¿Es el resultado de influencias de otras religiones sobre el Islam, como ser del misticismo cristiano, o del budismo, o de doctrinas del hinduismo? ¿Es el sufismo algo anómalo en el Islam, una heterodoxia o secta de orígenes exógenos? A todas estas cuestiones responderemos por la negativa con algunas aclaraciones.

El sufismo no es más que la respuesta a la búsqueda incesante del espíritu humano por una trascendencia (a partir desde luego de una toma de conciencia de la propia contingencia o limitación). Es en este sentido una expresión del misticismo que puede verse por doquier asociado a las grandes religiones, reservado en general a una élite. Siempre estuvo allí, desde los orígenes mismos del Islam, sólo que sin nombre. El nombre es, en cierto sentido, una "decadencia" de esta pureza original. De ahí que ya en el siglo IV de la hégira (900 d.C.) algunos famosos gnósticos definieran al sufismo como "una realidad sin forma" (*al-taṣawwuf haqîqah la rasma lah*), y se quejaran ya tempranamente de la decadencia con expresiones tales como "el sufismo es hoy un nombre sin realidad, pero supo ser una realidad sin nombre", destacando con esto que la santidad era la regla en época del Profeta, primaba por doquier aunque no era nombrada. Empezó a ser nombrada cuando ya era una cosa rara.

En cuanto a las influencias externas que pudieron dar forma a las doctrinas y métodos del sufismo, las modernas investigaciones afirman que éstas no tiene la importancia que algunos estudios antaño le asignaran. Una cosa es cierta: ninguna doctrina, ninguna corriente de pensamiento entre los hombres está libre de influencias ajenas. Y en este aspecto las distintas manifestaciones del misticismo, en culturas tan alejadas como el budismo tibetano y las doctrinas y prácticas chamánicas de los indios sioux americanos, presentan múltiples elementos comunes; no tanto por influencias recíprocas, que las hubo en muchos casos, sino por la unidad ínsita en el espíritu y naturaleza humanas. Lo importante en todo caso son los elementos originales y la profundidad que cada expresión del misticismo universal, de la *sophia perennis*, ha alcanzado. Y en este sentido el sufismo es claramente islámico: sus ejemplos, sus símbolos, sus alegorías, sus doctrinas, están tomadas de una exégesis profunda del Corán y de la Tradición profética.

En cuanto a heterodoxia u ortodoxia, es preciso aclarar que el sufismo en general no se percibe en el mundo islámico (salvo para ciertas corrientes modernistas que son como una suerte de "puritanismo calvinista" trasplantado al ambiente musulmán, como el wahhabismo) como una escuela aparte. De hecho ha habido sufíes asharíes, mu'tazilíes y filósofos, y los hay por igual entre los shiíes y los sunníes, y asimismo, en cuanto a las escuelas jurídicas, los hay que profesan cada una de las que han sobrevivido hasta la actualidad. Más que una heterodoxia, deberíamos definirlo como una "profunda ortodoxia", esto es: una profundización del mensaje original del Islam ([35]).

Cabe aclarar sin embargo que esta simplificación es meramente metodológica, pues el sufismo presenta un espectro amplísimo, tanto en el universo geográfico, como histórico y doctrinario, y para todo hay excepciones y contraejemplos ([36]).

---

[35] () Los sufíes gustan de referirse a los "ancestros" como modelos de santidad y perfección ética. Estos ancestros son siempre, aparte del Profeta mismo, sus compañeros, es decir los primeros musulmanes, particularmente los discípulos directos del Mensajero de Dios, que estaban siempre a su lado y recibían de él enseñanza y orientación. Además de los compañeros, se hace referencia a los "seguidores", la segunda generación, a menudo discípulos (muchas veces hijos) de los grandes compañeros, como los primeros califas.

[36] () No puede negarse, por ejemplo, que en las cofradías surgidas o asentadas en el subcontinente de la India ha habido muchas manifestaciones de sincretismo con doctrinas autóctonas, en un ámbito por lo demás riquísimo como ése en doctrinas y escuelas espirituales. Y tampoco puede negarse la existencia de manifestaciones heterodoxas, que se apartaron del Islam por un exceso de inclinación a lo esotérico, como es el caso de las distintas corrientes batiníes (ocultistas o esoteristas), particularmente las ismaelíes.

- **Un esbozo del sufí: pobreza, amor y santidad**

Sufî, en realidad, es sólo aquel que ha alcanzado la meta del camino espiritual, es decir la *santidad*. Para los demás, los aspirantes, los tratadistas más prolijos prefieren el término *mutas̲awwif*, "aspirante a sufí". Y hay otra palabra más, que se usa para designar a los hipócritas, los pseudo sufíes, que lo son sólo en apariencia (*mustas̲wif*). Entre sí, y como miembros de cofradías (a las que luego nos referiremos), los que siguen este camino se llaman a sí mismos "pobres", *fuqarâ'* (singular: *faqîr*), o su equivalente persa, *darvish* (derviche), o también *murîd,* que literalmente significa "el que aspira a" o "aspirante".

La "pobreza", en el sentido que enseguida explicaremos, es uno de los estados imprescindibles del aspirante espiritual, y necesario en el santo o *walî*. Esta pobreza significa tener conciencia de la propia contingencia ontológica frente a la necesidad y omnipotencia divinas. Nada puede llenarnos, sólo El puede satisfacer a Sus siervos o criaturas. Esta idea de la pobreza coincide con el dicho evangélico "Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos" ([37]). A la "pobreza" de la criatura en este sentido se opone la Opulencia divina. Por un lado esto es una conciencia profunda de la propia realidad óntica (sólo Dios "es" realmente, y nosotros, seres contingentes, "somos" en El), y por otro significa una plena entrega a Dios (*tawakkul*), o sea encomendarse al Señor plenamente en toda circunstancia y estado, no esperando nada de otro que El.

"Pobreza en espíritu" no implica pobreza material. Y para aclarar mejor estos conceptos es suficiente con citar algunos dichos antiguos de los sufíes: "El faqîr no es el que está exento de provisiones, sino el que está exento de deseos", "La pobreza es la opulencia en Dios", "La pobreza es vaciar el corazón de cuestiones", "La pobreza es un mar de problemas, pero sus problemas son toda gloria". Y por último una expresión que resume tautológicamente el significado de pobreza: "La pobreza es el miedo a la pobreza".

Además de la pobreza y junto a otros rasgos que caracterizan la santidad para el sufismo (como la piedad, *taqwa*, la complacencia, *rid̲a*, la conciencia de ser siervo de Dios, *'ubudiyyah*, etc.), un lugar importante corresponde al tema del amor.

Pero antes de referirnos brevemente al amor, es preciso atender un poco a la idea de santidad en el Islam y en el sufismo en particular. La palabra con que se la designa es *walâyah*, y el que la posee es llamado *walî* (plural, *awliyâ'*, santos). Esta palabra significa en realidad "amistad", "cercanía", "intimidad". La santidad en esta concepción es pues un estado de gracia que deviene por la cercanía a Dios, quien dispensa Su Amistad; "santos" son Sus amigos, es decir, Sus amados. El Profeta fue el Amado de Dios por antonomasia, y un dicho antiguo dice: "A quien purifica el amor, ése es un purificado, mas a quien purifica el Amado, ése es un sufi" ([38]).

Toda la intención del aspirante espiritual está puesta en alcanzar esta "cercanía", y ella no se logra sino por la fuerza del amor. Es en realidad una gracia, y no un producto del esfuerzo ([39]). En una tradición sagrada del Islam Dios dice: "No cesa mi siervo de acercarse a mí por los actos meritorios (de adoración) hasta que lo amo, y cuando lo amo Yo soy los pies con que camina, las

[37] () Mateo 5:3. En algunas traducciones modernas de la Biblia se lee este mismo sentido, pues dicen: "Felices son los que están conscientes de su necesidad espiritual puesto que a ellos pertenece el reino de los cielos".

[38] () Este dicho en árabe juega con las derivaciones del verbo *safa*, purificar, de donde derivaría sufí: *Man saffâhul-hubb, fahua sâf, wa man saffâhu-l-habîb, fahua sûfiyy*.

[39] () En esto se distingue el sufismo de otras doctrinas espirituales orientales, como el budismo hinayana o el yoga, en donde la iluminación presenta caracteres más voluntaristas.

manos con que actúa, los ojos con que mira...". Es éste un amor donde el ser contingente desaparece, y sólo perdura el Amado; en ese estado el santo es un *vehículo de la voluntad divina*, un ejemplo de Dios sobre la tierra, una verdadera teofanía. En este sentido se interpreta el dicho del místico Al-Hallaÿ (finales del siglo III), "Yo soy el Real (Dios)" que la costara la vida.

Los "partidarios del amor" entre los sufíes han asombrado a veces con afirmaciones en donde cuestionan profundamente la ética tradicional: el hombre obra el bien esperando el Paraíso y se abstiene del mal por temor al Infierno; para estos amantes, elegir el bien es elegir la opción del Amado, y abstenerse del mal es odiar lo que disgusta al Amado. Como decía Râbi'ah Al-'Adawiyyah: "Todos te adoran por temor al fuego, buscando la máxima salvación. Yo te amo con dos amores: el amor de pasión, y un amor porque eres digno de ello".

Los *awliyâ'* o amigos de Dios están dotados por su cercanía al Altísimo de dones especiales, pues ellos son "...la mano con que actúa, el pie con que camina...", de allí que se manifiesten a través suyo poderes teúrgicos conocidos como *karâmât* (lit.: liberalidades, noblezas), traducidos como carismas, que se manifiestan como hechos y capacidades milagrosas que los rodean: recorrer grandes distancias en segundos, estar en dos lugares al mismo tiempo, amansar a las fieras, hablar con toda criatura animada o inanimada, caminar sobre las aguas, etc., etc. Esta amistad con Dios les concede también la capacidad de interceder y son por ello fuente de bendiciones (*bârakah*), lo que ha generado un culto popular alrededor de estos santos, en todas las épocas, generalmente centrados alrededor de sus tumbas, donde se reza y se pide su intercesión ([40]). Y no sólo después de muertos; la gente pide también oraciones en su favor a los hombres dedicados a la vida espiritual ya que la súplica de un amigo será más probablemente escuchada que la de un desconocido.

Digamos por último que en la doctrina mística del sufismo la santidad, en tanto "cercanía a Dios", tiene grados. Y cada grado de santidad representa también una manifestación de lo Divino y de la jerarquía espiritual en el mundo ([41]).

- **Historia y evolución**

Señalamos ya que, en cuanto doctrina diferenciada y dotada de un método, el sufismo no aparece en el primero y parte del segundo siglo de la historia islámica. No obstante los sufíes posteriores reivindican como parte de su grupo, por un lado a los grandes compañeros/discípulos del Profeta (Abû Bakr, 'Umar ibn Al-Jattâb, Uzmân ibn 'Affân, 'Alí ibn Abî Tâlib, Abû Dharr, Salmân Al-Farsi, 'Ammâr ibn Yâsir, etc.), y por otro a algunos hombres y mujeres de los primeros siglos que se destacaron por su piedad, caso de Hasan Al-Basri (m. 109 H/643-728), o Rabî'ah Al-'Adawiyah (m. 801), y desde luego a los Imames de la descendencia del Profeta, como Al-Hasan y Al-Husayn, sus nietos, pero sobre todo, 'Alí Zayn Al-'Abidín y Ya'far Al-Sadiq (m. 148H/765). Este último está en la *silsilah* (cadena de maestros) de numerosas cofradías, incluida la Naqshbandiyyah.

---

[40] () Estos santuarios o mausoleos de grandes santos sufíes están distribuidos por todo el mundo islámico. Algunos muy antiguos y otros no tanto. Esta práctica ha sido combatida por algunas versiones modernas del Islam como el wahhabismo, que ven en ello una manifestación de idolatría, pero de hecho no hay contradicción con la enseñanza del Islam pues en el Corán y la Tradición está claro que tanto los Profetas como los verdaderos creyentes podrán interceder por los seres humanos, lo que lleva a que esta práctica fuera siempre tolerada.

[41] () El tema de la jerarquía espiritual es muy complejo y postula la existencia de un orden espiritual que gobierna en realidad al mundo, en cuyo centro, pináculo o eje hay un "Polo" (*Qutb*) alrededor del cual gira la creación. Debajo de él hay una escala de órdenes múltiples con denominaciones específicas, como una pirámide jerárquica: Un Polo, dos Imames, cuatro Pilares, siete Reemplazantes, etc., etc.

Si hemos de creer a los tratadistas musulmanes, hombres del sufismo, éste existió siempre en la forma de piedad y sabiduría que no necesitaba de tratados o explicaciones eruditas. Cuando la piedad y la fe predominan, los hombres santos no sobresalen, pero cuando comienza a difundirse la corrupción y el desvío dentro del Islam, entonces los "Amigos de Dios" se destacan del resto, como las luminarias en el cielo, o las estrellas en la noche. Se ha querido así explicar la aparición del sufismo (sobre todo en sus formas ascéticas, de sencillez y desprendimiento que caracterizaron a algunas figuras del inicio) como una suerte de "reacción" contra el apartamiento del mensaje original del Islam, una reivindicación de la piedad y la sinceridad frente a la creciente corrupción que se extendía entre las clases dirigentes y el poder político. Los primeros sufíes habrían surgido según esta idea para tratar con el ejemplo de revertir la decadencia de la fe.

Más sencillo empero es aceptar la concepción tradicional. La aparición de un Profeta es como la salida del sol, su luz cegadora ilumina todos los rincones del mundo y su presencia en la tierra es una bendición que no hace distingos e ilumina, atrapa los corazones. Este impulso inicial continúa vivo en los corazones puros y sinceros, pero cuando el Profeta parte, la doctrina sufre el embate de las bajezas humanas, y el sistema se corrompe. Sólo quedan los "herederos" de los Profetas, como dice el dicho, "ellos no dejan en herencia dinares o dirhames sino sabiduría". Esta sabiduría es un camino de pocos, pero que beneficia al conjunto. Los santos son así "testigos", "pruebas" de Dios sobre la tierra, estrellas en el firmamento que rememoran al sol profético, y como él, ellos son "hombres perfectos", en tanto seres que han llegado a la unidad primordial.

—Algunos de los primeros sufíes

Hacia fines del siglo II de la Hégira y durante todo el siglo III (722-922) aparecieron las primeras figuras antecesoras del sufismo, algunas de las cuales son referentes o cabezas del linaje espiritual de diversas cofradías actuales.

Ya hemos mencionado a Hasan Al-Basrî (m. 109/728), considerado el primer sufí por algunos historiadores, y conocido también por su papel en el desarrollo del *kalâm* o filosofía religiosa. En las hagiografías posteriores se mencionan entre los primeros sufíes a Malik ibn Dinâr (discípulo de Hasan Al-Basri), Abû Hanîfah (fundador de la escuela de jurisprudencia que lleva su nombre); Râbi'ah Al-'Adawiyah (m. 801, prototipo de la mujer sufi, cantora del amor divino sin concesiones ni limitaciones y de la cual se conservan sólo algunos de sus versos); Dhûn Nûn Al-Misri (m. 245/859) (el primer sufí "típico", conocimiento de las ciencias ocultas, alquimia, etc., y perseguido por sus ideas atrevidas); Abû Yazîd Al-Bastâmi (o Al-Bistâmi) (m. 261/874) (al cual se atribuyen muchas obras que no se conservan, y en el cual se manifiesta por primera vez el método de enseñanza a través de relatos, historias y dichos paradójicos); Al-Ÿunayd (más conocido como Imâm Al-Ÿunayd, pues fue el primer gran sistematizador del *tasawwuf*, discípulo de un discípulo de Al-Bastâmi, y del cual se conservan más de una docena de obras, de influencia considerable en el sufismo oriental y occidental; definió por primera vez la terminología propia del sufismo); Al-Hallaÿ (m. 309/922; recordado por ser el primer mártir importante del sufismo, condenado por sus ideas religiosas que reivindicaban el amor místico y la unión con Dios como la suprema meta de todo hombre; para él el amor divino anida en el corazón de todo hombre, sin distinción). Estos son algunos de los más importantes de los primeros años; luego durante los siglos IV y V el número de grandes sufíes y de obras sobre el tema crece exponencialmente en todo el mundo islámico. Aparecen las primeras obras sistemáticas sobre el sufismo, verdaderos "manuales" que incluyen por igual enseñanza mística, vida de los santos de los primeros tiempos, descripción de las moradas y estados espirituales, justificación doctrinaria del sufismo recurriendo al Corán y la Tradición, etc. En estos manuales y hagiografías se incluyen entre los sufíes por igual a los primeros califas, a los

grandes compañeros, a los Imames shiíes e incluso a los fundadores de las cuatro escuelas tradicionales de jurisprudencia ([42]).

Del siglo IV y principios del V pueden mencionarse dos obras muy difundidas: la Risâlah Al-Qushayriyyah ("Tratado" de Al-Qushayri, m. 1072), que es un tratado sobre las virtudes y moradas espirituales, y el Kash Al-Mahÿûb (El desvelamiento de lo velado), de 'Alí ibn 'Uzmân Al-Huÿwuiri (m. 1074), verdadero compendio de las vidas y doctrinas de los sufíes.

El clímax del sufismo, su máxima evolución doctrinaria y sus exponentes más famosos aparecen alrededor del siglo VI de la hégira (1200/1300). De esta época son figuras como 'Abdul Qâdir Al-Ÿilâni (o Al-Gaylani, m. 1166) (fundador de la cofradía qadiriyyah), Mawlâna Ÿalâluddín Rumi (m. 1273), fundador de los mevlevíes o derviches giróvagos; Abul Hasan Al-Shadili (m. 1258), fundador de la cofradía occidental shadiliyyah; y sobre todo, Muhiuddín Ibn 'Arabi, el máximo expositor de las doctrinas metafísicas del sufismo y el más prolífico de sus autores con más de 250 obras reconocidas.

A partir de los siglos XII y XIII (a VI y VII siglos de la Hégira del Profeta), comienza el afianzamiento del sufismo en su forma actual, con la aparición de las cofradías y la influencia creciente que estas tienen en la vida social, religiosa e incluso política del mundo islámico hasta el momento actual.

- **Las cofradías. Aparición, estructura, iniciación**

Lo que traducimos como "cofradía" se llama en árabe *tarîqah*. La palabra significa literalmente "sendero" y quizás podría también traducirse como "método", o mejor aún "orden" ([43]). ¿Por qué "sendero"? Un argumento común en todos los maestros del sufismo desde antiguo es su especial relación con lo exterior de la religión, la normativa elaborada en los primeros siglos a partir de las disposiciones del Corán y la Tradición. Esto último se conoce como *sharî'ah* (ley islámica), y si tuviéramos que traducir esta palabra podríamos denominarla "avenida" (*shâri'*, de la misma raíz, es "calle" incluso en el árabe actual). Así queda planteada la oposición complementaria: la *sharî'ah* es la avenida que recorren todos los hombres, un camino bien pavimentado y seguro; en cambio la *tarîqah* es como un sendero en medio de la hierba y el bosque, no tan seguro, apenas marcado por los pies de sus escasos transeúntes que golpean el suelo (de *taraqa*, golpear, que de allí viene el término). La *tarîqah* es en esta concepción un "sendero hacia el interior desde el exterior".

Los *turuq* (plural de *tarîqah*) van surgiendo naturalmente en el mundo islámico entre los siglos X a XIII. Los grandes maestros de esa época forman discípulos y escriben importante obras donde la doctrina del sufismo alcanza su plenitud; estos discípulos tienen a su vez discípulos, y así se forma una "cadena" de transmisión de la tradición espiritual. Esto es como un pase de mano en mano, de maestro vivo a discípulo presente, de boca a oído. No se transmite sólo conocimiento, sino algo más, intangible pero efectivo: la *bârakah*, la bendición o influencia perfeccionante que es como gotas de la lluvia vivificante (la misericordia divina) de que habla el Corán, que reverdece a la tierra yerma. Sin esa *bârakah* el retoño que anida en el corazón del hombre no germinaría ni crecería. Cuando un Sheij (maestro) acepta un discípulo, se dice que "lo toma de la mano"; y el *murîd* se deja entonces conducir por el maestro como un niño cuando camina de la mano de su padre, seguro que el adulto conoce el camino y lo llevará a salvo a su destino.

---

[42] () Entre las compilaciones de vidas de sufíes pueden verse en español dos: La Epístola de la Santidad de Ibn 'Arabi, traducida como "Vida de santones andaluces", sobre sufíes del occidente islámico, la España musulmana, y también el "Memorial de los Santos", de Fariduddín 'Attar.

[43] () Por analogía con las órdenes monásticas de otras religiones, sujetas a una "regla" o práctica común.

Esta cadena se denomina *silsilah*, y es en definitiva una lista de nombres de Sheijs (maestros) que se remonta (a través de los siglos) hasta los orígenes, es decir el Profeta mismo. Usando una analogía puede representarse al sufismo como un árbol invertido. Sus raíces están en el cielo (Dios), su tronco son el ángel Gabriel (transmisor de la Revelación) y el Profeta. Del tronco parten diversas ramas gruesas, que son los primeros discípulos, los compañeros del Profeta; y a su vez estas ramas sufren multitud de subdivisiones, como en un árbol cuya copa está sobre la tierra. Algunas ramas se secan (son tarîqahs que mueren, por falta de un maestro que haya alcanzado la santidad y continúe transmitiendo la sabiduría y la bârakah), otras se retuercen, deforman y afean (son *turuq* que han perdido el rumbo, ya no persiguen el fin de la sabiduría y la santidad, no perduran en ellas más que fenómenos, como ciertos dones para soportar el dolor, o encantar serpientes, o fabricar amuletos que protegen de diversos males); y hay también en las ramas, cada tanto, nuevos brotes que dan origen a otras ramas: es la aparición de nuevos santos que originan una nueva subdivisión en el gran árbol de la tradición espiritual.

Las tarîqahs tienen nombres diversos, y hay muchas de ellas. Estos nombres en general responden a algún apelativo o al nombre del santo más destacado de su pasado, el que habría originado esa rama. Por ejemplo la Orden Qadiriyyah recibe su nombre de su fundador, Abd Al-Qadir Al-Ÿilâni muerto en el 1166. Es una de las cofradías más importantes. La Orden Mevleví o Mawlawî, deriva su nombre del fundador, Mawlâna Ÿalâluddín Rumi (m. en 1273). La tarîqah Naqshbandiyyah debe su nombre al Sheij Bahauddín Al-Naqshband, de Bujara (m. 1390). La orden Ÿerrâhiyyah es una subdivisión de la Jalwatiyyah, y debe su nombre al Sheij Nuruddín Al-Ÿarrâh de Estambul (m. 1720), etcétera.

La historia de estas cofradías es muy variada; en todos los siglos ha surgido alguna, y otras han desaparecido, luego incluso de ser muy importantes. Por lo demás cada una de estas órdenes tiene su "personalidad" propia, su impronta; sea en los métodos, sea en la gente que la integra, sea en la doctrina o la filiación espiritual. Por ejemplo los jenízaros, la élite del ejército otomano, pertenecían en su totalidad a la Tarîqah Bejtashiyyah, que por lo demás tiene una rama que propone el celibato, algo insólito en el ámbito musulmán. Los *mevlevíes*, son los famosos derviches giróvagos por el tipo de danza que realizan, y esta orden en el imperio otomano congregaba en general a intelectuales y artistas. Hay *turuq* ordenados y cuidadosos en la observancia de la tradición, y otros que se caracterizan por cierta lasitud en esto mismo, o incluso cierta heterodoxia. Algunas cofradías están diseminadas por el todo el mundo islámico, otras sólo están representadas en una región determinada.

En el sufismo, siguiendo la regla del Islam, no hay monacato ni retiro del mundo. Los miembros de estas tarîqahs viven como cualquier otro musulmán, forman su familia, trabajan y se reúnen regularmente para recibir enseñanza de su Sheij y realizar en conjunto las prácticas de la orden. Esta práctica de reunirse con los hermanos en el camino y con el Sheij, comer y departir juntos, al estilo de lo que hacía el Profeta con sus compañeros, es una parte importante de la educación espiritual. En este sentido los miembros de una *tarîqah* son cófrades. Cada *tarîqah*, en cada época, puede tener muchos sheijs en distintos lugares, y excepcionalmente un sheij de sheijs, es decir una cabeza de toda la orden. Cada sheij por lo normal está al frente de un grupo, que se reúne en un lugar físico, denominado según los lugares y geografías, *tekke*, *takiyyah*, *dergah*, *zawiyah*, *janaqah*, que funciona a veces como una pequeña mezquita, y que puede estar anejo a la casa del maestro. A menudo un Sheij tiene representantes, discípulos adelantados, que ya llegaron al grado de sheij o no, y que conducen grupos de la orden en lugares alejados. Se los llama *jalîfah* (califa: representante), o bien *muqaddam* (adelantado).

Las cofradías tienen ritos de iniciación variados, que se denominan con el nombre de *bay'ah*. Este es un juramento de fidelidad que el discípulo hace a su maestro, un pacto solemne de "escuchar y obedecer". Reproduce un hecho histórico de la vida del Profeta, los pactos de fidelidad

que él tomó en varias oportunidades a sus seguidores, como en ‘Aqabah, en Hudhaybiyyah, o luego de la conquista de la Meca. La palabra *bay‘ah* significa en realidad “venta” o “compraventa”, esto es, un pacto o convenio comercial. El sentido deriva del Corán cuando dice: “Dios ha comprado de los creyentes sus almas y sus bienes a cambio del Paraíso” (Corán 9:111). La *bay‘ah* o juramento de fidelidad, está también mencionado en el Corán (48:10 y 18), y se afirma que “...la mano de Dios está sobre sus manos...” cuando juran fidelidad, lo cual se hace tomando el Sheij las manos de su discípulo entre las suyas.

Por último digamos que el papel e importancia de estas órdenes creció con el tiempo, confundiéndose a veces con el desarrollo de verdaderas corporaciones asociadas a una clase o actividad social o económica. Su papel en los cambios, tanto políticos como sociales, en distintas regiones el mundo islámico, es enorme, y nos ocuparemos en otra charla de tratar algunas de estas influencias (de hecho la difusión y expansión del Islam en los últimos siglos, en lugares como Africa o el sudeste asiático, está ligado indisolublemente al sufismo). Digamos que, si bien sus equivalentes occidentales aproximados (órdenes monásticas religiosas) son algo raro, de poca incidencia social, en el mundo islámico hay regiones en donde la mayoría de la población está afiliada a alguna *tarîqah*. Ya estudiosos del tema como Massignon hablaban de un 3% de la población masculina, pero esto llega a un 10% en países de Asia Central, y hasta un tercio de la población en un país como Egipto, un 50% en ciertos lugares de Paquistán, y todavía más entre pueblos como los chechenos y daguestaníes. La importancia social es obvia y habla por sí misma.

- ***Sulûk*, ciencia del camino espiritual. Prácticas y métodos de enseñanza**

Desde antiguo los maestros sufíes han desarrollado una “ciencia del camino espiritual”, a la que llaman en general *sulûk* (método, norma). Se trata de una verdadera “ciencia del alma en su camino hacia el Señor”, una psicología espiritual que no puede transmitirse por los libros y que sólo se aprehende recorriendo el camino y observándose a sí mismo. Conociendo, dominando esta ciencia de “los estados y las moradas” por las que pasa el alma, es que el Sheij orienta a su discípulo, lo aconseja, lo induce a ciertos actos. El Sheij conoce el estado de su derviche por la *firâsah* (ciencia de la fisonomía) que la Tradición afirma poseen los creyentes, o bien por los sueños que éste le relata.

La obediencia al Sheij es un pilar del camino, y también la cortesía espiritual o *adab*. El Sheij instruye a través de sermones llamados *dars*, o *suhbah*. En ellos el maestro puede intercalar historias, relatos sorprendentes, admoniciones, explicaciones del sentido profundo del texto coránico o de las tradiciones, consejos para el comportamiento, etc.

Pero la práctica central de todos las cofradías y métodos del sufismo es el *dhikr:* el recuerdo o remembranza de los nombres divinos, que es una recitación incesante de letanías, en voz alta o en silencio, acompañadas por ejercicios de la imaginación y concentración, y también frecuentemente por ejercicios respiratorios. El *dhikr* puede ser individual o colectivo. En las ceremonias colectivas a veces el *dhikr* se acompaña con música, o con simple percusión, con recitación de *qasidas* es decir poesías místicas de grandes sabios del pasado, o mediante el canto de himnos siguiendo la estructura de la música tradicional y, desde luego, con la recitación coránica. Lo contrario del “recuerdo” es el “olvido”; el hombre está dormido, extraviado, porque ha olvidado su origen, el Sheij y el dhikr le ayudan a despertar y recordar. Pero todo esto debe estar acompañado de una vida acorde, una vida honesta, la de un buen musulmán, pues el *dhikr* no tiene ningún efecto en un corazón corrompido e hipócrita.

- **Sufismo y ortodoxia: punto de unión entre escuelas y tendencias**

Si bien al principio definimos al sufismo como quizás la verdadera ortodoxia, entendiendo por tal lo que el término sugiere: el *camino* (dogma) *recto*, tampoco podemos desconocer que a menudo los sufíes han sido contestatarios de un orden (en lo religioso) corrompido, hipócrita, exteriormente formal e interiormente vacío. De ahí que a menudo ha habido conflictos entre los sufíes y los ulemas, es decir los eruditos en la ley islámica, la norma exterior o sharî'ah. Y si bien hubo algunos mártires famosos de esta confrontación, en general los adeptos del *tasawwuf* han buscado un punto medio entre los extremos; defender la ley y el dogma que han establecido los siglos, pero darles nueva vida a través de su explicación profunda, evitando que se conviertan en un sistema rígido y asfixiante de la espiritualidad. Debe destacarse en este sentido que hubo en la historia del pensamiento islámico grandes ulemas e incluso filósofos que han sido en realidad sufíes, y que han sido el soporte de esta tendencia a unir los extremos. Un caso conocido es el de Abû Hâmid Al-Gazzâlî (1058-1111), quien tardíamente en su vida descubrió el sufismo, luego de ser un famoso *mutakallim* (teólogo especulativo), y que escribió obras de un sufismo más formal, ascético y centrado en el tema de la perfección ética, reconciliándolo con el formalismo rigorista de los ulemas.

Pero además de esta unión entre el exterior y el interior, de la *sharî'ah* (ley) y la *haqîqah* (realidad) a través del método espiritual, *tarîqah*, el sufismo ha servido de puente de unión entre las distintas escuelas o tendencias, específicamente entre sunníes y shiíes. Entre ambas escuelas ha habido influencias mutuas a través del sufismo, y éste ha recibido de ambas diversos elementos de su doctrina y escatología ([44]). A través de los siglos no han faltado sabios y personalidades de ambas escuelas que formaran parte de *turuq* formalmente pertenecientes a la escuela opuesta; y algunos incluso han tenido la valentía de reconocer en el sufismo el estrato doctrinario original del Islam, sin distinciones ni divisiones.

- **Síntesis y epílogo**

El Islam, con 1200 millones de fieles y 14 siglos de historia, es la segunda religión de la humanidad. Su mística, en cuanto doctrina diferenciada y documentada en obras, se remonta al menos a 12 de esos 14 siglos; y estamos hablando de miles de obras y de personalidades, muchísimas de ellas reverenciadas aún hoy día en santuarios dispersos por todo el mundo islámico. Pretender sintetizar su historia, evolución, doctrina y métodos en unas pocas páginas es sin duda una irreverencia; sólo esperamos haber despertado una mínima curiosidad y admiración que sea el comienzo de un camino de búsqueda y descubrimiento.

Para nosotros —y nos hacemos plenamente cargo de ello—, el sufismo es el corazón vivo del Islam, su razón de ser y muy probablemente su único futuro.

- **Bibliografía**

Damos a continuación una breve bibliografía orientativa en español

[44] () Dos simples ejemplos al pasar: la idea sufí del "Polo" como jerarquía espiritual, es equivalente a la idea del "Imam" del shiismo. La impresionante doctrina metafísico-mística de un Ibn 'Arabi, indudablemente de filiación sunní, sirvió de base para el desarrollo de una filosofía shií que ha buscado y encontrado una síntesis entre el razón, la revelación y la experiencia espiritual.

Obras general sobre el sufismo:

—**Las Sendas de Allah**. **Las cofradías musulmanes desde sus orígenes hasta la actualidad**. Obra colectiva coordinada por A. Popovic y G. Veinstein. Edicions Bellaterra, Barcelona, 1997, 820 págs.. *Esta es una obra erudita y muy completa sobre las cofradías y el sufismo en general*.
—**El Sufismo. Su significado en el mundo de hoy.** S. Fadhlallah Haeri. Edaf, Madrid, 1992. *Breve introducción al sufismo escrita por un Sheij actual, sencillo y claro*.
—**Sufismo vivo**. Seyed Hossein Nasr. Herder, Barcelona, 1985. *Un trabajo serio sobre la doctrina del sufismo y su inserción en el pensamiento islámico*.
—**El esoterismo islámico**. Titus Burckhardt. Taurus, Madrid, 1980. *Introducción el pensamiento esotérico y doctrina del sufismo, serio y de buen nivel.*

Biografías de sufíes:

—**Vida de santones andaluces**. Ibn ‘Arabi, traducción de Asín Palacios, Hiperión, Madrid, 1981. *Vidas de sufíes “occidentales”, es decir de la España musulmana (Al-Andalus) y el norte de Africa*.
—**72 Santos sufíes**. (El memorial de los santos). Fariduddín ‘Attar. Buenos Aires, Hastinapura. *Vidas de sufíes de orientes de todas las épocas, comenzando desde los santos del inicio.*

Textos sufíes:

—**Diwan Al-Hallaj.** Traducción de Massignon. Ediciones del Peregrino, Rosario, 1980. *Poemario del famoso mártir del sufismo de los primeros siglos.*
—**Liberación del error / Carta al discípulo**. Abu Hamid Al-Gazzali. Ediciones del Peregrino, Rosario. *Dos obritas representativas de la educación espiritual desde la óptica de un sufí formal como Al-Gazzali*.
—**Fihi ma Fihi**. Yalaluddín Rumi. Ediciones del Peregrino, Rosario, 1981. *Recopilación de las enseñanzas de Rumi, el fundador de los derviches danzantes de Konya, Turquía, en la forma de breves conversaciones que los maestros tienen con los derviches luego del dhikr o el samâ‘.*
—**El lenguaje de los pájaros**. Fariduddín ‘Attar. Visión Libros, Barcelona, 1978. *Relato alegórico sobre el viaje espiritual lleno de historias breves y relatos fabulosos*. *Ejemplo típico de los tratados simbólicos sobre el camino espiritual.*

La Epopeya De Los Mamelucos

Ricardo H. Elía (*)
Instituto Argentino de Cultura Islámica
Universidad de Buenos Aires

«No hay pueblo en el mundo más valiente
más numeroso y más resuelto»
al-Mu'tasim, califa abbasí.

Para muchos los mamelucos no son más que una mención a una ropa de faena para mecánicos y operarios, también conocida como overoles. Sin embargo, este término se originó en el tipo de vestimenta que ostentaban unos famosos soldados de Egipto que luego de ser derrotados por Napoleón Bonaparte pasaron a formar parte algunos de ellos de la Guardia de elite de granaderos del estratega corso. Sus antecesores, entre los siglos XIII y XVI, desarrollaron una de las más brillantes y portentosas civilizaciones del Islam que fue reconocida y alabada por sabios como Ibn Battuta e Ibn Jaldún.

Hace exactamente 755 años un poderoso ejército de doce mil infantes y dos mil quinientos jinetes avanzaba en forma inexorable a través del delta del Nilo en dirección al Cairo. La fuerte columna equipada con máquinas de guerra y ballesteros estaba dirigida por Luis IX (1214-1270), rey de Francia (1226-1270) y su hermano Robert de Artois. El monarca capeto, autor ideológico de la Cruzada (1), había tomado Damieta (Dumyat) el 5 de agosto de 1249 y ahora no sólo quería subyugar Egipto sino luego conquistar Jerusalén (liberada por segunda vez por los musulmanes el 23 de agosto de 1244). Juntos a los francos marchaba la orden templaria y un contingente de doscientos caballeros ingleses bajo el mando de William de Salisbury.

El sultanato fundado por Saladino se encontraba en una situación desesperada. Al-Salih Ayyub acababa de fallecer y su heredero, al-Mu'azzam Turán Shah se encontraba lejos, en la Ÿazira (Alto Éufrates). Sin embargo, la viuda del extinto ayyubí, la bellísima Shaÿar ad-Durr ("Árbol de Perlas"), era una mujer turca que contaba con treinta y dos años y que no vacilaba ante nada.

Sin pensarlo dos veces dio órdenes a sus hermanos de sangre, los mamelucos, para que enfrentasen a los europeos en Al-Mansurah a orillas de un brazo del delta del río Nilo. Allí entre el 8 y 9 de febrero de 1250 una feroz batalla acabó con el sueño de Luis. Su hermano Roberto fue muerto y luego los numerosos heridos y las enfermedades lo obligaron a una retirada desastrosa. Finalmente, el 6 de abril, en Fariskur (15 km al sur de Damieta), los francos fueron alcanzados por un contundente ataque de los mamelucos al mando de uno de sus comandantes, Ruknuddín Baibars, y la flor y nata de la caballería francesa fue obligada a rendirse junto con su rey.

La séptima cruzada estaba desbaratada y el mundo musulmán salvado de una seria amenaza pero Turán Shah en vez de alegrarse se asustó muchísimo. Celoso y temeroso de la victoria de sus soldados no sólo no quiso premiarlos sino que les retiró posesiones y honores. Entonces los mamelucos acabaron con Turán Shah el 2 de mayo a orillas del Nilo y durante tres meses Shaÿar ad-Durr fue la *malikat al-muslimin* ('reina de los musulmanes') gobernando Egipto, Palestina, Siria y algunas regiones del norte de Irak y la península arábiga (La Meca y Medina).

El historiador sirio Ÿamaluddín Muhammad Ibn Uasil (1207-1298) fue testigo de ese singular acontecimiento: *«Tras el asesinato de Turán Shah, los emires y los mamelucos se*

reunieron cerca del pabellón del sultán y decidieron llevar al poder a Shaÿar ad-Durr, una esposa del sultán ayyubí que se convirtió en reina y sultana. Se hizo cargo de los negocios de Estado, estableció un sello real con su nombre bajo la fórmula "Umm Jalil", la madre de Jalil, un hijo que había tenido y que había muerto muy joven. Se pronunció en todas las mezquitas el sermón (jutba) del viernes bajo el patrocinio de Umm Jalil, sultana de El Cairo y de todo Egipto. Fue éste un hecho sin precedentes en la historia del Islam» (Ibn Uasil: **Mufarriÿ al-kurub fi ajbar bani Ayyub**, ed. H.M. Rabie, El Cairo, 1979

Pero pronto la primera sultana del Islam fue obligada a abdicar y en su lugar fue entronizado su nuevo esposo, Izzuddín Aibeg al-Turkumani al-Malik al-Mu'izz, el primero de cincuenta sultanes mamelucos que reinarían durante 266 años.

Orígenes

Mameluco viene del árabe *mamluk* y literalmente significa 'poseído', 'que es propiedad de otro', participio pasivo de *malaka* 'poseer'. Los mamelucos fueron originalmente esclavos de la dinastía de los ayyubíes que reinaron en Egipto y Siria entre 1169 y 1250. Los mamelucos que fueron sus sucesores y reinaron entre 1259 y 1517. La dinastía tuvo dos líneas distintivas, los *Bahriyyún* (1250-1382) y los *Burÿiyyún* (1382-1517). Los *Bahriyyún* fueron llamados así porque sus cuarteles se encontraban en una isla del Nilo (Bahr al-Nil) llamada ar-Rawda; eran turcos kipchak de la región del Mar Negro con una mezcla de sangre de kurdos y mongoles. Los *Burÿiyyún* tomaron su denominación de la torre (*burÿ*) que coronaba sus asentamientos; eran circasianos (cherkeses) del Cáucaso.

Atributos y cualidades

En su mejor momento, el soldado mameluco de caballería era notable por su pericia ecuestre y por su habilidad en el manejo de las armas, en particular el arco, el sable y la lanza. Las tropas mamelucas mantenían su alto nivel de manejo de armas con prácticas, entrenamientos y ejercicios en varios hipódromos especialmente acotados que había en torno a el Cairo, y la literatura que ha llegado hasta nosotros sobre estos «ejercicios caballerescos» nos da descripciones detalladas de los procedimientos a seguir, junto con útiles ilustraciones del equipamiento a usar. Había ejercicios coordinados de caballería y juego de polo y esgrima, de lucha libre y de arquería. Conviene también mencionar en este punto la importancia que tuvo el período mameluco en el desarrollo de la heráldica. Los grandes emires usaban blasones que el sultán les había concedido a título individual. Las palabras árabes con que se designaban estos blasones eran *rank* (derivada de una palabra persa: *rang,* que significa "color" y que originó el término "rango" como expresión de jerarquía —en inglés se dice rank) y *shi'ar*, que quiere decir «emblema». Estas divisas parecen tener origen en los cargos de la casa o la administración del sultán que ostentaban esos emires; así, por ejemplo, el maestre de polo ostentaba palos de polo, etc.

«Estos mamelucos se reclutaban casi exclusivamente en las fronteras del Islam con las grandes estepas de Asia central, entre el mar Caspio y las cordilleras de Afganistán (más tarde, también en la ribera norte del mar Negro), un área poblada por turcos cuando el califa al-Mu'tasim (2) *inició en el siglo IX el reclutamiento sistemático. Se le atribuye la frase de: "No hay pueblo en el mundo más valiente, más numeroso y más resuelto"... Los turcos eran duros, como lo son los actuales, y ya estaban en marcha en dirección oeste, iniciando una migración que se convertiría en una ola de conquistas más vasta que la de los propios árabes... Pero más que su personalidad, lo que se admiraba en los turcos era su habilidad para montar a caballo y su dominio de las técnicas bélicas montados. El caballo veloz tiene su origen en la estepa y los turcos*

lo montaban como si fuese parte de ellos mismos —la leyenda decía que las mujeres turcas concebían y daban a luz a caballo— y utilizaban con incomparable eficacia mortífera las armas del guerrero a caballo: la lanza, el arco compuesto y el sable curvo (copia del cual, en olvidado tributo a los invencibles guerreros de la estepa, es el actual sable mameluco de general inglés)» (John Keegan: **Historia de la Guerra**, Editorial Planeta, Barcelona, 1995, pp. 57-58).

Curiosidades de un fenómeno

David Ayalon (3) es hasta la fecha la mayor autoridad académica sobre la sociedad de los mamelucos. Para Ayalon el Islam nunca habría podido mantenerse y extenderse como lo hizo sino fuera por el factor mameluco: *«El Islam se mantiene nuevo, joven y poderoso porque recibe, generación tras generación, los refuerzos constantes de jóvenes esclavos militares»* (D. Ayalon: **Le Phénomène mamelouk dans l'Orient islamique**, Presses universitaires de France, París, 1996, p. 49).

Según el historiador Ibn Jaldún que vivió en el Cairo entre 1382 y 1406, los proveedores *«elegían a la flor y nata de los prisioneros jóvenes parecidos a piezas de oro y muchachas semejantes a perlas»* (Citado por Ayalon, 1996, p. 39). Las jóvenes esclavas destinadas a convertirse en esposas de los mamelucos, las cuales, obligatoriamente, debían tener los mismos orígenes étnico-raciales que los muchachos (Ayalon, 1996, p. 90) eran elegidas cuidadosamente. Los mamelucos no tenían derecho a repudiar sus mujeres y su descendencia estaba obligada a practicar la endogamia (Ayalon, 1996, p. 94).

El futuro mameluco, originario de las montañas o de las estepas, era elegido entre los niños más robustos, es decir, aquellos que habían sido capaces de resistir a las terribles dificultades de sus regiones natales. Esto explica ampliamente por que los descendientes de dichos cautivos no podían ser propiamente mamelucos, ya que, a diferencia de sus padres, ellos habían nacido en regiones en las que el lujo y las comodidades debilitaban las virtudes guerreras. Llegado a Egipto, y una vez admitido en una escuela (*Hilqa* o *Tibaq*) cuya misión consistía en convertirlo en mameluco, el joven cautivo pasaba a estar bajo la responsabilidad de un instructor (*mu'allim*) que sería el responsable de su formación militar de caballero (*al-furusiyya*), y, bajo su supervisión, se le sometía a un adiestramiento especialmente rigurosos: *«Durante su entrenamiento, el mameluco infiel era convertido en creyente; el joven pasaba a ser adulto, y el recluta se convertía en un soldado dispuesto a combatir; de esclavo, en liberto* [...]. *La escuela añadía un elemento cuya importancia nunca se destacará lo suficiente: pasaba a ser una nueva familia para reemplazar a la que había perdido»* (Ayalon, 1996, p. 24). Ya liberto, musulmán y transformado en mameluco, el joven guerrero automáticamente era asimilado a la clase superior; sin embargo, este estatus estaba vinculado a su persona y... *«no podía transmitir a su descendencia ni su rango, ni su calidad de aristócrata. Era un noble "a título vitalicio", y la sociedad mameluca, una nobleza limitada a una única generación»* (Ayalon, 1996, p. 26).

Campeones de polo

A mediados del siglo XIV, un monje irlandés viajero, presenció en El Cairo un gigantesco partido de polo jugado por seiscientos caballeros mamelucos (trescientos por bando) que era muy similar al (hurling) que *«jugaban los pastores en los países cristianos con una bola y un palo curvo, excepto que el sultán y sus nobles nunca golpeaban la bola a menos que estuvieran montados a caballo... Esto provocaba que muchos caballos y caballeros quedasen incapacitados para el servicio activo en el futuro»*. El sultán Aibeg (1250-57), esposo de Shaÿar ad-Durr, era un entusiasta y formidable jugador de polo.

Baibars, paladín de paladines

Tal vez el personaje más singular, más incomparable y menos conocido de la historia islámica es el sultán y héroe mameluco Ruknuddín Baibars al-Bundukdarí ("el ballestero") Ibn Abdullah (la mayoría de los mamelucos adoptaban este nombre por ser conversos y desconocer la identidad de sus padres). Durante su mandato, Egipto se convirtió en el estado más poderoso del Islam oriental.

Nacido en 1223 en Crimea, a orillas del Mar Negro, pertenecía a la raza turca de los kipchaks. Baibars era alto, cabello castaño y ojos azules. Tenía una curiosa mancha blanca en un ojo, y una mirada penetrante que traslucía su carácter esforzado y severo. Vendido como esclavo por unos comerciantes en el mercado de Damasco, fue adquirido para revistar en la guardia de corps del sultán ayyubí debido a su belleza y corpulencia. Su destreza con las armas y su coraje en los combates conquistó la admiración de sus compañeros y superiores.

Hacia 1250 *«... los musulmanes poseían como jefe un guerrero de primera categoría... Baybars sobrevive en la memoria de los árabes como uno de los mayores héroes del Islam. Es, sin duda, el más popular de todos. Aparte de sus triunfos sobre los mongoles, asesinos y cruzados, Baybars fue un gran administrador: abrió canales, mejoró puertos, organizó un servicio postal que funcionaba mejor que en muchos países modernos, reformó mezquitas, comprendida la Cúpula de la Roca, restauró ciudadelas y creó instituciones religiosas y caritativas. Baybars se mostró tolerante y afable con los judíos: muchos de ellos regresaron a Palestina durante su reinado, entre otros el célebre filósofo y erudito Najmánides* (4)*, que reorganizó las comunidades judías en Tierra Santa, consiguiendo reanimar sus actividades intelectuales»* (Rolf Reichert: **Historia de Palestina**, Editora Herder, Barcelona, 1973, pp. 157-159).

Su carrera militar no tiene igual en ninguna época islámica anterior o posterior. Solamente durante sus diecisiete años de sultanato (1260-1277) realizó treinta y ocho campañas durante las cuales recorrió cuarenta mil kilómetros. Nueve veces luchó contra los mongoles, cinco contra los armenios y tres contra los *hashashiyyún* ("los Asesinos" o nizaríes, secta escindida del ismailismo).

Sólo contra los francos luchó en 21 ocasiones, y salió vencedor en todas. A los cruzados les logró capturar baluartes considerados inexpugnables, como los castillos de Safed (mar de Galilea), en 1266, Beaufort de los templarios (a orillas del Litani, sur del Líbano), en 1268, y el famoso Krak de los Caballeros (al oeste de Homs, en Siria), en 1271. Además conquistó las ciudades de Arsuf, Cesárea, Jaffa, Haifa, Torón y Antioquía. En 1270 envió a la flota mameluca a atacar el puerto chipriota de Limassol en represalia por la ayuda constante de la dinastía Lusignan (1191-1489) a los baluartes cruzados de Palestina y Siria. En 1273 destruyó el castillo de los Asesinos en Masyaf (cerca de Hamah, en Siria), donde residía Sinán (m. 1192), el llamado «Viejo de las Montañas» (*Sheij al-Ÿabal*), y su controversial organización.

Baibars también se destacó como renovador religioso y estadista. Prohibió la prostitución y las bebidas alcohólicas bajo pena de muerte. En el campamento de turno y en el palacio de El Cairo o Damasco denunciaba con su voz potente e imperturbable los males de la época y recomendaba las soluciones apropiadas.

Hizo construir escuelas, hospitales, un estadio de tamaño olímpico, embalses y canales en el valle del Nilo, cocinas populares, distribución anual de diez mil bolsas de cereal para beneficencia, e implementó un servicio postal de cuatro días para una carta de El Cairo hasta Damasco; eficiencia que hoy día rara vez se alcanza. La lista de sus obras sociales es casi tan larga como aquélla de sus empresas militares. Baibars murió en Damasco el 1 de julio de 1277.

Mamelucos y cruzados aliados temporales contra los mongoles

Ante el devastador avance de los mongoles, los caballeros de San Juan de Acre se constituyeron en un aliado inesperado de los musulmanes mamelucos: *«Kitbuqa se hallaba en Baalbeck. Inmediatamente se dispuso a partir hacia el valle del Jordán... pero fue detenido por un levantamiento de los musulmanes de Damasco. Las casas e iglesias cristianas habían sido destruídas y se necesitaban tropas mongolas para restaurar el orden. Entretanto, Qutuz había decidido marchar por la costa y adentrarse en Palestina, más hacia el norte, para amenazar las comunicaciones de Kitbuqa si proseguía el avance hacia el interior. Se envió, por tanto, una embajada egipcia a Acre con el fin de pedir permiso para atravesar el territorio franco y obtener provisiones durante la marcha, si no ayuda militar. Los barones se reunieron en Acre para discutir la petición.. Estaban resentidos contra los mongoles por el reciente saqueo de Sidón y desconfiaban de este poder oriental con su historial de matanzas continuas. La civilización islámica les era familiar, y la mayor parte de ellos prefería a los musulmanes antes que a los cristianos nativos, hacia quienes mostraban su favor los mongoles. Al principio se sintieron inclinados a ofrecer al sultán ayuda armada. Pero el Gran Maestre de la Orden Teutónica, Anno de Sangerhausen, les previno de que sería poco prudente confiar demasiado en los musulmanes, sobre todo si volvían engreídos por su victoria sobre los mongoles. La Orden Teutónica tenía muchas posesiones en el reino armenio, y Anno, probablemente, estimaba la política del rey Hethoum... Se rechazó la alianza militar, pero se prometió al sultán paso libre y facilidades de avituallamiento para su ejército. Durante el mes de agosto el sultán condujo su ejército hacia el norte por la carretera de la costa y acampó varios días en los huertos de las afueras de Acre. Varios emires fueron invitados a visitar la ciudad como huéspedes de honor; entre ellos Baibars... Los francos estaban algo molestos por el número de sus visitantes, pero fueron consolados con la promesa de que les permitiría comprar a bajo precio los caballos que fuesen capturados a los mongoles»* (Steven Runciman: **Historia de las cruzadas**, vol. III: "El Reino de Acre y las últimas cruzadas"), Alianza, Madrid, 1997, pp. 304-305).

Ain Ÿalut y la salvación del Islam

Su victoria más importante, sin embargo, fue en el oasis de dunas de Ain Ÿalut ("Las fuentes de Goliat"), en la actual localidad israelí de Ein Harod (a mitad de camino entre Afula y Bet She'an), el 3 de septiembre de 1260. Ese día, el general Baibars y el sultán Qutuz (g. 1259-1260) derrotaron a un poderosísimo ejército mongol de más de veinte mil jinetes enviado por Hulagú (el nieto de Gengis Jan) al mando de Kitbuqa.

La estrategia de los mamelucos fue una copia casi exacta del ardid por el cual el general cartaginés Aníbal Barca venció a los romanos en Cannas (agosto, 216 a.C.). La infantería musulmana (unos diez mil) al mando del sultán Qutuz Ibn Abdullah aguardó fuera de la vista del enemigo mientras Baibars y sus doce mil jinetes fingieron hacer un ataque masivo y luego retrocedieron. Los mongoles persiguieron a los que se retiraban, sin percatarse por la rapidez de la acción y la polvareda reinante que eran conducidos al centro de una pinza que se cerró inexorablemente en el momento preciso, mientras la caballería mameluca giraba en redondo y contraatacaba por detrás de la retaguardia mongola. Kitbuqa sucumbió en el combate. Esa finta de Baibars consiguió el triunfo (5).

Esta batalla fue una de las más importantes de la historia, comparable a la de Gaugamela (1 de octubre, 331 a.C.), por la que Alejandro conquistó el Imperio persa, a la de Hastings (14 de octubre, 1066), por la que Inglaterra pasó a manos de los normandos, a la de Waterloo (18 de junio, 1815), por la que Napoléon fue definitivamente vencido, o a la del Alamein (23 de octubre-4 de

noviembre, 1942), por la que el Afrika Korps de Rommel fue frenado y desbandado a las puertas de El Cairo.

Dice el medievalista británico Steven Runciman que *«la victoria mameluca salvó al Islam de la amenaza más peligrosa con que se había enfrentado nunca. Si los mongoles hubieran penetrado en Egipto no habría quedado ningún estado musulmán importante en el mundo al este de Marruecos»* (S. Runciman: 1997, vol. III: "El Reino de Acre y las últimas cruzadas", p. 289).

Es lícito especular acerca de lo que pudo pasar en Ain Ÿalut si hubieran resultado los mongoles victoriosos, y sobre todo cómo habría cambiado la historia del Mediterráneo, y con ella la civilización del Islam, la cual hubiera prácticamente desaparecido. Recordemos que ya en ese año crucial de 1260, grandes ciudades musulmanas como Bujará, Samarcanda, Gazni, Herat, Merv, Nishabur, Hamadán, Tabriz, Mosul, Alepo, Damasco habían sido saqueadas, casi destruidas y sus habitantes pasados a cuchillo o violados. Los sabios y científicos del Islam con sus universidades (madrasas). bibliotecas, observatorios, laboratorios y miles de descubrimientos invalorables atesorados en seis siglos se perdieron para siempre y fueron barridos del mapa.

Solamente en Bagdad (tomada el 10 de febrero de 1258), los mongoles mataron a no menos de un millón de musulmanes árabes y persas en cuarenta días, o sea la mitad de la población: *«Un mongol encontró en una calle lateral a cuarenta niños recién nacidos, cuyas madres estaban muertas. Como acto de clemencia, los mató, pues pensó que no podrían sobrevivir sin nadie que los amamantase»* (Steven Runciman, **Historia de las Cruzadas**. 1997, Vol. III, pp. 280-281). *«Algunos mongoles —aseguran testigos oculares—, destripaban cadáveres, los llenaban hasta el tope con alhajas saqueadas y así desaparecían cabalgando, llevando delante suyo sobre la montura, atravesados, estos espantosos recipientes para el transporte...El conquistador recién se retiró un rato cuando se hizo insoportable el olor de los cadáveres al bajar el fresco invernal... Sólo quedaron intactos los cristianos y las iglesias cristianas. No únicamente porque las primeras mujeres de Hulagú eran cristianas. Hulagú había entrado en una gran coalición con los cruzados, por medio del rey (cristiano) de Armenia, que era suegro del príncipe cruzado Bohemundo de Antioquía»* (Rolf Palm, **Los árabes. La epopeya del Islam**, Javier Vergara, Buenos Aires, 1980, p. 331).

«Lo que hizo particularmente notable la victoria de los mamelucos fue que gran parte de su caballería del ejército mongol la constituían turcos, vecinos de los mongoles de la estepa, quienes aprovechaban encantados la oportunidad de pillaje que ofrecía la irrupción de Gengis Kan desde Asia central; y así, en Ain Jalut, fueron según el historiador árabe Abu Shama (6) *"derrotados y destruidos por hombres de los suyos", aunque más exacto sería decir que fueron vencidos por hombres de su propia raza, soldados mamelucos muy especiales, criados y entrenados por el Islam* (...) *No obstante, el momento decisivo parece que se dio cuando el sultán Qutuz entró en la lid al grito de "Oh, Islam", lo que nos recuerda que los mamelucos eran servidores militares de una religión belicosa, mientras que sus adversarios no compartían credo alguno. También fue de importancia capital que las tropas de Baybars contasen con gran experiencia militar, adquirida en la lucha con los temidos cruzados, y reforzada por los inagotables entrenamientos y la disciplina de la escuela militar mameluca»* (John Keegan: 1995, pp. 58-59 y 261).

Paradójicamente, a partir del jan Mahmud Ghazán (g. 1295-1304) —restaurador del Islam en Irán—, los mongoles se harán paulatinamente musulmanes y tendrán sabios y científicos de la talla de Ulug Beg (1394-1449) —astrónomo, historiador, teólogo, poeta y mecenas de las artes—, y políticos y guerreros como Zahiruddín Muhammad Babur (1483-1530) —fundador de la dinastía mogol de la India musulmana (1526-1858), que revitalizarán y consolidarán el Islam en el Lejano Oriente.

Otros sultanes mamelucos

El heredero político y militar de Baibars fue el sultán Saifuddín Qala'ún al-Alfi (g. 1277-1290). Este hábil estratega logró rechazar un gigantesco ejército combinado mongol-armenio y sus aliados hospitalarios liderados por Mangu Timur y el rey León de la Armenia ciliciana, que sumaban cerca de ciento cincuenta mil hombres. La batalla tuvo lugar en las afueras de Homs (Siria) el 30 de octubre de 1281, y los invasores luego de sufrir fuertes pérdidas (Mangu Timur resultó herido y murió poco más tarde) se retiraron del otro lado del Eufrates.

Qala'ún también reconquistó la fortaleza al-Marqab o Margat de los hospitalarios —llamados en árabe *al-osbitar*— (25 de mayo, 1285), en Siria, y el puerto de Trípoli (26 de abril, 1289), en Líbano, donde perdieron la vida siete mil soldados francos. Cuando marchaba hacia Akka (San Juan de Acre), falleció el 10 de noviembre de 1290. Su hijo menor y sucesor al-Ashraf Jalil (g. 1290-1293) tomaría Acre (Akka), último baluarte de los cruzados en Tierra Santa, el 18 de mayo de 1291 y expulsaría definitivamente a los europeos de Tierra Santa luego de 192 años de ocupación, otra hazaña mameluca.

Sin embargo, una nueva e inesperada situación se iba a producir. En 1299 el líder mongol Mahmud Ghazán cruzó el Eufrates con un enorme contingente y se apoderó de Alepo. Su aceptación del Islam era incipiente y sus intereses de ambición y poder eran superiores a su nueva fe. Gazhán había realizado una muy elaborada alianza con el papa Bonifacio VIII (1240-1303) y el rey Hayton o Hethum II del dominio armenio de Cilicia, a quienes prometió los lugares santos de Palestina a cambio de ayuda.

Gazhán rápidamente venció a los mamelucos en Salamia (cerca de Homs), el 23 de diciembre, y conquistó Damasco (enero de 1300). En 1303, los mongoles iniciaron una nueva campaña bajo el mando de Kutluk Shah, pero los mamelucos se recobraron y los derrotaron en Marÿ as-Saffar, cerca de Damasco.

Hacia 1382 el primer regente Burÿí pudo ocupar el trono. Su mandato y el de sus sucesores fue problemático debido a revueltas palaciegas, guerras civiles y conquistas extranjeras.

Entre los burÿíes se destacó particularmente el circasiano al-Malik al-Ashraf Saifuddín Barsbai, apodado «la Pantera», gobernante entre 1422 y 1438, que lanzó una expedición contra Chipre en 1425 y que finalizó con la captura del rey isleño Janus, cuyo hijo Juan II (g. 1432-1458) se declaró vasallo del sultán.

El otro gran éxito de Barsbai fue el control de los Santos Lugares del Islam, que hasta entonces estaban sometidos a la autoridad del Sheij de La Meca (7). Además de la aureola de inmenso prestigio que le confería la custodia de las dos ciudades sagradas, Barsbai pasó a ser el nuevo beneficiario de los inmensos ingresos procedentes del peregrinaje a La Meca y Medina.

Los dos siglos y medio de dominio mameluco culminaron con la derrota de la dinastía en 1517 ante Selim I, sultán del Imperio otomano. Egipto entonces se sometió a la autoridad de un representante turco, el *pashá*, aunque el poder real continuaba estando en manos de los beys mamelucos, gobernadores de distritos o provincias menores.

Hacia mediados del siglo XVII los emires mamelucos, o beyes, habían restablecido su supremacía. Cuando Bonaparte, al pretender avanzar hacia las posesiones británicas en la India, invadió Egipto, derrotó a los mamelucos en la batalla de las Pirámides el 21 de julio de 1798 (8).

Después de que los franceses evacuaran Egipto en 1801, los mamelucos lucharon con los turcos por el poder, aunque fueron diezmados por Muhammad Alí (9) en la masacre de El Cairo en 1811. Los supervivientes huyeron a Nubia y a Zanzíbar. Los mamelucos tuvieron una trascendencia de casi seis siglos en la historia del Egipto musulmán (1250-1811 d.C.).

La fabulosa visita del emperador de Mali

El emperador más célebre, sin lugar a duda, del imperio de Malí: se trata de Mansa Musa I o Kanku Musa (Su nombre significa el "Musa de Kanku") —su madre se llamaba Kanku— que reinó aproximadamente entre 1307-1337 (o 1312-1332).

En 1324 emprendió la peregrinación a La Meca y se hizo notablemente famoso. Acompañado por miles de servidores —sesenta mil según el *Tarij es-Sudán*, una cifra por cierto muy exagerada— (10), cruzó el desierto por Walata y el Tuat, y se presentó en El Cairo ante el asombro del mundo, como el señor de algún El Dorado. Sus acompañantes transportaban unas dos toneladas de oro en barras o en polvo. El cronista sirio Al-Umari precisa: *«Durante mi primer viaje a El Cairo oí hablar de la llegada del sultán Musa* (...) *y vi a los habitantes de El Cairo entusiasmados contando los enormes gastos que habían visto hacer a los acompañantes del rey maliano. Este hombre dio a el Cairo grandes muestras de generosidad. No dejó a nadie, ya fuese oficial de la corte o titular de algún cargo del sultán local* (Muhammad Ibn Qala'un) *sin percibir una cantidad de oro. ¡Qué porte tan noble tenía este sultán, qué dignidad, qué lealtad!»*. La dignidad de Mansa Musa impresionó a sus contemporáneos. Aunque hablaba árabe corriente, sólo se comunicaba por medio de intérpretes. Pero su dignidad fue puesta a prueba duramente cuando se le pidió que se arrodillara ante el sultán mameluco de El Cairo, a lo que él se negó enérgicamente, exclamando: *«¡Cómo podría yo hacer eso!»*. Pero al llegar ante el sultán Muhammad Ibn Qala'un al-Nasr y al pedírsele encarecidamente que cumpliera con el protocolo, halló un subterfugio: *«Bien, ¡pues entonces me prosternaré ante Allah que me ha creado y traído al mundo!»*. Por otro lado, los comerciantes cairotas abusaron demasiado de la buena fe de los sudánicos, a quienes hicieron pagar fuertes sumas al quintuplicar e incluso a decuplicar los precios de los artículos que les vendían. Tales procedimientos chocaron profundamente a las víctimas de los fraudes, así como al emperador maliano, hombre muy refinado. ¿Acaso no había regalado al sultán de el Cairo, entre otras cosas, un tratado en árabe sobre la honradez, escrito por él mismo?

La extraordinaria generosidad de Musa hizo bajar el valor del oro en el sultanato mameluco, y el curso del metal amarillo quedó en baja siendo necesario que pasaran 12 años para que recuperara su nivel normal. Pero tales gastos le obligaron a pedir un préstamo a un riquísimo comerciante de Alejandría, para poder seguir haciendo honor a su rango, préstamo que luego será devuelto a su retorno a Malí.

Mansa Musa es uno de los pocos soberanos cuyo retrato conocemos. Al-Maqrizi, historiador mameluco de la época, nos dice que *«era un joven moreno, de agradable semplante y buen porte, educado según las enseñanzas de la escuela maliki de jurisprudencia islámica. Se presentaba en medio de sus compañeros espléndidamente vestido y equipado y le acompañaban más de diez mil súbditos. Traía regalos y presentes que asombraron por su belleza y su esplendor»*.

Según la tradición, en La Meca y en El Cairo compró terrenos y casas para alojar a los peregrinos sudaneses. Además estableció sólidas relaciones económicas y culturales con los mamelucos. También en El Cairo, Mansa Musa reveló que su predecesor en el trono había muerto en una expedición marítima *«porque este soberano no aceptaba que fuera imposible llegar al otro extremo del Mar Circundante; el quiso llegar y se empeñó en su empresa»* (Al-Umari).

El saqueo de la Alejandría mameluca

Occidente no aprendió la lección de las cruzadas; la caída de Acre en 1291 no fue más que un breve paréntesis, no un final definitivo. Las cruzadas continuaron, con sus derramamientos de sangre, sus muertes y sus saqueos hasta pleno siglo XX.

Veamos el primer gran ejemplo: entre el 9 y el 16 de octubre de 1365, el franco Pedro I de Chipre (1329-1369) de la dinastía Lusignan, asaltó Alejandría en Egipto por sorpresa, asesinando a veinte mil de sus habitantes y llevándose a cinco mil cautivos musulmanes, cristianos (muchos de ellos coptos) y judíos.

Una vez más, el muy bien informado medievalista británico Steven Runciman nos brinda un testimonio espeluznante: *«A mediodía del viernes 10, los cruzados se hallaban bien establecidos dentro de la ciudad. Continuaba la lucha en las calles. Durante la noche del viernes se produjo un violento contraataque musulmán por una de las puertas meridionales, que los cristianos, en medio de su excitación, habían quemado. Fue rechazado, y el sábado por la tarde toda Alejandría estaba en manos de los cruzados. La victoria fue celebrada con salvajismo indescriptible. Dos siglo y medio de Guerra Santa no habían enseñado a los cristianos ningún humanitarismo. Las matanzas sólo eran comparables a las de Jerusalén en 1099 y Constantinopla en 1204. Los musulmanes no habían sido tan feroces en Antioquia o Acre. La riqueza de Alejandría había sido inmensa, y la vista de tanto botín enloqueció a los vencedores. No perdonaron a nadie. Los cristianos nativos y los judíos sufrieron tanto como los musulmanes, y hasta los mercaderes europeos establecidos en la ciudad vieron sus fábricas y almacenes saqueados sin compasión. Mezquitas y tumbas fueron profanadas, y los ornamentos, robados o destruidos; también las iglesias fueron saqueadas, aunque una valiente dama copta tullida consiguió poner a salvo algunos de los tesoros de su secta sacrificando su fortuna particular. Los cruzados entraban en la casas, y si los moradores no entregaban inmediatamente cuanto poseían. Los asesinaban a ellos y sus familias. Fueron hechos prisioneros unos cinco mil cristianos, judíos y musulmanes, vendidos luego como esclavos. Una larga fila de caballos, asnos y camellos transportaban el botín a los barcos del puerto, y allí, cumplida su tarea, las bestias eran sacrificadas. Toda la ciudad hedía con el olor de los cadáveres humanos y de animales.* (...) *Los barcos estaban tan excesivamente cargados, que fue preciso arrojar al mar muchas de las piezas más pesadas del botín. Después, durante varios meses, buceadores egipcios salvarían objetos preciosos que yacían en las superficiales aguas de Abukir.* (...) *El holocausto de Alejandría marca el fin de las Cruzadas, que tuvieron por objeto la recuperación de Tierra Santa.* (...) *Cuando se produjo, Egipto llevaba en paz con los francos más de medio siglo. Los súbditos cristianos recibían entonces mejor trato. El comercio entre Oriente y Occidente florecía. Ahora había renacido todo el rencor de los musulmanes. Los cristianos nativos, aunque no tenían la culpa, pasaron una nueva época de persecuciones. Las iglesias eran destruidas. El Santo Sepulcro fue cerrado durante tres años. La interrupción del comercio causó graves perjuicios en todo el mundo, que aún no se había recuperado de los estragos de la Peste Negra. El reino de Chipre, cuya existencia toleraban los mamelucos, se convirtió en un enemigo que debía ser exterminado. Egipto esperó sesenta años para vengarse. Pero la espantosa devastación de la isla en 1426 fue un castigo directo por el saqueo de Alejandría. El otro reino cristiano que quedaba en Levante fue sentenciado a muerte antes. Los armenios de Cilicia no habían tomado parte en la Cruzada de Pedro, pero su casa real era entonces franca y muchos de los nobles tenían relaciones directas con Chipre. Su Iglesia había acatado la supremacía de Roma. Durante todo el siglo XIV los egipcios presionaron sobre los armenios, pues sospechaban, con razón, que eran amigos de los francos y los mongoles, y enviaban la riqueza que pasaba a través de su país por la ruta comercial que llegaba al mar por Ayas. El colapso del Iljanato mongol los privó de su principal ayuda. La mayor parte de su territorio fue anexionado por los turcos en 1337. En 1375, mientras los chipriotas se hallaban enzarzados en una dura lucha con Génova, invasores*

musulmanes, mamelucos y turcos aliados, completaron la sumisión del país» (Steven Runciman: 1997, vol. III: "El Reino de Acre y las últimas cruzadas", pp. 434-438).

La difusión del Islam en Oriente

Los mamelucos fueron grandes propagandistas del Islam. Precisamente, la islamización del archipiélago indonesio comienza a finales del siglo XIII con la llegada de comerciantes musulmanes provenientes del Egipto mameluco, en su mayoría adherentes a la escuela shafií de pensamiento. Los mamelucos también tuvieron un fructífero intercambio cultural y comercial con la civilización islámica swahili de la costa oriental de África hasta que ésta fue subyugada por los portugueses a principios del siglo XVI (10).

La maquinaria de guerra mameluca

Los mamelucos constituyeron una milicia (unos doce mil) que fue organizada por el sultán ayyubí as-Salih Ayyub (g. 1240-1249). Hacia el siglo XIV, los mamelucos formaban un ejército de 24.000 soldados agrupados en batallones según su nación de procedencia.

La institución mameluca gobernante se basaba en el predominio de la caballería, es decir, de los jinetes o *faris*, con su soberbio dominio del caballo y su excelente pericia en el uso de las armas y de la táctica de la guerra en campo abierto.

«La mayoría de los mamelucos que combatieron en Ain Jalut eran turcos kipchak de la ribera del mar Negro (el más famoso de ellos, Baybars, era un kipchak) que habían sido vendidos como esclavos en la niñez o en edad adolescente y llevados a El Cairo para ser formados. Encerrados como novicios en cuarteles casi monásticos, allí les enseñaban en primer lugar el Corán, código de la ley islámica, y la escritura árabe, y al hacerse adultos se iniciaban en el aprendizaje de la furusiya, o arte marcial de la equitación, dominio de la montura y habilidad para manejar armas a caballo, todo lo cual era la clave del arrojo de los mamelucos en combate. La furusiya, en su énfasis sobre la integración entre caballo y jinete, les confería, ensillados, gran rapidez y precisión en el manejo de las armas, fomentaba la cohesión táctica de los compañeros a caballo y se asemejaba mucho a la instrucción militar de la Europa cristiana. Y es, en efecto, un dato fascinante de la historia militar medieval hasta qué extremo la caballería como código bélico y de honor era tan común a los caballeros de la cruz y a los faris de la media luna» (John Keegan: 1995, p. 59).

El rechazo a la innovación conlleva la desaparición

El uso de la artillería de campaña conlleva líneas de defensa estáticas, y el uso de armas de fuego manuales presuponía la importancia cada vez mayor del soldado de infantería armado de arcabuz. Los mamelucos se dieron cuenta muy pronto de que, excepto para su uso en sitios de fortalezas y ciudades, la adopción del arma de fuego conllevaría el desmantelamiento de todo su sistema militar. *«Y había razones comprensibles para su resistencia, pues su hegemonía derivaba del monopolio que ejercían al ser excelentes jinetes y arqueros, y abandonarlo para adoptar las prácticas más generalizadas de combatir con mosquetes o a pie habría significado para ellos perder su posición privilegiada. Fue la estrechez de su cultura militar... lo que los abocó a la desaparición; aunque su poder militar era consecuencia de su militarismo de elite, se empecinaron en conservar su modelo bélico anticuado en vez de adaptarse a los nuevos métodos de guerra»* (John Keegan: 1995, p. 55).

Qansuh al-Gurí (g. 1501-1516), disponía en sus fuerzas armadas de gran cantidad de cañones, tanto para la defensa de El Cairo y de su costa mediterránea como para emplazar en sus flotas del mar Rojo y el océano Indico contra los portugueses y en ayuda de los sultanatos del sur de Arabia, el Zanÿ y la India. Qansuh fue uno de los primeros sultanes que trató de crear un cuerpo de arcabuceros y hubo de resistir presiones de la jerarquía mamlukí para que lo disolviera. Las versiones esgrimidas era que el arcabuz era un arma de cobardes...

A pesar de todo, teniendo que hacer frente a la amenaza portuguesa en el sureste, y con la actitud cada vez más peligrosa de los otomanos en la fronteras sirias, las nuevas armas eran realmente indispensables para los mamelucos, que se enfrentaron con los otomanos en las batallas decisivas de Marÿ Dabiq, en Siria, y Raydaniyya, en las afueras de El Cairo, con una capacidad de fuego palpablemente inferior a las de las tropas del sultán Selim; fue algo así como cuando los mahdistas sudaneses atacaron a los británicos de Kitchener en Omdurmán (2 de septiembre, 1898), o cuando la heroica caballería polaca hizo frente a las divisiones panzer alemanas en septiembre de 1939, pues en esos encuentros que resultaron fatales, los mamelucos vieron de forma palpable que el valor personal no era suficiente.

Paradójicamente, dos siglos después, los jenízaros —que tuvieron un origen similar a los mamelucos—, rechazaron los nuevos ingenios militares, como las formaciones en cuadros de fusileros y la bayoneta, y consecuentemente experimentaron derrotas que condujeron al desmembramiento del Imperio otomano. *«Después, a principios del siglo XVI, tuvieron que enfrentarse a la vez a la revolución tecnológica de la pólvora en dos frentes distintos: su control del mar Rojo se vio amenazado por los portugueses que circunnavegaban África en barcos con cañones pesados, y la seguridad de las fronteras de Egipto fue amenazada por los ataques de los turcos otomanos, cuyos ejércitos de caballería estaban muy reforzados con mosqueteros bien entrenados. Los sultanes mamelucos se apresuraron a subsanar un siglo de dejadez militar, haciendo fundir gran número de cañones y formando unidades de artilleros y mosqueteros. Se reactivaron los ejercicios de la furusiya y los mamelucos volvieron a aprender intensamente las artes de la lanza, el sable y el arco. Pero, fatalmente, la remilitarización de los mamelucos y la adopción de la pólvora fueron dos procesos aislados, ya que no se enseñaba a los mamelucos el uso de las armas de fuego y los artilleros y mosqueteros se reclutaban fuera de la casta mameluca entre los negros africanos y pueblos del Magreb, situados al oeste de Arabia. El resultado era previsible: los artilleros y mosqueteros que acudieron al mar Rojo lograron triunfos contra los portugueses, que luchaban en aguas cerradas en las que sus buques oceánicos se encontraban en desventaja y con gran limitación de sus líneas de comunicación ; mientras que los mamelucos que marcharon al encuentro de los ejércitos otomanos provistos de armas de fuego sufrieron una clamorosa derrota en las batallas de Marj Dabiq en agosto de 1516 y Raydaniya en enero de 1517. La "institución" fue derrocada y Egipto se convirtió en una provincia del imperio otomano. La génesis de ambas derrotas es semejante. En la primera de ellas, los otomanos, al mando del sultán Selim I, situaron la artillería en los flancos, los mosqueteros en el centro y aguardaron el ataque de los mamelucos, que lo llevaron a cabo según el despliegue tradicional en media luna, para ser rechazados por el fuego otomano. En la segunda, los mamelucos, que habían reunido alguna artillería, aguardaron el ataque de los otomanos, pero se vieron desbordados por los flancos, y cayeron de nuevo en la tentación de efectuar una carga de caballería, de modo que llegaron a romper con su ímpetu uno de los flancos enemigos, pero las armas de fuego fueron decisivas. Perecieron siete mil mamelucos y los supervivientes fueron a El Cairo, que poco después hubo de rendirse. La táctica de esas dos batallas presenta menos interés que las ulteriores lamentaciones de los mamelucos a propósito de los medios que decidieron su derrota. Ibn Zabul, el historiador mameluco que compuso la elegía de la caída de su casta, habla por boca de generaciones de preux chevaliers en el discurso del jefe mameluco Kurtbay que él mismo inventa:* ***"Escuchad bien mis***

palabras para que otros sepan que entre nosotros se hallan los jinetes del destino y la muerte roja. Uno solo de los nuestros puede derrotar a todo un ejército. Si no lo creéis podéis comprobarlo; aunque sí os rogamos que ordenéis a vuestro ejército que deje de disparar armas de fuego... Habéis juntado un ejército de todos los rincones del mundo: cristianos, griegos y otros, y habéis traído con vosotros esos aparatos ingeniados por los cristianos de Europa al verse incapaces de enfrentarse a los ejércitos musulmanes en el campo de batalla. Los aparatos son esos mosquetes que, aunque los empuñe una mujer, resisten a gran número de hombres... ¡Ay de vosotros que osáis disparar armas de fuego contra los musulmanes!". *El lamento de Kurtbay recuerda el desdén por las armas mecánicas del caballero boyardo francés, chevalier san peur et san reproche, que solía matar a los ballesteros que caían prisioneros, y anticipa el espíritu de la "carga de la muerte" de la caballería contra la boca de los fusiles franceses en Mars-la-Tour en 1870. Es el grito desafiante universal del guerrero a caballo en el ocaso de la caballería. Pero en el lamento de Kurtbay hay algo más que orgullo de casta, resistencia al cambio, ortodoxia religiosa o desprecio por los inferiores; acusa una clara y reciente experiencia de que las armas blancas podían vencer a las de fuego en virtud a las cualidades marciales que los mamelucos creían que les confería superioridad respecto al resto de los mortales... Pero como comprobarían los mamelucos, cuando hombres de igual temple luchaban en condiciones desiguales, vencía el bando con mejores armas. Ésa fue la lección en Marj Dabiq y Raydaniya, y sería la lección, cuatrocientos años más tarde, en la guerra en el Pacífico de los japoneses contra los norteamericanos, cuando, en un último intento contra el poder de la industria americana los pilotos suicidas llevaban su espada samurai en la carlinga de los aparatos kamikaze cuando se lanzaban contra los portaaviones enemigos»* (John Keegan: 1995, pp. 60-62).

Qansuh al-Gurí murió en la batalla de Marÿ Dabik, el 24 de agosto de 1516, al norte de Alepo, que fue una resonante victoria para los otomanos. Fue sucedido por el último sultán mameluco fue Al-Ashraf Tuman Bey II que gobernó menos de un año (1516-1517). El 28 de septiembre de 1516, Selim I (1467-1520) entró en Damasco.

El 2 de enero de 1517, en Raydaniyya, en las afueras de El Cairo los mamelucos perdieron su última batalla contra los otomanos que entraron en la capital el 22 del mismo mes.

Selim llegaría a esta ciudad a orillas del Nilo el 7 de febrero y asumió el control de los Santos Lugares del Islam en la península arábiga luego que el alguacil de La Meca se rindió voluntariamente. Aunque Tuman Bey fue ejecutado, Egipto permaneció bajo el poder de los beyes mamelucos a las órdenes de un gobernador general turco hasta fines del siglo XVIII.

La organizacion jerárquica mameluca

Los mamelucos establecieron un gobierno militar fuertemente centralizado debido a las amenazas permanentes de parte de cruzados y mongoles. En primer lugar tenían una teórica jefatura espiritual representado por el califato abbasí trasladado de Bagdad a El Cairo por recomendación de Baibars en 1261 y que duró hasta la llegada de los otomanos en 1517. Sin embargo, estos califas fueron meras figuras decorativas del régimen mameluco. Seguidamente estaba el cargo del hombre fuerte del reino, el sultán, delegado ejecutivo del califa y gobernador de Egipto, Palestina y Siria. Luego estaba el Consejo de los 24 Emires, todos ellos grandes comandantes militares (los *Ahl al-Saif*, "Gente de la Espada"), que recibían cada uno el nombre en árabe de *Amir mia wa muqaddam alf* e integraban una Asamblea llamada *Umara al-Mushara*.

El estado teocrático mameluco estaba regido por los jueces supremos musulmanes (*Qadi al-Qudat Madhab*) de las cuatro escuelas de pensamiento sunníes: shafií, malikí, hanafí y hanbalí. Con éstos magistrados colaboraban distintos funcionarios: el inspector general de pesos y medidas y de la moral y el orden público (*Muhtasib*), el Sheij responsable de los hospitales y monasterios de las

órdenes sufíes, los Imames de las mezquitas y los predicadores y los Alfaquíes (*Fuqaha*; sing.: *faqih*), jurisperitos.

El sistema resultaba muy eficiente por la celosa y apropiada administración de las distintas secretarías que estaban bajo la dirección de un Ministro o Visir (*Wazi*r), y sus funcionarios llamados la «Gente de la Pluma» (*Ahl al-Qalam*): Administrador estatal de la corona (*Nazir al-Jass*), Administrador civil de las finanzas del ejército (*Nazir al-Ÿaish*), Primer tesorero (*Sahib Bait al-Mal*), Canciller o «Secretario del secreto» (*Katib al-Sirr*), Administrador de terrenos reales (*Diwan al-Jass*), Administrador financiero (*Diwan al-Ÿaish*), Secretarios y Magistrados (*Kuttab al-Dast*) y Escribientes de manuscritos y secretarios adjuntos (*Kuttab al-Darÿ*). Los mamelucos conquistaron Nubia —el Sudán actual— y dominaron el comercio en el mar Rojo, al tiempo que protegían los santos lugares del Hiÿaz (La Meca y Medina). Gracias a su excelente administración y habilidad comercial, El Cairo volvió a ser una metrópoli económica.

Una arquitectura original y sobresaliente

El período mameluco fue una época de extraordinaria brillantez en las artes. También supuso un período de expansión comercial; los comerciantes de especias de Egipto, los *karimí,* disputaron con los emires en el patronazgo de las artes.

Los mamelucos, grandes mecenas, embellecieron El Cairo con suntuosos monumentos: la Mezquita de al-Zahir Baibars (1266-1269), Hospital, Mausoleo y Madrasa de al-Qala'ún (1284-1285), Madrasa y Mausoleo de al-Nasir Muhammad (1295-1303), Mausoleos de los emires Salar y Sanÿar al-Ÿawli (1303-1304), Mezquita de al-Nasir Muhammad (1318-1335), Mezquita del emir Altunbuga al-Maridaní (1339-1340), Mezquita-madrasa del sultán Hasan (1356-1359), Madrasa del emir Mitqal (1361-1374), Mausoleo de Yunus al-Dawadar (1382), Madrasa de Barkuk (1384-1386), Janqa y Mausoleo de Barkuk (1399-1412), Mezquita de al-Mu'ayyad (1415-1419), Mausoleo y Janqa de al-Ashraf Barsbai (1432), Conjunto funerario del sultán Inal (1451-1460), Conjunto funerario del sultán Qayitbai (1472-1474), Mezquita-madrasa y Mausoleo del sultán Qansuh al-Gurí (1499-1505), Janqa de Qurqumaz (1506-1507), junto con diversos caravasares (hospedajes para viajeros, en general con intereses comerciales) y baños públicos (*hammamat*; sing: *hammam*).

El Jan (posada de caravanas; pl. *Janat*) del sultán Qansul al-Gurí (g-1498-1505), construido entre 1504-1505, es un ejemplo del alto grado alcanzado por la arquitectura de los mamelucos. Es un edificio de varias plantas y almacenes, con balcones trabajados en madera vueltos hacia el típico patio interior de las construcciones islámicas, con su fuente para las abluciones. El estilo clásico mameluco, como el nasrí granadino o el indiomogol, produjo edificios que sorprenden por su eterna modernidad. Otro clásico edificio mameluco era aquel que albergaba un convento o monasterio llamado *Janqa* (pl. *Janqat*), conocido en otras partes del mundo islámico como *zagüía* o *tekké*. Esta era una fundación dirigida por un sheij y provista de fondos donados para el mantenimiento de una orden sufí. Los sufíes gozaron de un período de gran protección y prosperidad bajo los mamelucos.

Por otra parte, los monumentos y edificios que enumeramos y que lamentamos no poder describir y detallar —el límite de este apunte no lo permite—, son a simple vista los más bellos e importantes de la capital egipcia. Se podría decir que los mamelucos fueron los mayores constructores entre todas las dinastías islámicas.

Las construcciones mamelucas en Jerusalén

«Los mamelucos edificaron bien en las ciudades del reino, y con la mayor belleza en Jerusalén. Una sucesión de caudillos construyó mezquitas, hosterías y hospitales; maravillosas arcadas de piedra con incrustaciones y adornadas fuentes; colegios religiosos y nuevas casas para

militares y políticos importantes desterrados de El Cairo (...) *De la gran cantidad de construcciones de los mamelucos, unas noventa en total, sólo quedan unas pocas. Lo más notorio son las arcadas, varias de las cuales se ven a la entrada de al-Haram ash-Sharif: estructuras abovedadas con decorativas incrustaciones en piedra que nos alientan a entrar, cual invitadoras flores primaverales. Quizá la fachada más impresionante sea la que conduce al Haram desde el bazar de los mercaderes de algodón, un espléndido y pétreo arco construido por los cruzados y restaurado por los mamelucos, puesto recientemente en servicio por las autoridades musulmanas locales. Son dignos de atención dos bellos monumentos: el lavatorio al-Kas, o "el cuenco", en el Haram, construido por el gobernador Tankiz para recoger el agua que se hacía venir desde las llamadas "piscinas de Salomón", cerca de Belén, y la preciosa fontana Qait Bay, construida en el siglo quince por el sultán del mismo nombre. Debemos mencionar asimismo las excelentes casas de baño construidas por los mamelucos para la desprotegida y polvorienta Jerusalén»* (Thomas A. Idinopulos: **Jerusalén. Historia de la más santa de las ciudades vista a través de las luchas de judíos, cristianos y musulmanes**, Andrés Bello, Santiago (Chile), 1995, pp. 264-267).

El Trípoli mameluco

Un capítulo aparte son las construcciones hechas por los mamelucos en la ciudad libanesa de Trípoli que fue reconquistada por éstos de manos cruzadas en la primavera de 1289. A partir de entonces, esta ciudad estaría bajo la tutela mameluca durante 227, hasta 1516. El libertador de la ciudad fue el sultán Al-Mansur Saif al-Din Qala'un quien ordenó una serie de construcciones que conformaron en poco tiempo el Trípoli mameluco. Bellas mezquitas y *madares* (universidades; sing. *madrasa*), hospitales y monasterios sufíes se elevaron hacia los cielos para proclamar que Dios es el más grande. La mezquita de Amir Taynal es tal vez la más refinada expresión de ese Trípoli mameluco tan poco conocido pero no por eso menos valioso y rescatable. Véase el relevamiento de Dick Doughty: **Tripoli. Lebanon's Mamluk Monument**, en Aramco World, Houston (Texas), Mayo/Junio 2000, pp. 2-15.

Grandes personajes de la época mameluca

Los datos que poseemos sobre la época mameluca son abundantes y precisos debido a la gran cantidad de científicos, geógrafos, médicos, secretarios e enciclopedistas que florecieron durante esa civilización. La vida intelectual de la época mameluca brilló con los historiadores y los cronistas. El famoso viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377) visitó El Cairo mameluco en 1326 y 1349 y en su diario de viajes no cesa de elogiar las cualidades de sus gobernantes y el orden imperante en ciudades y pueblos (cfr. Ibn Battuta, **A través del Islam**, Alianza, 1988, pp. 117-149 y 745-747). Y fue en el Egipto mameluco donde culminó la redacción de «Las mil y una noches», que reflejan el grado de civilización alcanzado por las dos dinastías.

Ibn Jalikán

Shamsuddín Abu-l-Abbás Ahmad al-Barmaki Ibn Jalikán nació en Irbil, o Arbela (Irak), en 1211, y murió en El Cairo en 1282. Fue profesor en la madrasa Fajría de El Cairo, y aprovechó el tiempo que estuvo en este cargo para terminar su gran diccionario biográfico. Este se llama en árabe, *Uafiát al-a'ián ua-anba' abna az-zamán* ("Las perfecciones de los conspicuos y la

información de los hijos de la época"), traducido por el irlandés William McGuckin de Slane, con el título: **Ibn Khallikan: Biographical Dictionary**, Londres, 1842-1871. Es un diccionario de los grandes hombres del Islam, excluyendo a los compañeros del Profeta Muhammad, a los cuatro primeros califas, y en general a los personajes del primer siglo de la Hégira. Comenzado en El Cairo en 1256, fue completado en la misma ciudad en 1274, después de haber sido interrumpido por la misión del autor como gran cadí de Siria, en la ciudad de Damasco. El manuscrito se encuentra en el Museo Británico (publicado por Dar al-Taqafa en 8 vols., Beirut, 1968). Véase **Ibn Khallikan's Biographical Dictionary**, Librairie du Liban, Beirut, 1970.

Ibn Uasil

El sirio Ÿamaluddín Muhammad Ibn Uasil (1207-1298), diplomático y jurista, dejó una crónica del período ayyubí y del comienzo de la era mameluca llamada *Mufarriÿ al-kurub fi ajbar bani Ayyub* (ed. H.M. Rabie, El Cairo, 1979). En 1261 fue enviado como embajador del sultán mameluco Baibars a la ciudad italiana de Barletta (al norte de Bari), a entablar una alianza con Manfredo (1232-1266), rey de Sicilia y Nápoles. Este era hijo de Federico II, y como su padre, fue excomulgado (1258) por el pontífice Alejandro IV, por su actitud favorable hacia los musulmanes.

Ibn Uasil describe a Manfredo como *«un hombre distinguido, amante de las ciencias especulativas que conocía a fondo las diez proposiciones del Libro de Geometría de Euclides»*. Manfredo moriría peleando contra las fuerzas de Carlos de Anjou (1226-1285) en la batalla de Benevento. Aparentemente, su obra no se editó nunca, aunque en las obras de J.F. Michaud y Francesco Gabrieli hay citas y traducciones fragmentarias. Un contemporáneo de Ibn Uasil fue el historiador egipcio Ibn Abd az-Zahir (1223-1293), secretario de los sultanes Baibars (1223-1277) y Qa'laûn (muerto en 1290), que tuvo la mala fortuna de ver su obra principal, la "Vida de Baibars", *Sirat Baibars*, resumida por un sobrino ignorante que no nos ha dejado sino un texto truncado e insulso. Los pocos fragmentos que nos han llegado de la obra original revelan un verdadero talento de escritor y de historiador.

Ibn Nafís

Sobre el médico musulmán de origen sirio llamado Ibn al-Nafís (1210-1288) se tienen pocos datos, ya que un contemporáneo suyo, el bibliógrafo y médico Ibn Abi Usaibí'a (1194-1270), no le menciona en su *'Uiún al-anba fi tabaqat al-atibba* ("Las fuentes esenciales de la clasificación de los médicos"), que contiene 380 biografías, comenzando por los griegos y finalizando con sus contemporáneos (ed. Muller, 2 vols., 1884.). Ibn al-Nafís estudió, además de medicina, gramática, lógica y teología. Fue médico principal en Egipto y médico personal del sultán mameluco Baibars.Asimismo, Ibn al Nafís desarrolló una destacable actividad literaria. Su más importante logro es el haber descubierto la circulación menor de la sangre. Esto ocurría tres siglos y medio antes de la época de William Harvey (1578-1657), el médico inglés a quien se atribuye el «descubrimiento». Lo que hace especialmente notable el descubrimiento de Ibn al-Nafís es el que llegó a él más por deducción que por disección. Se ha descrito a este científico del siglo XIII como *«el que no receta una medicina cuando bastará con la dieta»*.

Ibn al-Quff

Ibn al-Quff (1233-1286) es un médico de origen sirio que utiliza las enseñanzas de Abulcasis y las aplica en los tratamientos de las heridas producidas en los combates mantenidos entre los musulmanes y los invasores cruzados. en tierras de Egipto y Palestina. Su obra principal,

el *Kitab al-'umda fi sina'at al- ÿiraha* ("Libro del arte de la cirugía") ofrece un completo tratado sobre cirugía. Ibn al-Quff pretende mediante este trabajo que los cirujanos aprendan teoría médica, para de ese desempeñar correctamente la labor que tienen encomendada. Su obra, pese a no ser muy divulgada, es un importante eslabón en la cirugía medieval.

Abulfeda

Ismail Ibn Alí al-Malik al-Mu'ayyad Imaduddín, llamado Abu-l-Fida (latinizado Abulfeda), nació en 1273 y murió en 1331. Pertenecía a la familia de los ayyubíes, como Saladino, y sus antepasados habían sido gobernadores de Hamah, en Siria. Recibió educación de guerrero y de letrado; a los doce años acompañó a su padre al sitio de la fortaleza de al-Marqab (sobre la costa, entre Tartús y Latakia), arrebatada a los Hospitalarios en 1285. Más tarde combatió nuevamente contra los cruzados en la toma de Trípoli (Líbano) y en el asedio de San Juan de Acre (Palestina) donde mandaba un pelotón de diez hombres. Experimentado historiador y geógrafo. *Mujtasar ta'rij al-bashar*, una historia universal desde la Creación al año 1329, y *Taqwím al-buldán* ("Localización de los países"), un tratado de geografía, son sus obras más conocidas.

Abu-l-Fida escribió alrededor del año 1300 que Arbuna (Narbona, en el Bajo Languedoc, Francia) fue un importante centro comercial bajo los musulmanes: por entonces los barcos podían remontar el curso del Aude hasta la ciudad, e incluso llegar más arriba. De ahí partían navíos hacia Alejandría, el mayor puerto del Oriente musulmán, cargados de cobre y estaño procedentes de Toulouse, donde previamente habían descendido la mercancía que traían de Inglaterra, pasando por Burdeos y el Garona (cfr. **La Géographie d'Abu l-Fida**. Traducción de J.T. Renaud, París, 1848, t. III, p. 307; **Mujtasar ta'rij al-bashar**, Ed. al-Husainiyya al-Misriyya, El Cairo, 1905-1906). Abul-l-Fida fue hecho gobernador de Hamah en 1310 por los mamelucos, y en 1320 se le confirió el rango de sultán. Durante su mandato patrocinó la construcción de numerosos hospitales, madrasas (escuelas teológicas) y jankahs (monasterios sufíes).

An-Nuwairi

An-Nuwairi (1279-1332), nacido en el Alto Egipto, fue katib (secretario) de la administración mameluca. Es el autor de una monumental enciclopedia que encierra todo el saber de su época, en cuyo título destaca su predilección por la estética y el conocimiento: «El fin último en las técnicas de la literatura» (*Nihayat al-arab fi funun al-adab*), editada por Ahmad Zaki Pashá en 18 volúmenes en El Cairo, entre 1923-1944, reimpresa en 1963. An-Nuwairi, Ibn Fadl Allah al-Umari y al-Qalqashandi son los tres más grandes representantes de la literatura y la historia enciclopédica islámica de la época mameluca.

Ibn Fadl Allah al-Umari

Shihabuddín Ahmad Ibn Fadl Allah al-Umari (1301-1349), nació en Damasco. Siendo muy joven, reemplazó a su padre en el cargo de canciller de la administración central en El Cairo. Es el autor de una vasta enciclopedia de más de veinte tomos intitulada «Los caminos de los perspicaces en los reinos de los confines» (*Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*), de la cual sólo se publicó el primer volúmen (El Cairo, 1924), y el islamólogo y arabista francés Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957) hizo una traducción parcial, editada en París (1927).

Ibn Jaldún

Abu Zaid Abdurrahman Ibn Jaldún al-Hadrami (1332-1406), llamado Abenjaldún por los latinos, es uno de los más importantes historiadores y el primer sociólogo de la historia. Nacido en Túnez, realizó toda su actividad principalmente en el Magreb, al-Ándalus y Egipto. Su obra más conocida es el tratado de historia llamado *al-Muqaddimah* —"Los Prolegómenos"— (12). Debido a diversas persecuciones, a partir de 1382 se vio obligado a refugiarse en Egipto, donde ocupará el cargo de Gran Cadí (Juez supremo) de la escuela maliki de pensamiento en la administración de los sultanes mamelucos burÿíes. Posteriormente, Ibn Jaldún residió un tiempo en Damasco (1399-1341) y durante el asedio de esta ciudad por los invasores mongoles (enero y febrero de 1401), salvó la vida gracias a la admiración que Timur Lang (1336-1405), llamado Tamerlán en Occidente, tenía por los sabios. Finalmente, se estableció como magistrado en El Cairo y fue profesor de la Universidad de Al-Azhar.

Al-Maqrizi

Taqiuddín Abu-l-Abbás Ahmad al-Maqrizi debe su apodo por el cual es conocido, a un suburbio de la ciudad libanesa de Baalbek, donde su abuelo había habitado antes de emigrar a Damasco; después su padre se estableció en El Cairo, donde nació nuestro autor en 1365. Tras ocupar funciones en la administración mameluca y en la enseñanza, decidió abandonar la carrera pública para consagrarse a la historia. escribió numerosas obras, entre ellas una historia de los fatimíes llamada *Itti'az al-hunafa' bi-ajbar al-a'imma al-fatimiyyín al-julafá* (publicada en El Cairo en tres vols., 1967), otra de los sultanes mamelucos con el título de *Suluk limaarifa Dúal-al-Muluk* ("La marcha hacia el conocimiento de las dinastías reales"), de la cual el especialista francés **Etienne-Marc Quatremère** (1782-1857) tradujo dos volúmenes (**Histoire des sultans Mamlouks**, París, 1837-45).

En este último trabajo se detalla con abundantes referencias a la clase político-militar de los mamelucos. Al-Maqrizi es igualmente conocido por su trabajo *Kitab al-Maua'iz ua-l-i'tibar fi dikr al-jitat ua-l-atar* ("Libro de las exhortaciones y consideraciones"), también llamado *al-Jitat* ("El Catastro"), que es una historia y geografía del Egipto que trata especialmente de la topografía de El Cairo. Asimismo, tiene un inconcluso diccionario alfabético de biografías de todos los príncipes y hombres célebres del Egipto islámico; la obra completa debía constar de ochenta volúmenes; solamente deciséis han sido debidamente identificados. Sus trabajos cubren la historia de Egipto entre 1181 y 1442. Al-Maqrizi falleció en 1442.

Al-Qalqashandi

Al-Qalqashandi (1335-1418), al igual que su antecesor Ibn Fadl Allah al-Umari, fue canciller de los mamelucos, conocido con el título del «Secretario del secreto» (*katib al-sirr*). Su obra enciclopédica la terminó en 1412, a la edad de setenta y siete años. El nombre que le dio, un tanto extraño debido a las exigencias de estilo de la época, en la que los títulos debían tener una rima elegante, encierra una metáfora relativa a la búsqueda de la luz y la inspiración literaria: «La mañana del hemeralope en las artes de la redacción» (*Subh al-a'sha fi sina'at al-insha'*). Esta contiene una información valiosísima, muy precisa y detallada, sobre la historia y la civilización islámica en el Egipto y la Siria de los siglos IX a XV. Fue publicada en 14 volúmenes en El Cairo, entre 1913 y 1919. Al-Qalqashandi, al igual que sus pares antes citados, demuestra tener una cultura y unas informaciones históricas, geográficas y científicas considerables, producto del riquísimo universo mameluco, tan poco estudiado hasta el presente.

Al-Suyuti

Ÿalaluddín Abu-l Fadl Abdurrahman al-Assuiuti, más conocido por la fonética de al-Suyuti (1445-1505), era oriundo de una familia persa establecida desde hacía más de tres siglos en Assuiut, en el Alto Egipto. Afamado polígrafo y enciclopedista, es autor de trescientos quince escritos sobre la Tradición del Profeta (*Sunna*), Narraciones y dichos (*Ahadith*), jurisprudencia (*fiqh*), lingüística, ciencias, historia y literatura. Su «Historia de los Califas» (*Tarij al-Julafa*) fue muy admirada por sus valiosos detalles (publicada por al-Sa'ada, El Cairo, 1959). Se extiende desde Abu Bakr hasta el año 1497. Su «Historia de Egipto y de El Cairo», llamada en árabe *Husn al-Muhadara*, es una compilación de veintiocho obras históricas. Su *Taqrir al-istihad fi tafsir al-iÿtihad* fue publicado por Dar al-Dawah, El Cairo, 1983.

* Ricardo H. Elía es subsecretario de cultura del Centro Islámico de la República Argentina. Profesor invitado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile, de la Universidad Fatih de Estambul y de la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society de Oxford. Autor de *Dante y el Islam. El pensamiento musulmán en la Europa del siglo XIV* (1998), *Los Moriscos de a caballo por la pampa. Orígenes hispanoárabes de los gauchos argentinos* (en prensa); *Narraciones maravillosas y relatos desconocidos de peregrinos curiosos y entrometidos. Historia de mil y un viajeros desde y hacia el mundo islámico —siglos IX-XX—*(en prensa).

NOTAS

(1) Ciertos historiadores interesados han tratado de brindar una imagen pura de Luis IX tratando de justificar lo injustificable. Lo concreto es que el rey capeto fue el propulsor de dos cruzadas contra los musulmanes a los que aborrecía y buscaba exterminar. Una de sus consignas era precisamente: *«Hay que hacer entrar la espada en el vientre de los infieles tanto como quepa»*. Aunque fue canonizado santo por el pontífice Bonifacio VIII el 11 de agosto de 1297, sus biógrafos de ayer y de hoy como el senescal Jean de Joinville (1225-1317) o el mediavalista Jacques Le Goff (1924) reconocen que no era un dechado de virtudes y que trataba de disfrazar su mundanalidad con actitudes aparentemente piadosas. En Europa sus principales víctimas fueron los cátaros a los que exterminó entre 1244 (Montsegur) y 1255 (Queribús). La excusa de las Cruzadas permitió a los franceses , independientemente de apoderarse de la región occitana,de hacerlo, asimismo, de la región del Languedoc. Los Cátaros que se rindieron, fueron todos quemados por orden de Luis IX en combinación con el Papado y la Inquisición.

(2) El califa abbasí al-Mu’tasim vivió entre 794-842 y gobernó entre 833-842. Era hijo de Harún ar-Rashíd (766-809). Fue el primer califa en reclutar esclavos de origen turco. Gracias al concurso de estos primeros mamelucos, logró aplastar la rebelión persa liderada por Babak y derrotar al año siguiente al ejército del emperador bizantino Teófilo (g. 829-842), destruyendo además las fortalezas de Ancyra (Ankara) y Amorium (Frigia).

(3) El Dr. David Ayalon es uno de los más grandes eruditos del siglo XX en asuntos académicos del Medio Oriente. Durante más de cincuenta años estuvo dedicado a los estudios de los Mamelucos, un trabajo pionero que dio lugar a una escuela de especialistas en la materia única en el mundo. Nació en Haifa en 1914. Durante su niñez y adolescencia tuvo muchos amigos palestinos y aprendió naturalmente el árabe. En 1933 ingresó en la recién fundada Universidad Hebrea de Jerusalén

estudiando el idioma y literatura árabes. Por recomendación del eminente arabista Shlomó Dov Goitein (1900-1985) estuvo un año perfeccionado sus estudios en la Universidad Americana de Beirut. Desde principios de los años cuarenta David Ayalon inició sus investigaciones sobre los Mamelucos que durarían el resto de su vida. Por cierto que sus estudios abarcaron también otras civilizaciones islámicas como los Selÿukíes e Ilhánidas. Generaciones de estudiantes judíos y árabes (musulmanes y cristianos) reconocieron en David Ayalon un *ustãdh* ('profesor') ascético, riguroso y comprensivo. En 1947 junto a Pesach Shinar, David Ayalon produjo el "Diccionario de Árabe Moderno Hebreo-Árabe", que es conocido simplemente como Ayalon-Shinar, insuperable hasta la fecha cuya riqueza y precisión es apreciada por los especialistas. David Ayalon se casó con la Prof. Miriam Rosen-Ayalon, una especialista en el Irán islámico y otras culturas de Oriente. En 1950, Ayalon fue invitado por Shlomó D. Goitein y el turcólogo Uriel Heyd ha establecer un Departamento de Historia del Medio Oriente en la Universidad Hebrea de Jerusalén donde no sólo desarrolló carreras sobre el Islam medieval sino sobre el mundo contemporáneo. Su ímproba tarea ha servido para el entendimiento entre judíos y musulmanes. Su discípulo y heredero en los estudios mamelucos es el Dr. Reuven Amitai, actual titular

(4) Rabí Moshé Ben Nahmán (1194-1270), nacido en Cataluña (España).

(5) Véase P. Thorau: "The Battle of Ain Jalut. A Re-examination", en P. Edburg (ed.): **Crusade and Settlement**, Cardiff, 1985, pp. 236-241; y Reuven Amitai-Preiss: "In the Aftermath of Ayn Jalut: The Beginnings of the Mamluk-Ilkhanid Cold War", en *Al-Masaq* (Studia Arabo-Islamica Mediterranea), International Journal of Arabo-Islamic Mediterranean Studies, 3 (1990), pp. 1-21.

(6) Abdurrahman Ibn Ismail, llamado Abu Shama (1203-1268), nació y murió en Damasco, viviendo un tiempo en Alejandría. La historia de los reinos del atabeg turco Nuruddín Ibn Zengui y el sultán Saladino, es su obra principal titulada *Kitab ar-Raudatein fi ajbar al-daulatein* ("Libro de los dos jardines"), publicado por M. Hilmi Ahmad, El Cairo, 1962.

(7) El liderazgo del Sheij de La Meca se había creado en el siglo X. Estaba destinado a garantizar el libre acceso a las ciudades santas por parte de los musulmanes de todos los orígenes y de todas las tendencias.

(8) Hacia 1798 el Imperio Otomano concertó una alianza con Inglaterra contra la Francia revolucionaria. Napoleón Bonaparte (1769-1821), inquieto general de la República, pensaba que la batalla contra los ingleses no debía ser librada en el Támesis sino en el Nilo. Los ingleses necesitaban de Egipto, Palestina y Siria para asegurarse la ruta a la India. Además el estratega corso soñaba con reabrir el antiguo canal de los faraones, pasar sus navíos al mar Rojo y socorrer con su ejército al sultán Tipu de Mysore (1750-1799) en el sur del subcontinente asediado por un contingente británico entre los que se encontraba Arthur Wellesley, futuro duque de Wellington. El 21 de julio de 1798, entre las pirámides y el Nilo, el ejército bonapartista derrotó a la columna egipcia (seis mil mamelucos y quince mil fellahín -"campesinos"-) de Murad Bey que representaban los intereses anglo-otomanos en la región. La carga de caballería de los mamelucos fue desbaratada por el nutrido fuego de fusilería de los granaderos franceses. La mayoría de los jerarcas mamelucos huyeron a Siria y luego ayudaron a los británicos en Acre (Palestina) contra el infructuoso sitio que realizó Bonaparte entre el 17 de marzo y el 21 de mayo de 1799. También participarían del ataque anglo-turco contra Abukir el 25 de julio de 1799 que terminó en un desastre. Napoleón llevó a Europa algunos batallones mamelucos que actuaron bajo el mando del mariscal Joachim Murat (1767-1815, en Madrid (2/5/1808). El estratega corso contaría con dos edecanes mamelucos: Rustam, su guardia personal y palafrenero, y Alí, su bibliotecario, que lo acompañaría hasta las horas finales en el confinamiento de la isla de Santa Helena (cfr. R.H.S. Elía: **Napoleón Bonaparte y la apología del Islam**, en *El Mensaje del Islam* Nº 10, Buenos Aires, diciembre de 1993, pp. 42-73).

(9) Muhammad Alí o Mehmet Alí (1769-1849), nacido en Kavala (Grecia), de padres albaneses, tuvo una experimentada formación militar. Desde 1799 hasta 1801 luchó en varias batallas en Egipto, entonces parte del Imperio otomano, contra las tropas francesas dirigidas por Bonaparte. En 1805 Muhammad Alí fue nombrado virrey de Egipto por los ulemas de El Cairo, con el título de pashá. Inspirándose en las enseñanzas de Bonaparte reorganizó el ejército. En 1807 derrotó una invasión británica. Cuatro años después aseguró su supremacía en Egipto al eliminar a los mamelucos, que conspiraron para arrebatarle el poder. Muhammad Alí fomentó las ciencias y las artes y creó nuevas industrias nacionales impulsando notablemente el desarrollo de Egipto. Ante los musulmanes apareció como el defensor de la doctrina del Profeta del Islam, contra la corrupción otomana y sus aliados británicos. Ideó un sistema de revolución agraria islámica, aboliendo la propiedad territorial privada, transformando de esta manera a los terratenientes en arrendatarios del Estado. Fue el fundador de la ciudad de Jartúm en 1823, hoy capital de la República del Sudán.
(10) Según una tradición consignada por escrito, a principios del siglo XVI, Mahmud Kati afirmaba que, cuando el emperador no había salido todavía de su palacio, la cabecera de su caravana estaba ya en Timbuktú.
(11) Un aspecto poco conocido por el público en general es la cultura que se desarrolló en la costa oriental del África (al sur del «Cuerno» somalí), entre los siglos VIII y XVI, conocida como cultura Zanÿ o Zandj (del persa y árabe *zanÿ*: «de los negros»). La historia comienza en 695, cuando el caudillo shií Hamza de Omán llegó a la isla de Zanzíbar (*zanÿ bar* significa en persa «costa de los negros») —en la actual Tanzania— con un grupo de partidarios. En 740 otros shiíes que huían de La Meca, luego de haber fracasado la revolución de Zaid Ibn Alí Ibn al-Husain Ibn Alí Abi Talib (699-740), fundaron Muqdisho (Mogadiscio), capital de la Somalía de nuestros días. Hacia 834, shiíes vencidos en Basora (Basra, Irak), se instalaron en la isla de Socotra frente a Adén, y se convirtieron en prósperos comerciantes y audaces marinos. Sin embargo, la migración más decisiva sería la de 975, cuando Alí Ibn Sultan al-Hasan, príncipe de la ciudad persa de Shiraz, con un gran número de seguidores —perseguidos por su confesión shií— y siete navíos llegaron a la región y fundaron los puertos de Kilua o Kilwa (975) en Mozambique, Manisa o Mombasa (978) en Kenia, Sofala (980) en Mozambique, Pemba (980) en Tanzania, Malindi (990) y Lamu (1005) en Kenia y Mozambique (1080). Sus descendientes —y por extensión toda la población mestiza de la costa— se llamaron a sí mismos «shirazis», denominación genérica que se mantiene aun hoy. Cerca de Malindi, de donde partió la flota de Vasco de Gama en su etapa final a la India en 1498 guiada tal vez por Ibn Maÿid (o por otro piloto musulmán), floreció una legendaria ciudad musulmana llamada Guedi —sus ruinas subsisten todavía— con hermosas mezquitas, palacios, casas de varias plantas, jardines y tumbas de estilo persa y una enorme muralla de seis metros de altura que la rodeaba enteramente. Tantos los árabes como los persas blancos se mezclaron totalmente con los pueblos somalíes y bantúes de la costa. El mestizaje entre poblaciones africanas y asiáticas bajo la bandera del Islam dio nacimiento a una lengua específica, el swahili (de *sahil*, plural de *sawahil*, la «costa» en árabe), escrita en caracteres árabes a partir del siglo XVI— con una base gramatical bantú y más del 40% de su léxico tomado del árabe y en parte del persa, daría comunidad cultural a todo el litoral entre Mogadiscio y Sofala, facilitando a sus poblaciones el acceso a la civilización islámica, y el conocimiento de los mercados adecuados para los productos regionales. En la actualidad, el swahili, escrito en alfabeto latino, es la *lingua franca* de todo el África oriental y se enseña en Kenia, Tanzania y Uganda. Así se estableció un activo intercambio directo con Arabia, Persia, India, Siam e incluso China. En 1415, por ejemplo, una embajada de Malindi regresó al Zanÿ escoltada por la flota del primer almirante del imperio Ming, el musulmán Zheng He.*«Cuando los portugueses llegaron al Zandj en camino hacia la India, en 1498, quedaron profundamente impresionados por el tamaño y la limpieza de la ciudades, la calidad de las casas y el lujoso buen gusto con que eran decoradas, también por la belleza y elegancia de las mujeres,*

que participaban de la vida social. Sin embargo, dado que su interés primordial era el comercio con la India y luego el monopolio del tráfico mercantil, los lusitanos vieron en las ciudades zandj temibles competidores que debían ser eliminados: en 1500 atacaron y destruyeron Mozambique, y continuaron su obra con tal saña que, en medio siglo, habían destruido todas las ciudades de la costa oriental. Su objetivo era transferir todo ese activo comercio hacia las factorías que crearon. Pero no sólo no lo consiguieron, sino que su presencia significó un enorme retroceso económico y cultural para los pueblos afectados» (**Guía del Tercer Mundo 91/92** dirigida por Roberto Remo Bissio, Instituto del Tercer Mundo, Montevideo, 1991, p. 590). Las expediciones de los zanÿ hacia el interior del continente negro para procurarse oro, marfil, hierro y maderas preciosas fueron conocidas como safaris (del árabe *safar*, "viaje"). La civilización musulmana swahili tuvo su último esplendor en el siglo XIX con dirigentes como Sa'id ibn Sultán (1791-1856), sultán de Muscat, Omán y Zanzíbar, y el comerciante Muhammad bin Hamid llamado Tipu Tib (1837-1905). Véase W. Vincent: **Commerce and navigation of the Ancient in the Indian Ocean**, 2 vols. Londres, 1807; C. Bouvat: **L'Islam dans l'Afrique nègre. la civilization swahili**. Revue du Monde musulman, 2 (5-7-10-27), París, 1907; G. Hamilton: **Princes of Zinj. The rulers of Zanzibar**, 1796-1856, Londres, 1912; X.J.L. Duyvendak: **China's discovery of Africa**, Probsthain, Londres, 1949; G. Mathew: **Islamic Merchants-Cities of East Africa**, The Times, Londres, junio 26, 1951; U. Ingham: **A history of East Africa**, Longsman, Londres, 1962; G.S:P. Freeman-Granville: **The East African Coast**, Clarendom Press, Oxford, 1962; Roland Oliver y Anthony Atmore, **Africa desde 1800**, Edit. Francisco de Aguirre, Santiago de Chile, 1977; Joseph Ki-Zerbo: **Historia del Africa negra**, dos vols., Vol 1: ***De los orígenes al siglo XIX***, Alianza, Madrid, 1980, pp. 176-182 y 440-451.

(12) Ibn Jaldún: **Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah**, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 (3ª edición).

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Amitai-Preiss, Reuven: "Mongol Raids Into Palestine (A.D. 1260 And 1300)", JRAS (1986), pp. 234-255.

—"Mamluk Espionage Among Mongols and Franks", en *Asian and African Studies*, 22 (1988), Jerusalén, pp. 173-181.

—"Mamluk Perceptions of the Mongol-Frankish Rapprochement", *Mediterranean Historical Review*, 7 (1992), pp. 50-65.

—**Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

—**Islamic Warfare, 1000-1520**, Routledge, Londres, 2005.

Atil, Esin: **Renaissance of Islam. Art of the Mamluks**, Smithsonian Institution Press, Washington, 1981.

Ayalon, David: **Studies in the Mamluks of Egypt**, Londres, 1977.

——**Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to Mediaeval Society**, Routledge, Londres, 1978.

—**The Mamluk Military Society: Collected Studies**, Variorum, Londres, 1979.

— **Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, and Eunuchs**, Variorum, Londres 1988.

— **Eunuchs, Caliphs, and Sultans: A Study in Power Relationships**, Magnes Press, Jerusalén, 1999.

Burgoyne, M.H.: **Mamluk Jerusalem. An Architectural Study**, Jerusalén, 1987.

Clot, André: **L'egypte des mamelouks. L'empire des esclaves (1250-1517)**, Edition Perrin, París, 1996.
Creswell, K.A.C.: "The Works of Sultan Vibras", *Bulletin IFAO*, El Cairo, 1921.
Darrag, A.: **L'Égypte sous le règne de Barsbey, 1422-1438**, Institut Français, Damasco, 1961.
Demombynes, Gaudefroy: **La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes**, Lib. Orientaliste Paul Geuthner, París, 1923.
Drory, Joseph: "Jerusalem during the Mamluk Period (1250-1517)", en Lee I. Levine (ed.): **Jerusalem Cathedra**, vol. I, Detroit, 1981.
Gabrieli, Francesco: **Chronique arabes des croisades**, Sinbad, París, 1977.
Glubb, J. **Soldiers of Fortune: The Story of the Mamluks**, Dorchester, 1988.
Grousset, René.: **Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem**, vol. VII y VIII, Tallander, París, 1981.
Har-El, Shai: **Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk-War, 1485-1491**, Brill, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995.
Holt, Peter Malcolm: "Mamluk Sultans", en *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, Londres, XXXVIII, 2, 1975, pp. 237-249.
—**Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treaties of Baibars and Qalawun with Christian Rulers**, Brill, Leiden, 1995.
—**The Age of the Crusades. The Near East From The Eleventh Century To 1517**, Longman, Londres y Nueva York, 1997 (8ª ed.).
Humphreys, R.S.: **The Emergence of the Mamluk Army**, *Studia Islamica XLV*, 1977.
Irwin; Robert: **The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382**, Southern Illinois University Press, Illinois, 1986.
James, David Lewis: **Qurans of the Mamluks**, Alexandria Press, Londres, 1988.
Lathan, J.D. y Paterson, W.F.: **Saracen Archery: An English Version and Exposition of a Mameluke Work on Archery (A.D. 1368)**, Londres, 1970.
Levanoni, Amalia: **A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun**, Brill, Leiden, 1995.
Lutfi, Huda A., *Al-Quds al-Mamlukiyya:A History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985.
Mayer, L.A.: **Mamluk Costume**, Ginebra, 1956.
Meinecke, Michel: **Die mamelukische Architektur in Agypten und Syrien**, 2 vols., Abhandlunen des deutschen archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe, Gluckstadt, 1992.
Nicolle, David y Angus McBride: **The Mamluks, 1250-1517**, Men-at-arms series Nº 259, Osprey Military, Londres, 1993.
Pipes, Daniel: **Slave Soldiers and Islam**, New Haven, 1981.
Rabbat, Nasser O.: **A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture**, E.J. Brill, Leyden, 1995.
Rabie, H.: "The Training of the Mamluk Faris", en **War, Technology and Society in the Middle East**, edits. V.J. Parry & M.E. Yapp, Londres, 1975.
Rex Smith, G.: **Medieval Muslim Horsemanship**, The British Library, Londres, 1979.
Sadeque, S.F.: **Baybars I of Egypt**, Oxford, 1956.
Sharon, M. (edit.): **Studies in Islamic History and Civilization in Honour of profesor David Ayalon**, Cana-Brill, Jerusalén-Leiden, 1986.
Sauvaget, J.: **La posta aux chevaux dans l'empire des Mamluks**, París, 1941.
Smith, J.M.: "Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?", *Harvard Journal of Asiatic Studies* XLIV/2, 1984.

Stierlin, Henri y Ann: **Splendours of an Islamic Civilization. The Eventful Reign of the Mamluks**, Tauris Parke Books, Londres/Nueva York, 1997.
Stierlin, Henri: **Islam. Volume II: From the Mamluks of Cairo to the Nasrids of Granada**, Taschen, Köln, 1999.
Sublet, Jacqueline: **Les trois vies du sultan Baibars**, París, 1992.
Thorau, Peter: **The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century**, Longman, Londres-Nueva York, 1992.
Vidal Luengo, Ana Ruth: **La regulación pacífica de conflictos en la "Sirat al-malik al-Zahir Baybars"**, Universidad de Granada, Granada, 1999.
Ziada, M.M.: "The Fall of the Mamluks 1516-1517", *Bulletin*, *Faculty of Arts, Foad University* VI, 1941.
Ziadeh, N.A.: **Urban Life in Syria under the Early Mamluks**, Westport, 1953.

EPÍGRAFES DE ILUSTRACIONES

1. Cuatro caballeros mamelucos con lanzas apoyadas en sus hombros cabalgan a medio galope en dirección de las agujas del reloj en torno a un estanque de un hipódromo de entrenamiento. La ilustración proviene de un manual mameluco de caballería del siglo XIV denominado en árabe: *Nihãyat al-su'l wa-'l-umniyyah fi 'ilm al-furusiyyah*.

2. Cuatro caballeros mamelucos, cada uno portando espada y escudo. Los jinetes van a medio galope en sentido contrario a las agujas del reloj alrededor de un estanque en uno de los hipódromos para maniobras militares del Cairo. La ilustración pertenece también al manual anteriormente citado.

3. *Pishtaq* es un término persa que denota un amplio pórtico en forma de *iwan* que sirve de acceso tanto a una mezquita como a una madraza o un mausoleo. El de la foto es el *pishtaq* de la entrada a la mezquita del sultán al-Mu'ayyad (1415-1419) en la calle Muizz del Cairo.

4. Este *wikala* o *jan* (caravasar u hospedería de caravanas) tiene cuatro plantas y servía de posada y mercado. Fue construido en 1504, en la época del sultán Qansuh al-Gurí. En su parte superior se destacan los balcones salidos llamados musharabí de trabajadas celosías (ajimeces o *shamsiyyas*).

5. Dos páginas de un Corán mameluco del siglo XIV. Reproduce versículos del capítulo 29 "La araña".

6. Lámpara de una mezquita mameluca del siglo XIV coloreada con un esmalte policromado.

7. *Mihrab* (hornacina) de la madrasa del sultán *bahrí* al-Nasir Hasan (1356-1361). Los dos pares de columnas a ambos lados del nicho que señala la *qiblah* (orientación a La Meca) son una referencia al simbolismo salomónico.

8. Mapa que señala la extensión de los territorios administrados por los Ayyubíes (1169-1250) y Mamelucos (1250-1517).

9. Vista general del Cairo de los mamelucos con la madrasa del sultán al-Nasir Hasan en primer plano. Acuarela de Henry Salt (1820).

10. Botella del período *bahrí* (principios del siglo XIV).

11. Piscina del palacio Beshtak (1334) con cerámica que reproduce trazados geométricos.

12. Cúpula del mausoleo del sultán circasiano Barkuk (fundador de la dinastía *burÿí*) en la Ciudad de los Muertos del Cairo, construida entre 1399-1410 por su hijo el sultán Faraÿ Ibn Barkuk. La cúpula hemisférica estriada identifica al período *burÿí* al igual que la almena con la flor de lis.

EL SUFISMO
Y
LA TRADICION ISLAMICA

(desde la mirada de Jean Chevalier,
Henry Corbin, Louis Massignon,
Miguel Asín Palacios, Juan Vernet)

Soledad Fariña V.
Universidad Diego Portales

I. Antecedentes históricos.

Histórico y transhistórico, el sufismo se inscribe y describe en la historia. Pero no lo contiene ningún periodo, pues designa una actitud espiritual de hombre no limitado por frontera de tiempo o espacio, así inicia Jean Chevalier [45]su acercamiento a la mística islámica admitiendo que no se conoce su nacimiento, ignorándose, además, el nombre de su fundador y el lugar preciso de sus primeras enseñanzas. La primera cátedra doctrinal de sufismo en la mezquita del Cairo aparece en 890, pero antes de acceder a la enseñanza oficial, el sufismo tuvo sus mártires, e incluso tras esta consagración universitaria, siguió padeciendo persecuciones, desbordó el marco de las universidades igual que desbordó el de las mezquitas.

En cuanto al origen de la palabra, una de las hipótesis es que provendría de la palabra Suf, vestidura de lana basta no teñida, el término de al sufí, el que viste suf, parece haber sido acuñado hacia 776. En general se ha nombrado con la palabra sufí a todo místico musulmán, aun sin pertenecer a una cofradía.

El sufismo, en cuanto a concepción mística, es definido como una actitud total que moviliza al ser involucrando su vida exterior e interior, personal y social. Es un método de introspección que utiliza, desde el interior, todos los momentos de la vida, venturas y desventuras. Su anhelo es transformar el sujeto en el objeto contemplado, suprimiendo la distinción entre ambos por medio de una unión, siendo *la llama que realiza esa fusión es el ardiente deseo de Dios.*

Pero también, por sobre todo, el sufismo es definido como una prueba de fe. Y ésta descansa en el testimonio, no es un conocimiento directo a través de los sentidos, ni un razonamiento, ni una intuición. Tiende, sin suprimir su velo, a convertirla -la fe- en un conocimiento por la experiencia y, especialmente por la experiencia del amor, del que la fe nos afirma su existencia en Dios. Esta experiencia puede llevar al éxtasis, a la iluminación, a la transfiguración.

Dios, que es el objeto de fe, permanece oculto en su esencia, pero también es vivido en una co-presencia en las profundidades del alma.

Hay una certidumbre adquirida con tal experiencia, y ella elimina la inquietud que la falta de evidencia pudiera producir. Tanta intensidad hace que el sufí se identifique con su Dios, pudiendo gritar: "¡Yo soy la Verdad!" (Hallaj). Esta experiencia de fe ha originado una poesía y una hermenéutica muy sofisticadas, para poder explicarse.

Sin embargo, también el sufismo tiene un carácter militante que procede de su origen: después de participar en la guerra santa, algunos ascetas se enclaustraron en las fronteras cambiando la guerra exterior por una interior: luego de la violencia de los combates continuaron la lucha del espíritu.

[45] Chevalier Jean, *El Sufismo y la tradición islámica*. Ed. Kairos, Barcelona

El apelativo colectivo de sufiya, dice Chevalier, apareció en Alejandría en el 821 para denominar a los puritanos insurrectos que se habían agrupado. El término se aplicó luego, a la corporación de místicos de Bagdad y se extendió, posteriormente, a todos los grupos místicos de Irak. Los grandes maestros viajaron mucho para perfeccionar su iniciación y llevar a cabo su misión, pero con frecuencia se les consideró agitadores. Acusados de herejías, errores, desobediencia y subversión, no escaparon a los procesos, las prohibiciones, expulsiones, exilio, órdenes de destruir sus escritos.

El sufismo se ha ido comunicando de generación en generación, principalmente de forma secreta, bajo el sello de la ley del arcano, y a consecuencia de una lenta iniciación bajo la influencia de un maestro (pir) o de una comunidad (tariaqh). En las biografías de los místicos se han mezclado elementos legendarios y hechos históricos. Es frecuente la utilización de una anécdota simbólica para expresar una intención divina. El imán invisible. El imán oculto, todavía esperado, es el centro de la filosofía mística del Islam. Se identifica con un personaje misterioso, el Madhi, cuya concepción es esencial al shiísmo. Un ser predestinado, superior a los profetas, tiene que aparecen un día para asegurar en la tierra el reino de Dios. Puesto que todos los descendientes directos del Profeta por la rama de Alí eran exterminados, los alitas inventaron una especie de clandestinidad reservada a un imán de su sangre que se manifestaría algún día. Pero se produjo una escición entre los shiítas a partir del séptimo descendiente del yerno del Profeta. El sexto tuvo dos hijos: Ismail y Musa. Unos sólo quisieron reconocer a Ismail como imán; se les llamó los ismailitas o septimánicos, pues sólo admitían al séptimo imán. Los otros, al morir Ismail antes que su padre, reconocieron en Musa al heredero del imanato. Pero uno de los descendientes de Musa, el duodécimo del linaje de Alí, Mohammad, desapareció misteriosamente en plena juventud. Sus partidarios detuvieron en su nombre la sucesión de los imanes y afirmaron que Mohammad reaparecería algún día como Madhi. Se les llamó doudecimánicos. El imán esperado está oculto, es Mohammad, descendiente de Musa, de Alí y de Fátima. Vive en estado de ausencia, pero se manifestará en toda su gloria cuando el tiempo llegue. Esta es la fe de la mayoría de los shiítas, a excepción de los ismailitas, que aguardan el regreso de Ismail como futuro Madhi.

Para condenarlos, muchos de los adversarios de los sufíes quisieron asimilar a éstos con los cármatas[46], comunidad político-religiosa que predicaba la igualdad de las razas, el sincretismo religioso, y el comunismo de bienes, y que fueron el origen de los fatimíes.

El origen coránico del sufismo.

El sufismo hunde sus raíces en el Corán, y no es, como se ha pensado, una importación extraña al Islam, de origen judío, cristiano, zoroástico, hindú, neo-platónico, afirma Chevalier.

Algunos autores tienen la hipótesis de una "unidad de origen iniciático de todos los misticismos del Asia Menor", el misticismo como inherente a la naturaleza humana, cuyo punto de partida el deseo de infinito y absoluto, provisto –para expresarlo- de símbolos tomados de los lenguajes de las artes y de los oficios.

El sufismo tiene mucho en común otros misticismos, sin embargo en sus orígenes tuvo una forma específicamente musulmana. En las largas sesiones de dhirk, en común o en solitario, los sufíes recitaban los versículos revelados, algunos de ellos con predilección, esto se convertía en un

[46] Cármatas, secta ismailí fundada por Hamadan Qarmat, campesino de Irak, cuyo igualitarismo social estuvo a punto de acabar con el califato abasida en el siglo X. La revolución cármata se proponía mejorar la condición de los más humildes. (Massignon Louis, *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe Abrahámica.* Trotta, Madrid, 1999.)

soporte para la meditación, con mucha cadencia, lo que podría ser el origen del sama, u oratorio, concierto espiritual o danza, lo que debía encaminar hacia el éxtasis.

El primer Sura, la apertura del Corán, sirve para introducir todos los actos de culto: la plegaria, prosternaciones, consagraciones de los matrimonios, meditación y contemplación. Su recitado resume todo el libro. Es la base de la ascensión espiritual, los místicos veían en cada uno de sus versículos uno de los siete dones de Dios: la creación, la misericordia, el juicio, el socorro, la vía, los favores, los castigos.

También en el Corán hay alegorías que nutren la silenciosa meditación de los sufíes, como El *Sura de la Luz*, que dice:

"*Dios es la luz de los cielos y la tierra...*" (XXIV, 35-38).
"Aquel cuyo corazón ha sido abierto por Dios..." (Corán, XVIII, 65-82)

O el Sura de la Caverna, donde Moisés dialoga con su desconocido iniciador.
Los siete durmientes de Efeso, de difícil exégesis. (XVIII, 9-17) dice: ¿*piensas acaso que la gente de la caverna y de ar'Ragim son una maravilla entre nuestros signos*?,
El Paraíso:
"*Aquellos poseerán los jardines del Edén"* (Corán XVIII, 31)
La piedad:
"Dios no da importancia a la carne ni a la sangre. Lo que importa es vuestra piedad"
(Corán XXII, 37)

Este último versículo, invocado por los que defienden la religión del corazón sobre la observancia de los ritos, justifica el movimiento de interiorización del culto que caracterizará a los místicos.

Sobre la base del Corán y del hadith se erige una teología en el mundo musulmán que se diversifica en múltiples escuelas. Teología y mística, aun combatiéndose con frecuencia, se ayudan mutuamente. La teología ha visto como la mística llevaba sus problemas hasta los límites más extremos: la trascendencia de Dios, la creación y el movimiento de los seres, la predestinación y la libertad, la salvación por la fe y por las obras, el amor y el papel del corazón en el conocimiento, la unidad de Dios y el monismo. La mística por su parte, pudo liberarse del extravío, de la extravagancia y de la ilusión gracias a ciertas exigencias intransigentes de la teología.

La teología musulmana es la ciencia del kalam, o de la Palabra de Dios, o también la ciencia del tawid, de la unicidad divina[47]. Su desarrollo se legitima en el "sura del kalam":
"Ha enseñado por el kalam
ha enseñado al hombre lo que no sabía" (Corán, XCVI, 4-5).

La teología en el Islam es una suerte de simbiosis de filosofías, teosofía, profetología, gnosis, diversamente dosificadas según las escuelas. Se divide en dos grandes tendencias, una esotérica, (estudiada por Henry Corbin), y la otra exotérica, (estudiada por Louis Gardet).

El sufismo, por uno u otro de sus maestros, entró en conciliación o en conflicto con todas estas escuelas teológicas. Algunos maestros demostraron mayor afinidad con una doctrina que con otra.

Varios maestros del sufismo comenzaron enseñando el derecho musulmán. La ciencia jurídica (fiqh) precedió al kalam (teología) y a la filosofía (falsafa), pero se vinculó a fuentes religiosas. El fiqh puede ser, a la vez, un ejercicio de la razón y una devota búsqueda de la voluntad de Dios. No es sorprendente que, para algunos juristas creyentes, haya supuesto una etapa en su itinerario místico.

[47] Véase H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994, pág. 83-87.

Estas tradiciones, teologías, reglas jurídicas encerraba al creyente en un mundo muy bien circunscrito cuyos límites era temerario franquear o contestar. Sin embargo, eso fue lo que hicieron los sufíes, no para conseguir una liberación de los sentidos y la razón, sino una liberación del alma. Las exigencias de su conciencia les llevaban más allá de estas fuentes del conocimiento. Su audacia fue considerada una apostasía.

> **"El sufismo es, por excelencia –escribe Corbin- el esfuerzo de interiorización de la Revelación coránica, la ruptura con la religión puramente legalista, el propósito de revivir la experiencia íntima del Profeta en la noche del mi'raj (la ascención nocturna); en último término, una experimentación de las condiciones del tawhid (proclamación de la unidad divina) que lleve a la conciencia de que sólo Dios puede enunciar por sí mismo, en boca de su fiel, el misterio de su unidad".**

Para Massignon, "La vocación mística nace, generalmente, de una rebeldía interior de la conciencia contra las injusticias sociales, y no sólo las de los demás, sino en primer lugar y sobre todo, contra las propias faltas; con una agudo deseo de purificación interior para encontrar a Dios cueste lo que cueste".

Encuentro con las doctrinas iraníes: zoroastrismo y mazdeísmo.

En cierto momento de su historia el sufismo entró en contacto con las doctrinas iraníes, (muchos autores siguiendo a Gobineau y Renán –dice Chevalier- creen que el misticismo islámico nació entre los pueblos arios, especialmente entre iraníes como reacción ante el sometimiento impuesto por los conquistadores árabes). Pero existieron místicos árabes que no tenían su inspiración en fuentes iraníes y ellos fueron los primeros en Islam. El shiísmo que triunfó en Irán, era también de origen árabe.

> **"No existió acción directa, autónoma, del paganismo greco-sirio o del mazdeísmo iraní sobre el Islam; la fuerza de la propagación de estas dos religiones estaba aniquilada por aquel entonces. Gracias a la mediación del sincretismo filosófico oriental que algunos términos paganos y mazdeos fueron vehiculados en Islam, habiendo sido previamente asumidos y limados por ciertas enseñanzas iniciáticas. El estricto monoteísmo del Islam triunfó sobre el carácter dualista del pensamiento iraní, mientras éste subsistía en el culto de Mitra y en el maniqueísmo." (Massignon).**

El neo-platonismo.

La filosofía mística neo-platónica sería inoperante, según Massignon, "para realizar esta transformación substancial por el éxtasis en la que pretende entrar y unirse al Uno, pues sólo dispondría de conceptos puramente filosóficos que sobrevalora como ídolos para esta operación trascendente". Es verdad que el concepto no es apto para realizar el conocimiento intuitivo y amoroso en que consiste el éxtasis místico. Pero el concepto en Plotino que abre la vía no es un objetivo en sí mismo, desaparece, superado a medida que avanza la mística. Es una metafísica, es cierto, pero que tiende también a ser experiencia y realización del ser. El deseo y el ideal de la asimilación a Dios existían, en efecto, en el pensamiento de origen griego, sobre todo en el de la escuela de Platón. El éxtasis plotínico compara esta experiencia a un despertar:

> "A menudo despierto a mí mismo -Enéadas- escapando a mi cuerpo; extraño a cualquier otra cosa, en la intimidad del mí mismo, contemplo una belleza tan maravillosa como posible. Estoy convencido, sobre todo entonces, de que me espera un destino superior; mi actividad es el más alto grado de la vida; estoy unido al Ser divino y, llegado a esta actividad, me fijo en él por encima de los demás seres inteligentes. Pero, tras ese reposo en el Ser divino, regresando de la contemplación al pensamiento racional, me pregunto cómo llevo a cabo en la actualidad este descanso y cómo el alma pudo nunca entrar en el cuerpo, siendo en sí misma tal como la he visto, aunque esté en un cuerpo".

El papel del alma es perfeccionar el universo, llevar el cuerpo a su perfección. Pero no puede hacerlo más que recordando su origen divino. El propio principio del descenso al cuerpo, dirige ese ascenso espiritual fuera del cuerpo, donde la mirada se abisma en la contemplación del Modelo supremo para que, a su vez, el alma modele el cuerpo y el cosmos a imagen de lo Divino. Doble vocación del alma: contempladora del Modelo divino, formadora del universo material. Está asociada a la operación teúrgica: la divinización del cosmos.

Otra diferencia separa las intuiciones filosóficas, por elevadas que sean, de las experiencias místicas tal como se viven e interpretan en las religiones monoteístas brotadas de la fe de Abraham. El filósofo cuenta tan solo con sus propias fuerzas, las de su voluntad ascética y contemplativa, para llegar a la iluminación unitiva.

> "Sólo los místicos pertenecientes a los tres grupos monoteístas semíticos, que reivindican la revelación hecha a Abraham, confiesan que es sólo Dios el que transfigura la conciencia, durante el éxtasis, substituyendo por su propio fiat el fiat del alma. Esta doctrina de la unión mística, categóricamente enseñada en cristiandad y decididamente combatida en Israel, ha sido claramente propuesta en Islam".

La gnosis en el sufismo.

La gnosis se caracteriza por la idea de que un yo trascendente y ontológico existe en la materia caída; es importante descubrirlo, conocerlo, sacarlo a la luz; la perfección reside en este re-conocimiento, que determina un renacimiento de la chispa divina que cada uno lleva en sí.

II Estallido del lenguaje: la poesía.

El sufismo fue en el Islam un extraordinario fermento de vida interior. Todas las lenguas en las que se expresó primero, el árabe, el persa, el turco, recibieron sus efectos.

El sufismo hizo estallar el lenguaje corriente, pues la experiencia realizada superaba la capacidad de expresión de las palabras en su significado literal. Era preciso dar a las palabras una nueva dimensión; de esta manera el vocabulario evolucionó, forzosamente, con la aparición de ideas y experiencias nuevas. Préstamos de otras lenguas, creación de vocablos o signos, adición de sentidos insólitos. Sobre la base del idioma árabe, su cuerpo doctrinal recibió, desde distintas lenguas, los medios de elaborarse, y así pudo pasar a innumerables dialectos africanos y asiáticos y a lenguas tan extranjeras como el chino.

Una experiencia inefable siempre escapará a las estructuras del lenguaje. Para comunicar su profundidad debe ésta recrearse en un registro que ajeno a las leyes comunes del lenguaje y que no

puede ser sino el de la poesía o de la música. Todos los místicos han recurrido a la poesía, a su música, a sus símbolos, a su libertad, a ese prodigioso esfuerzo que consiste en romper, con palabras, la jaula de las palabras para dejar pasar algo inefable.

Los poetas sufíes.

Entre los muchos maestros sufíes, se han destacado como poetas ***Al-Hallaj,*** para Massignon "*uno de los más puros místicos jamás suscitados por el amor de Dios"*; ***Avicena,*** médico y filósofo; ***Sohrawardi,*** *el arcángel purpúreo;* ***Ibn' Arabi,*** *el muy gran Maestro****, Yalal al-Din Rumi,*** considerado como el mayor místico del Islam.

Al-Hallaj, llamado *el cardador de almas*, nace en Persia en 858. A los 18 años llega a Bagdad, capital del mundo árabe: artistas, poetas, filósofos, médicos. Entra como alumno de un maestro sufi para luego pasar a ser alumno del prestigioso maestro **al-Jonayd**. Luego de su primera peregrinación a la Meca, nace su etapa de ascetismo; de vuelta a Bagdad, rompe con Jonayd, abandona Bagdad y va a Tostar. En 899, a los 40 años vuelve a marcharse solo a una serie de viajes, durante 5 años recorre Persia. Mártir de la fe según unos, charlatán, provocador, iluminado que se creía Dios.

Frecuentemente lo comparan con los cármatas pero entre ellos y Al-Hallaj existe una gran diferencia: éstos son revolucionarios de tendencia racionalista, para ellos ritos y cultos son sólo símbolos que tienden a reforzar la unidad social de un grupo. Para Hallaj también son símbolos, pero éstos apuntan a la realización de la unión mística con Dios: la felicidad reside en esa unión y en la aniquilación del yo. Lo que les aproxima es el rechazo de lo formal, de lo ritual, de lo jurídico y el anuncio de un futuro advenimiento de un maestro de justicia. Este punto es lo que hace sospechosa la doctrina de Hallaj, pues toda profecía de reino futuro suscita una sospecha, especialmente cuanto más flexibles se muestran los predicadores y más indiferentes a las oposiciones de las escuelas. Para él cualquier denominación es insignificante comparada a lo esencial y aceptable si le es compatible. Hallaj busca por la vía mística de la fe el éxtasis transfigurador, los cármatas persiguen, por vía de la insurrección popular la transformación política de la sociedad.

Tras su ruptura con los sufíes de Bagdad condensó su predicación en varias obras. Su doctrina se había precisado y fortalecido. Regresa a Bagdad. Se hace especialista en escrutar conciencias, descubre los secretos ocultos del corazón de todos, de allí su apodo de *el cardador*. A su alrededor se agrupan los discípulos. Aprende medicina, farmacia, alquimia, efectúa algunos milagros.

Su delirio poético-místico llegaba a alturas incomprensibles para muchos de los que no eran sus seguidores, pues Hallaj se "atrevía" a dirigirse a Dios en estos términos:

¡Oh Tú, que me has embriagado por las explanadas próximas a Ti!
Tú eres el solitario, en la soledad de la Eternidad,
Tú eres el único que Te testimonias desde la sede de la veracidad;
Tu testimonio es la justicia, sin que Tú Te justifiques;
Tu alejamiento, es el dam, sin que Tú Te separes;
Tu presencia, es Tu ciencia sin que Te muevas;
Tu ausencia, es el velo impuesto sin que Te vayas.
Nada está por encima de Ti para hacerte sombra,

Incluso, su escandalosa –para teólogos y ortodoxos- llamada a la muerte por amor no sería un secreto. Su predicación era el reflejo de su vida interior, el eco de su deseo, la comunicación de una parte de su experiencia. La audacia de sus palabras no dejaba de asustar a sus mejores amigos.

En su tercer viaje a la Meca, ante los peregrinos reunidos en el monte Arafat, hace una plegaria que es la proclamación más puramente musulmana de la trascendencia divina, la valoración de las prácticas e interpretaciones tradicionales y la afirmación de la presencia activa de Dios en todos los actos del creyente, lo que era afirmar al mismo tiempo la más ortodoxa profesión de fe y su propia condena. *"¡Oh Guía de los extasiados*!", exclama,

Rey glorioso, Te sé trascendente,
Te afirmo por encima de todas las denominaciones
De quienes Te han dicho: "¡Gloria a Ti",
Por encima de todas las negaciones
De quienes Te han dicho. "¡No hay más Dios que Dios!"
Por encima de todos los conceptos de quienes Te han concebido
¡Oh Dios mío, me sabes impotente
para ofrecerte la acción de gracias que mereces!
Ven pues a mí para agradecerte a Ti mismo
¡Esta es la verdadera acción de gracias,
no hay otras!

Esta es la toma de conciencia de la unión mística, un yo totalmente renunciado:
Tú eres quien ha asignado
A este testigo actual (al-Hallaj) de tu esencia divina
Cierta ipseidad (carácter del ser, tan profundo que se identifica con la propia existencia de la persona) para hablar de Ti en primera persona
Al exponer Tus tradiciones...
Tú has tomado mi esencia
Para que te sirva de símbolo (entre los hombres),
Cuando, manifestándome en mi estado postrero, acudiste a proclamar mi Esencia (la tuya, Creador mío)

¿*Q*uién habla aquí?, se preguntan, ¿creador o criatura?
Regresa a Bagdad y allí cae en frecuentes éxtasis:

¡Te he saludado ahí, en mi conciencia!
¡Mi lengua, en el éxtasis, ha dialogado Contigo!
Nos hemos unido en cierto sentido,
Y en cierto sentido nos hemos separado.
Pues mientras Tu majestad
Te ocultaba a las miradas de mis ojos,
Mi conciencia Te ha percibido
En el fondo de mi corazón.

Según la ley, ha usurpado el derecho a predicar en público, reservado al imán; el de dictar las reglas del culto, cuando denunciaba la insuficiencia de los ritos sin la correspondiente vida interior, y por fin el derecho a "ordenar como Dios", al hablar como si fuera Dios. Otra de sus doctrinas que choca con los medios musulmanes de la época es su doctrina del amor. El amor es un

deseo recíproco que incita a vivir juntos en la más total unión. El Islam no conoce los sacramentos que vehiculan la gracia, participación en la vida divina. El culto del Islam es un acto de fe, demostrada por la obediencia a las reglas, no es una visión beatífica ni una unión de amor. En este punto los místicos musulmanes se oponen a la mayoría de sus correligionarios: sencillos fieles, legistas o teólogos.

Para el místico, el drama es esencialmente espiritual: ¿cómo regresar a la unidad tras haberse separado de ella, cómo alcanzar el ser a partir del devenir? La vía es la contemplación, un conocimiento amoroso. Pero esa tensión hacia el Dios único y trascendente es tan exclusiva que llega a eliminar todo lo que de material tiene el ser creado, el cuerpo y sus necesidades, todo lo que está ligado a lo material, el propio yo individual y cualquier diferencia de modo que termina siendo sólo la propia idea de Dios. Pura relación con el Amado. Sus censores estimaron que Hallaj se equivocó de Dios, pues no puede existir relación de amor entre el verdadero Dios y sus criaturas. Merecía la muerte. Se atreve, incluso, a decir que la peregrinación a la Meca no era necesaria: Al-Hallaj pagaría con su vida la supremacía de lo espiritual sobre lo formal.

A pesar de la persecución, se escapa de la policía durante tres años. Finalmente es apresado, y vive 8 años en prisión, luego de los cuales es sentenciado a pena de muerte, y ejecutado. Cuenta un testigo que: "Cuando llegó la mañana le hicieron salir de la cárcel; le vi (en pleno éxtasis de júbilo), danzando bajo sus cadenas y recitando:

"El que me invita, para no aparentar que me lastima,
me ha dado de beber en la copa en la que El mismo ha bebido.
Me trata como el anfitrión trata al huésped.
Y cuando las copas han pasado de mano en mano,
Ordena que traigan el cuero del suplicio y la espada.
Así le sucede a quien bebe El Vino, con el León, en pleno
Estío."

"Le llevaron a la plaza y le cortaron las manos y los pies tras haberle dado quinientos latigazos. Luego fue crucificado y le escuché, en el cadalso, hablar en éxtasis con Dios:

¡Oh Dios mío!, voy a entrar (esta mañana)
en la mansión de mis deseos
y contemplar allí Tus maravillas!
¡Oh Dios mío!, puesto que testimonias Tu amor
incluso a aquel que Te ha faltado,
¿cómo entonces no se lo testimonias
a aquel a quien se le comete injusticia por Ti?"

Avicena, nació en Transoxiana, en Afshana, en agosto del 980. Su padre, alto funcionario ismailí era muy instruido. Avicena comenzó a estudiar física, metafísica, medicina, las obras de al-Farabi. A los 18 años había agotado el estudio de todas las ciencias.

> "Por aquel entonces, mis conocimientos se debían sobre todo a mi memoria, mientras que hoy mi espíritu ha madurado; pero sin embargo, mi saber es el mismo y nada ha cambiado".

Redacta para una enciclopedia científica un resumen de todas las ciencias, exceptuando las matemáticas. Cuando tiene 21 años su padre muere, él para ganarse la vida, entra al servicio de distintos príncipes. Consciente de su valor, se muestra muy exigente.

Cuando crecí la ciudad me quedó pequeña:
Cuando mi precio aumentó, me faltaron compradores.

Tras una corta y agitada vida muere en 1038 camino a Hamadan. Su vida agitada no le impidió escribir libros; en la corte o en la cárcel medita, dicta, escribe. Aunque iraní de nacimiento, de corazón y de espíritu, Avicena escribió en árabe la mayoría de sus obras y otras en persa. Fijó la forma clásica del estilo filosófico en lengua árabe.

Su obra mística y científica tiene una inmensa influencia. Su Canon es la obra más estudiada de toda la historia de la medicina y se halla entre los primeros libros impresos.

Avicena debió una parte de su formación a los escritos de Farabi, muerto un siglo antes. Como todo filósofo creyente, se preocupaba por las relaciones entre la ciencia y la religión, entre la razón y la fe. Ambas concurrían, a distintos niveles, en el desarrollo del hombre. Pero esta tendencia a la conciliación, chocaba con el sentido de la tradición musulmana. Examinar la revelación coránica a la luz de la filosofía griega era, en cierto modo, profanarla. Someterse a la razón era una radical impiedad, se intentaba comprender y ya no obedecían a ciegas.

¿Fue sufí? ¿Fue místico?

Los verdaderos místicos no son todos sufíes, Avicena no se adhirió a cofradía alguna, aunque eso no le impidió ser un sufi.. ¿Experimentó él el éxtasis? No puede afirmarse, pero sus escritos muestran que conocía bien los testimonios de los sufíes y no ponía en duda su experiencia mística marcha hacia el oriente espiritual. Avicena parte de la imagen que se hace de sí mismo y llega a configurar sus propios símbolos. El alma consigue descubrir su propia estructura y situarla de nuevo en una estructura absoluta. El misticismo y la filosofía no son ya actividades separadas: designan niveles de esta integración en la estructura universal.

Sohrawardi, nace en 1155 en Soharaward entre el mar Caspio y los montes del noroeste del Irán. Como todos los investigadores y espirituales de su tiempo, emprende una serie de viajes. Llevaba en sí una exigencia, un proyecto que al parecer nadie compartía. Encuentra la inspiración más cercana en los escritos herméticos: Hermes, Zoroastro y Platón, termina interpretando las ideas platónicas en términos de angelología zoroastriana.

Comienza a revivificar en la trama coránica del Islam los colores de la doctrina y los símbolos de la Persia antigua: la de Zoroastro. Sohrawardi se cuidaba de distinguir falsos Sabios iraníes de los Magos zoroastrianos que profesaban el dualismo de los dos principios coeternos, el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas. El hombre progresa hacia el Bien disminuyendo la dosis de Tinieblas. Al igual que el alquimista, busca el elixir que determine una transmutación universal, el azufre rojo, la piedra filosofal. Sohrawardi no sabía disimular su pensamiento. Se le acusa, se le considera culpable de no creer que Mahoma fuese el último de los profetas. El estimaba que Mahoma había cerrado el ciclo de la profecía pero en el orden místico de la santidad (walayat), Dios podía suscitar santos que no eran profetas que desempeñaran el papel polarizador de una perfección espiritual.

Fue muerto a los 36 años en circunstancias oscuras. Se le había encerrado en la ciudadela de Alepo, donde gobernaba Malik, hijo de Saladino y su amigo. Malik tuvo que sufrir el desgarro de condenar a su amigo. Sohrawardi ha sido considerado para la posteridad como el "maestro asesinado".

Su obra de 50 títulos, nació de un éxtasis. Si entrega sus obras a los lectores, lo hace para que éstos superen los enunciados filosóficos. Esta llamada a la experiencia no excluye el recurso a los datos filosóficos. El sabio que se convierte en maestro no por la dignidad del título, sino por la realidad del ser, será a la vez filósofo y místico, confundiéndose, además ambos aspectos de su persona y de su obra en una sola realización. Un maravilloso relato poético y místico, en forma de diálogo de inagotable riqueza simbólica nos permitirá aprehender su profundidad. ¿Por qué el sabio se llama a sí mismo purpúreo? La sabiduría, cuya esencia es Luz, está simbolizad por el color blanco. Pero quienes sólo participan de esta esencia en el "pozo oscuro" de este mundo son únicamente una mezcla de blanco y negro, que produce, dice, "un efecto rojizo". Se vuelven, por una lado, hacia la Luz, por el otro, hacia las Tinieblas. Como el horizonte, que participa de ambos mundos, del cielo y de fa tierra, se tiñe de púrpura al alba y al crepúsculo, como la luna que solo brilla con luz prestada aparece a veces rojiza, así el peregrino que camina aquí abajo es sólo un sabio purpúreo, en el linde donde la sabiduría comienza a disipar las tinieblas, participando, también él, del día y de la noche, de la tierra y del cielo.

Ibn' Arabi, *el muy gran Maestro****,*** nace el 1165 en Murcia. El niño recibe una enseñanza tradicional: el Corán su exégesis, los hadith o tradiciones. Se casa con la hija de un gran señor, Maryam.

Atraído por la vida espiritual, comienza a buscar un maestro. A los 20 años recibe su iniciación sufí. Estudia las ciencias esotéricas,: doctrinas metafísicas y cosmológicas, hermenéutica sacra, ciencia de las letras y los números, práctica de la plegaria, del ayuno. La repetición de tales ejercicios producía efectos suprasensibles que debía controlar un maestro, Ibn' Arabi conoció a lo largo de toda su vida visiones, premoniciones, comunicaciones telepáticas con los vivos y muertos, poderes terapéuticos. Fue muy sensible a la belleza femenina, como si para él reflejara la belleza del alma. En 1198 recibe de Dios la misión de enseñar lo que le ha sido revelado.

Asiste a los funerales de Averroes. Un vecino de Ibn' Arabi murmuró: "Ya lo veis, a un lado el imán, al otro, sus obras". Al recordarlo, finalizando su vida, único superviviente de los participantes en aquel cortejo, escribió:

He aquí el imán, he aquí sus obras
¡cómo me gustaría saber si sus esperanzas se han realizado!

¿Hacía alusión a la "ciencia de la balanza" que conocía muy bien? Esta ciencia ocupa un lugar muy original en el sufismo y manifiesta sus relaciones con la alquimia. Es la medida de la "energía espiritual". El alma del mundo sería incorpórea en cada sustancia; la alquimia espiritual tendería a liberar, al unísono, esa alma y esa naturaleza, devolviendo la una a su pureza y la otra a su materialidad. Esta ciencia de la balanza se emplea también para medir la relación que existe en toda exégesis entre lo exotérico y lo esotérico, lo manifiesto y lo oculto, el zâhir y el bâtin. Es también la ciencia de la medida del deseo, de ese deseo cósmico que impulsa al alma del mundo a informar la materia y, luego, a desprenderse de ella; de ese deseo de inteligencia que impulsa a la revelación a manifestarse con palabras, que, al mismo tiempo la ocultan; deseo al que corresponde otro deseo más o menos intenso de averiguar el secreto de las palabras y las letras. La ciencia de la balanza es esta especie de dialéctica oculta que persigue la palabra increada a través de los signos creados, mientras aquella tiende a manifestarse, pero sólo puede hacerlo a través de símbolos que velan y desvelan su infinitud. Es como dos deseos que fueran al encuentro uno del otro, el de conocer y el de darse a conocer, deseos que se compenetran en desiguales proporciones y cuya intensidad y realización pretende medir la "ciencia de la balanza".

Durante un viaje en el Maghreb (1200) llegó al estadio de la Proximidad, uno de los más elevados estados místicos. Luego tuvo la visión del Trono de Dios, más adelante tuvo otra visión tras la unión con las estrellas, recibió en matrimonio las letras del alfabeto, es decir el cielo no tuvo ya para él secreto alguno.

Tras haber pasado por Alejandría y El Cairo, solo fue a la Meca. La hija de uno de sus anfitriones le inspiró algunos poemas; tal retrato hizo de ella que se pudo ver un modelo de santidad. Durante el rito de la circunvalación advirtió una más aguda conciencia de su yo esencial. Escuchó decir a aquel otro sí mismo: "Contempla los detalles de mi estructura y el orden de mi formación y hallarás respuesta a tus preguntas. Pues no soy ni el que habla ni aquel del que se habla; mi conocimiento no es nada más que yo mismo y mi esencia sólo es mis nombres. Soy conocimiento, lo conocido y el conocedor. Aquel joven eterno simboliza el hoy eterno y esencial, que franquea todos los límites del lenguaje y la ideas."

A los 40 años, en El Cairo (1206), se ve confirmado por un visitante a quien ya conoce y viene a decirle "Soy el mensajero que el Ser divino te envía", la revelación concuerda con su propia doctrina. En 1223, a la edad de sesenta años, se instala en Damasco, donde muere en 1240. Viajes, trabajos y austeridad le habían debilitado. Pasó sus últimos años rodeado de discípulos sin interrumpir su plegaria ni su meditación, salvo para escribir y enseñar.

Fue reconocido entre los sufíes como el muy gran maestro. Su enseñanza oral y escrita abarca todos los campos del conocimiento metafísico y místico, científico y esotérico, la numerología y la interpretación de los sueños (onirología). Su obra escrita es de 251 y se le atribuyen 846 títulos. Es la contribución literaria más importante para la comprensión del sufismo y los estudios comparados del misticismo.

Afirmó personalmente que escribía la mayoría de sus libros sin objetivo determinado, pero bajo la inspiración divina.

Fotuhat, considerada como la Biblia del Islam*,* fue compuesta siguiendo su inspiración y consciente de que el aparente desorden de su obra puede desconcertar al lector; pero hay una razón que él sólo conoce, para que el hilo de un capítulo parezca romperse por la irrupción de pensamientos que parecen extraños a su objetivos. Fue dócil a una moción superior que él considera más autorizada e imperiosa que el orden de la razón dialéctica. "Suma de teosofía mística, teórica y experimental al mismo tiempo" (Corbin), esta obra nada tiene de la arquitectura tan clara y perfectamente ordenada de la Summa teológica de Santo Tomás. La atraviesa un estremecimiento, sus abstrusos términos sirven de vehículo a toda la filosofía conocida en aquella época, experiencia espiritual e itinerarios de la ascensión mística, a toda la historia de los maestros del sufismo, en un conjunto incoherente para la razón pura –se comprende así las críticas de Massignon- pero unificado por su inspiración interior y su orientación teofánica y teándrica. El espíritu no se deja coger con facilidad en el juego fácil de la razón razonante, hay ahí como en el vocabulario mal definido, antítesis llevadas hasta la contradicción, un perpetuo regreso al pensamiento, una especie de provocación a reflexionar empuja al lector a lo que llama al-hayrah, perplejidad, o asombro ante lo que sobrepasa el orden racional, esta hayrah debe convertirse en un constante movimiento circular en torno a un punto mentalmente inaprensible. Se orienta así hacia un amor natural y universal en el que desaparecen toda determinación y toda distinción, que anuncia el deliberado monismo existencial, el wahadat al-wujud de sus sucesores.

Ibn' Arabi se expresa de un modo muy distinto e introduce en sus escritos un universo de conocimientos muy explosivos, con sus elementos gnósticos, herméticos, neoplatónicos e ismaelianos. Pero esta síntesis basada en una hermenéutica esotérica, recurre, para ser comprendida, a una herméneutica del mismo orden. Si su análisis quiere someterse a una lógica puramente conceptual se corre el riesgo de comprenderlo mal.

Sería necesario -aunque bastante inusual en un pensamiento occidental, piensa Chevalier- buscar una explicación meta-lógica en una "perspectiva en la que se superponen viarios planos de universo, una pluralidad de mundos simbolizando unos con otros".

> "Mi corazón es capaz de convertirse en todas las formas distintas: es el claustro del monje cristiano, un temlo para los ídolos, una pradera para las gacelas, la Kaaba del peregrino las Tablas de la Ley mosaica, El Corán... Amor es mi credo y mi fe" escribe Ibn' Arabi.

El aparente monismo del místico reflejado en el hermoso párrafo anterior estaría, sin embargo, sustentado por un pluralismo cuyos elementos son tales que es preciso unirlos para distinguirlos. Algo que es obra del amor que, en y por la unión, constituye al otro en tanto que otro para amar a otro distinto de uno mismo, permaneciendo sin embargo uno con ese otro.

Ibn' Arabi realizó la conexión entre el sufismo occidental y el oriental. Asumió el pasado del sufismo y lo expresó asumiendo también los símbolos y términos técnicos que habían enriquecido la evolución cultural del Islam en contacto con los mundos helenístico e iraní. Gracias a las claves del hermetismo puso al descubierto el sentido esotérico de la herencia cultural musulmana. Desde sus orígenes el sufismo era un esoterismo que intentaba desentrañar el sentido oculto del exoterismo coránico. Pero Ibn' Arabi lo llevó hasta el límite y los sufíes ya no serán como antes. Es la cima de un periodo, por ello se calificará de Sello de la Santidad mahometana. Se cierra un ciclo, pero Ibn Arabi abre otro. Sus idas y venidas por los tres continentes: Europa sudoccidental, África del Norte, el Próximo y Medio Oriente pusieron en comunicación a los principales sufies de la época. Konya parece haber sido donde dio frutos el entrecruzamiento, ya se habían formado discípulos, su doctrina se había constituido como una síntesis de sus conocimientos exotéricos y esotéricos.

Recorría el mundo islámico e interrogaba a todos los grandes maestros, pero el principal de sus maestros, el único tal vez, fue aquel desconocido que se le presentó al menos tres veces en su vida. Ibn' Arabi fue discípulo de un maestro interior. Ibn' Arabi fue, ante todo, el discípulo de Khezr. La interioridad del maestro invisible sitúa su relación con el discípulo en un orden que trasciende las apariencias. Da a los hechos de la vida ordinaria una dimensión que tiene valor de símbolo, y en ello estriban el misterio de esta enseñanza oculta, su libertad frente toda tradición exterior y su infinita capacidad de adaptación a todos los casos particulares.

Yalal al-Din Rumi, nace 1207 al sur de Samarkanda, al norte del Irán. Salio de la región siendo niño. Su padre era sufí, y hacia 1219 sale con mujer e hijos y se dirigen a occidente desde allí a Bagdad, van luego a Damasco, luego se instalan en Konya. Dividió su vida en tres periodos: *"Estaba crudo... Estoy cocido... Estoy abrasado"*.

Se instruye en jurídica y moral. Rumi tenía 24 años cuando muere su padre, su reputación era tal que el sultán le ofrece enseñar derecho coránico. A los 34 es convertido en maestro. Volviendo a Konya enseña jurisprudencia y la ley coránica. A los 36 años sabe ya todo lo que en su tiempo se podía aprender: leyes y tradiciones musulmanas, prácticas religiosas, obra de grandes pensadores del Islam, filosofía mística de la antigua Persia, con los diversos elementos neoplatónicos, cristianos, hindúes que se mezclan a tales conocimientos. Los hombres excepcionales le impresionan; prefiere el testimonio a la idea pura de una perfección abstracta.

Un hombre entre todos los demás, fascinante y misterioso, desempeñó para el papel de iniciador y tomó el rostro del Hombre perfecto. Aquel hombre a quien tanto amó fue también odiado y despreciado por los demás: Shams de Tabriz, el maestro a quien el poeta rindió el culto de una veneración y un amor incomparables. El fue quien hizo pasar a Rumi de la Mezquita a la

Taberna, es decir, de la religión del rito y de la ciencia a la religión del amor y la embriaguez. Rumi abandona su cátedra profesoral y se une a los tocadores de flauta: "Era el jefe intelectual de un país y tenía una cátedra. La fatalidad hirió mi corazón y me hizo aplaudir tu amor". Sham existió realmente, le llamaba el derviche volante. Su encuentro tuvo lugar en Konya. Enseñaba y tenía fama de ser "el perfecto" de Tabriz. Daba pruebas de gran austeridad y practicaba severas mortificaciones. El gran debate con Rumi versó sobre el respectivo rango del santo y el profeta. Para Rumi, que en ese entonces tenía alrededor de 40 años el encuentro significó un cambio radical. Desde entonces el círculo familiar y religioso de Rumi no dejó de vivir en una atmósfera donde lo maravilloso era cotidiano. Pero los discípulos no aceptaban la influencia que tenía ese extraño personaje sobre su maestro. Después de dos años de intrigas consiguen alejarlo. La angustia de su maestro les dio remordimientos, y él envió a su hijo mayor en busca de su bienamado. Sin embargo, nuevamente los discípulos se ponen en contra de él. Shams desaparece. Algunos piensan que fue asesinado, otros piensan en un drama de amor por una joven. Pero también el misticismo de Shams había sido provocador para la religión tradicional.

Desaparecido Shams, Rumi viste el hábito de lana negra hasta su muerte, y él, sabio y filósofo sólo piensa en buscar el éxtasis por medio de la danza, la música y la poesía. Vive intensamente la Unicidad del Ser. La ciencia se ha evaporado, sólo quiere sentir la locura de la experiencia de lo divino. Compone la mayoría de sus poemas durante la embriaguez espiritual, la danza mística que había instituido. Cuando el maestro se "ahogaba en el océano del amor" rodeaba con sus brazos un pilar que había en su casa y se ponía a girar a su alrededor, mientras componía versos que dictaba y que los asistentes anotaban.

El éxito de su enseñanza le había proporcionado numerosos discípulos. La ascesis del maestro era sobre todo interior; nada de mortificaciones ni mendicidad. Una gran libertad se une al fervor. Va organizando una comunidad, una liturgia, una vía y se desarrolla la orden de los mewlewis, los derviches giradores. Hombres prendados de dios desean expresar sus sentimientos y buscar juntos la unión extática por medio de la poesía, la música y la danza. Rumi siguió viviendo 26 años recordando a Shams con ternura y ese recuerdo planea sobre toda la vida de los derviches. Dedica a su maestro y amigo una colección de poemas. Pero "las palabras de amor no mueren con el cuerpo" y así consagró el resto de su vida a repetir palabras de amor. El Diwan está dedicado a Shams y es sólo un canto de amor, Shams poco apoco toma las dimensiones de un símbolo, se convierte en el Sol espiritual y el amor se eleva, se transmuta en un violento deseo del éxtasis unitivo en Dios, donde el yo desaparece y se esfuma como una arruga en el océano del ser. Liberado de sus diferencias, se realiza en Dios.

A su muerte deja una obra política que reúne 50.000 versos. Deja la orden de los mawlanas, deja sobre todo una enseñanza que concede al amor la primacía en toda búsqueda espiritual. Sacrificó su posición de sabio y profesor al amor de Dios.

III. La experiencia de la palabra.

La mística en Islam nació entre una revelación, el texto sagrado del Corán y una experiencia interior, así, el sufismo implica todo un arte de interpretar la palabra por la experiencia y la experiencia por la palabra. El texto coránico se presta a tres lecturas: literal, histórica y espiritual. Esta última puede ser alegórica, analógica o simbólica.

En la primera predomina el formalismo ritual, jurídico y moral; en el histórico predomina un tradicionalismo rebelde al cambio, en el espiritual un misticismo –simbólico- de múltiples vías o una teología –analógica- muy intelectualista.

La diferencia entre la teología y la mística es que esta última recurre a una experiencia espiritual de la verdad del mensaje. Apegarse a lo real, apegarse a la vida, apegarse al Corán es adecuarse a la idea eterna que Dios se hizo del hombre y cumplir el juramento de lo Conveniente. El creyente se encamina de la letra del texto sagrado, del sentido aparente y exterior; el ***zâhir***, hasta el sentido oculto, interior, más fundamental y más imperativo: ***el bâtin.***

La palabra de Dios se descubre a varios grados de profundidad, cada vez más luminosa y atractiva. El sentido último de la palabra brota en el acto del amor. La progresión del místico es una incesante vivificación del vocabulario coránico, siempre antiguo y siempre nuevo, siempre idéntico en su contenido más profundo, incluso cuando sus comentadores lo enriquecen con lo que toman de otras doctrinas como el neo-platonismo. En opinión del místico existe una auto-hermenéutica del Corán, es decir una interpretación del texto sagrado, un descubrimiento del sentido, que dependen de la inspiración del creyente directamente inspirado por Dios, pero que no por ello dejan de estar contenidos en las profundidades insondables de la Palabra.

Si los místicos sufíes recurren tan a menudo a la poesía para expresarse, lo hacen obedeciendo a una antigua tradición del mundo árabe de la que están impregnados, pero también, todos ellos, en virtud de una necesidad profunda. Sólo la poesía es capaz d devolver al lenguaje un impulso creador. Sólo ella, por sus imágenes y sus ritmos, participa del poder unitivo del símbolo, que permite franquear los abismos de lo Inefable. Las palabras, las definiciones, los conceptos, los procesos discursivos tienen un significado literal. Pero éste toma un alcance muy distinto cuando han sido empleados por místicos. Se cargan entonces con otro valor, el de una experiencia personal infusa en los soportes verbales –lleno de imágenes- que utilizan para expresarse. Esa experiencia personal los desborda y se convierten, más que en signos, en símbolos.

La actitud de los místicos musulmanes frente a las palabras del Corán no tiene un valor cerrado, definitivo, definitorio. Son una abertura por la que debe pasar el místico para llegar más allá de l letra, pero siempre en la dirección de esta apertura. Y, en esta dirección, el progreso de la comprensión es ilimitado. Los términos revisten u sentido cada vez más personal y vivificante, cada vez más profundo y verdadero. Las palabras de los místicos tampoco podemos tomarlas literalmente, sólo adquieren su sentido como una invitación al viaje, a la experiencia personal. A falta de comprobación, las especulaciones más sublimes son sólo balbuceos.

La diferencia con los místicos cristianos es que los musulmanes rechazan toda encarnación del Verbo de Dios porque no cree en un Dios en tres personas y porque una encarnación como la de un Cristo-Dios contradiría, la soberana trascendencia. Pero haciendo con su vida la experiencia de la verdad coránica, han encarnado la Palabra y al desencarnarse con su ascesis, la han manifestado.

El cristiano centra su meditación en la propia persona y vida de Jesucristo, la vida del cristiano es una imitación de cristo. La Biblia es una religión centrada en el hombre-dios que conduce al misterio del padre.

La actitud del islámico hacia el Corán es igual que la del cristiano hacia Cristo. El Corán es del mensaje de Dios, intangible, digno de veneración y regla de vida. Sólo revela su fuerza y su profundidad en la medida en que el creyente oriente realmente todo su ser en el sentido del mensaje. Por ello los santos están por encima de los profetas, los místicos cristianos consideran que no hay santidad superior a la de Cristo.

Ambos creen llegar viviendo, unos el mensaje coránico, los otros a la imitación de Cristo, a la salvación, a la unión con Dios y no sólo por medio de un conocimiento racional humano, exegético teológico y científico. Para los místicos conocer es nacer en Cristo o en el Corán.

Un enunciado de fe es, para un místico, más que un objeto de adhesión intelectual y meditación, más que una verdad que se articula con otra en un sistema coherente: le llama acción. La mística es una experiencia de la fe integralmente vivida, con todas sus implicaciones dogmáticas y morales. Reúne la praxis y la teoría. Las principales verdades de fe que el místico musulmán

experimenta con su vida –se juega la vida en ellas- se enmarcan en una serie de antinomias, -antinomias desde una razón conceptualizante, antinomias que se solucionan en una superación de la razón por la acción. El místico es tachado de loco cuando su vida es la de la única cordura capaz de resolver las antinomias de la razón. Se esfuerza por superar innumerables oposiciones: una estricta justicia y un amor que previene y perdona. Una obediencia ciega a los preceptos y un impulso espontáneo hacia el objetivo del precepto. El determinismo invariable de un decreto eterno y lo indeterminado de los actos libres. Una absoluta trascendencia del Dios creador y una unión transformadora de la criatura con su Dios.

Estas antítesis son innumerables y pueden formularse de mil modos distintos: las relaciones entre Dios y la criatura, sea cual sea la fe profesada, serán siempre problemas y misterios para la inteligencia humana. El místico buscará menos comprender tales relaciones por medio de la razón que vivirlas por el amor. La conducción de esta experiencia interior permitirá a los místicos compararse con los teólogos: darán prueba de audacia y sutileza, psicólogos, profesores elocuentes, organizadores de congregaciones.

La locura mística para con Dios no excluye el sentido común frente a los hombres. Por ello, cuando se trata de un místico, su vida importa tanto como su palabra, enseña tanto o más que sus escritos. Es la totalidad de su persona lo que debe considerarse. La unión con Dios pasa por la unificación del ser creado. La contemplación mística sufí toma la forma de un ascenso sobrenatural hacia el cielo siguiendo la vía inversa a la del descenso del Corán. Así se esboza un progreso constante de la interiorización en sí mismo de la Palabra y de sí mismo en la Palabra. La meditación del Corán así realizada encamina hacia la unión mística. De grado en grado, el alma se eleva hacia la unión transformadora, hacia esa teomorfosis del hombre reabsorbido en Dios, manifestada en su revelación al hombre. De este modo, el Corán sirve de escala para el contemplativo musulmán.

Los sufíes opusieron una lectura mística a la lectura utilitaria del Corán (los responsables de las sociedades humanas no ven en el Corán más que un código social y cultural, adoptan una actitud unitaria para salvaguardar la coherencia de la comunidad gracias a un conjunto idéntico de leyes y creencias. Los doctores de la Ley serán los legistas del poder, al igual que del culto, de la moral y de la fe). El Corán serviría no ya para mandar a los demás en la realización de la comunidad de los creyentes, sino para dominarse y realizarse uno mismo. Se convertiría en una ley interior de la conciencia.

Esta actitud espiritual engendraría conflictos con los utilizadores sociales del mensaje. El sentido del Corán se abría a quienes vivían de él, no a quienes lo aprovechaban para dominar. Todas las prácticas exteriores de la devoción y d la ascesis no sólo son vanas, sino también absurdas si se olvidan sus vínculos con las disposiciones interiores. La concordancia mística entre la inteligencia del Corán recitado y la experiencia espiritual vivida por el recitador procede de un doble encuentro:

El sentido del Corán se elucida como una luz que penetrara en las profundidades del alma; y al mismo tiempo se elucida el sentido de la experiencia vivida, como una apertura a esta penetración de la luz. Lo iluminante y lo iluminado se reúnen.

Una hermenéutica del amor y de la libertad, esta autohermenéutica, ha inquietado a teólogos, juristas, tiranos, pues el místico obedecerá primero, a favor y contra todos, la ley que le dictan las etapas de su exigente itinerario, aunque ese itinerario pase por la condena de los doctores de la Ley y las autoridades políticas de las que proceden las opresiones intelectuales, morales y sociales. La historia del sufismo es una historia casi ininterrumpida de la persecución de las conciencias por los poderes establecidos.

La ley de la doble obediencia, a la letra o al espíritu, la ***sharia'h,*** es el vínculo de la nación islámica. Se funda en el Corán, cuyas prescripciones explicita y aplica. Todo creyente es su propio juez si adquiere un conocimiento exacto del Corán gracias a una lectura asidua y ferviente. Los

sufíes no están esclavizados por las letras, ya que su moral está interiorizada. Se prefiere la inspiración divina a la ley común, es por eso que los sufíes se revelan como subversivos en toda sociedad humana. El orden de la letra y de la compulsión es más fácil que el del orden de la conciencia y la libertad.

Toda ascesis de los sufíes está dominada por la palabra árabe ***fana,*** aniquilamiento. Hay dos tendencias, siguiendo a al-Hallaj, fana consistía en aniquilar el propio pensamiento en el objeto. Inversamente para Bastami se trata de aniquilar el objeto en el pensamiento. Esta oposición es demasiado radical. El musulmán no se detiene en la liberación de la conciencia con respecto a lo creado, sino que tiende hacia la plenitud del ser.

El paso del vacío a la plenitud se realiza sin solución de continuidad. Se lleva a cabo en un mismo movimiento cuyos dos términos se reúnen progresivamente hasta confundirse en una misma unidad, apunta a la total vinculación por el acceso a la propia vida del creador.[48]

El místico se vacía de su afecto por sí mismo para llenarse de un amoroso y exclusivo afecto por Dios. Renuncia por amor a su identidad natural para asumir la identidad divina. Ese amoroso y libre intercambio del don de sí eleva al místico a la existencia suprema:

> Oh misterio de que el ser aparezca en la nada
> Y que subsista lo temporal
> Con Aquél que tiene el atributo de la eternidad,

El fragmento de este poema podría explicitar –al menos en la letra- la ascesis espiritual que estaría definiendo al sufismo:

Finalmente, la criatura... se reúne con el Creador.

[48] ¿Qué es el sufismo? le preguntaron a un discípulo de al-Hallaj. "Que tu aniquilamiento sea tal, que no tengas ya que negar ni afirmar... Calcinaciones y eliminaciones son cosa de la divinidad". Desarrolla esta idea, le pidieron. "Es inexpresable, la conoce quien la conoce, la ignora quien la ignora".

Bibliografía.

Asín Palacios Miguel, *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi.* Ed. El Almendro, Córdoba, 1990.

Corbin, Henry, *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid,1994.

Chevalier Jean, *El Sufismo y la tradición islámica*. Ed. Kairos, Barcelona

El Corán, Editorial Alba, Madrid, 2000.

Massignon Louis, *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe Abrahámica.* Trotta, Madrid, 1999.

Vernet Juan, *Los orígenes del Islam*. El Acantilado, Barcelona, 2001.

Soledad Fariña Vicuña. Antofagasta, Chile, 1943.
Estudió Ciencias Políticas y Administrativas en la Universidad de Chile; Filosofía y Humanidades (Filosofie Kandidatexamen) Universidad de Estocolmo, Suecia; Diplomado en Ciencias de la Religión, U. de Chile, 2000; Diplomado en Cultura Árabe, Centro de Estudios Árabes, U. de Chile, 2001.
Ha publicado los libros de poesía: *El Primer Libro*, Ed. Amaranto, Santiago 1985; *Albricia*, Santiago 1988, Ediciones Archivo; *En Amarillo Oscuro*, Editorial Surada, 1994; *La Vocal de la Tierra,* antología poética. Ed Cuarto Propio, Santiago 1999; *Otro Cuento de Pájaros***,** relatos, Ed. Las Dos Fridas, Santiago 1999; *Narciso y los Árboles***,** Ed. Cuarto Propio, 2001. Coeditora de *Una Palabra Cómplice*, Ed. Cuarto Propio, 1997; Coeditora de *Merodeos en torno a la obra poética de Juan Luis Martínez*, Edit. Intemperie, 2001.
Junto con la profesora de lengua árabe Marcela Zedan, ha traducido poemas de Al-Hallaj (inéditos).
Realiza talleres y clases de literatura en: Universidad de Chile, Universidad Diego Portales, Universidad Finis Terrae, Santiago.

Las percepciones sobrenaturales en el primer libro de los Prolegómenos de Ibn Jaldūn

Luis Vivanco Saavedra
Universidad del Zulia
Maracaibo – Venezuela

En sus *Prolegómenos a la historia universal*[49], el historiador ‘Abderrahmán Ibn Jaldūn (1332-1406) trató, entre muchas cosas, sobre las percepciones trascendentales, o más exactamente, los “perceptores sobrenaturales” (*al-mudrikīna bil-ğaib*)[50]. Aquí, *sobrenatural* traduce el vocablo árabe *ğaib,* que significa “lo oculto”, “lo desconocido” o “lo invisible”, y se usa ya en el *Corán* en este sentido[51]. Para el autor, estos “perceptores” pueden serlo “por disposición natural o por ejercicios”[52], y su disquisición sobre el tema muestra la influencia de la tradición filosófica griega antigua y la del Islam clásico[53], pues el estudio de la percepción se relaciona con la psicología y la teoría del conocimiento, así como con la religión y la mística. Ibn Jaldūn tomó ideas de sus predecesores y realizó una síntesis original, sobre todo porque incluyó algunas clases de percepción que no siempre habían sido tomadas en cuenta antes de él. Asimismo, presentó sus ideas más desde una perspectiva pragmática que desde un punto de vista teológico o filosófico, describiendo la operación de las percepciones que estudia, desde su relación con el desarrollo social de la humanidad. Ello refrenda su posición como precursor de una sociología del conocimiento.

La mayoría de los investigadores que han estudiado la obra de Ibn Jaldūn han prestado poca atención a sus ideas sobre el tema de la percepción en general, y menos al de las percepciones sobrenaturales. Quizá ello se deba a que, siendo él principalmente un historiador y estudioso de lo que hoy son las ciencias sociales, esa ha sido el área que ha convocado más el interés académico[54].

---

[49] He utilizado dos versiones de la obra de este autor: IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la Historia, Al Muqaddimah*. F.C.E. Trad. Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. (México). 1977, citada aquí como *Introducción*, e IBN KHALDUN, ‘Abd-ar-Rahman: *The Muqaddimah.* Traducido del árabe al inglés por Franz Rosenthal. 2ª Edición, tres volúmenes. Bollingen Series, Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey, E.U.A., 1967, citada aquí como *Muqaddimah*, con traducción nuestra. También he consultado el texto en árabe editado por E. M. Quatremère como *Prolégomènes d’Ebn Khaldoun*. Texte arabe. Publié d’après les manuscrits de la Bibliotheque Imperiale, 1858 (versión facsímil publicada por Maktaba Lubnan en 1996 en Beirut, Líbano, citada en adelante como *Quatremère*).

[50] *Quatremere*, p. 165.

[51] Cfr. *Corán*, II, 3: “*Al-ladhina iu‘minūna bi-l-ghayb*”, “Aquellos que creen en lo oculto”. Los traductores Rosenthal y Feres han traducido ambos el término *ğaib* como “sobrenatural”. La creencia en el *ğaib*, es decir, en lo sobrenatural, es una muestra de fe.

[52] *Quatremere*, p. 165: “*min al-bashr bilfitra au bir-riāḍa”.* Por “ejercicios” se entienden las prácticas y técnicas de los místicos para alcanzar una mayor y mejor unión con Dios mediante un proceso de transformación inducido por ellas.

[53] Tras Aristóteles, que utiliza el término *aisthesis* para referirse a la percepción (y más la percepción sensible, que la interna o *apercepción*), encontraremos a los estoicos, quienes también utilizaron términos como *katalepsis* y *antilepsis*, para referirse a una percepción más en el sentido de una acción captadora y receptora, respectivamente. Los primeros filósofos árabes, como Abu Yūsuf al Kindī, tradujeron la *aisthesis* aristotélica y los otros términos con los vocablos *Ihsās*, más afín a percepción sensible, e *Idrāk*, más afín a la percepción interna. Ibn Jaldūn utiliza ambos, pero más el segundo que el primero, especialmente para referirse a las percepciones sobrenaturales.

[54] Las investigaciones más relevantes que hemos podido conseguir al respecto son pocas y no recientes. Entre ellas están: MAHDI, Muhsin: *Ibn Khaldun’s Philosophy of History.* Londres. George Allen and Unwin Ltd. 1957. Aunque esta obra dedica abundantes páginas al tema del conocimiento en Ibn Jaldūn, no encontramos referencias en ella al tema de la percepción.

Sin embargo, él trata sobre estas percepciones ampliamente en varias partes de su obra, especialmente en dos de los seis libros que componen los *Prolegómenos*. El presente estudio corresponde al tratamiento que él efectúa en el primer libro, y sólo en un segmento del mismo se refiere a la percepción *no menos de ciento cuarenta veces*, en ocasiones hasta más de una docena de veces en una misma página. Trata en suma los siguientes tipos de percepción sobrenatural:

1. Percepción profética
2. Percepción de los clarividentes (*Kuhhān*) y "hechiceros" *(ʻarrafūn*)
3. Percepciones asociadas a los sueños (visiones oníricas, palabras para propiciar visiones en sueños, el estado de semivigilia)
4. Los casos de las cabezas cortadas y el de personas en el umbral de la muerte
5. Percepciones sobrenaturales de dementes
6. Percepciones místicas de hombres comunes y de retardados mentales
7. Percepciones de geománticos, astrólogos y numerólogos

Las percepciones sobrenaturales más importantes: profetas y clarividentes

El primer tipo de perceptor sobrenatural - al cual el autor dedica más páginas- es el profeta. Para los profetas la percepción sobrenatural es un epifenómeno de su misión, algo que adviene por una gracia divina, y no se busca como fin o por propia voluntad. Tras una breve pero densa exposición teórica sobre la profecía que amalgama elementos islámicos y neoplatónicos (sobre todo por la referencia a las influencias de las esferas celestes en la vida humana), pasa a exponer un bosquejo evolutivo de la naturaleza, que abarca desde los minerales hasta el hombre, pasando por los animales inferiores y los superiores:

> El mundo animal se ensancha entonces, sus especies se hacen numerosas, y en un proceso gradual de creación, finalmente llega al hombre, quien es capaz de pensar y reflexionar. La etapa más alta, la del hombre, es alcanzada desde el mundo de los monos, en los cuales podemos encontrar tanto la sagacidad como la percepción, pero que no han llegado aun a la etapa de la reflexión y el pensamiento. En este punto alcanzamos la primera etapa del hombre después (del mundo de los monos).[55]

En su exposición, Ibn Jaldūn afirma que todos los seres de la existencia se relacionan e influyen mutuamente. Asimismo, el mundo de la percepción sensible (*ʻālam al-hiss*) sufre la influencia del movimiento de las esferas cósmicas y el mundo sublunar sufre la influencia de un

ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob: "Ibn Khaldún's attitude to the falâsifa", en *Al-Andalus*, XX (1955), pp. 75-85. ARNALDEZ, Roger: "Idrâk" [Percepción] en *Encyclopédie de l'Islam*, GIBB, H.A.R., et al., eds. Vol. 2, Brill, Leiden, 1961; RAHMAN, Fazlur: "'Akl", en Enciclopèdie de l'Islam, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, Bernard Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden-Paris, 1961; pp. 352-353; AHMAD, Absar: "Exploring Islamic Theory of Knowledge", página web: http://www.tanzeem.org/resources/articles/article.asp, consultado el 2/11/2002. AL-TALBI, 'Ammar: "Al-Farabi (259-339 AH/872-950 AD)", publicado originalmente en *Prospects: the quarterly review of comparative education.* UNESCO, Paris, Vol. XXVIII, no. 1/2, 1993, pp. 353-372, y AL-HAQQ, Jalal: "Epistemology of Prophethood", en *Al Tawhid*, vol 4 no 2, 1987. El estudio más relevante que hemos encontrado al respecto es el de SCHLEIFER, Aliah: Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: an Islamic Phenomenology, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985 (pp. 225-231). Herndon, Virginia, U.S.A.

[55] *Muqaddima*, p. 195. Estos antecedentes de un evolucionismo *avant la lettre*, no eran extraños en la antigüedad y el medioevo, como se ve en el *De Rerum Natura* de Lucrecio, y antes de él a Empédocles, y en el siglo IV a.C., al sabio chino Tchuang-Tsé, quien fue, como lo señaló Oscar Wilde en un agudo ensayo, "uno de los darwinistas anteriores a Darwin".

"alma perceptiva" (*an-nafsu-l-mudrika*) que está conectada con las cosas creadas y las mueve, siendo a su vez ella también movida por algo superior - el ámbito angélico- que le da su poder de moverse y percibir, y se relaciona con la percepción pura y la intelección absoluta. Nuestras almas tienden, por naturaleza y por inclinación, a alcanzar ese ámbito. Pero en este mundo solo pueden tener experiencia de ello tras haberse perfeccionado en su esencia espiritual para poder cambiar su humanidad por esa cualidad angélica, y así llegar a ser parte de las especies angélicas en ciertos momentos, y por un o unos instantes. Nuestra alma, como los otros seres, está conectada con niveles superiores e inferiores próximos a ella[56]. En lo inferior se conecta con el cuerpo, y a través de él adquiere las percepciones sensoriales por medio de las cuales se prepara para la intelección actual. En lo superior, se conecta con el estadio angélico, donde adquiere percepciones científicas y sobrenaturales, "pues el conocimiento de las cosas que vienen a ser existe intemporalmente en las intelecciones (de los ángeles)."[57]

Aquí Ibn Jaldūn plantea tres clases de alma: La primera, con ayuda de la memoria y el poder estimativo, se satisface con percepciones inferiores de carácter sensible, imaginativo (pues es demasiado débil para alcanzar las espirituales). La segunda llega, a través del pensar y la disposición natural, a la intelección espiritual y a una percepción que no necesita los órganos corporales para contactar y tomar su objeto, pues la naturaleza distinta de éste concuerda con esta intelección y percepción, la cual va más allá de los primeros inteligibles y llega a observaciones intuitivas. Ibn Jaldūn dice de estas percepciones que "su principio y su final son simultáneos".[58] Son las percepciones de los santos y los ejercitantes de la mística y del conocimiento divino. La tercera clase de alma está naturalmente adecuada para cambiar su humanidad corpórea y espiritual por la angelicalidad del estadio superior, y puede llegar a ser un ángel durante un instante, contemplando a ese grupo superior en su propio estadio, y escuchando, en ese momento, el habla esencial y las divinas comunicaciones. Estas son las almas de los profetas: "Dios implantó y formó en ellos la capacidad natural de separarse de su humanidad cuando entran en el estado de revelación."[59] Y asimismo les libera de ciertos obstáculos o impedimentos corporales que pudieran afligirles como seres humanos. Ello sería parte de una "impecabilidad" (*al-'isma*) propia de los profetas, que, más que una cualidad o condición moral, es como un rasgo de su personalidad que les hace especiales, inclinados al bien, y recusantes del mal. Dios asimismo les da un deseo y un goce de las cosas espirituales y relacionadas con el culto religioso y la oración. Todos estos factores van llevando la personalidad del profeta hacia Dios, hacia su misión y hacia las cualidades idóneas para la misma. El autor describe los aspectos casi mecánicos de todo este proceso siguiendo la secuencia de la experiencia perceptiva que sucede en la mente de los profetas, tal como ellos la relatan, y que, más que a creencias y sentimientos, remite a sucesos y hechos:

---

[56] En la noción de la realidad con la que estamos tratando, *todo* esta interconectado, nada se da aislado. Esta interconexión de la existencia es algo que está muy presente en la visión islámica del mundo, y no deja de tener semejanza con algunas visiones sobre la realidad que ha desarrollado la física contemporánea.

[57] Ibid.

[58] *Muqaddima*, p. 201. *Introducción*, p. 226. Es un punto oscuro. Rosenthal traduce "ilimitado" en vez de "simultáneo". El texto parece referirse a que durante el lapso de estas percepciones, el tiempo queda suspendido. Aunque parezca durar mucho, puede tratarse de fracciones de segundo, "el alma se despoja de la naturaleza humana para revestirse con la de los ángeles, por un instante más corto que un parpadeo." (*Introducción*, p. 229). Sería como si ella gustara en ese instante de la eternidad. Cfr. el relato del viaje místico del profeta Mahoma en la yegua Al-Boraq, en el cual habría visitado distintos cielos y visto a varios profetas antecesores en el transcurso de la caída corta de una gota de líquido en el aire.

[59] *Muqaddima*, p. 200.

(Los profetas) se desligan de su humanidad, y, una vez entre el grupo supremo (de los ángeles), aprenden todo lo que pueden allí aprender. Traen lo que han aprendido abajo, al nivel de los poderes de la percepción humana, pues este es el modo de transmitirlos a los seres humanos. A veces esto sucede como un zumbido que el profeta oye. O como palabras indistintas de las cuales deriva una idea que le haya sido enviada. Tan pronto cesa el zumbido, retiene y entiende (la idea). Otras veces, el ángel que le trae (el mensaje) al profeta se le aparece en la forma de un hombre que le habla, y el profeta entiende lo que le dice. Aprender el mensaje del ángel, revertirlo al nivel de la percepción humana, y entender el mensaje que le han enviado - todo esto parece como si sucediera en un momento, o más bien, en un instante. No sucede en el tiempo, sino que todo pasa simultáneamente. Por ello aparece como si sucediera muy rápidamente. Por esta razón es llamado *wahy* ("revelación"), porque la raíz *w-h-y* tiene el significado de "apresurar". [60]

Así pues, habría dos niveles de percepción en el profeta: aquel en que éste* oye *ruido y aquel en el cual un ángel* se le aparece *y le habla. Éste último, más perfecto que la anterior, no requiere "traducir" ruidos, sino dictar lo que el ángel transmite, y es propio de los profetas que son mensajeros. Según Ibn Jaldūn, Mahoma experimentaba ambas niveles de percepción. En el primero, sólo retenía impresiones auditivas. En el segundo "volvía" a las percepciones humanas con muchos más contenidos y aprehensiones sensibles, sobre todo las relacionadas con "... el sentido más claro, el de la visión". Era como si* viera *el mensaje y recitara o dictara algo que tuviera enfrente de él, como una experiencia de imágenes eidéticas. Ambos estados además implican diferencias gramaticales:

El uso del tiempo pasado (perfecto) "he retenido" en el primer caso, y el del tiempo presente (imperfecto) "retengo", en el segundo caso, es una significativa distinción estilística. En ambos casos, las palabras que fueron dichas (durante la revelación) se presentaron como bajo un disfraz. En el primer caso, aparecieron en forma de "ruido", el cual, de acuerdo al uso aceptado, es diferente del habla. Mahoma indicaba que el entendimiento y la comprensión seguían inmediatamente sobre él (sobre el mensaje) después que se había detenido. Ahí usaba propiamente el tiempo perfecto, que es adecuado para significar aquello que ha terminado o se ha detenido, con el propósito de indicar comprensión al momento que él percibía que el ruido había terminado o había cesado. En el segundo caso, eran palabras mismas las que él oía, de tal modo que la comprensión iba paralela al habla, y por ello usaba el tiempo imperfecto, el cual, por necesidad, expresa una renovada (o repetida) actividad.[61]

Durante la revelación, además, se experimentan dolor, angustia y ahogos, que inciden en cierta brusquedad de la versión de la misma, la cual va aminorándose a medida que el proceso revelatorio se hace más regular. De allí lo diferente de las suras de La Meca (más antiguas) de las de Medina (posteriores). Las primeras son más cortas, con mensajes muy escuetos, a veces con una redacción casi telegráfica. Las postreras son, generalmente, discursos más ordenados.

Más adelante en el texto, el autor referirá que había distinciones entre los profetas en cuanto que, si bien comenzaban recibiendo la revelación sin haberse predispuesto para ello, tras haberlas

[60] Ibid.
[61] *Muqaddima*, p. 201.

recibido ya se iban habituando a ellas y hasta esperándolas, aunque no precisamente buscaran tenerlas. Estas, después les venían "mientras se ocupaban de asuntos ajenos; solicitados por sus compatriotas para que les aclararan algún punto oscuro, o les instruyeran sobre un deber, una obligación o cualquiera otra cuestión de la misma índole". En esos momentos "volvían su espíritu hacia el Señor, a fin de obtener de Él la solución de la dificultad."[62] Al final, podía suceder que los profetas inclusive se predispusieran a recibir las revelaciones. Ibn Jaldūn cita inclusive el caso de un profeta israelita que se preparaba para la revelación escuchando música agradable. Nuestro autor duda de un hecho así, mas dice que "no deja sin embargo de tener cierto aire de verdad."[63]

Hacia esta parte, nuestro autor combina su tratamiento a la profecía con sus observaciones sobre la "clarividencia", entendida aquí como la percepción de hechos futuros u ocultos. Ibn Jaldūn la nombra con la palabra *kahana*[64], y a los clarividentes con el término *kuhhān* (plural de *kāhin*, afín al hebreo *Cohen*, "adivino" o "hechicero"). La considera "una de las cualidades particulares del alma humana", y aunque cercana a la percepción profética, es esencialmente distinta y hasta opuesta a ella, pues los clarividentes son gente "tan inferior a la primera clase [los profetas] como cualquier cosa que tiene algo perfecto como opuesto a ella, debe ser inferior a eso perfecto opuesto a ella."[65] El autor parece atribuir esta inferioridad, entre otros, al hecho de que, mientras los profetas no actúan intencionadamente para alcanzar o producir sus percepciones, los clarividentes sí lo hacen, y para ello utilizan diversos medios. Y precisa: "... el no emplear los medios para alcanzar la percepción (del mundo espiritual) es enteramente lo opuesto al empleo de los medios para conseguirla."[66] Y es bien claro en que "Un profeta no intenta jamás penetrar en el mundo invisible; nunca habla con la intención de satisfacer la curiosidad de nadie"[67]. En cambio, los clarividentes buscan esta percepción por la información que obtienen de ella, y su "poder racional" es "excitado por el deseo de penetrar lo desconocido, lo oculto."[68] Este *deseo* de lo sobrenatural, pues, indicaría, entonces, otra falla en el clarividente. Pero, por otro lado, al hacer intervenir lo racional en esta percepción, tratando de apoyar y manipular la misma, la debilita o la daña, pues mezcla lo percibido sobrenaturalmente con elementos productos de su propia reflexión.

Por otro lado, el poder racional, por sí solo, según el autor, es incapaz de alcanzar la percepción sobrenatural, y por ello tiene que apoyarse a su vez en medios instrumentales:

> ... es natural que (el poder racional) se involucre con seres particulares, ya por la percepción sensible, ya por la imaginación, por medio de tales (cosas) como cuerpos transparentes, huesos de animales, accesos de habla en prosa rimada[69], o (los pronósticos inspirados) por cualquier pájaro o animal que se presente. (Una persona cuyo poder racional esté así ocupado) trata de retener tales percepciones sensibles o imaginarias, pues depende de su ayuda para alcanzar la percepción sobrenatural que él desea.[70]

---

[62] *Introducción*, p. 248.
[63] *Introducción*, p. 249.
[64] En *Introducción* traduce este término como "Adivinación" y en *Muqaddima* como "soothsaying".
[65] *Muqaddima,* p. 202.
[66] *Introducción*, p. 229.
[67] *Introducción*, p. 249.
[68] *Introducción*, p. 230.
[69] En la cultura árabe hay un género entre la prosa y la poesía, que es la "prosa rimada"(*saŷ*), muy empleada en fòrmulas solemnes, muy frecuente en el Corán, y a la cual se refiere aquí varias veces Ibn Jaldūn.
[70] *Muqaddima*, p. 203. El autor se refiere en toda esta parte a modos de adivinación que han existido en muchas civilizaciones, inclusive algunas que él no pudo conocer. Por ejemplo, el uso de espejos, vidrios, pozos u otros cuerpos de agua cristalina, o de huesos o palitos arrojados al azar, como en los pueblos nórdicos de Europa, o entre los romanos el paso de las

Empero, la información obtenida por los clarividentes cae en lo ambiguo y lo inconsistente: Acierta a veces y yerra otras. Esta mezcla de lo veraz con lo falaz es un defecto de estas percepciones, y el autor cita a Mahoma al respecto:

> [Mahoma] le preguntó [a Ibn Sayyād, un clarividente] como le venía tal cosa [= la percepción sobrenatural]. Ibn Sayyād replicó: "Me viene en forma tanto de verdad como de falsedad." Con lo cual Mahoma dijo, "Estás confuso con relación al asunto." Él quería decir que la profecía estaba caracterizada por la veracidad y en manera alguna puede estar afectada por la falsedad. Pues la profecía es un contacto directo e independiente de la esencia del profeta con el más alto grupo [=los ángeles].[71]

Otro obstáculo para el clarividente es el hecho de que la revelación que recibe, aunque pueda tener origen en lo sobrenatural, se ve dañada por sus propias aprehensiones, y por la influencia de "satanases" (*šayāṭîn*). Según el autor, pues, les estaría vedado lo puro inteligible o la pura revelación[72]. Lo más que pueden lograr, en cuanto a éstas percepciones, lo alcanzan con ayuda de frases o fórmulas en prosa rimada (*sayŷ*). Así llegan a cierto despego de lo sensorial, y a un contacto defectuoso (*'Iṭṭisāl-an-nāqiś*) con lo sobrenatural. Ibn Jaldūn señala que el mismo profeta consideraba dicho apoyo en el *sayŷ* como característica de ellos, y propia del "... rango más alto de la clarividencia" pues el apoyo que brinda "es más ligero que cualquier otro apoyo, tales como los que se derivan de la visión o la audición."[73] Ello indica cierta dinámica de estas percepciones: mientras menos se "apoyen" en recursos sensibles, más llegan a una "cercanía [a lo sobrenatural] y a la percepción [de lo mismo] y a cierto estado libre de debilidad"[74] y más cercano a una pureza afín a la del estado profético.

Sin embargo, para el autor, los clarividentes son embusteros y embaucadores[75], y refiere el caso de clarividentes que rechazaron a Mahoma por envidia, como él dice:

> Lo que impide a los clarividentes reconocer la veracidad del profeta, y les causa que (lo) nieguen, es simplemente su descaminado deseo[76] de ser profetas ellos mismos. Esto les lleva a una oposición con resentimiento (al profeta). Esto le sucedió a Umayya bin

---

aves, que interpretaban los sacerdotes *augures*, (y de ahí los "augurios", como en el caso de Rómulo y Remo, y cómo el primero fue escogido para ser rey), y los arúspices adivinaban el futuro a través del examen de entrañas de animales, práctica también de los quechuas de nuestra América. Cabría profundizar sobre este esfuerzo semiótico del hombre, en distintas épocas y lugares, por "leer" el mundo en sus signos, y alcanzar el conocimiento de lo oculto o el futuro.

[71] *Ibid*.

[72] "Lo puro inteligible o la pura revelación", pues ésta "... significa abandonar la humanidad de uno, para alcanzar percepciones angélicas y oír el habla del alma" (*Muqaddima*, p. 204). Es decir, la revelación se muestra aquí como lo puramente inteligible, y por lo tanto, vendría a ser contactada por la percepción *interna*, o como dice otra traducción, "por una inspiración"; una operación esencialmente intelectual *aun si en la misma se presentan o se evocan cosas sensibles en imágenes*.

[73] *Muqaddima*, p. 205.

[74] *Ibid*.

[75] *Introducción*, p. 230.

[76] "Descaminado deseo", o *sugestiones de tentación* (*wasuās al-muṭāma'a*). *Quatremère*, III, 185.

> Abi as-Salt, que deseaba ser un profeta. También le sucedió a Ibn Ṣayyād, Musailima, y otros.[77]

Ibn Jaldūn, empero, reconoce que la clarividencia es un fenómeno constante en la historia humana, y rechaza la afirmación de que ella se habría extinguido al advenir el periodo de la profecía de Mahoma[78]. Nuestro autor dice que no hay pruebas de eso. Los pasajes coránicos que supuestamente afirmarían eso simplemente dicen que *los demonios no tendrían acceso a la información recibida por el profeta*. Se trataría, además, de una interrupción parcial, no total, de la clarividencia.

> ***Así y todo, pese a su acrimonia hacia los clarividentes, Ibn Jaldūn no les cierra la puerta a la salvación, pues muchos de ellos se hicieron musulmanes ejemplares tras convertirse al Islam, lo cual prueba que no son necesariamente réprobos o perversos:***
>
> Cuando la fe se impone y ellos [los clarividentes] desisten [de aspirar a ser profetas ellos mismos], se hacen los más fieles creyentes. Esto le sucedió a Tulayha al-Asadi y a Qārib bin al-Áswad. Las acciones de ambos hombres en la conquista musulmana muestra que ellos eran fieles creyentes.[79]

El autor se referirá también a los adivinos, "hechiceros" o "présagos" (*'arrafūn*), parecidos a los clarividentes, pues, como éstos, procuran las percepciones sobrenaturales por

medio de huesos, entrañas de animales, espejos o tazas de agua, etc., con los cuales vaticinan sus presagios. Basados en una supuesta relación inicial con el mundo espiritual, construyen conjeturas y suposiciones sobre lo oculto y el porvenir. Pero a diferencia de los clarividentes, no pueden contactar con el mundo invisible, y todo su decir constituye pura especulación, a menudo infundada.

Nuestro autor, en suma, analiza como "funciona" un profeta, y por qué otros tipos de percepciones sobrenaturales –como la de los clarividentes son inferiores a las de éste, y señala varios elementos comunes entre unos y otros: ambos, profetas y clarividentes, poseen aptitud para estas percepciones, independientemente de su estatura intelectual; en ambos, estas percepciones van acompañadas de una "ausencia" del individuo, que les hace aparecer como propiamente enajenados; y sobre todo, en ambos, estas percepciones provienen de lo *sobrenatural*, lo oculto, y apunta a proposiciones verdaderas en unos y otros con respecto a lo ignorado y el futuro. Pero más radicales son las diferencias entre ambos, como se muestra en estas dos columnas comparativas:

Percepción de los profetas

1. La percepción es pura, recibida de Dios a través de la esfera angélica.
2. Es una percepción involuntaria, no solicitada
3. Corresponde a almas dotadas de ciertos caracteres especiales de "impecabilidad" ('*Isma*).
4. Ocurre contadas veces en la historia. La última y definitiva sería la de Mahoma.

[77] *Muqaddima*, p. 207.
[78] *Corán*, XV, 17ss, y XXXVII, 7ss.
[79] Ibid.

5. No necesita medios o instrumentos especiales para que ocurra.
6. Predominan contenidos prescriptivos, extensos, coherentes, formativos, y veraces. Corresponden a un marco referencial

Percepción de los clarividentes

1. La percepción esta mezclada de aprehensiones internas y diabólicas
2. Es una percepción voluntaria y buscada.
3. Corresponde a almas "sensibles", susceptibles de debilidades humanas más o menos acentuadas.
4. Ocurre frecuentemente en la historia. Hubo varios clarividentes contemporáneos de Mahoma.
5. Utiliza ciertos medios o instrumentos (espejos, huesos, bolas de cristal, etc.)
6. Predominan contenidos afectados de ambigüedad, incompletos, no necesariamente veraces o ligados a un marco referencial, y poco formativos.

La percepción sobrenatural asociada al dormir y a los sueños[80]

Luego de tratar sobre los profetas y los clarividentes y adivinos, Ibn Jaldūn se referirá a la visión en sueños, y explica que ella sucede porque en ellos nuestra alma atisba la forma de los sucesos futuros o desconocidos. Hace un recuento parcial del proceso perceptivo, en el cual explica que las acciones y percepciones del alma racional son el resultado de un "espíritu animal corpóreo". Éste, según Galeno y otros autores, sería un fino vapor concentrado en la cavidad izquierda del corazón. El alma racional, que es abstracta y no puede tener contacto con el cuerpo, que es materia concreta, utiliza este espíritu animal como intermediario de su relación con el cuerpo, pues aunque ese espíritu corpóreo es tangible, es mucho más sutil que el cuerpo mismo. El alma racional actúa y percibe sólo por medio de ese espíritu corpóreo, que está conectado a ella, y ella, a su vez, influye sobre el cuerpo por medio de ese mismo espíritu corpóreo, el cual se disemina con la sangre por venas y arterias, y hace posible la percepción sensible, el movimiento y las demás funciones corporales. Una parte más fina de esa espíritu corpóreo va al cerebro, "donde se atempera por la frialdad de ese órgano y efectúa las acciones de los poderes localizados en las cavidades cerebrales".

Ahora bien, la percepción del alma racional puede ser externa, a través de los sentidos, o interna, sólo a través de los poderes cerebrales. Ambos tipos de percepciones distraen el alma racional de percibir las esencias espirituales por encima de ella. Pero, como los sentidos externos -siempre activos en el estado consciente- están sujetos, como todo lo corpóreo, a debilidad y lasitud por efecto de su mucha actividad, Dios les ha dado el deseo de descansar para que la percepción perfecta pueda renovarse. En el descanso el espíritu animal se retira de los sentidos externos y regresa al sentido interior, ocurriendo el fenómeno del sueño, coadyuvado por el enfriamiento que sucede en el cuerpo por la influencia del particular frío nocturno. Por esa razón, dada en parte por la influencia de la temperatura, los humanos duermen, en general, durante la noche. Es entonces cuando el alma se libera de los impedimentos de la percepción sensible y regresa a las formas que existen en la memoria. Por un proceso de descomposición y recomposición, el alma *hace* nuevas "figuras imaginarias", muchas de aspecto ya conocido, puesto que las hace con "material" recientemente adquirido por la mente. Corrientemente envía esas figuras al sentido común, que combina a los cinco sentidos, para que la percepción sea a la manera de ellos.[81] Sin embargo, por el

[80] En la versión de Feres, se refiere a estas visiones como "visión espiritual", aunque en nota señala que en la versión árabe pone, literal, "en sueño".

[81] De tal modo que en los sueños "vemos", "tocamos", y hasta "saboreamos" cosas que son imaginarias.

estado de liberación en que se encuentra, a veces[82] el alma se vuelve, por un instante y con duro esfuerzo, hacia su esencia espiritual, y alcanza un atisbo de la percepción sobrenatural a la cual está avocada. Toma algunas de las formas "de cosas que se han hecho inherentes a su esencia" en ese breve instante. La imaginación echa mano de esas formas y las vierte en sus moldes, ya de manera realista, ya de manera alegórica (la cual requiere interpretación). Pero si el alma realiza este proceso de descomposición y recomposición de las formas en la memoria *antes* de captar las percepciones recogidas en el breve instante de percepción sobrenatural, lo que sucede es una "pesadilla", un mal sueño, o lo que *El Corán* denomina "sueños confusos".

Esta percepción solo se da en atisbos porque nuestra alma, a diferencia de la de los ángeles, es una esencia espiritual sólo en potencia. Los ángeles no tienen que suplementar sus esencias con percepciones corporales ni nada por el estilo, pero el alma humana sí. Eventualmente, ella deviene intelección pura, y su existencia se hace actualmente perfecta, pudiendo llegar a percibir sin la ayuda de ninguno de los órganos corporales. Aunque esta disponibilidad de las almas humanas está en ellas mientras residen en el cuerpo, los sentidos impiden a los hombres comunes actualizar dicha disponibilidad. Dios, entonces, permite que ese "velo de los sentidos" pueda alzarse durante el sueño.

La visión obtenida en el sueño aunque inferior, es similar a la percepción profética. Por ello Mahoma definió la visión onírica como "la cuadragésimasexta parte de la profecía"[83], y clasificó los sueños en tres clases: Los que vienen de Dios, los que vienen de los ángeles y los que vienen del demonio. Ello concordaría con la clasificación triple de los resultados del proceso de descomposición y recomposición antes mencionado: la visión clara viene de Dios, la alegórica, que requiere interpretación, viene de los ángeles, y los "sueños confusos", vienen de Satanás, "puesto que son completamente falsos y Satanás es la fuente de la falsedad."[84]

La "visión en sueños" o percepción onírica sirve en cierto modo al autor para apoyar su afirmación de la existencia de varias clases de percepción sobrenatural. Para él, esa visión es una particular cualidad del alma humana, común a todos los hombres, y todo ser humano ha visto más de una vez algo en sueños que resultó ser verdad tras despertar:

> Tales fenómenos dan por resultado, de una manera concreta y positiva, la convicción de que el alma puede alcanzar el mundo invisible mientras el hombre duerme. Ahora, si ello es admisible en el estado onírico, nada obstaría que así aconteciera en los otros estados y circunstancias, puesto que, la esencia perceptiva es una y misma, cuyas peculiaridades deben ser aplicables irrestrictamente.[85]

Luego el autor se referirá a fórmulas verbales usadas para provocar visiones en sueños, y dice que alcanzar esas visiones "no depende, regularmente, de la intención del individuo, ni de la potencia innata de que esté dotado", sino de un estado mental en el cual "el alma aspira a apercibir alguna cosa", y el cual se alcanza brevemente en el sueño, pues al alzarse "el velo de los sentidos" el alma está lista para aprender las cosas que desea conocer del mundo de la verdad, y este sería uno de los móviles para aspirar tener visiones oníricas. Ahora bien, según el autor hay fórmulas verbales, que, pronunciándolas antes de dormir, nos ayudan a alcanzar esas visiones, y cita ejemplos del "procedimiento" para esto:

---

[82] *Muqaddima*: "frequently", *Introducción,* p. 235, "ocasionalmente". Creemos que, en este caso, Feres es más acertado.

[83] La fracción a la que alude Ibn Jaldūn aquí no debe ser tomada literalmente; simplemente quiere decir una pequeña parte de algo.

[84] *Introducción*, p. 235.

[85] *Introducción*, p. 236.

> (...) estando uno a punto de dormirse, después de haber terminado sus reflexiones secretas y fijado su espíritu una dirección conveniente, se pronuncian estas palabras bárbaras: *Tamaguis baadan yaswad wagadas nufina gadis*; en seguida se menciona el deseo. El sueño que sobreviene descorre el velo de lo oculto y deja al descubierto el secreto de la cosa deseada.[86]

Tampoco se trata aquí de algo que sucede sin trabajo, sino que exige concentración y esfuerzo. El autor refiere un caso en que el deseante de la visión onírica tuvo que practicar ayunos rigurosos varios días para obtener la visión, y con ella, las respuestas a preguntas que hizo. Nos dice que él mismo recurrió a ese "método" con éxito, pues "un espectáculo sorprendente me hizo saber cosas que me interesaban personalmente."[87] Mas, prudentemente, acota luego:

> ***... todo eso no prueba que las visiones operan a voluntad; esos encantamientos no hacen sino disponer el alma para la visión. Si la disposición es bien afirmada, mayor probabilidad habrá de lograr el objeto; de toda forma bueno sería cuanto se hiciere por fortalecer esa disposición,*** **pero jamás se podría estar seguro de obtener el resultado pretendido.** ***Pues el disponerse a recibir una cosa es muy otro del poder lograr la cosa.***[88]

Lo que describe Ibn Jaldūn recuerda algo bastante afín a una autosugestión, (aunque el atribuirlo a la sugestión no resuelve el misterio del asunto). Por otro lado, notemos que, mientras en el caso de los profetas y los clarividentes el mismo hecho de desear y buscar que ocurra la percepción sobrenatural es visto como impropio y hasta como una grave falta, sí es permitido inducir esas percepciones en el sueño. Ello concuerda con una feliz circunstancia que hace que en el ámbito de los sueños poseamos una libertad moral que no tenemos estando despiertos: nadie es culpable de lo que sueña.

Por último, están las percepciones en el estado de semi-vigilia, que ocurren cuando no estamos ni totalmente despiertos ni totalmente dormidos, momento en el cual se profieren palabras que tienen que ver, supuestamente, con secretos buscados. Esto ocurre, (...) en el momento en que se separa del estado de vigilia para entrar en el del sueño, lapso en el que la voluntad cesa de obrar sobre la facultad de la palabra. En ese momento, el hombre habla por un impulso innato, y, lo más que él procura, es ser oído y entendido.[89]

Se trata de percepciones, y sobre todo, de un estado en el cual se alcanza una infrecuente lucidez. Es, por otro lado, un estado que estaría al alcance de cualquier persona.

Percepciones de las "cabezas cortadas" y de estados cercanos a la muerte

A mi juicio**,** los señalamientos más curiosos de Ibn Jaldūn sobre el tema de las percepciones sobrenaturales son los que se refieren a las palabras dichas "a veces por los recién ajusticiados al tajarles la cabeza, o partirles el cuerpo en dos." Inclusive, algunos gobernantes, harto crueles ciertamente,

---

[86] *Introducción*, p. 237.
[87] Ibíd.
[88] Ibíd., cursiva nuestra.
[89] *Introducción*, p. 241. En *Muqaddima* traduce esto ligeramente distinto, puntualizando que en este estado de transición entre la consciencia y la inconsciencia, y bajo la compulsión de hablar, los más que puede hacer tal persona es oír y entender lo que él mismo dice.

> (...) hacían matar [decapitándolos] a ciertos prisioneros suyos con el deliberado propósito de saber, por las últimas palabras de sus víctimas, lo que deberían esperar de su propio destino. Las respuestas obtenidas les llenaban de pavor.[90]

De si es verdad que una cabeza cortada puede hablar o hacer gestos, aunque sea por unos segundos después de cercenada, ello merecería una mayor investigación que excede el rango de lo aquí presente. Sin embargo, embarcados por la curiosidad en consultas con varias fuentes y médicos, hallamos información de casos en que seguía existiendo actividad cerebral y voluntad en cabezas al separarlas del tronco, al menos por unos segundos[91].

También se refiere aquí a quienes combinan actos de mortificación corporal y psicológica con ayunos extremos, para inducir una "muerte ficticia" o un estado rayano en el perecimiento para alcanzar el conocimiento oculto. Piensan que si aniquilan sus sentidos y otros impulsos de su corporalidad, no habrá barrera para la visión espiritual. De hecho, según la teoría expuesta al principio de esta parte, la muerte aboliría el "velo de los sentidos", y el alma captaría entonces "su esencia y su mundo". El autor nos dice que este tipo de gente "entrenada en hechicerías" existe en las regiones más al sur y al norte del mundo, e incluye en su número a los yoguis de la India, que "Cuentan con muchos libros que tratan de la manera de cómo deben efectuarse estos ejercicios. Se relatan acerca de ellos las leyendas más exóticas y sorprendentes."[92]

Percepciones sobrenaturales de dementes

El alma (racional) de los dementes, dice Ibn Jaldūn, puede alcanzar las percepciones aquí tratadas porque está poco ligada con los sentidos y, además, su condición les tiene casi siempre en un mundo interior. Ahora bien, *a veces* esta capacidad para tener percepciones sobrenaturales les sucede a causa de "... alguna espiritualidad satánica" que trata de poseer dicha alma, la cual es demasiado débil para defenderse. Es así como ciertos locos son poseídos. Y cuando perciben un atisbo del mundo del alma, lo que captan es transformado por la imaginación, y en esa condición "frecuentemente hablan sin querer hablar."[93]

Percepciones sobrenaturales de los místicos con y sin retardo mental

Nuestro autor tratará con más detalle sobre los místicos en la sexta parte de los *Prolegómenos*, en un capítulo sobre "La ciencia del sufismo". En la parte que nos atañe se refiere a ellos en relación a cómo adquieren percepciones sobrenaturales. La actitud de los místicos es religiosa, y muy afín a la actitud profética. No buscan las percepciones sobrenaturales en sí, sino que sus metas son "alcanzar el gusto de los poseedores de la conciencia divina y de la identificación

---

[90] *Introducción*, p. 242.

[91] La referencia a cabezas cortadas que hablan la encontramos también en relatos folklóricos como los de *Las mil y una noches* (5ª noche), y en otras tradiciones. Ciertamente, nunca la humanidad había podido *experimentar* cortando miles o algunos cientos de cabezas pública y patentemente para verificar si pueden hablar después de cortadas o no... hasta la época del *Terror*, tras la Revolución Francesa. En ese tiempo, docenas y hasta centenares de personas eran decapitadas diariamente. Fue entonces que pudo observarse que algunas cabezas cortadas emitían voces (si bien apagadamente) y, más frecuentemente, gesticulaban, abrían y cerraban los ojos, etc. Cuestión impresionante, que fue anotada por varios cronistas y, de hecho, observada por muchos testigos. Supuestamente, ello se debería a que el cerebro continúa manteniéndose activo dos o tres segundos después de la decapitación, pero lo de las voces (e inclusive gritos) que se reportan de dichas testas parece más inverosímil. Si no por otra cosa, por el hecho de que al no pasar aire pulmonar por el tracto respiratorio cercenado, no pueden activarse las cuerdas vocales.

[92] *Introducción*, p. 242.

[93] *Muqaddima*, 201.

con la unicidad absoluta"[94]. Algunos inducen en ellos los estados de conciencia cercanos a la unión mística oyendo música con concentración. Ello parecería estar en contradicción con lo de abolir la atención a los sentidos, pero no es así, pues dedicar la atención *sólo* a la audición, puede desembarazarnos de atender otras sensaciones y entrar en un estado favorable a la experiencia mística[95].

Además de éstos y otros ejercicios psicológicos, los místicos practican el recogimiento, la oración, el *dhikr* (repetición de jaculatorias) y el ayuno. Buscando la unión mística adquieren la capacidad de alcanzar percepciones sobrenaturales. Si su meta fueran solo esas percepciones, darían a su alma "... una dirección que no es la que conduce a Dios", pues ella debe ocurrir "... fortuitamente sin premeditación alguna de su parte".[96]

Mucho ayuda en esta búsqueda el *dhikr*, y nuestro autor dice, quizá exageradamente, que "cuando el alma se nutre de ejercicios de *dhikr*, se acerca a la gnosis de Dios, mientras que sin él, se vuelve satánica". Un concepto esencial relacionado con sus percepciones es el de *karāma* que podría traducirse como "actos de gracia divina", que son actos de percepción especial alcanzados por místicos y personas particularmente virtuosas. Con relación a estas últimas da el ejemplo del califa 'Umar Ibn el Jattāb, de quien el mismo profeta dijo que era un *muhaddith*, es decir, alguien que tiene percepciones de cosas reales y verdaderas, pero fuera del alcance común de los hombres. Una vez estando 'Umar predicando en el púlpito de la mezquita de Medina, percibió los ejércitos de Sariya Ibn Zunaim en apuros, luchando en Iraq, a más de setecientos kilómetros. Sariya pensó si se retiraba o no a una colina cercana. Entonces oyó la voz de 'Umar que exclamaba "¡Sariya, la colina!", y vio la figura del califa con sus vestiduras. Según unas versiones, el aviso fue para que se escondiera de sus enemigos en la colina; según otras, en la colina había enemigos esperando emboscarlo, y fue avisado de no caer en la trampa. El caso es que lograron salvarse gracias al aviso, y el hecho cobró fama.[97] Sucesos como éste no eran tan extraños entonces, pues muchos allegados al profeta tenían tales percepciones. Pero los sufíes decían que estas percepciones eran raras en tiempo de la profecía, porque, en presencia del profeta mismo, se suspenden tanto para quienes por su devoción las alcanzan, como para los adeptos al misticismo.

Entre las percepciones adscritas a los místicos, Ibn Jaldūn considera también a quienes entre ellos son retardados mentales, y explica que ellos tienen más de enfermos que de racionales, pese a lo cual, con merecimiento alcanzaron "las estaciones de la santidad y el estado místico de los virtuosos". Aunque están eximidos de los deberes religiosos y no sean legalmente responsables (como si fuesen niños), su aptitud para la piedad es clara para quienes, siendo normales, comparten el camino místico con ellos, y el autor dice que

> (...) la información que dan acerca de lo sobrenatural es extraordinaria. No están restringidos por nada. Hablan de manera absolutamente libre acerca de ello y dicen cosas sorprendentes. Como los juristas ven que no son legalmente responsables, frecuentemente niegan que hayan alcanzado alguna estación mística, ya que la santidad "puede ser obtenida solo a través del culto divino. Esto es un error. «Dios da Su gracia a quien quiere.»[98] Alcanzar la santidad no está restringido a (la correcta realización) del culto divino, o a cualquier otra cosa. Cuando el alma humana está firmemente establecida como existente, Dios puede elegirla para darle cualquiera de sus dones. Las almas racionales de tal gente son inexistentes, y no son corruptas, como en el caso de los locos.

[94] *Introducción*, p. 242.
[95] Cfr. *Introducción*, p. 249.
[96] *Introducción*, p. 242.
[97] Cfr. *Introducción*, pp. 243-244.
[98] Corán, sura V, 64.

> Simplemente carecen del intelecto que es la base de la responsabilidad legal. (Ese intelecto) es un atributo especial del alma. [...] una persona que carezca de intelecto no carece, sin embargo, del alma misma, y no ha olvidado su realidad. Tiene realidad, aunque carezca del intelecto que acarrea una responsabilidad legal, es decir, el conocimiento de como ganarse la vida. [...] Dios no selecciona a Sus servidores para el conocimiento (de la felicidad mística) sólo sobre la base de (la práctica de) algún deber legal.[99]

El estado de estos retardados tiende a confundirse con el de los dementes, cuyas almas corruptas "... pertenecen a (la categoría de) los animales". Pero el autor señala diferencias básicas entre ambos, como el hecho de que los débiles mentales generalmente practican el *dhikr* y otras devociones, aunque no según lo requiere la ley. Los dementes, en cambio, no practican ninguna devoción particular; asimismo, los retardados fueron creados así desde su origen. Los dementes en cambio, pierden la razón después que parte de su vida ha pasado, y ello a causa de accidentes naturales o desgracias que, al sucederles, corrompen sus almas racionales y les pierden. Por último, los retardados muestran una gran actividad entre la gente, la cual puede ser buena o mala, y como no tienen obligación, no necesitan permiso para dicha actividad. Los dementes, en cambio, no muestran tal actividad.

Percepciones sobrenaturales de los geománticos, astrólogos y numerólogos

Ibn Jaldūn dedica varias páginas a estos perceptores. Los geománticos practican la adivinación fijándose en figuras especiales que trazan en la arena o el papel. Al concentrarse sobre esas figuras obtendrían percepciones de lo oculto. Los astrólogos especulan racionalmente sobre la influencia de las posiciones astrales en la vida de los hombres. Nuestro autor rechaza tales elucubraciones porque suponen un esfuerzo por alcanzar de manera especulativa ámbitos que no se alcanzan así. Pero diferencia entre la astrología "judiciaria" de Ptolomeo, más astronómica y ocupada de calcular calendarios y posiciones de los planetas, y que "se apoya en las indicaciones suministradas por la naturaleza", y la geomancia, que se basa en indicaciones "arbitrarias o convencionales, carentes de evidencia"[100]. Los secretos del destino, como él dice, "no pertenecen al mundo de los elementos, sino al alma (del universo); por tanto las influencias astrales y las posiciones esféricas no proporcionan indicación alguna [sobre ellos]."[101] Históricamente, considera que los geománticos fueron posteriores a los astrólogos:

---

[99] *Muqaddima*, 202. Los retardados generalmente han sido tenidos en alta estima y respeto en sociedades tradicionales. El caso que más me parece interesante al respecto es el de Rusia, donde el "inocente", el "tonto del pueblo", tenía como una especie de permiso para decir lo que quisiera, y muchos tomaban su voz como la de alguien inspirado, o aún como la voz de Dios. El lugar especial de este personaje se puede apreciar en algunas obras de Alexandr Púchkin e Ivan Turguéniev, entre otros; en la pintura de maestros como Ilia Répin y Alexander Súrikov, y en música, en obras de Modesto Mussorgski, que a menudo aludió al *iurodivyi*, el "idiota de Dios", o *inocente*. Dostoievski elevará más este carácter en su obra *El Idiota*.

[100] La astrología de Ptolomeo trataba de conocer, entre otras cosas, las influencias que la posición de los astros podían tener en el temperamento de las personas según como aparecían al momento de su nacimiento. Hoy diríamos que esa astrología intentaba conocer tendencias de la personalidad individual, mientras que los geománticos trataban de adivinar *el futuro* de las personas utilizando parecidos datos.

[101] *Introducción*, p. 247.

> (...) desviándose de la observación del firmamento y de las posiciones de las esferas planetarias para evitarse la pena de tomar las alturas de los astros mediante los instrumentos astronómicos, y de calcular las posiciones medias (de los cuerpos celestes), inventaron las figuras geománticas designándolas dieciséis casas, las de la esfera y los puntos cardinales. Ordenadas por clases, a la una le corresponde la felicidad, a la otra la desdicha, a la tercera una mezcla de bien y mal, tal como eran destinadas por los planetas... ningún dato real puede obtenerse de esos cuerpos celestes, ni tampoco de ese género de geomancia. En las grandes ciudades se encuentran muchos holgazanes que [la] practican ...[102]

Algunos geománticos "intentan distraer los sentidos en abismarse con suma atención en las figuras que han trazado" para alcanzar percepciones sobrenaturales[103]. Estos serían para él los más respetables de una gente que no respeta en lo más mínimo, y que en general fracasan por dos causas: la primera, que no pueden entrar en contacto con lo oculto, porque no pueden desligarse de la influencia corporal. La segunda causa sigue a ésta: al no tener contacto con lo oculto, sus pronósticos se basan en suposiciones y conjeturas no carentes de ingenio, pero solo creadas en su propia mente consciente.

Afines a los anteriores son los numerólogos, que alcanzan la percepción de lo oculto por medio de ejercicios matemáticos[104]. El autor da varios ejemplos de esos ejercicios. Uno de las más comunes es hacer equivalencias entre números y letras, para operar con ciertas cifras y obtener cantidades que al convertirlas en letras se leen como palabras que indican el porvenir o la buenaventura. Otro artificio era la construcción de una figura circular llamada *Zairaŷa*, con varias divisiones y cuadritos numerados o señalados por temas del zodiaco o palabras en rimas poéticas, una especie de máquina de adivinar. Ibn Jaldūn dice que su empleo es asaz complejo, "un verdadero enigma", pues posee, literalmente, miles de casillas, y por otro lado, sus resultados son generalmente oscuros, inexactos o ambiguos. Ello no obstaba para que gentes no tan ignorantes gastaran horas dedicados a ella (aunque el autor dice también que muchos, sobre todo los inteligentes, despreciaban el dichoso artefacto). En el sexto libro de los *Prolegómenos* volverá a referirse a este artificio. Reconoce que es un implemento ingenioso, pero su operación se basa en combinaciones mecánicas de posibilidades, que "... no tiene ninguna relación real con el mundo invisible y consiste en encontrar una respuesta adecuada a una pregunta, y que, al ser pronunciada, ofrezca un sentido razonable."[105]

Ibn Jaldūn termina su tratamiento inicial al tema de las percepciones sobrenaturales, con una conclusión que bien puede ser sobre varias de ellas que él trata aquí:

> Por lo que respecta a los acontecimientos futuros, éstos son simples misterios de los cuales es imposible obtener una noción cierta, ... no se llegará jamás al conocimiento (de los sucesos futuros) mediante el empleo de los procedimientos de que venimos hablando. Además, es vedado al hombre penetrar los arcanos el

[102] Ibid.

[103] Cuestión esta que recuerda como algunos psicólogos utilizan dibujos de arabescos y diseños geométricos para inducir estados de concentración en sus pacientes o clientes. La técnica del Mandala -entendido como psicograma- se parece un poco a esto.

[104] Tradiciones parecidas existen en otras culturas, como en los antiguos pitagóricos de Grecia y en el ejercicio, por algunas comunidades judías, conocido como *guematriya* (= *geometría*), y muy asociado a la *Cábala*.

[105] *Introducción*, 942.

Creador. «Dios comunica la ciencia a quien le place; Dios sabe y vosotros no sabéis.»[106]

A modo de conclusión

La virtual imposibilidad de someter los llamados hechos sobrenaturales a controles de experimentación que permitan evaluar las variables de los mismos, causa una comprensible desconfianza de los investigadores serios hacia ese ámbito, real o imaginario. Por ello, llaman la atención los planteamientos de Ibn Jaldún, que engranan con las experiencias históricas de otras culturas en el resto del orbe, y se asemejan a los del pragmatismo de William James al estudiar el fenómeno de la experiencia religiosa a fines del siglo XIX en Estados Unidos. Más que por lo original, sus ideas sorprenden porque considera que en la historia y la sociedad la referencia a este tipo de percepciones estudiadas es tan importante como para hacer necesario el juzgar su carácter y su relevancia. Sus propuestas son metodológicamente sanas, en cuanto que declara lo que considera fraudulento o falso en estas percepciones, y difiere la elucidación sobre las que son legítimas -como la de los profetas y los místicos- a la consideración propia de lo que es materia de creencia religiosa (y sobre lo cual no puede juzgar absolutamente la razón). Su prudencia le lleva inclusive a declarar que lo sobrenatural pertenece a un campo lleno de incertidumbre, y como es difícil aplicar en él las exigencias elementales de una verificación, el autor lo juzga por su eficacia en la vida de la sociedad, así como por la consideración histórica y social de esos fenómenos. De ellos, el más importante a su juicio es el de la profecía, ya que se relaciona de manera determinante con el proceso histórico. En el caso del profeta Mahoma, el resultado de su eficacia sería la existencia misma de la civilización musulmana como algo consistente. Mas las cuestiones que surgen de los planteamientos de nuestro autor no solo se refieren a su propia teoría de la historia, sino que bordean problemas más antiguos de la filosofía, como el de la relación entre la mente y el cuerpo y lo abstracto y lo concreto, y se internan, con seriedad y prudencia, en un campo poco transitado por el pensamiento disciplinado: el de las posibilidades ocultas del hombre.

[106] *Introducción*, 259. El versículo del *Corán* es de la sura II, 213.

La recreación de la identidad palestina en la diáspora árabe y occidental

José Abu-Tarbush
Universidad La Laguna, Tenerife

La identidad es una construcción social. No es innata al ser humano, al menos no del todo. Puede ser considerada como una necesidad. De hecho, toda persona posee una identidad. Salvo la biológica, no se nace con una identidad predeterminada. Por el contrario, su dimensión social se hace, se crea o se construye a lo largo de un prolongado proceso de socialización. La identidad tampoco es estática e inamovible. Por lo general suele mostrase cambiante. A lo largo de la vida de un individuo o de un colectivo se registra una sucesión de identidades. Algunos de sus elementos definitorios se mantienen y otros evolucionan. Por tanto, la identidad es fundamentalmente dinámica.

A su vez, la identidad suele construirse en oposición a otra u otras identidades. Existe un "yo" porque existe un "tú", del mismo modo que existe un "nosotros" porque existe un "vosotros". Ahora bien, esta contraposición puede ser positiva o negativa. La primera se limita a contrastar las diferencias entre una u otra identidad. Mientras que la segunda no sólo se construye en oposición a otra identidad, sino también negando ésta. La construcción identitaria positiva reconoce las diferencias y, en consecuencia, admite la pluralidad de identidades. Por el contrario, la construcción negativa tiende a negarlas y a rechazarlas.

Por último, la identidad no necesariamente es unidimensional. En las últimas décadas se ha pasado de las identidades simples a las complejas en la misma medida en que las relaciones sociales se han complejizado. La identidad tiene diferentes acepciones y, por tanto, posee diferentes tipos de registros: género, familiar o de clan, religiosa, cultural o étnica, nacional, profesional, económica o de clase, política e ideológica. Es más, en un mundo crecientemente interdependiente y globalizado, de comunicación instantánea entre un rincón y otro del planeta, difícilmente la identidad pueda seguir definiéndose en referencia o sujeta al marco nacional e intraestatal. Cada vez más se trascienden dichas fronteras, articulándose nuevas identidades o recreándose otras preexistentes (por ejemplo, del viejo internacionalismo al actual altermundialismo) y, en definitiva, dando lugar a una nueva dimensión espacial y social de la identidad, la de carácter transnacional.

En síntesis, la idea de identidad de la que se parte en este artículo es, primero, que es básicamente una construcción social; segundo, que es dinámica; tercero, que se construye en contraposición a otra u otras identidades; y, por último, cuarto, que es de carácter multidimensional e incluso transnacional.

Los orígenes del nacionalismo palestino

El nacionalismo como movimiento recreador, articulador y movilizador de la identidad nacional posee una doble acepción: la cultural y la política. La primera suele partir de una larga tradición de índole lingüística, histórica, social y religiosa, mientras que la segunda se asienta sobre un proyecto estatal de ciudadanía, tanto si parte de un mismo bagaje como si no[107].

[107] Véase Andrés de Blas Guerrero: *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas.* Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

El origen del nacionalismo palestino sigue el itinerario histórico del mismo movimiento árabe emergente en Oriente Próximo. Registra sus diferentes fases de predominio otomanista, arabista, pansirio y local, siendo esta última vertiente la que finalmente se impuso en toda la región[108]. Pese a su inicial atractivo e indudable fuerza movilizadora, el nacionalismo panarabista quedó rebasado por la preponderancia del nacionalismo de base local o estatal. El actual sistema interestatal árabe es su mejor ejemplo.

En el desarrollo del movimiento nacional palestino cabe advertir dos grandes periodos. El primero abarca desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX. Esta fase se corresponde con la era del imperialismo europeo, lleno de aventuras y criaturas coloniales, entre las que destacó el sionismo en la región de Oriente Próximo. El movimiento sionista, bajo los auspicios del Mandato británico, protagonizó la colonización judía de Palestina durante el periodo de entreguerras. Frente a sus planes coloniales y a la complicidad neocolonial británica se opuso el movimiento nacionalista árabe-palestino. La versión israelí sobre la emergencia del nacionalismo palestino se reduce, primero, a que es una mera reacción al sionismo y, segundo, a que la identidad palestina es efímera o de muy reciente aparición. En su empeño por conquistar un territorio habitado, el sionismo no sólo acometió la limpieza étnica de la población árabe de Palestina, sino también intentó borrar todo vestigio de su presencia histórica e identitaria.

Sin duda, el proyecto colonial sionista fue un punto central de atención e inquietud del movimiento nacionalista palestino, pero no su creador. La emergencia del nacionalismo palestino es anterior. Responde a un proceso de concienciación nacional y nacionalista en las provincias árabes del Imperio otomano[109]. Una vez desaparecido dicho Imperio tras la Primera Guerra Mundial y reemplazado su dominio territorial en Oriente Medio por el europeo era lógico, por tanto, que los movimientos nacionalistas de la región centraran sus demandas en los nuevos poderes coloniales. En el caso del movimiento palestino, además del mandato británico, se sumaba la pugna con el sionismo por el control de su territorio.

[108] Muhammad Muslih: *The Origins of Palestinian Nationalism.* New YorK: Columbia University Press, 1988.

[109] Rashid Khalidi: *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness.* New York: Columbia University Press, 1997.

El segundo periodo comprende desde la segunda mitad del siglo XX hasta finales de la misma centuria. El punto de inflexión entre ambas etapas es 1948, el año de la catástrofe o Nakba. *Durante esta fase tuvo lugar la desaparición de la identidad palestina, pero también su reemergencia. Palestina fue borrada del mapa geopolítico mundial. No había ninguna entidad que pudiera ser señalada como Palestina al igual que antaño, aunque estuviese dominada por un poder foráneo. Su nombre y su lugar en la geografía política universal fue reemplazado por el de Israel. Del mismo modo, su historia fue reescrita por la versión oficial de los vencedores: por el incipiente Estado israelí y por las grandes potencias que apoyaron su emergencia, Gran Bretaña y Estados Unidos principalmente. La existencia palestina, individual y colectiva, fue negada. Para la primera ministra israelí, Golda Meir, no existía ninguna cosa equivalente a palestinos, por lo que llegó a afirmar que: "Ellos simplemente no existen". Además de negada, la identidad palestina fue suplantada y falseada. El desafío palestino era ingente, afirmar su existencia mediante la reconstrucción de su negada identidad.*

La reconstrucción de la identidad palestina

La identidad palestina parte de una doble definición: una generalista y otra particularista. Por una parte, la generalista se asienta sobre las identidades transnacionales del panarabismo y del panislamismo. En esta tesitura, la identidad palestina quedaría englobada dentro del mundo árabe e islámico. Esto es, su referencia identitaria sería de base étnico-cultural (árabe) y socioreligiosa (islámica). En consecuencia, los palestinos son árabes y, en su gran mayoría, musulmanes. Evidentemente, aquí la religión no debe ser entendida como un sistema de creencias, sino como parte del patrimonio cultural. De esta manera se permite la integración de aquellos árabes no musulmanes o, en este caso, de la minoría cristiana existente en Palestina, considerados también como cristianos árabes de cultura islámica.

Por otra parte, la particularista se define por la historia política específica de los palestinos y de la lectura subjetiva que de la misma hacen éstos[110]. La especificidad de la historia contemporánea palestina tiene que ver, a su vez, con la colonización de su territorio, una colonización de asentamiento de población foránea que desplazó a la autóctona, ocupando su lugar y sus propiedades, llegando incluso a falsear su historia. El desplazamiento forzado de los palestinos o simplemente su expulsión directa, a "punta de pistola", está actualmente documentado. Su veracidad no se pone en duda como en tiempos pasados. Sus fuentes principales no responden sólo a los testimonios directos de los palestinos, sino al trabajo de revisión de la "historia oficial israelí" realizado por los denominados nuevos historiadores israelíes[111]. Ahora bien, los testimonios orales

[110] Naseer H. Aruri y Samih Farsoun: "Palestinian Communities and Arab Host Countries", Khalil Nakhleh y Elia Zureik: *The Sociolog of the Palestinians.* London: Croom Helm, 1980, pp. 112-146.

[111] Con esta referencia se alude a un grupo de académicos israelíes que, heterogéneo en el alcance de sus conclusiones, han revisado la historia oficial sionista en torno a la creación del Estado de Israel y la emergencia de la *cuestión palestina.* Sin ánimo exhaustivo cabe mencionar algunas de las obras más relevantes. Tom Segev: *The First Israelies.* Nueva York: The Free Press, 1986. Avi Shlaim: *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine.* Oxford: Clarendon Press, 1988. Ilan Pappe: *The making of the Arab-Israeli Conflict, 1847-51.* London: I. B. Tauris, 1992. Benny Morris: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 19471949.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Benny Morris: *1948 and After: Israel and the Palestinians.* Oxford: Clarendon Press, 1990. Avi Shlaim: *The Iron Wall: Israel and the Arab World.* New York: W.W. Norton & Company, 2000 [*El muro de hierro: Israel y el mundo árabe.* Granada: Almed, 2003].

palestinos sobre estos trágicos acontecimientos han tenido un indudable valor, tanto en la reconstrucción de la historia palestina como en la recreación de su identidad colectiva. De una generación a otra se han ido sucediendo dichos testimonios. Pero también se ha legado la llave de la casa y el registro de las propiedades que quedaron en Palestina, así como numerosas costumbres que reconstruyeron simbólicamente sus señas de identidad.

La desposesión palestina por las fuerzas coloniales israelíes se centró tanto en sus bienes materiales o tangibles (tierras, aguas, casas, muebles, joyas...) como intangibles (identidad e historia, principalmente). Su dispersión y exilio fragmentó la original comunidad árabe de Palestina en tres grandes bolsas de población. Primero, la que quedó dentro de las fronteras del Estado israelí, los conocidos como árabes-israelíes o, igualmente, los palestinos de 1948. Segundo, la que habitaba el resto del territorio palestino de la Franja de Gaza administrada por Egipto, además de Cisjordania y Jerusalén Este anexionados por Jordania en 1950. Territorios que, en su totalidad, pasarían bajo administración militar israelí desde su ocupación durante la guerra de 1967. Por último, tercero, la que deambulaba por los campos de refugiados de la diáspora instalados en los países árabes limítrofes a Palestina/Israel.

De estas tres grandes agrupaciones de población especial atención merecen los refugiados, sobre todo durante este periodo de reconstrucción de la identidad palestina en los campos de la diáspora. Fruto de la expulsión directa o de la huída forzada, entre unos 750.000 a 800.000 palestinos se transformaron de la noche a la mañana en refugiados[112]. Su asiento principal y teóricamente provisional fue establecido en Jordania, Líbano y Siria, países limítrofes a su tierra ahora ocupada. Originarios en su gran mayoría de las aldeas rurales en Palestina, el campesinado palestino sufrió un traumático proceso de descampesinización que no se correspondió precisamente con una dinámica de proletarización. Por el contrario, significó el desarraigo de su medio socioeconómico y político. Su desposesión fue material e identitaria[113]. No tenían más bienes que lo puesto y su identidad no gozó de reconocimiento político significativo ni valor jurídico alguno. Su desclasamiento social se expresó en su desplazamiento a la periferia urbana y socioeconómica de las sociedades de acogida. Los refugiados eran el último peldaño en la escala social del Levante árabe.

Particular relevancia adquirió la lectura palestina de su propia situación e historia. En concreto, su marginación y discriminación en los Estados árabes receptores, donde los refugiados fueron objeto de una sistemática exclusión sociopolítica y opresión económica. Su interpretación era que semejantes prácticas de segregación se debían principalmente a su condición de palestinos y no a que, como refugiados, formaban parte del último escalón en la estratificación social de los países receptores. En definitiva, se realizó una lectura política subjetivada, fuertemente nacionalista, en lugar de atender igualmente a la explicación socioeconómica o clasista. De esta manera se contribuyó muy decisivamente a mantener y recrear la identidad colectiva palestina en la diáspora.

La movilización de los recursos comunitarios e identitarios

---

[112] Véase Nur Masalha: *Políticas de la negación. Israel y los refugiados palestinos.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005.

[113] Véase el trabajo clásico sobre los refugiado de Rosemary Sayigh: *Palestinians: Fron Peasants to Revolutionaries.* London: Zed Books, 1979.

En contra de lo que comúnmente se cree, no suelen ser los más oprimidos y sin medios de ningún tipo los que tienden a rebelarse. Por el contrario, para protagonizar una movilización colectiva se requiere inexorablemente de recursos. Salvo su identidad, los refugiados palestinos no poseían ningún recurso significativo para emprender una acción colectiva duradera. Sus recursos se reducían a los comunitarios, fruto de su ascendencia campesina principalmente. Tenían en común su experiencia, tanto la más remota en la historia como la más reciente de su tragedia. De un lado, a lo largo de la historia habían logrado hacer frente a situaciones políticas y naturales adversas: la práctica inexistencia del Estado otomano en su entorno, las incursiones beduinas, la injerencia de los recolectores de impuestos y el poder de la clase mercantil; además de los periodos de malas cosechas o de sequía. De otro lado, frente a su más reciente desposesión y dispersión se sobrepusieron con la extensión de sus redes de solidaridad familiar y social, de índole material y moral. En definitiva, los refugiados palestinos compartían un mundo semejante de normas y valores. Sus recursos comunitarios se manifestaron en la reciprocidad de los acuerdos: "hoy por ti y mañana por mi".

Este espacio comunitario se mostró como una vía de doble dirección. Los campos de refugiados eran a un mismo tiempo una fuente de cuadros políticos y su principal terreno sociopolítico de actuación. La reemergencia del movimiento nacional palestino en la diáspora no se entiende sin esta interacción entre el ámbito comunitario y el político. La esfera comunitaria cumplió una importante función socializadora de las nuevas generaciones palestinas nacidas o educadas en la diáspora. La transmisión de la identidad fue su principal cometido. Entre sus principales agentes socializadores destacó la mujer. No sólo como madres o abuelas, sino también como maestras encargadas de la educación en los campamentos. A medida que la mujer fue desplazándose del espacio privado al público, también fue asumiendo tareas colectivas de creciente responsabilidad[114].

El legado de las señas de identidad era material: la llave de la casa o los documentos de las propiedades dejadas en Palestina. Pero también era enormemente simbólico: el agua procedente de Palestina con el que se lavaba los ojos de los recién nacidos para que fuera lo primero que vieran o el puñado de tierra con el que se enterraba a los fallecidos fuera de Palestina. La pérdida de Palestina contribuyó muy decisivamente a su idealización como paraíso despojado. Los campos de refugiados recrearon su espacio físico y social. La reproducción de Palestina a pequeña escala permitió la reconstrucción de las relaciones sociales y las redes asociativas preexistentes en ese paraíso perdido. Como en su momento señalara Jean Genet:

"La división de los campos palestinos en barrios, reconstruyendo aproximadamente las aldeas palestinas, preservando, trasponiendo en ese lugar una geografía a escala real, no suponía para ellos más que el conservar su acento".

> "(…) Pero los viejos de la aldea charlaban entre sí, habían huido llevándose el acento y a veces los litigios, un contencioso. Nazaret estaba aquí; unas callejas más allá, Naplusa y Haifa. Luego el grifo de cobre: a la derecha Hebrón, a la izquierda un barrio de la antigua El Kods (Jerusalén)"[115].

---

[114] Julie M. Peteet: *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement.* New York: Columbia University Press, 1991.

[115] Jean Genet: *Un cautivo enamorado.* Madrid: Editorial Debate, 1988, pp. 86-87.

A su vez, desde el ámbito político se emprendió una enorme tarea de movilización social. Entre sus principales cometidos destacaron, de manera eslabonada, los siguientes esfuerzos y gestas. Primero, traducir el descontento y los agravios en una acción colectiva prolongada en el tiempo y en el espacio social del exilio. Segundo, transformar la conciencia nacional, de carácter expresivo y espontáneo, en una auténtica expresión política de corte racional e instrumental. Tercero, dotar a su sociedad de recursos organizativos y comunicativos que rentabilizaran sus potencialidades sociopolíticas. Los incentivos que el reemergente movimiento nacional palestino en la diáspora dispensaba eran tanto materiales como políticos o simbólicos.

El grueso de los refugiados se encontraba inmerso en una estrategia de supervivencia. Sus esfuerzos se invertían más en el espacio privado (individual y familiar) que en el público (colectivo y político). Por tanto, su provisión de incentivos materiales se encontraba entre las prioridades de las organizaciones palestinas nacidas en la diáspora. La asistencia a los refugiados registró un elenco de actividades: empleos, asistencia sanitaria, infraestructura de comunicaciones, subsidios, educación básica e intermedia, becas para estudios superiores o universitarios, sistema de seguridad ciudadana y resolución de litigios familiares y sociales. No menos importantes fueron los incentivos políticos, simbólicos e identitarios: proveer de una identidad nacional a los refugiados, así como de un sentido de dignidad, seguridad y esperanza.

Los refugiados, de origen mayoritariamente rural y campesino, fueron la principal base de apoyo social del renacido movimiento nacional palestino en el exilio. De hecho, el centro de gravedad geopolítico del nacionalismo palestino y de sus guerrillas fue la diáspora. Sus principales bases, tanto cuantitativa como cualitativamente, se ubicaban en los países colindantes a su tierra ocupada, particularmente en Jordania y en el Líbano. Hasta entonces el conflicto de Oriente Próximo era conceptualizado como una controversia interestatal: la árabe-israelí. En esta visión estaba excluida su dimensión nacional. La cuestión palestina era reducida a un problema eminentemente humanitario: el de los refugiados.

Su centralidad en la controversia árabe-israelí desde 1948 ha sido evidente, pero no por su acepción meramente humanitaria, sino principalmente por su significación política. De hecho, los refugiados no han sido integrados como ciudadanos de plenos derechos en los países de acogida. Las principales razones de su exclusión se debían, primero, a que los propios interesados consideraban que su situación era de mera provisionalidad y, por tanto, no deseaban integrarse en un nuevo país, sino que ansiaban regresar al suyo; y, segundo, a que eran percibidos por los Estados receptores como una fuente de inestabilidad política, demográfica, socioreligiosa y económica.

Los refugiados también jugaron ─y juegan─ un importantísimo *rol* en la recreación de la identidad palestina y, por extensión, en la configuración de su movimiento nacional[116]. Durante su primera fase, desde el final del siglo XIX a la primera mitad del XX, el movimiento nacional palestino se caracterizó por su carácter primordialmente urbano, protagonizado por los notables urbanos, los terratenientes, los grandes comerciantes y las familias prominentes (Husseinis, Nashahibis y Khalidis). El campesinado fue excluido de su dirección política, pero no así de la movilización. La segunda fase, desde la segunda mitad del siglo XX (en concreto, desde 1948) hasta finales de la década de los ochenta, la reemergencia de dicho movimiento se basó principalmente en el apoyo social de los refugiados en la diáspora, donde se ubicaba el epicentro de la movilización colectiva palestina. Por último, la tercera fase, desde los años noventa en adelante,

[116] Véase José Abu-Tarbush: *La cuestión palestina: identidad nacional y acción colectiva.* Madrid: Eurolex, 1997.

el nacionalismo palestino no estaría tan centrado en la afirmación de su reconocida identidad como en la construcción de su entidad nacional.

En esta nueva etapa, el movimiento nacionalista palestino registró un notable giro estratégico: espacial y político. Su principal base de apoyo social y el centro de gravedad de su acción colectiva se desplazaron desde el exilio al interior; esto es, hacía los territorios ocupados de la Franja de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este. Aunque los refugiados afincados en dichos territorios continuaron siendo una de sus principales sectores sociales de apoyo, también se sumaron los jóvenes urbanos de los barrios y de las clases populares. Paralelamente, se produjo una creciente radicalización en sus filas, fruto del fracaso de proceso de paz, del incremento de los agravios israelíes (colonización y represión, principalmente) y de la merma en la capacidad de la Autoridad Nacional Palestina (ANP) y de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) para hacer frente a la política depredadora del Estado israelí, además del descontento acumulado por su deficitaria gestión.

La emergencia de los movimientos islamistas en el seno de la sociedad palestina expresó esta frustración, además de su paulatina reislamización, que es también un fenómeno común a todo el mundo árabe e islámico. La rivalidad entre nacionalistas e islamistas por granjearse el apoyo de la misma base social y clientelar ha difuminado los contornos de sus respectivos discursos políticos. De hecho, durante la segunda Intifada se ha producido una alianza entre las *Brigadas de los Mártires de al-Aqsa* y *Hamás*, dando lugar al fenómeno del *islamonacionalismo* o, igualmente, a la fusión entre las ideologías nacionalista e islamista.

La identidad palestina en la diáspora occidental

La presencia de comunidades palestinas en la diáspora occidental se debe básicamente a la emigración. Sus principales puntos de origen son el propio territorio palestino, los países colindantes (Jordania, Líbano y Siria) y, en general, otras zonas de Oriente Medio. Dicha emigración responde a una doble naturaleza: económica y estudiantil. Dependiendo del tipo de emigración tiende a presentar unas pautas u otras de comportamiento sociopolítico. Pese a que la experiencia de la emigración difiere de un país a otro, cabe advertir ciertas regularidades.

La emigración de índole socioeconómica es anterior a la estudiantil. Su veteranía se remonta incluso a finales del siglo XIX, con la emigración árabe al continente americano. También es conocida como la emigración turca a América por ser ésta la nacionalidad que portaban los emigrantes de origen sirio, libanés y palestino que emprendieron la aventura americana[117]. Su huella se manifiesta hoy día en la notable presencia de sus descendientes en numerosos países latinoamericanos, entre los que destaca la inmensa descendencia palestina en Chile[118]. Además de los testimonios que dejaron sus protagonistas y de los estudios e investigaciones de la que ha sido objeto[119], dicha emigración ha sido igualmente reflejada por la propia literatura latinoamericana:

[117] Karpat, K. "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 17, 1985, pp. 175-209.

[118] Eugenio Chahuán: "Presencia árabe en Chile", *Revista Chilena de Humanidades,* 1983, núm. 4, pp. 33-45; y Myriam Olguín Tenorio y Patricia Peña González: *La inmigración árabe en Chile.* Santiago de Chile: Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990.

[119] Una visión global de la misma se encuentra en VV.AA.: *El mundo árabe y América Latina.* Madrid: Ediciones UNESCO & Libertarias/Prodhufi, 1997.

desde las obras del colombiano Gabriel García Márquez hasta las del desaparecido escritor brasileño Jorge Amado[120].

Un efecto colateral de dicha emigración fue el establecimiento de la comunidad árabe en el archipiélago canario entre finales del siglo XIX y principios del XX. Ubicado en el océano Atlántico, en el noroeste del continente africano, a unos 115 kilómetros del Magreb, dicho archipiélago está política y administrativamente constituido como una de las comunidades autónomas del Estado español. Históricamente los puertos canarios han sido una estación de paso en la que repostaban los buques de larga travesía hacia el continente americano. De ahí el origen de su comunidad árabe, pues algunos miembros de su pasaje desembarcaron en las Islas y probaron suerte en las mismas con mayor o menor éxito. Dicha comunidad, de origen igualmente sirio, libanés y palestino, siguió una estrategia de integración socioeconómica muy semejantes a la previamente adoptada por los inmigrantes árabes en América latina[121].

Ambas agrupaciones, pese a su notable diferencia numérica y ubicación geopolítica, pueden ser tratadas de modo semejante debido tanto a sus pautas migratorias como a su posterior comportamiento sociopolítico. Con notable diferencia del resto, la presencia palestina en América latina es la más antigua de las asentadas en los países occidentales. Del mismo modo que la presencia palestina en Canarias es la más veterana de las establecidas en Europa occidental[122]. A diferencia de la siguiente oleada migratoria hacia Europa occidental y América del Norte durante la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, las comunidades palestinas en Latinoamérica y Canarias están formadas principalmente por sus descendientes, dado que sus miembros originarios han ido desapareciendo por razones naturales.

No obstante, existen nuevos miembros originarios de Palestina o, igualmente, de origen palestino, pero procedentes de su entorno geopolítico y cultural árabe, que han ido renovando paulatinamente dichas comunidades con su incorporación a esa ruta migratoria abierta desde entonces. Obviamente, los nuevos inmigrantes no forman parte de la primera oleada inmigratoria, tampoco responden exactamente a sus claves de integración socioeconómica, ni son representativos de las pautas sociopolíticas que siguen el grueso de dichas comunidades. Pese a que son inmigrantes por causas socioeconómicas principalmente, éstas no pueden ser consideradas ajenas del todo a las políticas, dada la creciente implicación entre ambas esferas y a que su emigración se inició en plena efervescencia del conflicto israelo-palestino, esto es, después de 1948. En este sentido, dicha bolsa de inmigrantes resulta más pertinente agruparla con la emigración estudiantil o profesional.

De carácter mucho más reciente, la emigración estudiantil y profesional ha tenido como lugar prioritario de destino América del Norte (Estados Unidos y Canadá) y Europa occidental. Sus originales incentivos migratorios se encuentran en su deseo de formación universitaria y desarrollo profesional. De ahí su denominación, pues ambas motivaciones se entremezclan. En

---

[120] Quien quizás cuenta con el título más específico de todos, véase Jorge Amado: *De cómo los turcos descubrieron América.* Barcelona: Ediciones B, 1995.

[121] ***José Abu-Tarbush: "Los árabes en Canarias: Breve historia de una azarosa emigración y su particular integración"* Aguayro*, núm. 203, 1993, pp. 15-18.***

[122] Véase José Abu-Tarbush: "La comunidad palestina en España", en Ignacio Álvarez-Ossorio e Isaías Barreñada (coords.): *España y la cuestión palestina.* Madrid: Los Libros de la Catarata y Ministerio de Asuntos Exteriores, 2003, págs. 217-254.

muchos casos, el segundo suele ser un efecto del primero. No son precisamente pocos los estudiantes universitarios que una vez obtenida su formación desean trabajar en los países occidentales donde residen.

En cuanto a sus pautas de comportamiento sociopolítico, la corriente migratoria de carácter económico suele presentar unas señas de identidad nacional más débiles. Este déficit identitario se explicaría, primero, porque una buena parte de sus oleadas migratorias corre en paralelo a la formación de la identidad nacional palestina y, por tanto, no ha vivido directamente este proceso; segundo, porque tiene lugar mucho antes de la efervescencia del conflicto de Oriente Próximo en 1948 y, en consecuencia, muestra una menor implicación sobre el terreno; y, tercero, porque ha estado más centrada en la búsqueda de los bienes materiales (individuales y familiares) que en los políticos (públicos y colectivos).

Por el contrario, la otra corriente migratoria, la de carácter estudiantil y profesional, presenta una mayor solidez en su conciencia nacional por razones justamente inversas. Primero, porque su emigración fue forzada en buena medida por el estallido del conflicto árabe-israelí y la inestabilidad regional que irradió. Segundo, porque sus miembros formaban parte activa del proceso de reemergencia nacional palestina después de la *Nakba* o catástrofe de 1948. De hecho, en los primeros círculos estudiantiles en Europa se encuentran también algunos de los incipientes núcleos del reemergente movimiento de resistencia palestino, en concreto, de *al-Fatah*. Como señaló uno de sus desaparecidos dirigentes, Jaled al-Hassan:

"Descubrimos que dondequiera que hubiera una concentración de palestinos en ese tiempo, entre 1958 y 1962, había un movimiento palestino. Así Hani [su hermano menor, Hani al-Hassan], por ejemplo, y su grupo estaban formando un movimiento en Alemania. Hamdan estaba formando un movimiento en Austria. Kawkaban estaba formando un movimiento en España (…)"[123].

Tercero, porque su inversión privada en la formación universitaria era, a su vez, un reflejo de su principal centro de preocupaciones e inquietudes políticas. En realidad, durante este periodo existió una tendencia en el movimiento estudiantil palestino en Europa a primar los asuntos públicos y colectivos por encima de los individuales y familiares. Era una etapa de formación académica y profesional, pero también, no precisamente menos, de formación extraacadémica, dada la gran efervescencia política e ideológica del momento. De aquí saldrían numerosos cuadros y futuros dirigentes de la OLP. Cabe recordar, por ejemplo, que algunos de estos jóvenes estudiantes y militantes en España serían luego representantes o embajadores palestinos en varios países latinoamericanos[124].

Dada su temprana andadura en el tiempo, las comunidades palestinas originadas por la emigración socioeconómica están actualmente formadas en su gran mayoría por los descendientes de sus pioneros. La menor conciencia nacional de sus fundadores, así como su inversión en los bienes materiales e inmersión en las tareas individuales y laborales, se manifestó en las siguientes generaciones con la pérdida gradual de los ingredientes básicos de la identidad, en particular, la transmisión cultural de la lengua árabe. Paradójicamente, han sido precisamente sus descendientes,

[123] Declaraciones recogidas en Helena Cobban: *La Organización para la Liberación de Palestina. Pueblo, poder y política.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p.

[124] Véase José Abu-Tarbush, "El movimiento estudiantil palestino: su recepción en España", *Sadaqa*, núm. 2, 1994, págs. 16-19.

con un nuevo estatus de integración social y económica en las sociedades receptoras, quienes han protagonizado la recuperación de las señas de la identidad palestina en la diáspora occidental o, igualmente, fuera del entorno geopolítico y cultural árabe.

Debido a su más reciente aparición temporal, las comunidades palestinas formadas por la emigración estudiantil y profesional están constituidas mayoritariamente por sus miembros originales. Aunque dado su inicial asentamiento en el tiempo, que remite a los años cincuenta y sobre todo a las décadas de los sesenta y setenta en adelante, sus descendientes ocupan un espacio cada vez más amplio en dichas comunidades; y es previsible que esta tendencia aumente en un futuro próximo. A diferencia de las de origen económico, las comunidades de ascendencia estudiantil y profesional presentan una mayor y más clara conciencia nacional y nacionalista. Sus miembros invirtieron sus energías y tiempo no sólo en las tareas privadas (estudios universitarios y desarrollo profesional), sino también en las públicas y colectivas. Sus simpatías ideológicas y militancia política en los diferentes grupos de la resistencia palestina son notorios y ampliamente conocidos.

Su integración y la de sus descendientes en las sociedades receptoras no presentan ninguna dificultad digna de reseñar. Por el contrario, su capital académico y profesional ha facilitado muy significativamente dicha integración. En la transmisión de la identidad a sus descendientes han tenido mayor éxito que las comunidades de origen socioeconómico. Pero no puede afirmarse que su experiencia haya sido enteramente exitosa. Primero, porque es un proceso todavía en formación y, por tanto, está aún sin concluir. Segundo, porque, de momento, la tendencia más visible reside en transmitir con mayor eco intergeneracional su identidad política (causa palestina) que cultural (lengua árabe). Y, por último, tercero, porque su legado no depende sólo de las tendencias comunitarias, sino también familiares, de matrimonios entre miembros de la misma nacionalidad o, en este caso, árabes; o bien de parejas de nacionalidad mixta.

Por su parte, la recreación de la identidad palestina entre las comunidades de origen socioeconómico presenta algunas peculiaridades. Por lo general, existe una tendencia a la idealización de la palestinidad. Todo lo relacionado con Palestina es objeto de una valoración muy positiva. En algunos casos, la exaltación de la palestinidad se realizada en detrimento de la arabidad. Se asume la condición o el origen palestino, pero no de manera igualmente entusiasta el origen árabe. Aparentemente resulta contradictorio, pero admite cierta explicación. La idealización de lo palestino se relaciona directamente con la condición de pueblo víctima u oprimido, al mismo tiempo que heroico y resistente, con un fuerte atractivo emocional e incluso romántico. Mientras que el menosprecio de lo árabe es fruto de la identificación con sus regímenes políticos, considerados muchas veces como traidores a la causa palestina. Sin olvidar, por último, y por paradójico que resulte, la reproducción por los propios descendientes de árabes asentados en Occidente de los prejuicios existentes en las sociedades occidentales acerca de lo árabe e islámico en general.

Mayor armonía entre la arabidad y la palestinidad presentan las comunidades de ascendencia estudiantil y profesional. Su conocimiento personal y directo del medio de origen brinda a sus miembros una mayor dosis de realismo con el mundo palestino. Por tanto, presentan una menor idealización, fruto de esa cercanía. Es más, en no pocos casos sucede justo lo contrario a la idealización de las comunidades de descendientes; esto es, existe una mayor tendencia al descontento y a la decepción. Este equilibrio en su valoración de la palestinidad también se manifiesta en su mayor apego y aprecio de la cultura árabe e islámica. Suelen ser críticos con sus

sociedades y, sobre todo, sus Estados, pero tienden a adoptar una actitud más defensiva ante los prejuicios y estereotipos existentes en la sociedad occidental respecto al mundo árabe e islámico.

En definitiva, de la observación sobre las pautas identitarias de las comunidades de origen económico, formadas mayoritariamente por sus descendientes, puede concluirse lo siguiente. Primero, la identidad palestina es más política que cultural. Se tiende a asumir la palestinidad (causa política), pero no tanto o del mismo modo la arabidad (la lengua árabe o, simplemente, sus costumbres; sin olvidar la religión islámica que no siendo sinónimo de la arabidad, tampoco es ajena a la misma). Segundo, es una identidad de referencia antes que de pertenencia. La cuestión palestina guía sus pautas sociopolíticas, aunque no militen ni pertenezcan a ninguna de sus organizaciones, y tampoco estén directamente implicados en el conflicto *in situ*. Por último, tercero, es una identidad de carácter más transnacional que nacional. Se asume la palestinidad al mismo tiempo que se posee otra identidad, ya sea latinoamericana o española. Por tomar un ejemplo cercano, se es chileno y palestino a un mismo tiempo. En esta tesitura, la palestinidad no se entiende tanto como una nacionalidad concreta o determinada, sino como un ejercicio de alteridad y solidaridad con mayor implicación y sensibilidad por la cercanía de su origen y familiaridad.

A su vez, el patrón de conducta identitario de las comunidades de origen estudiantil y profesional presenta unas pautas diferentes. Primero, la identidad palestina es tanto cultural como política. Se es árabe y palestino al mismo tiempo, no se entiende lo uno sin lo otro ni viceversa. Segundo, la identidad palestina es paralelamente de pertenencia y de referencia. Se pertenece política y culturalmente a dicha sociedad y se tiende a orientar el comportamiento sociopolítico por la misma. Pese a la lejanía física, la militancia o simplemente la simpatía con alguna de las organizaciones palestinas ilustra claramente esta pauta. Tercero, y último, es una identidad nacional antes que transnacional. No se ejerce la alteridad ni solidaridad con uno mismo, sino que se demanda la empatía y solidaridad de los otros.

A modo de conclusión: el poder de la identidad

La reemergencia de la identidad palestina después de la *Nakba* en 1948 se debió principalmente a sus comunidades en la diáspora, y muy especialmente a los refugiados agrupados en los países limítrofes a Palestina/Israel. La centralidad del problema de los refugiados en el conflicto de Oriente Próximo desde entonces es evidente. De hecho, sigue siendo hasta la fecha unos de los principales temas de controversia en las conversaciones israelo-palestinas e incluso en el seno del movimiento palestino. De un lado, Israel siempre se ha opuesto al retorno de los refugiados a sus hogares, dado que ha confiscado sus tierras, casas y aldeas, en donde se establecieron los colonos judíos; y, además, teme que su regreso socave demográficamente los cimientos judeo-sionistas de su Estado. De otro lado, es bastante considerable el temor de los refugiados a que dicho asunto sea sacrificado en el altar de un futuro entendimiento entre Israel y la ANP. Es más, el giro estratégico y geopolítico de la OLP durante la última década así lo vaticina, pero sobre todo su debilidad en la escena regional e internacional que le obligaría a plegarse a las exigencias israelíes y estadounidenses.

Los refugiados palestinos de 1948 fueron la principal base de apoyo social en la que se asentó la acción colectiva palestina durante los años sesenta, setenta y ochenta. También fueron los principales promotores en la reemergencia de la identidad nacional palestina y de su movimiento nacionalista tras la práctica decapitación de su movimiento predecesor de entreguerras en 1939 y la catástrofe de 1948. Dicho en otros términos, varias generaciones de refugiados realizaron enormes

sacrificios y expusieron sus vidas en aras de la liberación de su tierra, el reconocimiento internacional de su causa y de su movimiento nacional. Sin embargo, el agotamiento del repertorio estratégico de la OLP en la diáspora, ilustrado con su salida de Beirut en 1982, introdujo un cambio significativo en el seno del movimiento nacional palestino, que sólo se reflejaría años después con el inicio de la primera Intifada a finales de 1987.

El epicentro de la movilización colectiva palestina había pasado desde el exterior al interior, al mismo tiempo que se renovaban las principales bases de apoyo social de la OLP. Los refugiados de los campos de la diáspora pasaron a ocupar una posición marginal después de cerca de tres décadas de continuos sacrificios y vidas segadas. Ahora su puesto histórico en la liberación de Palestina era protagonizado por los refugiados establecidos en los territorios ocupados de 1967 y los jóvenes urbanos de barrios y clases populares, junto al grueso de la sociedad palestina de la Franja de Gaza, Cisjordania y Jerusalén oriental.

A su vez, la pérdida de peso político de la OLP en la arena internacional y, por extensión, en sus conversaciones de paz con Israel hicieron temer a los refugiados lo peor, que su causa y sacrificios, epicentros de la cuestión palestina a lo largo de tres décadas, fueran relegados a un segundo plano e incluso al olvido ante un posible pacto entre la OLP e Israel. De ahí que se pueda advertir los siguientes escenarios. Primero, de expectativas muy positivas, a la espera de una solución justa de la cuestión palestina y, por extensión, del problema de los refugiados. Pero nada en el panorama político regional ni mundial augura la confirmación de esta opción. Segundo, de arreglo, que sería una opción intermedia (esto es, a medio camino entre su justa resolución y su prolongada irresolución), en la que un pequeño número de refugiados, de carácter simbólico, podría retornar a sus hogares y el grueso restante sería compensado. Fórmulas semejantes se han barajado en las negociaciones, por lo que parece bastante posible su adopción. Por último, tercero, de olvido, en la que los refugiados no sólo no podrían retornar a sus hogares, sino que tampoco serían compensados ni integrados en sus respectivos países de acogida. Esta opción no es nada descabellada, dada la histórica oposición israelí al cumplimiento de la resolución 194 de las Naciones Unidas, y su negativa a reconocer y asumir su responsabilidad en el problema de los refugiados palestinos.

Por tanto, las más previsibles opciones, ya sea la intermedia o la del olvido, no lograrían satisfacer las demandas de los refugiados ni acabarían de manera justa y ecuánime con su problema. De aquí que tampoco sea nada exagerado el pensar en nuevas formas identitarias que podrían recrear los refugiados y sus descendientes nacidos y educados en los campos de la diáspora. Dado que no pueden participar del proyecto nacional palestino en su versión minimalista, materializado sobre una pequeña porción de su territorio, es igualmente previsible su alejamiento de la ANP. Su descontento y decepción ante su impotencia o posible pacto con Israel llevaría a los refugiados a redefinir las bases de su identidad, en contraste con una entidad que no satisface sus demandas ni les representa por más tiempo. La retirada de la legitimad a la OLP/ANP supondría su desplazamiento hacia nuevas opciones y organizaciones políticas, entre las que destacaría fórmulas transnacionales como el islamismo o, más concretamente, el islamonacionalismo.

En cualquier caso, una definición flexible de la identidad palestina permite la movilización de todos sus recursos humanos, ya estén ubicados en los territorios palestinos, en los países árabes de su entorno o en las sociedades y Estados occidentales. De algún modo u otro, *todos somos palestinos*. La cuestión palestina, siendo un problema nacional, rebasa el marco de una determinada

nacionalidad para reubicarse en la transnacionalidad de todas aquellas personas deseosas de que se haga justicia con uno de los mayores agravios de la historia contemporánea.

La identidad es una fuente de poder en el siglo XXI. Se trata de un poder en movimiento que no requiere de un territorio fijo. Las comunidades palestinas, donde quieran que estén, pueden seguir explorando todas sus posibilidades de organización y comunicación ante las transformaciones suscitadas en la era de la información. Su larga experiencia de exilio les dota de un considerable bagaje y de una notable capacidad de adaptación a los nuevos tiempos y entornos geopolíticos cambiantes[125]. En conclusión, es previsible nuevas formas de movilización y actuación colectiva en la amplia y heterogénea diáspora palestina, que actúe como red transnacional con una fuerte presión en tres ámbitos: uno, en las sociedades y Estados receptores de las comunidades palestinas; dos, en la sociedad internacional estatal y en la sociedad civil global; y, tres, en el propio seno nacional palestino, tanto en su sociedad civil como política.

[125] Véase Manuel Castells: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

El Oriente De La Diferencia

Eugenio Chahuán Ch.
Universidad de Chile

"En mi cráneo sale y se pone el sol. En una de mis sienes está el Oriente, en la otra el Occidente".

Nikos Kazantzakis

El nombre de Europa evoca una hermosa leyenda, Europa era hija del rey fenicio Agenor y de su mujer Telefasa, que fue raptada y seducida por Zeus. Europa, hija de la tierra de Canaán dio su nombre al continente europeo, cuna de Occidente. El poeta árabe Adonis se pregunta si algo de este legendario encuentro entre Oriente y Occidente no es una de las dimensiones del yo. Sobre todo si este "yo" (Fenicia, tierra de Canaan, Palestina) dio a Europa no sólo su nombre, sino también uno de los elementos más básicos de su identidad: su fe, su cultura, su escritura.

Oriente y Occidente no son realidades absolutas, estáticas. Cada una recrea a la otra de diferentes maneras, dependiendo de los períodos y de las condiciones en que se relacionan, y éste, sin lugar a dudas, ha sido una relación de poder; Occidente, ha creado al Oriente que le convenía. Ha "orientalizado" al Oriente y" lo oriental". Oriente no es el Oriente como plantea el crítico y académico palestino-norteamericano, Edward Said, sino una construcción ideológica, una percepción del otro desde un "nosotros".

Lo mismo sucede con Oriente, que se siente totalmente invadido por Occidente. Tanto en el campo de la literatura y de las artes como en el terreno del pensamiento y de la política se han creado imágenes densas y complejas sobre el Otro, sobre Occidente. El Oriente árabe tiene una percepción y ha creado también representaciones sobre el Otro Occidental. Son imágenes diferentes, incluso contradictorias, hasta el extremo de que cada uno tiene "su Occidente", y cada sensibilidad intelectual –o ideológica– ha construido su concepción específica de ese Otro que hace tambalear los fundamentos de la mirada de los árabes sobre sí mismos y sobre el mundo.

Para Occidente, el Oriente puede ser un remanso de paz espiritual, un territorio para huir del tumulto de la civilización, o un espacio de ficción y de poesía, pero también es, para otros, un lugar para la explotación, el colonialismo o la hegemonía, el lugar del despotismo, el fanatismo y el fundamentalismo. Las divergencias que presentan los occidentales en sus visiones del Oriente se deben, por cierto, a la disparidad de intereses y a las diferencias de presupuestos culturales y políticos.

Los mismos mecanismos se producen en las miradas de Oriente sobre Occidente de manera inversa. Occidente es, para algunos, un modelo civilizacional y político que hay que imitar para salir del subdesarrollo. También representa a veces una fuente científica y cognitiva de la que aprender para liberarse del peso del pensamiento mágico y jurisprudencial islamista. No obstante, Occidente representa también una contradicción importante, ya que actúa para dominar al Oriente, al Islam, al musulmán y al árabe, menospreciando sus valores y explotando sus recursos, bienes y en definitiva, convirtiéndolos en su colonia.

La relación dialéctica entre el Occidente y el Oriente ha inducido, desde hace tiempo, a formas de representación mutuamente contradictorias. El pensamiento árabe moderno y contemporáneo, desde los comienzos de lo que se ha dado en llamar "la época del Renacimiento", ha intentado replantearse los fundamentos de Occidente, comprender sus modos de funcionamiento

científico, político y cultural. Desde la expedición a Egipto y Palestina de Napoleón Bonaparte hasta nuestros días, la mirada árabe –o las distintas percepciones– siguen siendo tributarias de las diferentes coyunturas históricas que atraviesan. El intelectual, el artista, el político, el hombre de la calle, cada uno según su campo de acción, se ha visto profundamente influido por los datos, cada vez distintos, que le impone Occidente, confortablemente instalado en sus posiciones dominantes. Las percepciones árabes se definen, entonces, por las condiciones de posibilidad que le otorgan la facultad de representarse, de abarcar los elementos de identidad y de comprensión del Otro –Occidente– en sus dimensiones reales e imaginarias.

La relación Europa - Islam es una relación directa, constante y permanente, refrendada no sólo en la geografía y la historia, sino que fundamentalmente en la cultura. Se trata de una relación inevitablemente establecida en términos de confrontación: en el sentido de estar uno frente al otro, de tener la obligación de mirarse y conocerse. Que Oriente y Occidente llegaran a reconocerse sería también sumamente deseable y ventajoso para ambos, pero ello no quiere decir que ese reconocimiento se produzca fácilmente. Entre Occidente y el Islam ha solido ocurrir justamente lo contrario.

Para comprender la visión occidental de Oriente es necesario volver a la historia. La Europa cristiana se unió entre los siglos VIII y X, afectada en cuerpo y alma por las repercusiones de la conquista Árabe Islámica: a partir de ese momento el Oriente fue identificado con el Islam. Su nacimiento y rápida expansión, modifican en gran medida la geografía política y religiosa del Mediterráneo. El Mediterráneo deja de ser el "Mare Nostrum" y se convierte en lugar de encuentro entre Oriente y Occidente, como escribe H. Pirenne en 1935: "A orillas del Mare Nostrum se extienden, desde entonces, dos civilizaciones diferentes y hostiles".

Es cierto, los musulmanes aparecen como enemigos, pero para los contemporáneos de Carlo Magno, los "musulmanes" son unos enemigos entre muchos otros (sajones, lombardos, vascones, …). Si hoy en día todos los escolares saben la fecha de la Batalla de Poitiers, liberada por Carlos Martel, es porque la importancia de tal batalla ha sido glorificada, magnificada, con el fin de señalar "la detención" de la "invasión islámica". ¿Qué hubiera ocurrido en Occidente de no haber estado allí Carlos Martel en el año 732?, continúan exclamando los medios de comunicación. Curiosamente, si todos los libros de historia occidentales hacen referencia a Poitiers, pocos son los historiadores árabes que evocan tal batalla, tan sólo como un hecho nimio. Grandes escritores como Tabari de Andalucía o Ibn Qutiyya no lo evocan ni una sola vez.

Entonces, para comenzar, dos mundos diferentes. A principios del siglo VIII, la cristiandad occidental continúa reducida en el marco de angostos horizontes, mientras que la bandera del Islam ondea ya por vastos espacios, uniendo Asia al Atlántico. Y estos dos mundos son rivales, ya que el muy largo diálogo que tenía que mantener Occidente con su rival musulmán comienza con un intercambio guerrero. Las conquistas musulmanas aparecen entonces como una agresión injustificada. Naturalmente, una reacción defensiva lleva a describir al agresor en términos muy negativos. Devastador de ciudades, destructor, saqueador, artífice de rehenes y artesano de la trata de blancas, tales son las acciones más frecuentes atribuidas al Sarraceno, al Ismaelita, al Moro, al Pagano.

"En suma, un cuadro muy oscuro", comenta Philippe Senac, "que no va a poder redimir ninguna virtud moral". Así, la primera imagen del Islam en Occidente se elabora en función de una experiencia inicial eminentemente conflictiva, ciertamente real si se piensa en la extensión de los territorios conquistados en unos decenios pero, no obstante, fragmentaria, puesto que las poblaciones atacadas tan sólo aprendieron el reverso de una civilización extranjera, no la realidad islámica en su integridad. No pudieron conocer el Islam en su complejidad y en esos primeros momentos, los Sarracenos no eran vistos como adeptos de una religión pagana, sino como adversarios militares.

La oposición Oriente y Occidente, que se arraiga con la expansión árabe durante el siglo VIII es política, económica y cultural. La oposición Islam y Cristiandad todavía no existe. Tal separación aparece con las cruzadas entre los siglos XI y XIII. Desde entonces, no es ya el moro el enemigo militar de Occidente, sino que el Islam es el enemigo de la Cristiandad. La intención explícita de las cruzadas fue liberar a los Santos Lugares y a los cristianos de Oriente aunque los intereses políticos y económicos fueron igualmente fuertes.

Por primera vez, el musulmán aparece como infiel, profanador de los Santos Lugares y anticristiano. Para movilizar al ejército era necesario un enemigo "detestable" y una causa justa. "¡Qué vergüenza para nosotros," exclamaba Urbano II en el sermón de Clermont (1095), "si esta raza infiel tan justamente despreciada, sin dignidad humana y vil esclava del demonio, superara al pueblo elegido por Dios todopoderoso!"

La invocación a la cruzada ejercerá una considerable alteración en la historia de las mentalidades medievales, tanto entre cristianos como musulmanes, ante los cruentos hechos históricos que se sucedieron.

Los temas de la guerra justa y santa y el perdón de los pecados (el Papa Juan VIII había asegurado a los Obispos franceses que el paraíso se concedería a todos aquellos que perecieran durante los combates llevados a cabo contra los paganos), suscita un gran entusiasmo puesto que desde 1096 se pone en marcha una cruzada hacia los Santos Lugares, dirigida por Pedro el Ermitaño. En su camino a Tierra Santa, los cruzados saquearon y destruyeron Constantinopla, capital del cristianismo oriental. Hay que recordar en este sentido que estos acontecimientos todavía perviven en la memoria de la comunidad ortodoxa griega y ello explica la adversa recepción a la más reciente visita del Papa Juan Pablo II a esos países.

El 11 de diciembre de 1097 una columna de la primera cruzada liderada por Raimundo de Saint-Gilles, Conde de Tolosa, penetró en Maarrat an-Numán (en Siria, al norte de Jerusalén), pasando a cuchillo a todos sus habitantes, saqueando e incendiando todo a su paso. Pero lo más revelador fue que los francos demostraron ser expertos caníbales, ya que la antropofagia era una práctica común en la Europa cristiana del siglo XI, asolada por el hambre y la falta de alimentos. El historiador franco y capellán de los invasores, Fulquerio de Chartres, dice: «Me lastima deciros que mucho de los nuestros, presionados por la locura del hambre excesivo, cortaron pedazos de los sarracenos moribundos y los cocinaron... Y cuando aún no habían sido bien cocidos por el fuego, los devoraron con apetito feroz». Los cruzados entraron en Jerusalén el 15 de julio de 1099. Al día siguiente, un consejo presidido por Godofredo decretó la exterminación de todos los musulmanes de Jerusalén, en total, ochenta mil almas.

A partir de las Cruzadas queda trazada la línea imaginaria entre el Occidente cristiano y el Oriente musulmán, línea que sólo se borrará en raras ocasiones. A la imagen negativa del Musulmán, propagada por el papado, se une aquella, también peyorativa, sobre la religión islámica, descrita como una religión "bastarda", llamada a la autodestrucción. Tal imagen se ha fomentado tanto a lo largo de la Edad Media que ya forma parte del subconsciente colectivo occidental.

Paradójicamente, a pesar de la imagen globalmente negativa, a medida que los combates se prolongaban en Oriente entre cruzados y musulmanes, se llegaba también a ver en el enemigo musulmán unas cualidades que contradecían la imagen dominante. Las virtudes militares, que tanto excitan la imaginación de las sociedades feudales, se concentran alrededor de un hombre, el sultán ayubí Saladino, vencedor de las Cruzadas. Su valor y espíritu noble y cortés le convierten en el héroe de una serie de obras literarias. El infiel, a quien se había aprendido a odiar, muestra también lo ejemplar de su fe, de su tenacidad en el combate y de su compasión en la victoria. En el Andalus, los largos siglos de convivencia trajeron no sólo guerras y conflictos sino también

encuentros y admiración del mundo "moro" por parte de los cristianos, como lo testimonian tantos documentos históricos y literarios.

A partir del siglo XIII, Oriente comienza a perder su gloria. Los musulmanes árabes se ven eclipsados por el Imperio Otomano que emerge. Los cambios van a determinar la perspectiva del occidental para con el Oriente musulmán a partir de los siglos XV–XVI. Si el antagonismo religioso pierde su fuerza, no llega a desaparecer completamente, pues el Islam, a través del Turco, vuelve a ser un "azote", si bien se multiplican los viajes a Oriente para recoger información. Los relatos de viajes son verdaderas joyas y constituyen un material de primer grado para analizar.

Ahora bien, hay que decir que las informaciones que se recogen en esos relatos, tienen un sólo objetivo: reafirmar la supremacía intelectual y el arte de gobernar de Occidente. Antes que nada se quiere demostrar el particular y singular destino de Europa y sus raíces helénicas. De tal modo, ya no constituirá la religión el punto de oposición entre Oriente/Occidente, sino será más bien la diferencia política y cultural la base de ese conflicto. Así, apropiándose de la herencia helénica, el renacimiento reanuda la amistad "mitológica" con la antigüedad clásica, poniendo en marcha una visión de la historia como continuidad interrumpida sólo por el agujero negro de la "Edad Media". Haciendo esto, la civilización cristiana margina "científicamente" no sólo al Oriente islámico, que domina el Mediterráneo desde el siglo VII al XIV y es el centro de la creación cultural secular, sino también al gran Imperio Bizantino.

Así, reanudando con la "herencia helénica" -según la ilación Grecia antigua/Roma/Europa feudal, después capitalista-, la tesis eurocentrista despoja a la Grecia antigua del medio en del cual se desplegó realmente, es decir "Oriente" y sus fuentes egipcias y fenicias.

A partir del siglo XVII-XVIII, el sentido de superioridad y de verdad se conjuga en Occidente con una supremacía política y de progreso técnico. A la Europa de la vitalidad, del movimiento, se opondrá, en lo sucesivo un Oriente visto como arcaico e inmutable. El Oriente se torna forma literaria con Moliere, Racine y todos los grandes escritores de la época. Se asiste ahora a una verdadera "fascinación del Islam".

En el siglo XVIII, la mirada intelectual de Occidente hacia Oriente se diversifica. La visión popular oscila de nuevo entre la imagen del Oriente espléndido y maravilloso de Las Mil y Una Noches, y aquella de un Oriente "lascivo" y cruel.

En el siglo XIX, Karl Marx dice que los "orientales" no son capaces de representarse a si mismos y deben por lo tanto ser representados, justificando así la acción colonial. Hegel, por su parte incorpora en su Filosofía de la Historia la dicotomía de lo "moderno" y lo "primitivo", asociando al Islam y al Oriente con el mundo primitivo. Quizás la frase del orientalista Renan en su discurso de 1883 en la Sorbonne es la síntesis más representativa de la imagen moderna del Oriente y el Islam: "El Islam y lo musulmán es incompatible con la racionalidad".

Este pensamiento estará en la base de la acción colonial y fundamentará "la acción civilizadora del hombre blanco" (R. Kipling) . Después de la caída del Imperio Otomano, "el hombre enfermo de Europa", según las palabras del Zar de la Rusia Imperial, esta visión del Oriente fundamentará la fragmentación territorial, política y económica del mundo islámico por parte de las grandes potencias coloniales: Gran Bretaña y Francia, quienes dejaron algunos despojos para los países considerados "menores" en ese periodo : Italia y España.

Sintetizando, podemos señalar que la antítesis que es constitutiva de la identidad occidental se hizo incluso más radical. El Islam fue identificado como el principio del "Oriente", como la realización histórica del fundamentalismo irracional y anti-ilustrado, como una construcción universal que quiere dominar no sólo la ideología, sino también, de un modo envolvente la sociedad, la cultura, el estado y la política. El Islam es entendido no sólo como la antítesis ideológica, sino como la antítesis cultural de Occidente y de su "identidad universal". En este

sentido, el Islam se ve convertido en el fundamento del anti-occidentalismo, la anti-modernidad y de la anti-civilización.

La actual crisis situación histórica ha sido definida como un choque de civilizaciones, como un enfrentamiento entre la racionalidad y la irracionalidad, entre la modernidad y el arcaísmo. Juan Goytisolo, el escritor español, escribe así: "Las circunstancias históricas de los últimos cuarenta años, la lucha contra el colonialismo occidental, la implantación del Estado israelí y consiguiente expulsión de los palestinos, la guerra civil libanesa y la revolución iraní, han engendrado unas situaciones de violencia que ponen al mundo islámico en bloque en el banquillo de los acusados, como causante de todos los problemas y males que afligen al mundo . Los occidentales parecen olvidar que su historia y pasado reciente no les faculta para dar lecciones a nadie: A quienes denigran sistemáticamente al Islam, habría que recordarles que en el ámbito de éste no ha habido nunca Inquisiciones sangrientas como la nuestra ni genocidio de poblaciones enteras como la de los indoamericanos ni exterminios colectivos a lo Hitler ni empleo de armas mortíferas como Hiroshima".

"El Oriente es el Oriente y el Occidente es el Occidente y rara vez se encontrarán", escribió el escritor inglés Rudyard Kipling. Este pensamiento nos ha llevado a situaciones tan dramáticas como la que actualmente estamos viviendo.

El Nacionalismo Palestino En Perspectiva Comparada

Farid Kahhat
Universidad Católica de Lima

Desde la perspectiva de la historia académica, el estudio de las historias nacionales (al menos en su versión oficial) se parece más al recuento antropológico de mitos fundacionales que al oficio propio de un historiador. Hay dos razones para ello, la primera es que, insertos en la trama de historias nacionales contrapuestas, los mismos hechos pueden adquirir significados diametralmente opuestos entre sí. No existe duda, por ejemplo, sobre la identidad del sujeto que asesinó al heredero del trono Austro-Húngaro en Sarajevo en 1914. Tampoco cabe duda alguna sobre la relevancia histórica de aquel magnicidio. Sin embargo mientras en los libros de historia serbios aquel individuo es considerado un romántico y un patriota, los libros de historia croatas lo describen como un psicópata febril, aquejado de un fanatismo homicida.

Otro ejemplo de ello son las paradojas a las que suele dar lugar el nacionalismo. Por ejemplo, para los investigadores académicos el nacionalismo es un fenómeno eminentemente moderno (de hecho, la palabra "nación" surge recién a fines del siglo XVIII). El nacionalismo es además un fenómeno inestable, como ejemplifica el hecho de que una serie de comunidades humanas han cambiado dos veces de nacionalidad durante el siglo XX, pese a vivir durante todo ese tiempo en el mismo territorio: pasaron de ser letones y lituanos a ser ciudadanos soviéticos, o de ser croatas y serbios a ser yugoslavos, para al cabo de unas décadas retomar la identidad inicial.

Pero si para los historiadores profesionales el nacionalismo es relativamente nuevo e inestable, para todo nacionalista que se precie de tal, su nación se caracteriza no sólo por su antigüedad, sino además por su continuidad en el tiempo. De allí la importancia de la historia, puesto que todo nacionalismo deriva su poder de movilización precisamente de una reconstrucción del pasado que responde a los imperativos políticos del presente. Por ejemplo, los conceptos de pueblo elegido y de tierra prometida no son exclusivos del judaísmo. Algunos historiadores han rastreado la presencia de los mismos en las historias de países tan disímiles como Egipto, Inglaterra, Francia, Alemania, Irán, Irlanda, Polonia, Rusia, España, Suiza, Sudáfrica, Suecia y los Estados Unidos. Siguiendo en esta veta, los peruanos insistimos en referirnos a los Incas como los "antiguos peruanos", pese a que no hablaban el español ni profesaban la fe cristiana, y a que los fundadores del Estado peruano fueron descendientes de españoles que, en no pocos casos, sentían un profundo desprecio por la herencia andina de su país. Por lo demás, la reivindicación republicana del imperio incaico ignora el hecho de que, étnicamente, muchos peruanos descienden más bien de huaris, huancas o iquichanos, es decir, de culturas que fueron sojuzgadas por los incas, y que lucharon junto con los españoles contra el imperio incaico.

Algo similar ocurre en la relación entre el nacionalismo judío y el palestino. La historia israelí negaba hasta hace unas décadas la existencia del nacionalismo palestino, entre otras razones, por que, a diferencia del suyo, no hundía sus raíces en la noche de los tiempos. Es por ello que la promoción oficial de la arqueología en Israel se convirtió en una cuestión de Estado. Tanto cristianos fundamentalistas (es decir, quienes creen que la Biblia no puede ser objeto de una interpretación hermenéutica, sino que debe ser entendida literalmente, y por ende creen que el Antiguo Testamento es un libro de historia), y judíos fundamentalistas (para quienes el Antiguo Testamento es no sólo la palabra de Dios, sino además la historia oficial de su pueblo), se abocan a la inverosímil tarea de demostrar que esas tierras pertenecen al pueblo judío por razones tanto históricas como religiosas. Como sucede con relativa frecuencia, algunos de esos mitos nacionales fueron puestos en tela de juicio por arqueólogos judíos que fueron más leales a su profesión que a

una determinada agenda política. Ese es el caso, por ejemplo, del libro “La Biblia Desenterrada”, del que es coautor el director del Instituto de Arqueología Universidad de Tel Aviv, Israel Finkieltsein. Y esa es, a su vez, la segunda razón por la que los historiadores profesionales suelen tomar con escepticismo las historias nacionales: Vg., por lo que en sentido estricto hay de mítico en la mayoría de ellas. Como, por ejemplo, el caso del prócer nacional de algún país de Europa del este, cuya presencia entre los mortales no consta en ninguna fuente historiográfica según el historiador inglés Eric Hobsbawm. O como la Jura de la Bandera de los conscriptos israelíes en la meseta de Masada, durante la cual aquellos proclaman con solemnidad que “Masada no volverá a caer jamás”. Hasta donde sé, el primer testimonio histórico sobre el suicidio colectivo que habría ocurrido en Masada se lo debemos al libro “Historia de los Judíos” de Josefo Flavio, un historiador romano que vivió siglos después de los hechos que describe, y que, según se cree, jamás visitó Palestina.

Ahora bien, que la veracidad histórica de ciertos hechos y personajes sea discutible, no impide que sigan siendo símbolos de cohesión nacional. Pero el problema no consiste únicamente en que las historias nacionales apelen a sucesos que nunca ocurrieron o que, cuando menos, resulta imposible demostrar. Existe un problema adicional, y es el hecho de que esos relatos suelen, en forma simultánea, omitir aquellos hechos comprobados que resultan incompatibles con la trama narrativa a través de la cual ciertos pueblos se cuentan su propia historia. Por ejemplo, no hay modo verosímil en el que los turcos puedan justificar ante sí mismos el que su ejército provocara en forma deliberada la muerte de un millón y medio de armenios indefensos tras la Primera Guerra Mundial. Ante la imposibilidad de incorporar esos hechos sólo queda expurgarlos de la propia historia, negándoles cualquier pretensión de veracidad cuando uno se tropieza con ellos.

Piénsese por ejemplo en el mito raigal de la historia oficial israelí, según el cual los palestinos que marcharon al exilio en 1948 lo hicieron por propia voluntad, instigados por los líderes de los Estados árabes que participaron en la guerra de ese año. Aunque no siempre se hace explícito, el corolario de esa tesis es que esos refugiados (que representaban más de la mitad de la población palestina de la época), no tienen derecho a regresar a sus tierras y reclamar sus propiedades (o en su defecto, a ser compensados por las pérdidas que sufrieron, según reza una resolución de Naciones Unidas). El punto crucial aquí es que la causa por la cual los palestinos abandonaron sus propiedades y lugar de residencia en 1948 es absolutamente irrelevante para efectos de establecer su derecho a retornar y tomar posesión de ellos. Pero aunque el establecer la verdadera causa de aquel éxodo sea en realidad un asunto menor, no deja de ser ilustrativo del grado en el que la versión israelí de los hechos desafía el sentido de la realidad habitualmente asociado con la cordura.

Olvidemos por un momento la historia y apelemos al sentido común. Lo que Israel pretende hacernos creer es que más de 700,000 personas decidieron súbitamente abandonar sin motivo aparente una tierra cuyos ancestros habían habitado cuando menos por más de un milenio, y en la que se encontraba su fuente cotidiana de sustento. A cambio de ello fueron a vivir a tierras lejanas, en un entorno extraño y hostil, bajo el único amparo de las carpas proporcionadas por organizaciones humanitarias, sin saber si tendrían qué comer al día siguiente. Tal recuento de los acontecimientos además omite hechos que, para cualquier observador imparcial, proporcionarían una explicación bastante más verosímil del éxodo: por ejemplo, que había una guerra en curso, que los palestinos estaban perdiendo esa guerra, y que en el transcurso de la guerra se perpetraron contra los civiles de ambos lados, pero sobre todo contra los civiles palestinos, masacres como la de Deir Yassin (documentada por el enviado de Naciones Unidas Folke Bernadotte). En ese contexto justificar la expoliación de los refugiados equivale a justificar la confiscación de las propiedades de aquellos judíos que huyeron de Alemania tras la "Noche de los Cristales Rotos", hito que marca el inicio de la fase más brutal de la persecución nazi en su contra.

Pero en términos estrictamente historiográficos, la explicación oficial israelí del éxodo palestino no resiste el menor análisis. En primer lugar por que el éxodo palestino se inició meses antes de la presunta invocación radial que los líderes árabes habrían hecho en favor de esa estampida, como antesala a la incursión de sus tropas en mayo de 1948. En Segundo lugar por que la mentada invocación radial jamás existió, como prueba el estudio realizado por el historiador irlandés Erskine Childers[126], Quien hurgó por meses en archivos radiofónicos tanto de estaciones de radio (desde estaciones locales hasta la BBC de Londres), como de agencias gubernamentales, sin hallar rastro alguno de ella (encontrando, más bien, invocaciones para que los civiles palestinos permanecieran en su lugar de residencia). En tercer lugar por que, como demuestra la evidencia documental recopilada por el historiador israelí Benny Morris[127], existieron órdenes expresas durante el conflicto de expulsar a civiles palestinos que residían en determinadas zonas, así como informes posteriores de las propias fuerzas armadas israelíes que dan cuenta de los motivos del éxodo. Por último por que, como documenta el mismo Morris, una vez producido el éxodo hubo una política deliberada de destrucción de cultivos y aldeas para que gran parte de los refugiados palestinos no tuvieran lugar alguno al cual volver.

Podría pensarse que ante los apremios del presente remitirse a la historia resulta una digresión francamente trivial. Pero en realidad lo trivial es suponer que la historia no se hace carne en la mente y las entrañas de sus protagonistas, tendiendo así un manto ominoso sobre el presente. En mi opinión una razón medular por la que la mayoría de los israelíes es incapaz de entender las motivaciones de los palestinos, es por que tras sumergirse en su propia versión de la historia emergen de ella en un estado de gracia, fuera del alcance de cualquier reproche mundano.

Me he detenido en la guerra de 1948 precisamente por que marca un hito fundamental en la historia de ambos nacionalismos, el judío y el palestino: de un lado, esa guerra produce la ansiada reunión del pueblo judío en torno a Sión tras una diáspora que duró milenios, mientras los palestinos la recuerdan simplemente como "Al Nakbah" (es decir, "La Catástrofe"), o el hito que marca el inicio de su propio éxodo. Pero además por que ejemplifica una característica esencial del proceso de formación de toda identidad nacional. Las identidades (nacionales o de otra índole) dotan a quienes las asumen de un sentimiento de pertenencia, y logran crear ese sentimiento de pertenencia construyendo fronteras (tanto culturales como geográficas), las cuales a su vez definen un ámbito familiar y seguro del que formamos parte, en contraposición a todo aquello que se encuentra más allá de sus confines.

En otras palabras, las identidades se definen siempre en elación con aquello que se juzga diferente, y que por serlo se convierte en una amenaza potencial. Para decirlo de otro modo, lo paradójico de que el sionismo negara por tanto tiempo la existencia de un nacionalismo palestino, es el hecho de que nada ni nadie contribuyó tanto a la creación de ese nacionalismo como la prédica y la práctica del propio movimiento sionista. La mayoría de los palestinos podría haber asumido una identidad supranacional, como el pan-islamismo o el pan-arabismo, o podrían haberse disgregado en identidades sub-nacionales, como pareció ocurrir en el Líbano durante la guerra civil que tuvo lugar en ese país.

Pero fue la Primera Guerra Mundial la que, al dar paso a la desintegración del imperio otomano y la creación de colonias o mandatos bajo el dominio de potencias occidentales, dividió políticamente a los musulmanes. Y fue la derrota infligida por Israel a los países árabes durante la guerra de 1967 la que propinó el tiro de gracia a los sueños de opio del pan-arabismo. Por último,

[126] Citado en Christopher Hitchens, "Broadcasts", en Edward Said y Christopher Hitchens (ED.), Blaming the Victims, Spurious Scholarship and the Palestinian Question, Verso, Londres y Nueva York, 1988.
[127] Benny Morris, The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949, Cambridge University Press, 1989.

fue la colonización israelí la que produjo el problema de los refugiados, el de la presencia de ciudadanos árabes en un Estado judío, y el de los territorios ocupados. Es decir fue el Estado de Israel quien dotó a los habitantes árabes de la que fuera la provincia otomana de Palestina de una agenda política distintiva y de una causa propia, que los diferencia de los demás pueblos árabes, y a las que se subordinan sus diferencias internas.

Pudimos ver un ejemplo de este proceso en acción hace tan sólo unos años en la región de los Balcanes. Muchos habitantes de Bosnia (en donde hasta principios de la década pasada imperaba una atmósfera relativamente tolerante, cosmopolita y secular), se enteraron de que su condición de musulmanes debía regir sus destinos y lealtades políticas sólo cuando empezaron a ser masacrados por causa de ella. En otras palabras, no fue la presencia de identidades étnicas primordiales e irreductibles lo que desencadenó el conflicto, fue más bien la violencia etnocida la que forjó una identidad defensiva entre sus principales víctimas, los musulmanes.

Antes de proseguir, debería matizar lo dicho líneas arriba respecto a que las políticas israelíes tienden a reducir a la insignificancia las diferencias de carácter social o religioso que existen entre los palestinos. Eso es cierto respecto a los palestinos que habitan en los territorios ocupados, en donde, a diferencia del colonialismo británico en la India o del colonialismo belga en Ruanda, la potencia ocupante jamás hizo un intento serio por cooptar a algún sector de la población local, y convertirlo en parte de su sistema de control político. Pero las políticas del Estado de Israel son diferentes en lo que respecta a los palestinos que poseen la ciudadanía de ese país. De hecho, en ese caso el Estado de Israel se rehúsa a emplear el término "palestinos" para designarlos, y se refiere a ellos o bien como "árabes", es decir, una identidad que a la vez incluye y trasciende la identidad palestina, o bien como musulmanes, cristianos, drusos o beduinos, es decir, como portadores de identidades que, en este caso, son sub-nacionales, y que podrían dividir a los palestinos en base a criterios étnicos y/o religiosos.

Ahora bien, remitiéndonos al título de este artículo, ¿Cómo se compara el nacionalismo palestino con otras formas de nacionalismo? Empezaría diciendo que se trata de una nación cuyo referente fundamental es una derrota militar a la que se atribuye una dimensión épica, cuando no traumática. Ese es un rasgo que comparte, por ejemplo, con el nacionalismo serbio, para el cual la derrota ante las tropas otomanas en la batalla de Kósovo se considera un hito fundacional. El palestino es además un nacionalismo irredento, es decir, un nacionalismo que busca cambiar el statu quo imperante, particularmente en el ámbito territorial. Ese es un rasgo que comparte, por ejemplo, con el nacionalismo azerí, en tanto reivindica como propio el enclave de Nagorno-Karabaj, hoy bajo control armenio.

El palestino es por añadidura un nacionalismo que, además de un territorio, busca obtener un Estado propio. En eso se asemeja, por ejemplo, al nacionalismo kurdo en Turquía e Irak (por lo menos hasta hace unos años). Estamos además ante una nación que, como producto de esa gran derrota fundacional, tuvo que padecer el desplazamiento forzado de una parte importante de la población que reivindica como propia. Ese es un rasgo que comparte, por ejemplo, con los casos de la India y Pakistán en 1948, o el caso antes mencionado del conflicto entre Armenia y Azerbaijan. Pero aquí ya empiezan a surgir algunas diferencias importantes: en primer lugar, por que si bien en términos absolutos el número de refugiados palestinos creado por la guerra de 1948 es bastante inferior al número de refugiados que produjo la primera guerra entre la India y Pakistán, la proporción de la población total que representaban los refugiados palestinos es muy superior a la que representaban los refugiados pakistaníes o hindúes. Es decir, estamos hablando de unos 700,000 refugiados palestinos, un número pequeño comparado con las personas desplazadas en otros procesos de limpieza étnica llevados a cabo durante el siglo XX, pero la diferencia es que esos 700,000 refugiados palestinos representaban más de la mitad del conjunto de la población

palestina, y a diferencia de los refugiados pakistaníes e hindúes, los refugiados palestinos no pertenecían a una nación que contara con un Estado propio que pudiera acogerlos.

De lo anterior derivan dos rasgos que colocan a los palestinos en una situación sin paralelo en el mundo contemporáneo. En primer lugar, no sólo se trata de una nación sin un Estado propio, se trata además de la única nación en la cual la mayoría de sus integrantes no tienen ciudadanía en ningún Estado del planeta. Es, por último, la única nación que reivindica un territorio controlado por otro Estado, en el que este, sin embargo, no pretende ejercer una soberanía de jure, y por ende no se hace responsable de ofrecer ni garantizar derechos civiles, políticos o de propiedad, por que en ese territorio no rigen las mismas leyes que imperan en el territorio soberano del Estado de Israel. Por ejemplo, pese a considerar que Cisjordania constituye la Judea y Samaria bíblicas, y que por ende forma parte del patrimonio inalienable del pueblo judío, salvo por Jerusalén oriental, el gobierno israelí sigue refiriéndose oficialmente a esa región como "territorio en disputa". Lo cual llega a tener connotaciones surrealistas, por que se trata de un gobierno que alega haber aceptado la la "Hoja de Ruta", la cual establece en forma explícita como uno de sus objetivos "poner fin a la ocupación iniciada en 1967". Una de dos: o bien el gobierno israelí cree que aceptar la "hoja de ruta" fue una mera formalidad que en realidad no obliga a nada, o en su defecto cree que es posible poner fin a un estado de cosas que en realidad no existe.

Con la pretensión de introducir un nuevo matiz en el debate, Ariel Sharon admite que los palestinos que habitan esos territorios viven bajo ocupación, pero añade luego que la ocupación sólo atañe a la población y no a los territorios, a los que continúa considerando en disputa. Se trata de un sofisma que invita al lector a expandir su sentido de la realidad: ¿Habrá que suponer entonces que la ocupación sobre la población se ejerce en el espacio exterior?, ¿o tal vez en un limbo más allá del tiempo y el espacio, como aquel que describen algunos teólogos renacentistas?

Pero el intento de separar a la población de los territorios no es sólo un artificio retórico carente de sutileza, es además una estrategia que desde el Plan Allon de 1967 hasta el discurso que Sharon diera en Herzliya en diciembre del 2002, pretende desprenderse de la responsabilidad sobre la gente reteniendo el control sobre sus tierras. En ese aspecto, la política israelí sobre los territorios ocupados se asemeja a las experiencias de Australia y Sudáfrica, en las que los inmigrantes europeos pretendían colonizar el territorio conquistado desplazando a la población nativa, y no aprovechándose de ella como fuente de mano de obra.

Lo dicho explica por que el palestino es un pueblo cuya identidad nacional fue durante décadas negada y reprimida por la potencia que ocupa el territorio en el que habita, con la esperanza de que desaparecida su identidad distintiva, desapareciera el nacionalismo palestino. Golda Meier sostuvo tal propósito en forma explícita cuando al referirse al futuro de los palestinos afirmara lo siguiente: "Los viejos morirán, y los jóvenes olvidarán". Es por ello que el mero hecho de reivindicar esa identidad constituía de por sí un desafío político a la ocupación. Y es por las razones descritas por lo que reivindicar una identidad palestina en la diáspora no es equivalente a reivindicar otra identidad nacional. Más aún, en el caso específico de los descendientes de palestinos n América Latina, reivindicar su condición de tal puede cumplir un propósito adicional, y es el de restañar las heridas abiertas por la intolerancia. Piénsese por ejemplo en un miembro promedio de esa comunidad. De un lado, comparte con la mayoría de los chilenos la condición de cristiano, pero lo diferencia a su vez de la mayoría de sus compatriotas no sólo su origen árabe, sino además en muchos casos la confesión específica a la que pertenece. Por otro lado, comparte la condición de árabe con más de doscientos millones de personas, pero a su vez su fe cristiana lo diferencia de la abrumadora mayoría de los árabes, cuya religión es el Islam. Es precisamente esa cualidad de ubicarse en la intersección entre grandes grupos de identidad la que los convierte en arquitectos potenciales de puentes interculturales que trascienden las fronteras maniqueas concebidas por individuos como Samuel Huntington. Pero para ello tendrían que superar la

inveterada costumbre de cierta élite latinoamericana, para la cual reivindicar un origen extranjero constituye un mecanismo para marcar distancias con la mayoría de la población en sus respectivos países.

Por lo demás, lo dicho hasta aquí no tendría por que implicar que los palestinos se aferren a una concepción étnica y parroquial de su identidad nacional, dado que no plantean ninguna reivindicación como nación que no esté acaparada por alguna norma del derecho internacional, ya se trate de las resoluciones de las Naciones unidas, las convenciones de Ginebra, o el derecho internacional humanitario. En otras palabras, se trata de una nación en la que la pertenencia a la misma debería basarse en criterios cívicos, antes que en una presunta homogeneidad étnica, la cual tarde o temprano suele operar como un criterio de exclusión. Es decir, se trata de retomar el espíritu de la propuesta inicial del movimiento nacional palestino, según la cual el propósito de esa organización era el de crear un Palestina un Estado laico y democrático, en donde convivieran cristianos, judíos y musulmanes con iguales derechos y obligaciones ante la ley, en tanto ciudadanos de un mismo Estado.

El Retorno De Los Refugiados Palestinos En Una Perspectiva Ético-Política

Kamal Cumsille M.
Universidad de Chile

Introducción

En mayo de 1948, estalló la primera guerra árabe israelí. Durante la guerra, el naciente Estado de Israel destruyó más de 531 aldeas palestinas, y producto de ello, cerca de 700 mil palestinos salieron de su país en calidad de refugiados. Hoy, el número de refugiados palestinos ha ascendido a 4.255.120[128], distribuidos mayoritariamente entre los Territorios Ocupados (Gaza y Cisjordania), Siria, Líbano y Jordania. En países como Líbano, los refugiados palestinos han sido sistemáticamente discriminados, como se puede observar en el informe sobre Líbano 2004 de Amnistía Internacional: "Los refugiados palestinos continuaron siendo objeto de discriminación sistemática, en forma de amplias limitaciones de la libertad de circulación y del derecho al trabajo y a la propiedad. En octubre, el presidente del Parlamento retiró un proyecto de ley por el que se levantaba a los palestinos la prohibición de tener propiedades."[129]. Otra gran parte de los refugiados palestinos, quienes viven en los campamentos de los territorios ocupados, viven en condiciones sanitarias paupérrimas, el caso más ilustrativo es el de la franja de Gaza, cuya población es de 1.100.000 habitantes, de los cuales 961.645 son refugiados, todos en una superficie de 360 km2, constituyéndose en una de las regiones más sobre pobladas del mundo. Es por eso que, el reclamo por el derecho al retorno de los refugiados palestinos a los lugares de donde fueron desalojados (que actualmente son territorio israelí), ha sido una constante en las negociaciones israelo-palestinas, y en muchas oportunidades, la causante del fracaso de las negociaciones, debido a la negación de ese derecho por parte de Israel.

En este ensayo, se reflexiona sobre el problema de los refugiados palestinos desde la ética política. Tomando en cuenta que el problema de los refugiados palestinos, es uno más de los que ha conocido la historia y el mundo actual, nuestra reflexión se orienta hacia la posibilidad de formular obligaciones morales para los Estados respecto de los refugiados, y para nuestro caso particular, la obligación moral para Israel de aceptar el retorno de los refugiados palestinos a los lugares de donde fueron desplazados. Para nuestro planteamiento, tomamos como referente el *Derecho de Gentes* de John Ralws, como una recreación contemporánea de la idea kantiana de una paz cosmopolita, en lo que Rawls llamó la Sociedad de los Pueblos.

La motivación por orientar mi reflexión hacia el terreno de las obligaciones morales, surge porque dadas las características del funcionamiento del sistema internacional, donde el principal órgano multilateral (ONU) carece de mecanismos de coerción, parece ser que hasta el momento no existe en la política internacional, nada que pueda obligar a los Estados a respetar ciertos principios reconocidos como fundamentales y universales, me refiero a los derechos humanos. Aún más, la organización del mundo en Estados Nacionales, no garantiza para los individuos desplazados y apátridas como son los refugiados, el respeto de sus derechos en tanto individuos, puesto que dicha organización, sólo garantiza derechos a ciudadanos, miembros de una comunidad nacional. En este sentido, el problema de los desplazados, que viene desde la primera guerra mundial, todavía hoy no ha encontrado solución, y pareciera ser que la única salida a este estado de cosas, es repensar la comunidad internacional en términos de una Sociedad de Pueblos, donde a los individuos se les

[128] Según la UNRWA, agencia de ONU para la asistencia de los refugiados palestinos. Cifra de 31 de marzo, 2005. http://www.un.org/unrwa/refugees/camp-profiles.html
[129] Amnistía Internacional, Informe Anual 2004: Líbano. http://web.amnesty.org/report2004/lbn-summary-esl

garanticen sus derechos en tanto personas, y no sólo en la medida en que sean ciudadanos de un Estado Nacional. De esta manera, existirían para los Estados, obligaciones morales no sólo hacia sus ciudadanos, sino también hacia otras personas, lo que da cabida para garantizar sus derechos humanos a los refugiados, algo que hasta hoy no se ha logrado.

El ensayo se divide en cuatro partes. La primera, está dedicada a una breve descripción histórica, lo cual permitirá comprender mejor la argumentación posterior. La segunda parte, trata de un análisis de la creación del Estado de Israel (como causante del problema de los refugiados palestinos) en relación a los principios del *Derecho de Gentes* de John Rawls[130]. La tercera parte de este trabajo se dedica al problema del derecho de los palestinos a habitar y consecuentemente, a volver al territorio del cual fueron expulsados, basado en el derecho de los pueblos al territorio, planteado por Walzer en *Las Esferas de la Justicia*[131] y *Guerras Justas e Injustas*[132]. Finalmente, la cuarta parte trata acerca de la viabilidad demográfica de un eventual retorno de los refugiados palestinos al territorio que actualmente forma parte de Israel, basado en un diagnóstico del ingeniero palestino Salman Abu Sitta[133], a lo que daremos un respaldo ético a partir del principio de asistencia y afinidad de Rawls, y las obligaciones hacia quienes el Estado en cuestión (en este caso Israel) ayudó a convertirse en refugiados, planteadas por Walzer[134]. Por último, la conclusión se dedica a discutir el tema de la constitución de una única comunidad política como solución al problema de los refugiados y, al conflicto palestino -israelí en general.

Un Poco De Historia

En 1869, con la instalación de los británicos en Egipto y la apertura del canal de Suez, aumenta significativamente el interés europeo en Oriente Próximo. El Imperio Otomano constituía un foco de grandes inversiones europeas, especialmente para Gran Bretaña que en 1876 obtiene el control del Canal de Suez.

La *entente* eliminó al Imperio Otomano con una serie de acuerdos secretos concluidos desde 1915: la Correspondencia Hussein Mac Mahon, los acuerdos Sykes Picot y la Declaración Balfour. Esta última consistía fundamentalmente en que, la corona británica expresa al movimiento sionista que ve con beneplácito la creación de un hogar nacional judío en Palestina, pero sin perjuicio de los derechos de las comunidades no judías existentes en el territorio.

---

[130] Rawls, John. *El Derecho de Gentes.* Paidós, Barcelona, 2001

[131] Walzer, Michael. *Las Esferas de la Justicia.* Fondo de Cultura Económica. México, 1993

[132] Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas.* Paidós. Barcelona, 2001.

[133] Abu Sitta, Salman. *El derecho al retorno: un derecho inviolable y factible.* Nación Árabe, Invierno de 2001.

[134] Si bien Walzer ha sido un autor muy crítico de Rawls y su liberalismo, y en consecuencia podría parecer inconsistente formular un argumento basado en ambos, la crítica de Walzer a Rawls se ha centrado fundamentalmente en su individualismo en cuanto a la construcción de las comunidades políticas (locales o domésticas). Sin embargo, aquí tomamos el *Derecho de Gentes* de Rawls como una idea de paz cosmopolita, en tanto recreación de la idea de *Paz Perpetua* de Kant, en el entendido que la Sociedad de los Pueblos, sería un buen punto de partida para una nueva concepción en las relaciones internacionales, donde se respete a la persona en tanto persona, más allá de su comunidad. Esto precisamente, porque el tema de nuestro ensayo trata sobre los Refugiados, personas que han sido despojadas de su comunidad, y por lo tanto, si seguimos un argumento más centrado en lo colectivo que en lo individual, podríamos llegar perfectamente a concebir a estas personas como carentes de derechos, en tanto carecen de una comunidad. Por último, tomamos a Walzer sólo para reforzar nuestro argumento sobre las obligaciones morales de los Estados hacia los refugiados, considerando también sus argumentos en torno al derecho que las personas tienen sobre el territorio, algo con lo que Rawls tampoco estaría en desacuerdo.

El mandato británico en Palestina comienza en 1917 con un régimen militar, el que es sustituido por una administración civil en 1920. Con la llegada de esta administración, la Declaración Balfour se hace pública, lo que genera un resentimiento nacionalista en la población árabe de Palestina.

En el artículo 4 del mandato, se prevé un organismo judío para asesorar a la administración en asuntos económicos, sociales y de toda otra índole que pudiera afectar al establecimiento del hogar nacional judío en Palestina. Este organismo fue la Agencia Judía para Palestina[135].

Durante la década de 1920 ingresaron 100.000 judíos inmigrantes, en un país que en 1922 su población total se calculaba en 750.000 personas, en términos porcentuales, la población judía creció desde menos de un 10% a más de un 17%[136]. La inmigración quedó a cargo de las organizaciones sionistas. La tenencia de la Tierra en la década de 1920 estaba compuesta de un 2,5% en manos de judíos y a fines del decenio llegó a un 5%. La inmigración continuaba aumentando, pues en la década de 1930 a 1939 Palestina recibió 232.000 inmigrantes judíos, en un país cuya población total era de 1.500.000, la población judía se calculaba en más de 445.000, es decir, el 30%[137].

Tanto la masiva inmigración judía como el conocimiento de la política sionista, generaron un resentimiento en la población árabe palestina, por lo que en 1930 el gobierno adopta como primera medida lo que se conoció como el *Libro Blanco de Passfield*. Éste consistía básicamente en que el gobierno tomaría la autoridad respecto a las migraciones y transferencia de tierras, lo que no es aceptado por la organización sionista, y debido a las presiones, en 1931 el gobierno se ve obligado a dejar sin efecto la medida.

En 1921 hay ataques contra colonias judías, los que se repiten en 1929. En 1933, también hay acciones de resistencia palestinas, pero a diferencia de las anteriores, éstas son desarrolladas en contra del gobierno británico.

Las respuestas judías a los ataques de resistencia palestina, se tradujeron en la organización de milicias como la Haganah, el Irgun y el Stern. Algunos de sus actos más conocidos son: la destrucción del Hotel King David de Jerusalén en 1946, donde hubo 86 muertos entre funcionarios públicos árabes, británicos y judíos. Y la masacre a la aldea palestina de Deir Yasin el 9 de abril de 1948.

Durante la segunda Guerra Mundial tanto árabes como judíos manifestaron su apoyo a los aliados, y hay una relativa distensión en cuanto a la violencia. Sin embargo, tras el fin de la guerra, la violencia recrudece, y el gobierno británico al verse imposibilitado de satisfacer las demandas prometidas a ambas partes, traspasa el problema a Naciones Unidas y anuncia su retirada para 1949.

El tema comenzó a ser discutido en la Asamblea General, y en paralelo, se formó una Comisión *Ad hoc* (Comisión Peel) de investigación para que formule una solución. Esta comisión presentó dos informes, uno de mayoría y uno de minoría.

La propuesta de mayoría recomendaba la partición de Palestina en dos Estados independientes, uno árabe y uno judío, ambos con una ciudadanía independiente, Jerusalem bajo un status de *corpus separatum*, y una unión económica a través de la celebración de un tratado con fuerza obligatoria.

La distribución territorial y poblacional entre los Estados era la siguiente[138]:

---

[135] Ver *Orígenes y evolución del problema palestino 1917-1988.* Comité para el ejercicio de los derechos inalienables del pueblo palestino. Naciones Unidas, Nueva York, 1990. p.31

[136] Ibid.p.39

[137] Ibid. p.44

[138] Fuente de cifras: *Orígenes y evolución del problema palestino 1917-1988.* Comité para el ejercicio de los derechos inalienables del pueblo palestino. Naciones Unidas, Nueva York, 1990. p. 123

Estado	Territorio	Población (Clasificación)	Población (Número)
Judío	56%	árabes	407.000
		judíos	498.000
		total	905.000
Palestino	42%	árabes	725.000
		judíos	10.000
		total	735.000
Jerusalem	2%	árabes	105.000
		judíos	100.000
		total	205.000

*Además, quedaban 90.000 beduinos (árabes) dentro del Estado Judío.

La propuesta de minoría recomendaba la creación de un Estado Federal Independiente de Palestina, con una sola nacionalidad y ciudadanía, la palestina, y con Jerusalem como Capital. Este Estado, se crearía a través de una asamblea constituyente entre las poblaciones árabe y judía, en la cual se debía aprobar la Constitución del Estado Federal Independiente de Palestina. El único elemento de separación que proponía el informe de minoría, era la división de Jerusalem en dos municipalidades, para fines de administración local, una para los sectores de predominio árabe y la otra para los sectores de predominio de población judía[139].

En paralelo a las propuestas de la comisión, se discutía la cuestión en la Asamblea General. La primera votación fue el 25 de noviembre de 1947, donde se aprueba la partición con menos de dos tercios de la asamblea, que era el requisito para que se aprobara como resolución, por lo que hubo una segunda votación el 29 de noviembre del mismo año, donde sí se logran los dos tercios de la asamblea, en consecuencia resulta aprobada la partición de Palestina, denominada resolución 181.

Tras la aprobación de la resolución 181, la violencia se intensificó, "proliferaron los enfrentamientos entre palestinos y judíos a medida que, al iniciar su retirada las fuerzas británicas, aumentaba la libertad de acción de las fuerzas paramilitares judías. El sabotaje, los ataques a instalaciones militares y la captura de armas británicas para esos grupos se convirtieron en elementos característicos de la situación palestina, al igual que los enfrentamientos entre árabes y judíos"[140]. Dado que, todo indicaba que la situación se encaminaba hacia una confrontación armada, y en vistas del alto número de bajas de la potencia mandataria durante los tres primeros meses después de aprobada la resolución[141], Gran Bretaña anuncia su retirada para el 15 de mayo de 1948, anticipándola varios meses a lo previsto en el plan de Naciones Unidas. La Haganah, proclama el Estado de Israel el mismo 15 de mayo de 1948, lo que causa el estallido inmediato de la primera guerra árabe israelí. Los grupos paramilitares judíos vencen la guerra y toman el 78% del territorio de Palestina violando automáticamente la resolución 181. David Ben Gurion, fundador del Estado de Israel escribe: "ninguna medida de una administración tambaleante (es

[139] *Ibid.*. p. 124
[140] Ibid. p.141
[141] 869 soldados británicos muertos y 1.909 heridos

decir, la Potencia Mandataria) pudo evitar que alcanzáramos nuestro objetivo el 14 de mayo de 1948, en una Estado que la Haganah había hecho más grande y judío…"[142].

En la guerra son destruidas más de 531 aldeas palestinas, provocándose el primer éxodo palestino, denominado en árabe *Al Nakbe,* que significa la tragedia, donde salieron más de 700.000 palestinos en calidad de refugiados, que hasta el día de hoy mantienen dicho status y suman más de 4.255.120[143].

El Estado De Israel Y Los Principios Del Derecho De Gentes

Partiremos intentando una breve definición de lo que podemos entender por "derecho de gentes", para luego proceder a la descripción de sus principios. Rawls entiende por "derecho de gentes", "una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica"[144]. El autor emplea el término de "sociedad de los pueblos", con lo que se refiere a "todos aquellos pueblos que siguen los ideales y principios del derecho de gentes en sus relaciones recíprocas. Tales pueblos tienen sus propios gobiernos, que pueden ser regímenes constitucionales, democráticos o no, pero decentes"[145]. Con el término decente, el autor se refiere a aquellas sociedades que no son liberales, pero que sin embargo, sus instituciones "cumplen ciertas condiciones específicas de equidad y justicia política (…) y conducen a sus ciudadanos a cumplir un derecho justo de la sociedad de los pueblos"[146].

Esta sociedad de los pueblos, regiría sus relaciones por medio de la adopción de ciertos principios de justicia compartidos, con los cuales los pueblos regularían su conducta. En el intento de elaborar estos principios, Rawls parte de lo que llama "principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos"[147]. Estos principios son ocho, sin embargo los que interesan específicamente para nuestro caso son dos: "1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos; y 6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos"[148]. Sin embargo, para Rawls esta declaración de principios está incompleta, en consecuencia, sería necesario agregar principios e interpretar aquellos planteados como principios familiares y tradicionales. Un ejemplo de algunos principios que habría que agregar, es el deber de asistencia recíproca en ciertas condiciones especiales (véase cuarto apartado). En cuanto a la interpretación de los principios familiares y tradicionales, sugiere la siguiente interpretación para el principio de autodeterminación: "ningún pueblo tiene derecho de autodeterminación o secesión a expensas de otro pueblo"[149].

Aquí entra la primera contradicción entre los principios del derecho de gentes y la creación del Estado de Israel. Éste, se creó a expensas del pueblo palestino, partiendo por la resolución de partición de Naciones Unidas, la cual asignó para una minoría en población más del 50% del territorio, siendo que en ese entonces esta minoría no poseía más del 6% de la tierra[150]. Luego del rechazo por parte de la mayoría árabe palestina a dicha resolución, el naciente Estado libró una guerra injusta, por medio de la cual expandió aun más su territorio. Calificamos de injusta dicha guerra, desde el punto de vista de la doctrina de la guerra justa de Rawls, que dice "ningún Estado

[142] Citado en *Orígenes y evolución del problema palestino 1917-1988. Op.cit.* p. 143
[143] Según la UNRWA, 31 de marzo de 2005, Op.cit.
[144] Rawls. Op.cit.p13
[145] Ibidem.
[146] Ibidem.
[147] Ibid.p.50
[148] Ibidem.
[149] Ibid.p.51
[150] Said, Edward. *Cincuenta años de Desposesión.* En *Crónicas Palestinas*. Grijalbo, Barcelona, 2001. p.180

tiene derecho a la guerra para realización de sus intereses racionales, que no razonables"[151], pues, en la sociedad de los pueblos liberales y decentes, la guerra sólo es legítima en tanto sea en defensa propia, y se perciba que la seguridad del país corre peligro de ser víctima de ambiciones expansionistas de Estados proscritos.

Si bien, se podría contra argumentar que esta guerra, sí defendía intereses razonables, puesto que defendía la existencia del naciente Estado, si revisamos la interpretación del primer principio, dicho argumento se cae, puesto que ya por el hecho de estar creando un Estado a expensas de otro pueblo, se entra en violación de los principios del derecho de gentes, y aquellos intereses no serían ya, razonables.

De la creación del Estado de Israel a expensas del pueblo palestino, se deriva una segunda contradicción con los principios del derecho de gentes, me refiero al principio que todos los pueblos deben respetar los derechos humanos. Como dijimos, producto de la guerra de 1948, 700 mil palestinos salieron en calidad de refugiados, que hoy son más de 4 millones, a los cuales Israel ha negado persistentemente su derecho al retorno. Esta negación pone a Israel en una violación flagrante de los derechos humanos. En el párrafo segundo del artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos humanos dice: "Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país"[152], y también en el cuarto párrafo del artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dice: "Nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país"[153]. En consecuencia, Israel, tanto desde su creación, como por su persistente política de negación del derecho de retorno de los refugiados palestinos, viola evidentemente los principios del derecho de gentes que deberían regular la conducta en las relaciones de la sociedad de los pueblos, constituida por los pueblos liberales y decentes, por lo que podríamos calificarlo como un Estado proscrito, en términos de Rawls.

El Derecho De Los Pueblos A Habitar El Territorio

Si tomamos el punto de vista de Walzer acerca del derecho al territorio por parte de los pueblos, podríamos llegar también, a la conclusión de que la creación de Israel fue ilegítima y a expensas del pueblo palestino. Pues de una Palestina bajo mandato británico, en lugar de pasarse a una Palestina independiente, libre de la potencia imperial, se dio paso a la creación de otro Estado

[151] Rawls.op.cit.p.108 La distinción entre lo racional y lo razonable se puede explicar de la siguiente forma: cuando se actúa de manera racional, se hace de acuerdo a la propia conveniencia, habiendo evaluado la situación mediante un cálculo de costes y beneficios. Mientras que actuar de manera razonable, implica una disposición a actuar moralmente, lo que significa tener en cuenta las consecuencias de la propia acción sobre el bienestar de los demás (véase Rawls, John. *Liberalismo Político.* Crítica, Barcelona, 1996. pp.79-85). A partir de esta distinción, podemos decir que la guerra de 1948 fue injusta puesto que defendió intereses racionales, pero no razonables. Tomó en cuenta la consecución del proyecto sionista de la creación del Estado de Israel, pero no tomó en cuenta las consecuencias de dicha guerra para los demás, fundamentalmente para los palestinos. Sobre todo si recordamos que la Haganah, había comenzado desde marzo de 1948, un plan de acción militar en la zona árabe cuyo objetivo era expandir el territorio asignado por la partición (véase *Orígenes y evolución del problema palestino 1917-1988. Op.cit.* pp. 141-143).

[152] Declaración Universal d los Derechos Humanos. 10 de diciembre de 1948. Naciones Unidas. Centro de Información México. http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/_ciddh.htm

[153] Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos. 16 de diciembre, 1966. Naciones Unidas. Centro de Información México. http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/_ciddh.htm

(Israel), que ya hemos visto, en su gran mayoría la población judía que lo formó no era autóctona, y ocupó el lugar de quienes habían habitado esa tierra por siglos, desarraigándolos de su nexo con la tierra, la cual es parte de su identidad nacional, y en la cual habían hecho sus vidas y tenían expectativas. "El primer lugar al cual los habitantes tienen derecho es ciertamente al lugar donde ellos y sus familias han vivido y hecho sus vidas. El arraigo y las expectativas que han desarrollado son un argumento en contra de un traslado forzoso a otro país"[154]. "No es una errónea comprensión de su historia lo que lleva a las naciones recién liberadas del mandato imperial a buscar un firme *status* territorial. Las naciones buscan países, puesto que en un profundo sentido ya tienen países: el nexo entre el pueblo y la tierra es un aspecto distintivo de la identidad nacional"[155]. Sin embargo, para nuestra reflexión, el problema no es que la población que formó el Estado de Israel no era autóctona, sino que la creación de este Estado significó el despojo de otro pueblo – el palestino-, que además era el nativo del territorio.

Argumentar que Israel no usurpó nada, porque nunca ha existido en la historia un Estado que se llame Palestina, es falso porque el territorio del que hablamos, el cual estuvo bajo mandato británico otorgado por la Liga de las Naciones, fue un "Mandato para Palestina", en consecuencia, la región tenía una denominación, como también su población. Volviendo a Walzer, "el derecho de una nación o de un pueblo a no ser invadido deriva de la vida común que sus miembros hayan puesto en pie sobre ese pedazo de tierra – es preciso que lo hagan en alguna parte – y no del título legal que puedan poseer o no"[156]. En ese sentido, aunque en aquel tiempo, en el tiempo de la invasión y el desalojo no existía una entidad política llamada Palestina y reconocida internacionalmente, sí existía un pueblo palestino, asentado por cientos de años en aquel territorio, donde ellos y sus familias habían hecho sus vidas y tenían expectativas, las cuales fueron socavadas con la guerra de 1948, y el consecuente éxodo palestino. Así, dado que en 1948, los palestinos poseían el 94% de la tierra (como propiedades particulares), esto significa que se les privó del derecho de propiedad en sentido privado, puesto que las propiedades fueron abandonadas en forma forzosa y luego fueron confiscadas por Israel, y también se les privó del derecho colectivo sobre el territorio, el cual se refiere a lo antes citado acerca del derecho al territorio derivado de la vida común que un pueblo haya puesto en pie en un determinado pedazo de tierra. Dado que este derecho es y existe, los refugiados palestinos tienen legítimo derecho a reclamar su retorno, a los lugares de los cuales fueron expulsados, y donde habían vivido y tenían expectativas, y es obligación moral de Israel hacerlo cumplir. ¿Es esto factible?

La Viabilidad Del Retorno De Los Refugiados Palestinos

El ingeniero palestino Salman Abu Sitta, sobre la base de un estudio de la demografía israelí, ha calculado la viabilidad del retorno de los refugiados palestinos, cada uno, al lugar de donde fue expulsado, sin que este afecte mayormente a los ciudadanos israelíes. "Un estudio sobre la demografía de Israel muestra que el 78% de los judíos vive sobre el 14% de Israel y que sobre el restante 86% en la tierra de Israel que pertenece mayoritariamente a los refugiados sólo vive el 22% de los judíos"[157]. "Sólo el 20% vive en centros urbanos [que originalmente eran] palestinos, como Beer Al Saba', Ashdod, Majdal-Asqalan, Nazaret, Haifa, Acre, Tiberíades y Safad; otro 20% vive en *kibbutzes* y *moshavs"*[158]. "Si los refugiados de Gaza regresaran a sus hogares en el sur de Palestina, no más del 5% de judíos del centro [de Israel] se vería afectado. Si los refugiados de

[154] Walzer, M. *Las esferas de la justicia.op.cit.p.55*
[155] Ibid.p. *56*
[156] Walzer. *Guerra justas e injustas, op.cit.p.94*
[157] Abu Sitta, Salman. Op.cit.
[158] Ibidem.

Líbano regresaran a sus casas en Galilea no se afectaría a más del 1% de judíos. El número total de refugiados de Gaza y Líbano equivale al número de inmigrantes rusos que inmigraron a Israel en los años 90 para vivir en los hogares de estos refugiados"[159].

Tomando en cuenta lo anterior, dado que es factible demográficamente, aceptar el derecho de retorno de los refugiados palestinos se hace más legítimo, y más obligatorio para Israel el deber de aceptarlo. Pues si estamos hablando de un derecho, el cumplimiento de éste debe ser factible, puesto que no es legítimo reclamar algo a lo que no se puede dar cumplimiento. Sin embargo, Abu Sitta, ha demostrado que esto es demográficamente viable, en consecuencia, cualquier otro argumento en contra de este derecho por parte de Israel, sería, racional pero no razonable. Aquí sostengo el argumento en el deber de asistencia y afinidad de Rawls como uno de los criterios del deber de asistencia recíproca, en el que plantea lo siguiente: "La tarea del estadista es luchar contra la potencial falta de afinidad entre los diferentes pueblos y tratar de curar sus causas en la medida en que provengan de antiguas injusticias institucionales y de la hostilidad entre las clases sociales, como herencia de su historia y sus antagonismos compartidos"[160]. Si bien este argumento no se refiere específicamente a la recepción de refugiados, sí se puede extraer de éste un argumento en la dirección de la obligación moral que estamos planteando. Pues, existe una injusticia institucional cometida por el Estado de Israel desde 1948 (pues su creación fue a expensas del pueblo palestino y librando guerra injusta), y un antagonismo entre israelíes y palestinos producto de su herencia histórica, en consecuencia, es deber del gobierno de Israel (puesto que los palestinos no poseen un Estado), solucionar esta falta de afinidad entre ambos pueblos, creando instituciones de cooperación, para que se creen relaciones de afinidad y ambos pueblos pasen a formar parte de los pueblos bien ordenados. Y dado que uno de los principales problemas del conflicto entre ambos pueblos es el de los refugiados, el Estado de Israel debe aceptar el retorno de los refugiados palestinos, como un paso hacia la cooperación, y curar parte de este antagonismo histórico.

Finalmente, el deber se hace más patente para Israel, si consideramos que por su causa gran parte del pueblo palestino se convirtió en refugiados. Así lo afirma Walzer al referirse a las obligaciones que una determinada comunidad tiene hacia cierta clase de refugiados: "Con ciertos refugiados podemos perfectamente tener las mismas obligaciones que hacia nuestros connacionales. Tal es, obviamente, el caso de cualquier grupo de personas a quienes hayamos ayudado a convertirse en refugiados. El daño que les hemos causado da lugar a una afinidad entre ellos y nosotros"[161]. En efecto, el haber sido los causantes del éxodo palestino, impone para Israel, obligaciones hacia los refugiados palestinos, de la misma forma que tiene hacia sus propios ciudadanos, lo que se traduce en la obligación moral de aceptar el derecho de retorno de los refugiados palestinos a los lugares de donde fueron expulsados.

Una Opción Por La Coexistencia En Una Única Comunidad Política

A partir del desarrollo de nuestra reflexión, podríamos llegar a una conclusión planteada en los siguientes términos: dado que Israel se fundó a expensas del pueblo palestino y librando una guerra injusta, es un Estado ilegítimo, y en consecuencia no debe existir, pues nació violando los principios del derecho de gentes, y el derecho de otro pueblo a su territorio. Luego, dada la persistencia de la negación por parte del mismo Estado al derecho de retorno de los refugiados palestinos, ésta es una violación flagrante de los derechos humanos, ergo de los principios del derecho de gentes, y en consecuencia, fue, ha sido y sigue siendo un Estado criminal o proscrito.

[159] Ibidem.
[160] Rawls. Op.cit.p. 131
[161] Walzer, Michael. *Las Esferas de la Justicia.op.cit*. p.61

Más aún, si pensamos que el cumplimiento del derecho de retorno es moralmente obligatorio y demográficamente factible, su negación sería la defensa de intereses racionales, que no razonables.

Sin embargo, pensando en el contexto actual ¿es justo plantear un argumento en la dirección anterior?

Si bien, no deja de ser cierto que existe una injusticia inicial con la autodeterminación de un pueblo a expensas de otro, y el desarraigo del territorio al cual este otro tenía derecho, pensemos lo siguiente. Hoy viven en Israel cerca de 5 millones de personas, gran parte de ellas desde hace cincuenta y cuatro años (con el establecimiento de Israel, legítimo o no), de los que también gran parte ha nacido ahí, han hecho sus vidas y tienen expectativas, en consecuencia, han puesto en pie una vida común sobre ese territorio. ¿Sería legítimo expulsarlos en nombre de la injusticia y usurpación iniciales, herencia de la creación del Estado de Israel? ¿Acaso no constituiría esto una violación de los derechos humanos, ergo de los principios del derecho de gentes, y también del derecho de los pueblos al territorio?

Es por ello que propongo como una opción de coexistencia el reconocimiento mutuo del derecho de ambos pueblos a habitar dicho territorio. A los palestinos, el reconocimiento del retorno de los refugiados, quienes habían hecho sus vidas, tenían expectativas y una vida común, y fueron expulsados, y en consecuencia se les debe reconocer el derecho a retornar y habitar la tierra. A los israelíes, el derecho de habitar la tierra, puesto que han hecho su vida (aunque a expensas del pueblo palestino), tienen expectativas y también han puesto en pie una vida común sobre la tierra. ¿Cuál es el problema para ello si es que es demográficamente viable?

El problema es el carácter judío del Estado de Israel. "Israel es el único Estado del mundo que no es el Estado de sus ciudadanos reales, sino de todo el pueblo judío, que, consecuentemente tiene derechos que no tienen los no judíos. Sin una constitución, Israel está gobernado por unas leyes básicas, entre las cuales una en particular, la Ley de Retorno, hace posible que cualquier judío de cualquier lugar emigre a Israel y se convierta en ciudadano, mientras que los palestinos autóctonos carecen de los mismos derechos"[162]. Esto implica que Israel, no sea una comunidad política territorialmente diferenciada, en la cual los ciudadanos tienen derechos por vivir y tener expectativas dentro de ese territorio, sino que hace que cualquier judío del mundo, aunque jamás en su vida haya conocido Israel, es un potencial ciudadano de dicho Estado, con plenos derechos, mientras que los palestinos que actualmente viven ahí, tanto como los que vivieron y fueron expulsados, no tienen estos derechos. En consecuencia, la pertenencia a dicha comunidad no está dada por la habitación, sino por la religión, por el sólo hecho de ser judío, se es potencialmente ciudadano de pleno derecho, mermando los mismos derechos para los habitantes autóctonos de la tierra.

Finalmente, como opción por la coexistencia, propongo la creación de una única comunidad política, entre los judíos que actualmente viven ahí, y los palestinos que viven y los que deben retornar por derecho. Una comunidad con una estructura básica, basada en principios de justicia compartidos, en el pluralismo razonable, y en el derecho de los pueblos a habitar el territorio según hayan asentado una vida común y tengan expectativas en él. Para esto es necesario, que Israel renuncie a su carácter de Estado judío, y los palestinos a su independencia nacional en forma de un Estado Nación, a cambio de la formación de una comunidad política binacional, una comunidad de pueblos donde la justicia y el pluralismo razonable, prevalezcan por sobre el origen étnico y la religión.

[162] Said, E.W. *Cincuenta años de desposesión. Op.cit.pp.179-180*

BIBLIOGRAFÍA

- Rawls, John. *El Derecho de Gentes.* Paidós, Barcelona, 2001

- Walzer, Michael. *Las Esferas de la Justicia.* Fondo de Cultura Económica. México, 1993

- Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas.* Paidós. Barcelona, 2001.

- Abu Sitta, Salman. *El derecho al retorno: un derecho inviolable y factible.* Nación Árabe, Invierno de 2001.

- Said, Edward. *Cincuenta años de Desposesión.* En *Crónicas Palestinas*. Grijalbo, Barcelona, 2001.

- Godoy, Oscar. *Terrorismo e Historia.* Estudios Públicos 84, Primavera 2001.

- *Declaración Universal d los Derechos Humanos*. 10 de diciembre de 1948. Naciones Unidas. Centro de Información México. http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/_ciddh.htm

- *Orígenes y evolución del problema palestino 1917-1988.* Comité para el ejercicio de los derechos inalienables del pueblo palestino. Naciones Unidas, Nueva York, 1990

- *Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos*. 16 de diciembre, 1966. Naciones Unidas. Centro de Información México. http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/_ciddh.htm

- *Los refugiados palestinos: cifras y ubicación.* Comité de Solidaridad con la Causa Árabe. Madrid, Agosto 2003.

- UNRWA, Agencia de ONU para la asistencia de los refugiados palestinos. 31 de marzo, 2005. http://www.un.org/unrwa/refugees/camp-profiles.html

La mujer emigrante y descendiente en la novelística chileno-árabe

María Olga Samamé Barrera
Universidad de Chile

Resumen

En esta escritura, entre otras temáticas que la sustentan, es dable considerar el rescate de la figura de la mujer emigrante y descendiente para elevarla a categoría artística, y recrear su presencia, desde su lugar de origen y desvinculación, hasta llegar a su adaptación, inserción e integración en la sociedad de acogida. En este proceso es posible observar cómo la emigrante y la descendiente han tenido una función conservadora de la herencia cultural de sus ancestros, no obstante su paulatina y sostenida pérdida.

La inmigración árabe en Chile y el proceso de integración en la sociedad que la acoge tienen sus raíces, en gran medida, en la unidad de la estructura familiar y en el sentimiento de lealtad entre sus miembros. Desde esta perspectiva, la presencia de la mujer árabe inmigrante y descendiente ha tenido indiscutible relevancia en cada etapa de este proceso migratorio, el cual comprende un momento de adaptación, otro de integración y, finalmente, uno de socialización. Esto ha permitido germinar, desde un principio y en forma sostenida, un sentimiento de pertenencia a este país receptor y conservar parte de los valores ancestrales de su cultura originaria.

La inmigración árabe en Chile ha sido objeto de numerosos estudios de variada impronta. La mayor parte ofrece información sobre la distribución espacial de los árabes levantinos (palestinos, sirios y libaneses) y sus correspondientes modalidades de inserción en las estructuras sociales, económicas y políticas de la nación. En cuanto a la figura de la mujer árabe inmigrante y descendiente, estos estudios la enfocan desde una perspectiva estadística cuando forma parte del matrimonio endogámico y exogámico; en el fortalecimiento del núcleo familiar, en las actividades económicas, culturales y sociales, tendientes a consolidar la integración de la colectividad árabe en Chile. Para acceder, desde otra dimensión, a su quehacer cotidiano es preciso recurrir, entre otras fuentes literarias, a la producción novelística de escritores chilenos de origen árabe, porque, de suyo, ofrecen un conocimiento artístico en esta representación. Estas novelas son las siguientes: *Memorias de un emigrante* (1957), de Benedicto Chuaqui; *Los Turcos* (1960), de Roberto Sarah; *Aldea Blanca* (1977), de José Ahuil Hanna; *El valor de vivir* (1985), de Ema Cabar; Centro de Estudios Árabes *El viajero de las cuatro estaciones* (1990), de Miguel Littin; *El viajero de la alfombra mágica* (1991), de Walter Garib; *Peregrino de ojos brillantes* (1993), de Jaime Hales y *Nahima* (2001), de Edih Chahín.[163]. Cada uno de estos autores le otorgan a la mujer árabe un espacio determinado desde su perspectiva narrativa; así, Chuaqui emplea la memoria como fundamento de su narración; rememora y rescata situaciones emotivas, nostálgicas y dolorosas de su transitar pretérito; en tanto Sarah se distancia en el relato en tercera persona y con relativa objetividad para narrar, interpretar y describir la interioridad, pensamientos y sentimientos de sus

[163]. Benedicto Chuaqui. *Memorias de un emigrante*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1957; Roberto Sarah. *Los Turcos*. Santiago de Chile, Editorial Orbe, [1960]; José Ahuil Hanna. *Aldea Blanca*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1977; Ema Cabar. *El valor de vivir.* Chillán, Ediciones Sociedad Escritores de Ñuble, 1985; Miguel Littin. *El viajero de las cuatro estaciones*. Santiago de Chile, Mondadori España, 1990; Walter Garib. *El viajero de la alfombra mágica*. Santiago de Chile, Editorial Fértil Provincia, 1991; Jaime Hales. *Peregrino de ojos brillantes*. Santiago de Chile, Editora de las Casas, 1993; Edith Chahín. *Nahima*. La larga historia de mi madre. Madrid, Editorial Debate, 2001.

personajes. Nuevamente se presenta en la obra de Ahuil Hanna la evocación sencilla, nostálgica y emotiva al narrar pequeñas historias y anécdotas de un pequeño pueblo del Medio Oriente. La autora Ema Cabar se distancia -aun cuando su narración tiene acentos autobiográficos- para narrar la atormentada existencia de una mujer emigrante y poner en evidencia algunos temas tradicionales ancestrales, además del triunfo final del amor. Littin incorpora en su novela los recuerdos de su abuelo griego, salvador de la honra de mujeres árabes inmigrantes y, Garib, por su parte, retoma la tercera persona para instar al lector a descubrir y recomponer la historia laberíntica narrada de un mosaico de voces con fracturas témporo-espaciales. Hales recurre a la narración testimonial y a la tercera persona para incorporar diversos planos narrativos, de impronta onírica y predictiva, que desembocan en un inesperado destino. Finalmente, Chahín emplea la novela biográfica y la investigación personal para reconstruir la vida de su madre emigrante.

Escenario cotidiano de la mujer árabe y su proyección en la tierra de adopción, según las novelas.

La dominación turco otomana en la región levantina no afectó de manera sustancial la forma de vida de las familias árabes que integraban los millet[164] respectivos, a saber: predomina el sistema patriarcal, el matrimonio endogámico, los trabajos agrícolas, o la artesanía, o los telares, las costumbres y tradiciones ancestrales, la moral y ética de la religión cristiana de rito ortodoxo o de otras confesiones. En lo que respecta a la mujer, ella tiene su escenario en el interior de la casa, lugar que se estima *haram* (prohibido), en tanto morada de ella; por consiguiente, es un espacio sagrado e íntimo y que debe ser protegido de toda profanación. En este lugar la mujer tiene una existencia subordinada, pues recibe enseñanza doméstica y una educación ética y moral. Con estos conocimientos se la prepara para el matrimonio, la atención del esposo y la crianza de los hijos. Y al mismo tiempo que realiza las labores de casa, junto a otras mujeres integrantes del clan familiar, se alimenta su espíritu con las narraciones provenientes del imaginario colectivo milenario.

En este ámbito, a veces la sabiduría de la mujer árabe trasciende el espacio público privativo de los hombres, principalmente cuando su saber procede del ámbito religioso de impronta cristiana. De esta manera, cuando una mujer mayor realiza la peregrinación a Jerusalén y tiene, además, poderes curativos, adquiere la calidad de santa entre los miembros de su comunidad. Un modelo de este tipo de mujer lo presenta Chuaqui a través de su bisabuela, quien "*...había alcanzado el rango de Halle, distinción religiosa, después de una peregrinación por Tierra Santa*. *Nunca nos visitó, pues se había opuesto tenazmente al matrimonio de mi madre, que consideraba deshonroso para la familia*.."[165]. Ella le había devuelto la vista a su propio hijo, por intersección de un médico canonizado por la iglesia ortodoxa cuando: "*... A él dirigió sus preces... Y en una ocasión en que estaba sola en la iglesia, el santo le habló diciéndole que recogiera polvo del patio de la parroquia y lo pasara por los ojos de su hijo... y a los pocos días éste recuperó la vista*..."[166]. Sin duda que

[164]. Los millet eran comunidades autónomas y autogobernadas por el jefe religioso correspondiente, a saber: el Patriarca tenía bajo su responsabilidad política social y religiosa a la comunidad árabe cristiana ortodoxa; el Ulema a la musulmana y el Gran Rabino a la judía. Cada jefe de estos millets asumía responsabilidades propias de un Estado y se constituía en un nexo entre los súbditos y las autoridades imperiales otomanas. Estos millets se distinguieron entre sí por la prosperidad económica o por la dependencia extranjera occidental que los apoyó, hasta tal extremo que algunos -como el cristiano y el judío- pudieron ejercer presiones sobre las decisiones políticas del Imperio en su época decadente. En cambio, una situación de menoscabo social, económico y religioso experimentó, en general, el millet musulmán. Véase, Miriam Olguín. y Patricia Peña. *La emigración árabe en Chile.* Santiago de Chile, Edición del Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990.
[165]. Benedicto Chuaqui. Op. cit., p. 41.
[166]. Ídem, p. 42.

estos milagros o prodigios asombrosos quedaban inscritos en la memoria colectiva y se transmitían por tradición.

Otra forma de sabiduría femenina árabe se despliega en la figura de cierta mujer nacida del misterio, de la eterna reencarnación, y que ha venido al mundo a descifrar los sueños incomprensibles que someten al hombre en la angustiosa existencia. En esta perspectiva, el autor Hales presenta a Amina, misteriosa y freudiana, compendio del saber ancestral tradicional, profetisa y vínculo entre los hombres y la divinidad que devela los laberintos oníricos del sufriente: "*...Youseff... Vamos a entrar en la antesala del sueño. Yo te guiaré suavemente...Será como entrar en ti, en lo más profundo...las pesadillas...son los gritos desesperados del alma que te quiere comunicar sus mensajes ... si rehuyes las verdades que te quiere contar, el alma se desespera y te grita,... te envía imágenes horribles...Vamos a avanzar sin resistencia, para conocer el miedo,... pero no nos despertaremos, no abriremos los ojos, para dejar que fluyan los mensajes hasta la luz...*"[167].

La separación del espacio privado de la mujer del espacio público que le pertenece al hombre determina, de alguna manera, su situación subordinada. Así, por ejemplo, la tradición familiar establece que la mujer debe casarse joven, según Chuaqui "*...no se consideraban a aquellas muchachas mayores de dieciocho años. En un país en donde había menos mujeres que hombres, era evidente que alguna grave tacha tenía la joven que no se había casado en esa edad...*"[168]; el autor agrega que parientes viciosos o dementes también son factores importantes que influyen en su soltería. Según la tradición, cuando un joven deseaba casarse busca los servicios de parientes o amigos para que le busquen la novia. Era una tarea ardua, pues había que indagar sobre solteras jóvenes y, en lo posible, agraciadas, de tal suerte que, a menudo, una mujer fea transitaba oprobiosamente a la soltería. Esta situación Sarah la recrea en una joven inmigrante en Chile, cuyos padres deseaban casarla aunque fuera con el jorobado Ya'cub quien, al observarla con atención, se dio cuenta de que "*... Estaba delante de una muchacha alta y feísima; era recta como un poste, liso el pecho y las caderas anchas; parecía una mala caricatura, además tartamudeaba al hablar y le faltaban algunos incisivos...*"[169]. También era frecuente que la soltera fuera contratada para realizar la tarea de crianza y educación de niños huérfanos dentro de una familia emparentada e, incluso, podía convertirse en la esposa del viudo de su hermana muerta.

Con frecuencia era el padre quien decidía casar a su hija con un joven de su elección, especialmente cuando percibía que ella experimentaba algo indescifrable. La madre se encargaba de darle la noticia: "*... Mi preciosa hija Anise... Debo comunicarte que tu padre te ha encontrado novio y debes prepararte para la boda... Se llama Búlus... Está seguro de que te ama y que tú también le querrás... Madre, ¿cómo es? ¿es alto?... Tu padre lo conoce ¿pero que importa como sea. Un novio es un novio y eso es suficiente. Vete ahora a la cocina...*"[170] . En estas circunstancias, solo le restaba a la novia idealizar a su desconocido novio: "*... Sí, le amaré... le prepararé la comida que apetezca... Oh Alah, haz que no sea demasiado feo y que no tenga la nariz larga...*"[171].

Generalmente, la madre preparaba y entregaba a la hija un conocimiento mínimo sobre la sexualidad en el matrimonio pues, según la novela Nahima, esa madre temía que esos temas

[167]. Jaime Hales. Op. cit., pp. 170 y 179.
[168] . Benedicto Chuaqui. Op. cit., p. 51.
[169]. Roberto Sarah. Op. cit., p. 136.
[170]. Roberto Sarah. Op. cit., pp. 24-25.
[171]. Roberto Sarah. Op. cit., p. 25.

afectaran la inocencia y la pureza de las hijas. Para la madre de Nahima "*... las mujeres no deben hablar de esas cosas... Los hombres sí que hablan entre ellos de eso y de muchas otras cosas...*"[172] . Por este motivo, la madre sugirió a Nahima que guardara discreción y prudencia ante su embarazo "*... Ahora, escúchame hija, quiero que no hables con tus hermanas sobre tus mareos y otros síntomas del embarazo. Ellas son solteras y muy ingenuas, no me gustaría que despertaras su curiosidad y te acribillasen a preguntas sobre tu estado y la intervención que tuvo Yusef en él. Quiero que sigan siendo inocentes y puras...*"[173]. No obstante esta recomendación, Nahima adopta una actitud emancipadora y rebelde que se adelanta a su época, pues ella sostiene que la sexualidad es un tema que debería ser enseñado, compartido y desmitificado: "*... Alguien tiene que empezar a cambiar las costumbres, madre, alguien debe arriesgarse, a pesar de las burlas y de las malas lenguas. Alguien, y en este caso tendría que ser alguna madre de familia la que debe dar el primer paso y enseñar a sus hijas los misterios de la vida, en vez de esconderlos bajo siete velos...*"[174]. La defensa de sus principios estaba basada en su experiencia de mujer recién casada, pues su "*... convivencia con Yusef le abrió los ojos y le hizo descubrir la belleza del amor, la entrega física de sí misma, la plenitud del ser...*"[175]. La respuesta de la madre fue tajante: "*...¡No!... ¡te prohibo hablar de eso con tus hermanas! No lo puedo permitir. Tampoco quiero seguir hablando de estos asuntos tan poco femeninos. Compréndeme tú, y obedece lo que tu madre te aconseja. ¿Qué opinarían de mí mis hermanas, primas y amigas si alguna vez una de mis hijas habla de estos temas con sus hijas que no deben saber nada de nada? Dirían que mis hijas son mujeres descaradas, libertinas y ordinarias...*"[176]

La mujer inmigrante viajaba no solo para casarse; también lo hacía para relevar en las tareas domésticas y trabajar con sus parientes instalados en sus baratillos. Al respecto, Chuaqui señala que le envió a su padre en Homs "*...diez libras esterlinas a fin de que me hiciera venir a Chile a mi hermana Tagafol, quien me serviría en personales quehaceres y en la atención de mi negocio...*"[177]. Muchos de los jóvenes inmigrantes árabes temían desafiar a la familia y practicar la exogamia, dado que la tradición exigía coherencia entre sus miembros, reafirmar la identidad diferenciada, consolidar el honor colectivo que se ajusta a un sistema de linaje patrilineal. En esta perspectiva, Sarah presenta la preocupación de Mitri cuando su amigo Hanna decide casarse con chilena: "*...Déjala Hanna. ¡Te lo aconsejo! ¡Te sentirás avergonzado! Vivirás siempre como un ermitaño, oculto de los nuestros. ¡Nuestra sociedad va creciendo¡ Hay muchachas casaderas entre nuestros compatriotas...aun sin necesidad de volver al iliblad, como pensábamos. Las hay bellísimas, ¡créeme!. Las he visto más de una vez. Solo están esperando que las conozcas... ...Si tanto quieres a esa mujer, vive con ella, ¡pero no te cases!... Darás un golpe de muerte a tus padres...*"[178]. En efecto, Hanna se sentía presionado por el amor hacia una mujer chilena y el deber y obediencia a la tradición de sus padres. Estos, preocupados le habían escrito una carta: "*... Tu madre no cesa de contemplar la fotografía que le has mandado, con aquella extraña vestimenta americana...Ha pensado que estás en edad de casarte, y ese pensamiento la alegra, pues sabe que es lo único que te obligaría a regresar pronto a nuestro lado... Si es así, querido hijo, m complacería empezar a buscarte novia; hay aquí muchachas en abundancia, sobre todo para uno que ha venido de América...*"[179].

[172]. Edith Chahín. Op. cit., p. 150.
[173]. Edith Chahín. Op. cit., p. 148.
[174]. Edith Chahín. Op. cit., p. 152.
[175]. Edith Chahín. Op. cit., p. 149.
[176]. Edith Chahín. Op. cit., p. 151.
[177]. Benedicto Chuaqui. Op. cit., p. 216.
[178]. Roberto Sarah. Op. cit., p. 105.
[179]. Roberto Sarah. Op. cit., p. 106.

La viudez de una joven rica, madre de hijas pequeñas, por consiguiente, sin sucesión masculina, concitaba, en más de una ocasión, el recelo de los parientes cercanos, quienes convocaban los derechos ancestrales que la tradición demandaba. Así narra Ema Cabar la situación de una emigrante con su hija quien, al verse despojada de la herencia de su esposo, es acosada por los familiares: "*... Una tarde, mientras esperaba la llegada de sus hijas, recibió la inesperada visita de su cuñado...* "*No se te ocultará... que de acuerdo a las leyes de nuestro país, la muerte de mi hermano sin sucesión masculina me consagra como su legítimo heredero. Por lo tanto, de hecho, todos sus bienes pasan a integrar mi propiedad. Del mismo modo la ley me obliga a constituirme en tutor de sus hijas...*"[180] Ante esta situación y otros sufrimientos, decidió emigrar hacia América del Sur. Los acontecimientos se centran en Chile y en Perú donde la hija de Ema sufre la persecución familiar. Posteriormente regresa al sur de Chile, a la ciudad de Chillán, donde finalmente la joven encuentra el amor y el descanso espiritual.

Algunas jóvenes inmigrantes árabes revalidaban el compromiso matrimonial adquirido por sus padres e iniciaban el viaje a Chile, ya sea con otras familias o en grupos. Su inmigración, por tanto, dependía de otros. Era una travesía incierta, arriesgada y en condiciones difíciles que implicaba el bajo costo de la tercera clase. Debían soportar hacinamiento, necesidades e inseguridad. Al respecto, Littin no solo recrea la llegada de su abuelo materno griego, desde Esmirna hasta el pueblo de Palmilla en Chile, sino que ilustra la difícil situación de treinta y nueve mujeres árabes inmigrantes, casadas por acuerdos familiares. Así, el abuelo relata que, durante la travesía marítima "*...escuché gritos desesperados, lamentos despavoridos, voces de mujeres suplicando en árabe...De pronto vio a tres marineros intentando violar a una de ellas, inmovilizando su cuerpo, abriéndole las piernas, rasgando sus vestiduras... preso de una furia sin límites se abalanzó sobre ellos arrebatándoles a la joven...*"[181]. En efecto, el abuelo del autor las salvó del deshonor, acompañándolas luego para que se reunieran con sus esposos que vivían en el centro y sur del país. Refiere Littin que, en su mayoría, estas mujeres no conocían a sus esposos y, por tal motivo, sentían curiosidad y expectación. A la postre, el encuentro provocaba alegría y satisfacción pero también desencanto: "*...Rocía se puso de pie tratando de adivinar cuál de los dos jóvenes era el Jalil que ella buscaba, sólo le bastó mirarlos para saber que su Jalil idealizado tantas veces, soñado en tantas noches, no era otro que el oscuro hombre del rostro marcado por la viruela...*"[182]. A menudo la novia debía trabajar en el negocio, a fin de que el suegro recuperara en parte "*... el pasaje que tuvo que mandar, por el maldito compromiso que había contraído hacía tanto tiempo...*"[183].

Una vez instalada la familia en la tierra de acogida, la mujer árabe inmigrante y descendiente tenían la oportunidad de contraer matrimonio cuando asistía a las reuniones de la colectividad árabe. Este era un espacio creado para mitigar la circunstancia escindida de recuerdos y añoranzas de los árabes pioneros y para consolidar los lazos identitarios e integradores de sus miembros. Precisamente, a través de los enlaces matrimoniales estas mujeres se convirtieron en un instrumento de unión y fortalecimiento de las estructuras tradicionales económicas y sociales. Habitualmente la hija de un próspero empresario inmigrante se convertía en una oportunidad ineludible: "*...Cierto día Mitri anunció a sus amigos que estaba enamorado de la hija de un compatriota y que habíase propuesto desposarse con ella...Se llamaba Betía, y era la hija de un tal Casfura, un acaudalado*

[180]. Ema Cabar. Op. cit., pp. 16-17.
[181]. Miguel Littin. Op. cit. p. 35.
[182]. Miguel Liitin. Op. cit., p. 82.
[183]. Miguel Littin. Op. cit., p. 83.

comerciante, que acababa de instalar una hilandería, y dueño de muchas propiedades...Betía Casfura, su prometida -pues no tardó en serlo oficialmente- era una muchacha de diecisiete años, de rostro pálido y grandes ojos negros que miraban con vivacidad. Parecía un tanto ajena a todo lo que significaba una boda, y sus ademanes y hasta su voz eran patéticamente espontáneos y puros... _¡Eso es lo más me conmueve en ella! -confesó un día Mitri, a solas a Hanna Nabal-. Juraría que jamás la ha tocado un hombre, ni siquiera rozado una mano... ¿No te parece maravilloso, después que uno ha conocido tantas mujerzuelas? "[184].

La reactualización de un personaje ancestral, la casamentera, se presenta en la novela *Nahima* y que- a falta de un sacerdote- concierta matrimonios, mediante cierto pago acordado. Así, el esposo Yusef, convertido en tutor de tres jovencitas, debió acudir a los servicios de Om Chakik "*...la mejor*, *la más honrada y la que mejor conoce a los hombres... que también ayudaba a animar las fiestas o a llorar en los funerales... que podría prestar innumerables servicios...*" [185]. Su actividad consistía en examinar a las niñas minuciosamente para así ponderar sus atributos y cualidades ante los ansiosos pretendientes que suspiraban, además, por las habilidades culinarias de las jóvenes sirias.

Empero, una vez casada la mujer está sometida a otra presión social determinante, esto es concebir un primogénito varón, el cual, según la tradición árabe, perpetúa el honor del padre, consolida los lazos agnaticios, se constituye en el soporte económico, prolonga y fortalece el clan familiar; mientras que el nacimiento de una hija expone al progenitor a tribulaciones y eventuales afrentas y, cuando se casa, solo contribuye a aumentar el número de otras familias. Al respecto, Ahuil Hanna recuerda el grave problema que ocasionó a su tío en Palestina el nacimiento consecutivo de tres hijas: al nacer la primera, culpó a su esposa; cuando nació la segunda, sintió humillación e indignación y, con la tercera hija, consideró que era el desastre final; por tal motivo tomó una escopeta, subió a la azotea de la casa y desafió al cielo con un cañonazo. Hanna termina diciendo que "*...Al año siguiente nació mi primo Jalil...*"[186].

Sin duda que la mujer árabe experimentó un sentimiento de culpa, incertidumbre y preocupación al ver que demoraba el nacimiento del anhelado hijo varón. Así le ocurrió a Nahima quien experimentó el dolor y la desesperación cuando le nacieron hijas en lugar del añorado primogénito. Realizó "mandas" a la Virgen del Carmen y se encomendó a San Elián, patrono de Homs, a San Francisco, a San Ramón Nonato. Al fin, segura de que su cuarto hijo sería varón, le pidió a Yusef que preparara su escopeta y disparara tres veces al aire, anunciando el feliz acontecimiento. Nació el hijo que murió un poco después. Pasaron otros años y Nahima por fin dio a luz un niño y su padre, Yusef, "*... regaló dinero y juguetes a manos llenas para celebrar la llegada de Antonio el día que lo bautizaron. Las fiestas duraron casi una semana, y las felicitaciones continuaron llegando durante varios meses...* "[187].

Tampoco el inmigrante Mitri, en la novela de Sarah, valora la llegada de una hija primogénita cuyo "*... nacimiento lo había desilusionado, pues aguardaba un hijo varón. Las hijas mujeres - comentaba - no servirán para ayudarme en la fábrica. Están bien para la iglesia y la cocina*. *Sufría Betía antes esas palabras y a veces lloraba en silencio, a escondidas de él, pues*

[184]. Roberto Sarah. Op. cit., p. 145-146.
[185]. Edith Chahín. Op. cit., p. 426.
[186]. José Ahuil Hanna. Op. cit., pp. 33-35.
[187]. Edith Chahín. Op. cit., p. 469. En rigor, Nahima tuvo catorce embarazos; sobrevivieron nueve hijos en total: dos varones y siete niñas. Enviudó a los treinta y nueve años y vivió una centuria. La autora, Edith Chahín, es la menor de las mujeres. Véase pp. 482-484.

sabía que se irritaba al verla con lágrimas en los ojos. A Mitri le costaba soportar el llanto de las mujeres..."[188].

Era frecuente que el padre inmigrante vigilase la educación de las hijas en la casa; pocos consentían en que ellas cursaran estudios secundarios, o accedieran a alguna carrera profesional; de tal suerte que, cuando las hijas de Aziz Magdalani, Nadia y Jazmín, desearon continuar con alguna carrera pedagógica el padre "*... se opuso, invariable en la tozudez de siempre; para él, las mujeres debían completar su educación en la casa, bajo la tutela de sus padres. De lo contrario, parecía difícil que hubiese hombres dispuestos a casarse con ellas. 'Yo no sé leer ni escribir, y me defiendo muy bien', argumentaba... '¿Acaso no he sido bastante magnánimo al aceptar que estudiasen hasta terminar las humanidades?'"...*[189].

Sin duda que la mujer inmigrante casada, además de afrontar el desarraigo, la soledad y la lejanía del balad, el pueblo añorado, debió soportar otra situación penosa cuando se comprobaba su esterilidad. A menudo la fidelidad y la comprensión de su esposo podían mitigar esta aflicción. Al respecto, Littin señala en su novela que "*... María, a pesar de su incurable tristeza, anhelaba darle un hijo que se llamara... Salman. Muchas veces [el esposo] la encontraba mirándose el vientre estéril en el espejo del ropero lacado que habían transportado a través de los mares y luego a lomo de mula, cuando también como los demás cruzaron la cordillera de los Andes...*"[190].

En general, la actitud pasiva, obediente y humilde de la mujer árabe, sea inmigrante o descendiente, le impedía intervenir en la libertad sexual del esposo, ese miembro activo de la familia que trabaja, provee y que, incluso, puede tener amantes ocasionales o concubinas. Esta conducta del esposo es aceptada como un privilegio de su género: "*...Cuando Afife se hallaba impedida de yacer porque estaba menstruando o por su embarazo demasiado avanzado, Aziz visitaba en el fondo de la casa a la Nativa guaraní, para amarla como lo hacía de soltero... sin importarle que Afife se enfadara; bien sabía que no lo iba a reprender; a lo sumo le diría que no era bueno tener dos mujeres bajo el mismo techo...*"[191]. Más tarde, Afife en la agonía de un pos parto "*...le cogió las manos a su marido, se las apretó y en un susurro imperceptible para un oído distinto al de Aziz, le dijo: ´Ahora puedes amar a la Nativa guaraní si quieres´...*"[192].

En lo que concierne a la educación de los hijos, la mujer árabe se preocupó, desde los inicios de la inmigración, de que ellos preservaran las costumbres y tradiciones ancestrales, a saber: mantener en las fiestas la separación entre hombres y mujeres, inculcarles a las hijas defender el origen árabe de sus padres, cocinar los platos típicos, optar por el matrimonio endogámico. Pero el gradual y sostenido proceso de inserción e integración en la sociedad de adopción estimuló la transgresión a la norma, puesto que las fiestas eran mixtas, la cocina chilena se entremezclaba con la árabe y los hijos se casaban tanto con chilena o con mujer de otras etnias inmigrantes. En esta perspectiva, Garib representa en Yamile a la mujer celosa de su estirpe clánica y una suerte de prototipo fundamentalista femenino de la tradición árabe en la defensa de los enlaces endogámicos: "*... Aún estaba latente en la familia el recuerdo del día en que Yamile, al saber a través de una amiga que su hijo Chucre se había casado a escondidas con una extraña a sus costumbres, religión y nacionalidad y, para colmo, secretaria de la tienda, lo maldijo...*"[193]. En efecto, esta madre se

188. Roberto Sarah. Op. cit., pp. 175-176.
189. Walter Garib. Op. cit., pp. 221-222.
190. Miguel Littin. Op. cit., p. 187.
191. Walter Garib. Op. cit., p. 31.
192. Walter Garib. Op. cit., p. 64.
193. Walter Garib. Op. cit., p. 24.

sirvió inclusive de la brujería en un vano esfuerzo por desbaratar el consumado enlace, porque "*...sólo pensaba en la manera de destruir a la mujer de su hijo... consiguió una fotografía de la entrometida Marisol, y le atravesó alfileres...*"[194]. Al nacer el nieto Yamile se mantuvo indiferente e insensible con su hijo Chucre: "*... cuando llevó a su hijo Jorge de poco más de un año, para que lo conociera. Yamile ni siquiera miró al hijo ni al nieto. Su mirada pétrea estaba puesta sobre un libro que leía, hojeaba o le servía para explicar su desamor. Una, dos, tres veces Chucre trató en vano de quebrar la indiferencia materna mediante súplicas, ruegos desmedidos, al extremo de arrodillarse ante ella, como última alternativa. "Mamá, mamá -gritó ante el evidente desdén-, ambos somos Magdalani, sangre de tu sangre". Yamile humedeció impertérrita su dedo índice para volver la hoja del libro...*[195]. Ella meditaba inflexible lo que estimaba una afrenta familiar: "*...Si se había casado contra la voluntad de la familia, que reventara solo...*"[196].

Sin duda que la mujer árabe inmigrante y descendiente contribuyeron activamente en el establecimiento, desarrollo y prosperidad de los esposos, hermanos y parientes, ya sea en el espacio doméstico o con la venta de las cosas de tienda, mientras los hombres salían fuera de la ciudad, para vender sus productos, o con la ventas de sus joyas, cuando las necesidades económicas así lo demandaban e, incluso, llegó a dirigir a los empleados en la emergente empresa comercial. En rigor, como la mayoría de los inmigrantes en este país, estas mujeres tuvieron voluntad, perseverancia, espíritu de sacrificio, deseo de progresar, aunque fuera a veces en condiciones adversas. Al parecer, las dirigía un sentimiento común: la competencia y el orgullo del árabe de no dejarse aventajar por otro árabe, y que se conjugaba en ese deseo íntimo de '¿por qué no puedo hacerlo yo?', pero siempre con camaradería y solidaridad.

En esta perspectiva, la figura de Nahima representa la fortaleza de una mujer joven, viuda con varios hijos, de precaria situación económica, que venció las dificultades con tenacidad y perseverancia, transando, a pesar suyo, una parte de su identidad en el lento proceso de integración.

Más aún, alguna inmigrante sintió un profundo deseo de que la historia de su tierra lejana y la odisea de la inmigración hacia Chile fuera reescrita para las futuras generaciones. Es el caso de Nahima quien le sugirió a su esposo Yusef que debería escribir "*...Sobre Siria, sobre Chile, sobre nuestro viaje y el de todos los sirios que han emigrado a distintos países del mundo...*"[197]. Cuando Yusef le informó que Benedicto Chuaqui va a publicar sus *Memorias*, entonces Nahima respondió" *... son experiencias distintas ... que importan si dos o más sirios escriben sus memorias. Aunque ambos sean emigrantes, el enfoque y las conclusiones serán, seguramente, muy distintas...*"[198].

Asimismo, el espacio de libertad que encontró este grupo inmigrante en el país incentivó a la mujer árabe inmigrante y descendiente para que persuadieran a su esposo de que se independizara del poder patriarcal e iniciara su propia empresa. Esta situación se presenta en la novela de Garib, donde, Yamile, la esposa de Chafik se revela ante la mansedumbre patriarcal de su esposo: "*... 'Si es así, habla con tu papá y exígele tu parte en la sociedad; ya es hora de independizarnos'. A Chafik le dieron ganas de arrojarle la palmatoria por la cabeza, o el primer objeto al alcance de la mano. '¿Acaso ignoras que la tienda no vale nada?'. 'Sí, pero tus hermanos gastan a manos llenas; Amín y su mujercita Soraya no se pierden ninguna película y Nadia y Jazmín no paran de*

[194]. Walter Garib. Op. cit., p. 237.
[195]. Walter Garib. Op. cit., p. 226.
[196]. Walter Garib. Op. cit., p. 227.
[197]. Edith Chahín. Op. cit., p. 459.
[198]. Edith Chahín. Op. cit., íbidem.

comprarse ropas caras'. Chafik se alzó para darle una bofetada, pero se contuvo al verla altiva, dispuesta a defenderse. En los ojos de la mujer había un resplandor de madrugada, de iras acumuladas a través de los años. Se miraron como si entre ambos hubiese viejas rencillas son resolver. 'No tienes agallas para nada, Chafik; siempre andas agarrado a las pretinas de tu papá ya a las polleras de la india...'"[199]. Se trataba de un acto de rebeldía de la mujer árabe ante la familia, precisamente motivada por su adaptación a las nuevas condiciones sociales y económicas. Estas, sin duda, mermaron una parte de la pertenencia e identidad cultural árabe heredada de los inmigrantes, ya sea por el desuso del idioma, ya sea por los cambios de la actividad comercial a la industrial y a otras áreas de interés. Más aún, las transformaciones sociales en el interior de esta comunidad árabe, en contacto permanente con el otro, influyeron en su auto percepción y motivó, en algunos casos, el arribismo. Un modelo de esta situación también se da en la novela de Garib, cuando algunos miembros de las nuevas generaciones de descendientes de árabes optan por despreciar y renegar de sus ancestros. Así, las hijas de Bachir Magdalani eran "*...las más decididas a cambiar sus relaciones sociales, a borrar de una plumada todo vestigio que las pudiese vincular a inmigrantes pobres, analfabetos, en su mayoría provenientes de los campos...*"[200]. Y en la víspera de su presentación en sociedad "*...el mayordomo retiró del salón...por orden de las señoritas...la fotografía de Aziz Magdalani... cuando tenía alrededor de treinta y cinco años. Vestido a la usanza árabe, con el infaltable hatta sobre la cabeza -el pañuelo de la identidad...*"[201]. La deshonra infligida a la mansión Magdalani por los jóvenes aristócratas chilenos determinó que las hijas de Bachir, Penélope del Pilar y Andrea, decidieran huir a Europa para ocultarse de la vergüenza, aunque "*... permanecer ocultas, lejos de sus amistades, como si estuviesen apestadas, las sulfuraba. Hasta los diarios y revistas se referían a lo que alguno tituló: 'Escandalosa fiesta en mansión de magnate árabe'. Si al menos hubiese dicho 'magnate italiano', se lamentó Andrea...*"[202].

Cabe señalar que, tanto la lejanía como la imposibilidad del regreso al hogar natal predispuso, según la novela de Littin, a la mujer inmigrante a un acto de subversión ante la tradición árabe, cuando una -o siete mujeres- desafían la ética y la moral ancestrales, y, voluntariamente, entregan su virginidad a un joven defensor de sus honras, para, en un acto de solidaridad, convertirlo en su 'sidi' (mi señor, mi dueño). Así, durante el cruce de los macizos andinos "*...sintió que un cuerpo se acercaba al suyo...Abrió los ojos tratando de reconocer a quién se le acercaba, pero le taparon el rostro con las manos: supo entonces que era una de ellas...Así fue una y otra noche, siempre el mismo ritual: los mismos murmullos, la boca tapándole los ojos, los tenues gemidos, los cuerpos apegados y su sombra desapareciendo en lo sutil del aire, en la transparencia de la nieve...*"[203].

Si bien la mujer árabe inmigrante, por su condición de pionera, se mantuvo distante en general de la esfera pública, será la descendiente y las nuevas generaciones quienes van a defender su derecho a estudiar y a ejercer la actividad pública, principalmente cuando se refiere a la afirmación de la identidad de sus ancestros, como es el caso de Renata que "*... se había incorporado al movimiento feminista y a menudo se la veía entre un grupo de mujeres, que protestaban ante las puertas del Congreso Nacional...*"[204], y es la misma joven rebelde, símbolo de la mujer árabe que clama por el problema de Palestina cuando "*...apareció fotografiada en el diario*

[199]. Walter Garib. Op. cit., p. 163.
[200]. Walter Garib. Op. cit., p. 23.
[201]. Walter Garib. Op. cit., p. 284.
[202]. Walter Garib. Op. cit., p. 283.
[203]. Miguel Littin. Op. cit., p. 72 y 73.
[204]. Walter Garib. Op. cit., p. 18.

encadenada a las rejas de la embajada de Israel, junto a otros estudiantes universitarios, para conmemorar la matanza de palestinos en la aldea de Deir Yassin..."[205].

Conclusión

Estas novelas contribuyen al conocimiento de la situación de la mujer árabe, desde su lugar de origen, hasta su inserción en el espacio chileno. A través de ellas se despliega su condición de sometimiento al poder patriarcal, que se reitera en su calidad de esposa de inmigrante, pero disminuye con la descendiente; también se asiste a la educación tradicional doméstica que la adiestra para prepararla como esposa y madre, y para que se convierta en guardiana de los sagrados valores de la sociedad, al servicio de las estructuras patriarcales. En esta dimensión, ella tiene una función conservadora de la memoria colectiva, de los elementos identitarios de la comunidad.

Durante su traslado, luego en la adaptación y su posterior integración en la sociedad chilena, la mujer árabe inmigrante trata de conservar, en general, la obediencia, la humildad y la paciencia como virtudes apreciadas por la mirada masculina; sin embargo, serán cuestionadas por las descendientes de las nuevas generaciones, cuyas madres incentivaran en ellas otros conocimientos, además de los domésticos. Por otro lado, la mujer inmigrante fue testigo de una sostenida pérdida de la herencia cultural de sus ancestros, y la descendiente tal vez la fomentó en sus hijos, en beneficio de la adaptación y la integración en este país, como fue el desuso del idioma árabe, la recurrencia de matrimonios exogámicos. No obstante, en el interior de la casa de los actuales descendientes árabes aún permanecen latentes ritos y costumbres, comidas y bebidas, cantos y bailes, expresiones cotidianas, rasgos identitarios esenciales, respetados, compartidos y preservados desde antiguo.

Bibliografia

Chahín Edith. *Nahima*. La larga historia de mi madre. Madrid, Editorial Debate, 2001.
Chuaqui Benedicto. *Memorias de un emigrante*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1957.
Cabar Ema. *El valor de vivir*. Chillán, Ediciones Sociedad Escritores de Ñuble, 1985.
Garib Walter. *El viajero de la alfombra mágica*. Santiago de Chile. Editorial Fértil Provincia, 1991.
Hales Jaime. *Peregrino de ojos brillantes*. Santiago de Chile, Editora de las Casas, 1995.
Kerbrat Catherine. *La enunciación*. De la subjetividad en el lenguaje. París, Librería Hachette, 1986.
Larraín Jorge. *Identidad chilena*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2001.
Littin Miguel. *El viajero de las cuatro estaciones*. Santiago de Chile, Editorial Antártica, 1990.
Macías Jorge. *Presencia árabe en la literatura latinoamericana*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1995.
Olguín M. y Peña P. *La inmigración árabe en Chile*. Santiago de Chile, Edición del Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990.
Sarah Roberto. *Los turcos*. Santiago de Chile, Editorial Orbe, [1961].
Todorov Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Reflexión sobre la diversidad humana. México, Siglo Veintiuno, 1991.

DOCUMENTOS

[205]. Walter Garib. Op. cit., p. 287

Arabia Saudí

El aumento de los homicidios a manos de las fuerzas de seguridad y los grupos armados agravó la ya dramática situación de los derechos humanos en el país. Se detuvo a decenas de personas, en muchos casos por expresar pacíficamente críticas contra el Estado, y se recluyó a más de una veintena que habían sido devueltas por otros países en el contexto de la "guerra contra el terror". Se juzgó al menos a cinco posibles presos de conciencia en procesos que no cumplieron las normas internacionales, y continuó manteniéndose en secreto la condición de muchos otros, entre ellos centenares recluidos en años anteriores. Se intensificó el debate sobre la discriminación de las mujeres iniciado en los últimos años, centrándose sobre todo en la violencia doméstica y en la participación política. Se recibieron informes sobre presuntas torturas, y la flagelación, pena cruel, inhumana y degradante, que puede constituir tortura, siguió siendo práctica habitual. Se ejecutó al menos a 33 personas. Unos 600 refugiados iraquíes siguieron viviendo prácticamente como presos en el campo militar de Rafha. Cundió el optimismo entre los trabajadores extranjeros a raíz de las medidas anunciadas por el gobierno para proteger sus derechos económicos y sociales, y se consideró que el país había realizado progresos en la disminución de la pobreza. Continuó negándose a Amnistía Internacional el acceso a Arabia Saudí.

Información general

El gobierno siguió propugnando reformas políticas en medio de una escalada de la violencia y un agravamiento de la situación de los derechos humanos. En marzo creó la Asociación Nacional de Derechos Humanos, primera institución de este tipo aprobada oficialmente y entre cuyos 41 miembros había 10 mujeres. Entre los objetivos declarados de la Asociación figuraban la protección de los derechos humanos y la cooperación con organizaciones internacionales.

Se completaron los preparativos de las primeras elecciones municipales de ámbito nacional (aunque parcial), anunciadas en 2003. Estaba previsto que se celebraran en tres fases y que los ayuntamientos se agruparan por regiones. La primera fase se inició con el registro de los votantes en la región de Riad, donde se fijó la votación para febrero de 2005. Las otras dos fases debían tener lugar antes de abril de 2005. El reglamento electoral, hecho público en agosto, estipulaba la elección de la mitad de los miembros de cada ayuntamiento y el nombramiento del resto por el gobierno. A las mujeres no se les permitía votar ni presentarse como candidatas a las elecciones (véase *infra*).

Homicidios

El aumento de los homicidios a manos de las fuerzas de seguridad y de los grupos armados se saldó con decenas de muertos. La mayoría de los homicidios perpetrados por las fuerzas de seguridad tuvieron lugar en Riad, La Meca y Yidda. Algunos fueron cometidos durante enfrentamientos con grupos armados o individuos buscados por las autoridades, como Abdul Aziz Muqrin, presunto líder de *Al Qaeda* en Arabia Saudí, a quien se dio muerte en junio en Riad. No obstante, la mayoría se produjeron en el curso de persecuciones callejeras o en automóvil y durante asaltos a viviendas efectuados por las fuerzas de seguridad. El gobierno anunció en todos los casos que las víctimas iban armadas, pero debido al secretismo reinante resultó imposible confirmarlo.

Grupos e individuos armados mataron a decenas de personas en diferentes zonas del país. Los homicidios se produjeron durante ataques armados y a raíz de operaciones de captura de rehenes.

- En mayo, en Al Jobar (Provincia Oriental), tres individuos armados entraron en urbanizaciones y oficinas de empleados de compañías petroleras y secuestraron a decenas de personas, en su mayoría trabajadores extranjeros. Mataron a algunas de ellas, elegidas al parecer porque no eran musulmanes. Las fuerzas de seguridad asaltaron el edificio donde se encontraban retenidos los rehenes. La operación se saldó, según los informes, con la muerte de 22 civiles, 7 miembros de las fuerzas de seguridad y uno de los individuos armados.

- En junio, unos individuos armados atacaron a Frank Gardner, periodista de una televisión británica, y al cámara que le acompañaba, Simo Cumbers, cuando tomaban unas imágenes en Riad. Simon Cumbers murió en el hospital y Frank Gardner resultó gravemente herido.

Presos políticos y posibles presos de conciencia

Durante todo el año se detuvo a presuntos miembros y simpatizantes de grupos armados, así como a algunas personas que habían formulado críticas contra el Estado de forma pacífica. Se detuvo a decenas de personas relacionadas con grupos armados, entre ellas algunas cuyos nombres aparecían en una lista de 26 hombres buscados por las autoridades y que el gobierno había dado a conocer en diciembre de 2003. Las detenciones se produjeron a raíz de enfrentamientos armados, persecuciones callejeras, asaltos a viviendas y devoluciones de personas por otros países, o después de que los presuntos delincuentes se entregaran a las autoridades durante una amnistía de un mes anunciada por el gobierno el 23 de junio. La condición jurídica, el lugar de reclusión y el estado de salud de la mayoría de los detenidos permanecieron en secreto, lo que constituía una violación de las normas internacionales, que prohíben la detención prolongada en régimen de incomunicación y las "desapariciones".

Algunas de las personas detenidas por criticar al Estado quedaron en libertad después de un breve periodo de reclusión. Se juzgó al menos a cinco. La condición jurídica del resto, que eran decenas detenidas en 2004 más centenares de años anteriores, seguía sin estar clara.

- Cinco personas detenidas por presuntas críticas al Estado fueron juzgadas en tres causas distintas. En una de éstas estaban procesados dos profesores universitarios, el Dr. Matrouk al-Falih y el Dr. Abdullah al-Hamid, y un escritor, Ali al-Damyni. Los tres se encontraban entre los 11 intelectuales y profesores universitarios detenidos en marzo por pedir reformas políticas y criticar al gobierno. Según informes, ocho de ellos quedaron en libertad tras comprometerse por escrito a no incurrir de nuevo en peticiones y críticas similares, mientras que los tres restantes se negaron a hacerlo y continuaron privados de libertad. Rompiendo con el secretismo habitual, se permitió a los tres detenidos el acceso a abogados y familiares, y en agosto comparecieron ante un tribunal cuyas vistas estaba previsto que fueran públicas. Amnistía Internacional tenía la intención de enviar un observador al proceso, pero no le fue concedido el pertinente visado. La primera vista del juicio fue pública, pero se aplazó después de iniciada, debido, según los informes, a interrupciones de miembros del público. Estaba previsto que las vistas posteriores volvieran a ser secretas. En las otras dos causas estaban procesados el Dr. Said bin Zu'air y su hijo Mubarak, ambos detenidos en 2004. El Dr. Said bin Zu'air fue declarado culpable de vagas acusaciones, como desobediencia al gobernante del país, y condenado a cinco años de cárcel. En un juicio distinto se condenó a su hijo Mubarak a 10 años de prisión por cargos similares. La condición jurídica de otro hijo

suyo, Sa'd, detenido en julio de 2002, seguía sin estar clara. Anteriormente, el Dr. Said bin Zu'air había estado recluido sin cargos ni juicio durante ocho años por criticar al Estado.

- Ahmed Abu 'Ali, ciudadano estadounidense de 24 años de edad, fue detenido en junio de 2003 en la Universidad de Medina, donde cursaba estudios. Según los informes, la Oficina Federal de Investigación (FBI) de Estados Unidos lo interrogó o asistió al interrogatorio al que fue sometido en relación con una causa seguida en Estados Unidos (*US v. Royer*) contra 11 personas acusadas de "terrorismo". Ahmed Abu 'Ali tenía vínculos con una de ellas, pero, aunque esta persona había sido absuelta, seguía recluido en Arabia Saudí sin cargos ni juicio ni acceso a abogados.

Derechos de las mujeres

Continuó el debate sobre los derechos de las mujeres, centrándose sobre todo en la violencia doméstica y en el derecho a la participación política.
La violencia doméstica contra las mujeres atrajo la atención nacional e internacional en abril, cuando Rania al-Baz, que había sido golpeada por su esposo, dio a conocer su terrible experiencia con el fin de aumentar la sensibilización ante el fenómeno de la violencia contra las mujeres en el ámbito familiar en Arabia Saudí. Rania al-Baz, presentadora de televisión y madre de dos hijos, fue agredida por su esposo el 4 de abril en su domicilio, en Yidda, por haber contestado, al parecer, una llamada telefónica. Sufrió 13 fracturas en el rostro. El esposo la metió en una furgoneta y, según los informes, la dejó, inconsciente, en un hospital de Yidda, asegurando que había sufrido un accidente de tráfico. Luego se escondió, pero el 19 de abril se entregó a la policía. Según los informes, se lo acusó de tentativa de asesinato, pero posteriormente se rebajó el cargo y al final, en mayo, fue declarado culpable de agresión grave. Se le impuso como pena seis meses de cárcel y 300 latigazos. Rania al-Baz tenía la posibilidad de entablar acciones judiciales de carácter civil para tratar de conseguir una reparación (*qisas*) en forma de indemnización o castigos corporales acordes con el perjuicio que había sufrido, pero al parecer decidió perdonar a su esposo a cambio del divorcio y de la custodia de sus dos hijos. El esposo cumplió más de la mitad de la pena de cárcel que se le había impuesto. No se tuvo conocimiento de que se ejecutara la condena de flagelación.

Cuando el rostro desfigurado de Rania al-Baz apareció en las portadas de los periódicos, salieron a la luz pública las numerosas y graves formas de discriminación que facilitaban y perpetuaban la violencia contra las mujeres en Arabia Saudí, así como el problema de la impunidad. Su caso fue el primero en su género que se sustanció en vista pública ante un tribunal penal de Arabia Saudí y en el que se dictó sentencia condenatoria contra el acusado. Rania al-Baz reveló que su esposo la maltrataba con frecuencia, pero que no podía dejarlo por temor a perder la custodia de sus hijos. Una vez que había intentado separarse de él, le impidió ver a sus hijos durante dos meses. En Arabia Saudí, el divorcio es básicamente una prerrogativa del hombre. En esta cuestión, los derechos de las mujeres son tan limitados que resulta casi imposible ejercerlos. A diferencia de lo que ocurre con los hombres, para que una mujer pueda obtener el divorcio tiene que demostrar que el esposo le ha causado algún daño o ha obrado mal, que puede pagar una indemnización, ha de arrostrar el peligro de perder la custodia de los hijos y debe convencer a una judicatura integrada exclusivamente por hombres. Los problemas se agravan por las severas restricciones impuestas a la libertad de circulación de las mujeres, su dependencia total de los familiares varones y la estigmatización social del divorcio. Activistas, escritores, periodistas y abogados comprometidos con los derechos de las mujeres pidieron reformas legislativas y judiciales para poner fin a esta discriminación y combatir la impunidad de la que gozan los autores de actos de violencia contra las

mujeres. En noviembre se informó de que el Ministerio de Asuntos Sociales había propuesto una serie de medidas para combatir la violencia doméstica, que el Consejo de Ministros tenía que aprobar todavía.

El gobierno anunció en octubre que las mujeres no podrían participar en las elecciones municipales de 2005, a pesar de que el reglamento electoral, promulgado en agosto, no excluía su participación de manera explícita. Esta decisión contradecía las medidas adoptadas por el gobierno para incrementar las oportunidades laborales de las mujeres y reducir los ámbitos de discriminación contra ellas.

Tortura y malos tratos

Debido al secreto estricto que rodeaba las detenciones y reclusiones, era imposible evaluar la magnitud de la tortura y los malos tratos infligidos a las personas detenidas en incidentes violentos o a raíz de ellos o en aplicación de la política de "guerra contra el terror". No obstante, causaron preocupación las "confesiones" televisadas de algunos detenidos. Se informó también de presuntas torturas.

- En septiembre, tres detenidos, calificados como miembros de un grupo armado, aparecieron en la televisión pública "confesando" información sobre el grupo, como que habían utilizado imágenes de tortura de detenidos a manos de las fuerzas de seguridad con el fin de reclutar nuevos miembros y disuadir a sus integrantes de que se entregaran a la policía. En ocasiones anteriores, las confesiones de presuntos delincuentes transmitidas por televisión se habían obtenido a menudo mediante torturas, malos tratos o engaños.

- Según informes, seis yemeníes afirmaron que los habían golpeado, les habían impedido dormir y los habían tenido encadenados juntos durante la mayor parte de su reclusión. Los informes indicaban que los detuvieron durante una visita al domicilio de la persona para la que trabajaban en Yidda, donde la policía encontró al parecer armas, y que quedaron en libertad después de 18 días de interrogatorios, tras lo cual, en agosto, fueron expulsados a Yemen sin cargos ni juicio.

- La policía religiosa golpeó al parecer brutalmente a Brian O'Connor, ciudadano indio de religión cristiana, de 36 años, después de detenerlo en marzo en Riad, según los informes por tener una Biblia y otros escritos cristianos. Fue acusado de vender alcohol y condenado a 10 meses de cárcel y a recibir 300 latigazos. En noviembre, sin embargo, fue expulsado a la India.

- En mayo, un grupo de ciudadanos británicos, presuntamente torturados en Arabia Saudí en 2001, recurrieron en el Reino Unido el fallo emitido en 2003 por el Tribunal Superior de este país en una querella presentada por Ron Jones contra sus presuntos torturadores en Arabia Saudí. El Tribunal Superior había sobreseído la causa por inmunidad soberana en aplicación de la Ley de 1978 del Reino Unido. El Tribunal de Apelaciones resolvió en octubre que los recurrentes podían demandar individualmente a los funcionarios que los habían torturado, pero no al gobierno.

Flagelación

Los tribunales siguieron imponiendo con frecuencia el castigo corporal de flagelación como pena principal o accesoria.

- En agosto, según los informes, fueron azotados 42 jóvenes en La Meca por causar disturbios, destruir vehículos y acosar a mujeres. Además de la condena de flagelación se les impuso una pena de cárcel y una multa.

Refugiados

La repatriación voluntaria de unos 3.500 refugiados iraquíes de la guerra del Golfo de 1991 se suspendió en mayo, según los informes, a raíz del deterioro de las condiciones de seguridad en Irak. Según los informes, unos 600 refugiados siguieron viviendo prácticamente como presos en el campo militar de Rafha, situado en el desierto del norte del país, cerca de la frontera de Irak. Se les negó la oportunidad de pedir asilo en Arabia Saudí.

Pena de muerte y ejecuciones

Se ejecutó al menos a 33 personas, entre ellas una mujer de Sri Lanka y 13 hombres de nacionalidad extranjera. Según el gobierno, habían sido declarados culpables de asesinato, violación o delitos de drogas. Amnistía Internacional desconocía el número de presos que seguían condenados a muerte, pero entre ellos figuraba Sara Jane Dematera, filipina declarada culpable en 1993, en un juicio sumario y secreto, del asesinato de la persona para la que trabajaba. En abril se le permitió recibir una visita de su madre.

Derechos económicos y sociales

Cundió el optimismo entre los más de siete millones de trabajadores extranjeros del país a propósito de sus derechos económicos y sociales, y la ONU indicó que Arabia Saudí había realizado progresos en la lucha contra la pobreza. El gobierno anunció planes para la reforma de la legislación laboral con el fin de mejorar la protección de los derechos de los trabajadores extranjeros. Anunció también que había adoptado medidas sancionadoras contra las agencias de empleo y los empleadores que trataban mal a los trabajadores. Afirmó que había fortalecido los mecanismos de queja en materia laboral e instó a los trabajadores afectados a que presentaran denuncias. Algunos trabajadores extranjeros, según los informes, formaron asociaciones para ayudar a sus compatriotas en la presentación de denuncias. Los trabajadores crearon al parecer un centro de acogida para empleadas de hogar víctimas de abusos.

Argelia

Decenas de civiles fueron víctimas de homicidio, a pesar de que el conflicto interno, que había causado estragos desde 1992, disminuyó en intensidad. La impunidad siguió siendo un obstáculo fundamental a la hora de abordar el legado del conflicto. No se investigaron decenas de miles de casos de homicidio, secuestro, "desaparición" y tortura cometidos por las fuerzas de seguridad, las milicias armadas por el Estado y los grupos armados. Continuaron recibiéndose informes de tortura, practicada especialmente durante periodos de detención no reconocida en lugares secretos. La libertad de expresión y de reunión estaba notablemente restringida. Los activistas de derechos humanos y los periodistas estaban expuestos a ser detenidos y encarcelados. El estado de excepción impuesto en 1992 siguió en vigor. Decenas de personas sospechosas de pertenecer a grupos armados fueron condenadas a muerte in absentia. Continuó vigente la suspensión de las ejecuciones.

Información general

El presidente Abdelaziz Buteflika resultó elegido de nuevo en abril. De acuerdo con las cifras oficiales, obtuvo casi el 85 por ciento de los votos emitidos.

En agosto, el general Mohamed Lamari, jefe del Estado Mayor del ejército, dimitió. Había sido una figura fundamental del mando militar en la época en que las fuerzas armadas cometían violaciones generalizadas de derechos humanos en el contexto del conflicto interno, incluidas tortura, ejecuciones extrajudiciales y "desapariciones".

Extraditaron a Argelia desde Libia a Amari Saïfi, alias *Abderrezak El Para*. Estaba acusado de haber liderado un grupo armado que secuestró a 32 turistas europeos en el Sáhara argelino en 2003. Lo habían capturado en Chad y entregado posteriormente a Libia.

Hubo manifestaciones, huelgas y protestas generalizadas, motivadas por una serie de problemas sociales, económicos y políticos que incluían la falta de agua, empleo y vivienda, la mala administración pública y la corrupción. Según informes, el agua potable llegaba a las viviendas sólo una vez cada tres días en la capital, Argel. De acuerdo con las cifras oficiales, un tercio de la población adulta estaba desempleada.

Homicidios

Según información publicada en la prensa, alrededor de 500 personas fueron víctimas de homicidio durante el año. La mayoría pertenecían a las fuerzas de seguridad y a grupos armados. La información disponible indicaba que algunas murieron durante enfrentamientos armados, mientras que, en otros casos, las víctimas eran presuntos miembros de grupos armados, muertos durante operaciones de las fuerzas de seguridad. Se temía que algunas de estas muertes hubieran sido ejecuciones extrajudiciales. Decenas de civiles resultaron muertos en ataques presuntamente cometidos por grupos armados, pero no se tuvo conocimiento de que estos homicidios hubiesen sido investigados en forma independiente e imparcial.

Impunidad

En noviembre, el presidente Buteflika anunció que se planeaba declarar una amnistía general en un

esfuerzo expreso por pasar página a más de un decenio de conflicto. Aunque no se dieron detalles, las declaraciones sobre esta propuesta indicaban que se pensaba eximir de responsabilidad penal a las fuerzas de seguridad, las milicias armadas por el Estado y los grupos armados, con lo que se impediría que los miembros de cualquiera de las partes en el conflicto fuesen procesados por abusos contra los derechos humanos.

No se llevó a cabo ninguna investigación exhaustiva, independiente e imparcial sobre los abusos graves contra los derechos humanos cometidos desde 1992, entre los que se incluían miles de casos de civiles que habían sido víctimas de ataques específicos o indiscriminados, ejecuciones extrajudiciales, tortura, malos tratos y "desapariciones". Según informes, los miembros de grupos armados que se entregaban a las autoridades seguían beneficiándose de un indulto o de exención de responsabilidad penal. Nuevamente las autoridades negaron que agentes del Estado hubieran sido responsables de violaciones sistemáticas y generalizadas de derechos humanos. En general no se identificaron los restos de las víctimas de homicidio descubiertos en fosas comunes ni se usaron los indicios disponibles para determinar la responsabilidad de los homicidios.

- En enero se exhumaron restos humanos de una fosa común en la provincia occidental de Relizane, con la aparente intención de ocultar o destruir pruebas de abusos contra los derechos humanos. Entre 1993 y 1998, más de 200 civiles habían "desaparecido" en esa región a manos de las milicias armadas por el Estado. Un activista de derechos humanos había descubierto la fosa en noviembre de 2003 y había encontrado también indicios de que contenía los restos de algunos de los "desaparecidos". Las autoridades no impidieron la presunta destrucción de las pruebas, y al concluir 2004 no se tenía conocimiento de que se hubiese iniciado investigación alguna al respecto.

- Fouad Boulemia, ex miembro de un grupo armado, fue condenado a muerte en agosto tras ser declarado culpable del homicidio de cientos de civiles en Bantalha, cerca de Argel, en 1997. Este incidente no se había investigado de forma plena e independiente. De los relatos de testigos presenciales se infería que el grupo armado responsable de los homicidios había actuado conjuntamente con ciertas unidades del ejército y de las fuerzas de seguridad o con su consentimiento. Fouad Boulemia se encontraba detenido desde 1999 y ya había sido condenado a muerte en 2001 por el homicidio de Abdelkader Hachani, líder de la organización prohibida Frente Islámico de Salvación (*Front Islamique du Salut, FIS*). En el juicio de 2001 afirmó que había sido torturado y amenazado de muerte durante su detención. No se tenía conocimiento de que el tribunal hubiese investigado estas denuncias.

En noviembre, el Tribunal Permanente de los Pueblos, grupo de expertos internacionales establecido con objeto de examinar cuestiones de derechos humanos en ausencia de comisiones formales de investigación, se reunió en París para examinar pruebas de abusos contra los derechos humanos cometidos en Argelia desde 1992. Una coalición de organizaciones no gubernamentales y activistas presentó pruebas por escrito. El tribunal consideró las declaraciones de más de una decena de expertos y víctimas de abusos contra los derechos humanos. En sus conclusiones subrayó la importancia de la verdad y la justicia para lograr la paz duradera y pidió al gobierno que permitiese el acceso al país de los mecanismos de derechos humanos de la ONU.

"Desapariciones"

No se tomaron medidas concretas para establecer la suerte o el paradero de miles de personas que habían "desaparecido" entre 1992 y 2003, ni para mitigar el sufrimiento de sus familias, muchas de

las cuales seguían soportando dificultades económicas. En agosto y septiembre, muchas familias de "desaparecidos" fueron citadas por una comisión especial –comúnmente conocida como "mecanismo ad hoc"– establecida por decreto presidencial en septiembre de 2003 para servir de vínculo entre las familias y las autoridades. Se les preguntó si aceptarían indemnizaciones por la "desaparición" de sus seres queridos. No se les dio ninguna indicación acerca de la forma en que dichas indemnizaciones serían distribuidas, ni acerca de su cuantía. Esta consulta no entrañaba obligación alguna para la comisión, que no dio a conocer los resultados ni los métodos empleados. Las organizaciones que trabajaban en favor de los "desaparecidos" protestaron públicamente contra la falta de transparencia. El mandato de la comisión no la autorizaba a examinar información contenida en los archivos de las fuerzas de seguridad.

Las denuncias de secuestro y detención ilegal presentadas ante los tribunales argelinos no prosperaron. Las autoridades siguieron negando que los agentes del Estado hubieran sido responsables de "desapariciones" sistemáticas. El Grupo de Trabajo de la ONU sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias expresó su profunda preocupación por el hecho de que no se hubieran aclarado los más de 1.100 casos pendientes sobre los que había informado al gobierno.

Tortura

Unas modificaciones del Código Penal incorporaron el delito específico de tortura, que se penaba con severidad. Sin embargo, las autoridades no investigaban en general las denuncias de tortura. El relator especial de la ONU sobre la cuestión de la tortura informó de que las autoridades argelinas habían negado sin mediar investigación todas las denuncias de tortura que se les habían presentado. El relator especial no pudo visitar Argelia, a pesar de haber solicitado permiso para hacerlo hacía mucho tiempo y de haber reiterado su solicitud en 2003.
Las detenciones no reconocidas en lugares secretos, que siguieron realizándose a pesar de violar el derecho nacional e internacional, constituían un motivo de preocupación, porque facilitaban la tortura. Continuaron los informes sobre presuntas torturas, infligidas en particular en casos que el gobierno consideraba relacionados con actividades "terroristas".

- En junio, los hermanos Toufik y Smail Touati fueron detenidos en Argel en el transcurso de tres días por agentes de los servicios de Seguridad Militar y recluidos en lugares secretos durante 13 y 10 días, respectivamente. Ambos denunciaron que los habían torturado mientras los interrogaban. Fueron acusados de pertenecer a una organización "terrorista". No se tuvo conocimiento de que sus denuncias de tortura hubieran sido investigadas.

Libertad de expresión y de reunión
Los defensores de los derechos humanos, los periodistas y otras personas que formulaban críticas a los representantes del Estado corrían el riesgo de ser detenidos y encarcelados.
Hubo un acusado aumento del número de acciones judiciales entabladas contra periodistas y directores de periódicos con objeto, aparentemente, de disuadir a la prensa privada de publicar información contra el gobierno. Muchas de ellas eran causas por difamación abiertas contra periodistas por haber informado sobre presuntos casos de corrupción o haber criticado públicamente a representantes del Estado y de las fuerzas de seguridad. En algunos casos, los acusados fueron encarcelados, y en otros recibieron penas condicionales de prisión o fueron condenados y permanecieron en libertad a la espera del resultado de la apelación. Varios periódicos fueron prohibidos indefinidamente, dándose como justificación oficial que tenían deudas con imprentas estatales. En junio las autoridades suspendieron indefinidamente las actividades de la oficina en

Argel de la cadena de televisión árabe Al Yazira, aparentemente como respuesta a las críticas expresadas en sus programas. Ni Al Yazira ni ninguno de los periódicos prohibidos habían vuelto a funcionar al terminar 2004.

Hubo manifestaciones generalizadas de protesta contra el gobierno, especialmente en la región predominantemente amaziguita (bereber) de la Cabilia. Varias de ellas degeneraron en violentos enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y los participantes, que expresaban su ira ante la mala administración pública, el alza de los precios y la falta de viviendas y de acceso a los servicios básicos. Las fuerzas de seguridad impidieron violentamente la celebración de dos manifestaciones de familiares de "desaparecidos" en Constantina y Argel. Siguió vigente la prohibición de celebrar manifestaciones en Argel, impuesta en octubre de 2001.

Se detuvo a decenas de personas por organizar reuniones y actos de protesta contra el gobierno. La disidencia política fue particularmente reprimida en las provincias meridionales de Djelfa, Laghouat y Ouargla, donde decenas de personas recibieron penas de hasta ocho meses de prisión por pertenecer a organizaciones no autorizadas. La representante especial del secretario general de las Naciones Unidas sobre la situación de los defensores de los derechos humanos continuó mostrándose preocupada por las restricciones al derecho de reunión impuestas a los defensores de los derechos humanos.

- Hafnaoui Ghoul, activista de derechos humanos, periodista y portavoz de un grupo político no autorizado, el Movimiento de Ciudadanos del Sur, fue detenido en mayo en la provincia de Djelfa. Posteriormente fue condenado a un total de ocho meses de prisión en una serie de procesos, la mayor parte de los cuales eran demandas de difamación presentadas por funcionarios locales tras haber informado Ghoul de presuntos casos de tortura, mala administración pública y corrupción. En octubre fue absuelto del cargo de pertenecer a una organización no autorizada, pero a otros nueve acusados en el mismo juicio se los condenó a entre seis y ocho meses de prisión. Quedó en libertad en noviembre, tras una campaña nacional e internacional en su favor.

Derechos de la mujer

Las mujeres siguieron siendo discriminadas en la legislación y en la práctica. Veinte años después de la aprobación del discriminatorio Código de la Familia, las organizaciones de mujeres intensificaron su campaña en favor de la igualdad jurídica de la mujer. Una comisión nombrada por el gobierno propuso modificaciones del Código de la Familia, pero al concluir el año no habían sido aprobadas. Los cambios propuestos incluían la abolición de ciertas disposiciones –como la que obligaba a las mujeres a contar con un "tutor matrimonial" (un familiar varón) para cerrar su contrato de matrimonio–, pero estaban muy lejos de asegurar la igualdad de la mujer ante la ley. Los cambios propuestos no afectaban a la discriminatoria legislación sobre el divorcio. Las autoridades no actuaron con la diligencia debida a la hora de impedir, castigar y reparar actos de violencia sexual contra las mujeres o de violencia contra las mujeres en el ámbito familiar. Una modificación del Código Penal hizo que el acoso sexual cometido por personas en puestos de autoridad fuese un delito punible con hasta un año de prisión, o dos años en caso de reincidencia.

Visitas de Amnistía Internacional

A Amnistía Internacional no se le permitió el acceso a Argelia durante 2004.

© Amnistía Internacional

Autoridad Palestina

La seguridad interna sufrió un deterioro considerable en Cisjordania y la Franja de Gaza durante 2004. Las luchas por el poder y las discrepancias existentes entre la Autoridad Palestina y las facciones y los grupos políticos, así como en su propio seno, acarrearon enfrentamientos armados, atentados contra bienes y personas y secuestros cada vez más frecuentes. Miembros de varios servicios de seguridad y grupos armados palestinos mataron también a unos 18 palestinos que habían "colaborado" presuntamente con los servicios de seguridad israelíes. Miembros de grupos armados palestinos siguieron cometiendo ataques contra israelíes tanto en los Territorios Ocupados como dentro de Israel, causando la muerte de 109 israelíes. Aunque la Autoridad Palestina condenó con frecuencia los ataques contra israelíes y palestinos, las fuerzas de seguridad y las autoridades judiciales no pudieron o no se mostraron dispuestas a impedirlos ni a investigarlos para llevar a los responsables ante la justicia.

Información general

Continuó la Intifada (alzamiento) de Al Aqsa, que había comenzado el 29 de septiembre de 2000. Las fuerzas de seguridad israelíes mataron aproximadamente a 700 palestinos, en muchos casos de manera ilegítima (véase el apartado sobre Israel y los Territorios Ocupados). Miembros palestinos de grupos armados mataron a unos 109 israelíes, entre ellos 67 civiles. Aproximadamente la mitad de estas muertes fueron consecuencia de atentados suicidas con explosivos, reivindicados por lo general por las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa (surgidas de Fatah) y las Brigadas Izz Al Din Al Qassam (brazo armado de Hamas). La Yihad Islámica y el Frente Popular para la Liberación de Palestina reivindicaron también algunos de estos ataques. Asimismo, grupos armados palestinos siguieron lanzando, desde la Franja de Gaza, ataques con mortero contra localidades israelíes próximas y contra asentamientos israelíes de la Franja de Gaza, causando la muerte de cinco civiles israelíes. También resultaron heridos miles de palestinos y centenares de israelíes.

El ejército israelí, que estableció bloqueos, realizó reiteradas incursiones militares en ciudades y pueblos palestinos e impuso rigurosas restricciones a la libertad de circulación de la población en los Territorios Ocupados, dificultó o impidió el acceso de los palestinos a sus tierras de labor, puestos de trabajo y centros de salud y educación. La continuación en Cisjordania de la construcción de una valla/muro de 600 km de longitud aisló también a ciudades y pueblos unos de otros, lo que acarreó que los índices de paro y pobreza extrema continuaran siendo muy elevados y que aproximadamente dos terceras partes de los palestinos se vieran obligados a depender de la ayuda internacional para su subsistencia.

El presidente Yasir Arafat siguió confinado en su cuartel general de Ramala hasta que enfermó y fue trasladado a Francia para recibir asistencia médica. Murió el 11 de noviembre. Rawhi Fattouh, presidente del Consejo Legislativo palestino, asumió el cargo de presidente interino por un periodo de 60 días, quedando fijada para enero de 2005 la celebración de elecciones presidenciales.

Aumento del desgobierno

Los organismos judiciales y de seguridad de la Autoridad Palestina, cuyas infraestructuras el ejército israelí había atacado de forma reiterada y destruido en gran parte durante los años

anteriores, fueron cada vez menos capaces de cumplir sus funciones y se vieron inmersos además en luchas intestinas. La capacidad operativa de las fuerzas de seguridad de la Autoridad Palestina siguió siendo muy restringida, y el ejército israelí continuó impidiéndoles que llevaran armas y que actuaran en la mayoría de las zonas de los Territorios Ocupados. A medida que se debilitaban cada vez más la autoridad y el control centrales, las discrepancias, rivalidades y luchas intestinas entre las distintas facciones políticas, los servicios de seguridad y los grupos armados acarrearon un aumento de los enfrentamientos. Entre los incidentes ocurridos figuraron manifestaciones, protestas armadas y atentados y secuestros de miembros de las fuerzas de seguridad, altos cargos de la Autoridad Palestina y ciudadanos extranjeros. En los ataques y enfrentamientos participaron a menudo diferentes facciones de las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa, que, cada vez más, actuaron cada una por su cuenta o enfrentadas unas con otras.

Palestinos armados secuestraron al menos a 13 personas, entre las que se encontraban trabajadores de ayuda humanitaria y miembros de las fuerzas de seguridad de la Autoridad Palestina, principalmente en la Franja de Gaza. Todas ellas fueron liberadas al cabo de unas horas sin que hubieran sufrido ningún daño. La intención de los secuestradores fue, según los informes, protestar contra la corrupción generalizada, pedir reformas en la Autoridad Palestina o exigir el pago de sus sueldos. Hombres armados amenazaron, golpearon o secuestraron a periodistas y empleados de medios de comunicación con objeto, al parecer, de impedir la divulgación crítica e independiente de información, en especial sobre la situación política interna y las denuncias de corrupción en la Autoridad Palestina. En la mayoría de los casos, ningún grupo reivindicó los ataques, pero al parecer los llevaron a cabo las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa.

- El corresponsal en Gaza de la cadena de televisión Al Arabiyya, Saifeddin Shanin, fue agredido el 8 de enero en la ciudad de Gaza por cinco hombres armados que, según los informes, le advirtieron de que no criticara a Fatah en sus informaciones. La policía palestina detuvo a uno de los presuntos agresores, pero lo dejó en libertad sin formular ningún cargo contra él.

- En febrero, unos hombres armados irrumpieron en las oficinas del jefe de policía de la ciudad de Gaza, Ghazi al-Jabali, y abrieron fuego contra los agentes, matando a uno de ellos e hiriendo a otros 11, uno de los cuales falleció después.

- El 20 de julio, en Ramala, unos hombres armados dispararon a Nabil ‘Amar, miembro del Consejo Legislativo palestino y ex ministro de Información, en la pierna derecha, por lo que fue preciso amputársela. Nabil ‘Amar había criticado la corrupción, el desgobierno y la falta de rendición de cuentas existentes en la Autoridad Palestina. No se tuvo noticia de que se efectuara ninguna investigación, y al finalizar el año no se había detenido a nadie en relación con la agresión.

Homicidios ilegítimos cometidos por palestinos

Decenas de palestinos resultaron muertos como consecuencia de luchas entre facciones y arreglos de cuentas de índole política. Individuos amados o miembros de grupos armados palestinos mataron al menos a otros 18 por “colaborar” presuntamente con los servicios de seguridad israelíes. Hombres armados mataron al menos a cinco palestinos que estaban bajo custodia de la Autoridad Palestina. La mayoría de los homicidios se atribuyeron a las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa. La Autoridad Palestina no investigó ninguno de estos homicidios, ni en ningún caso se llevó ante la justicia a los responsables.

- Un grupo de hombres armados secuestraron el 8 de mayo a Shafi ‘Ali Ahmad, de 19 años, delante de la tienda donde trabajaba de forma ocasional en el pueblo de Kafr al-Dik (Cisjordania). Su cadáver se encontró al día siguiente en las afueras del pueblo. En un comunicado firmado por un grupo de las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa se afirmaba que lo habían matado porque había “colaborado” con los servicios de seguridad israelíes. Sin embargo, el grupo pidió perdón después por el homicidio y anunció públicamente que Shafi ‘Ali Ahmad no había sido un “colaboracionista” y que no se lo debía haber matado.

- En Qabatiya (Cisjordania), miembros de las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa mataron el 2 de julio a Muhammad Rafiq Daraghmeh, a quien acusaban de haber “colaborado” con los servicios de seguridad israelíes y de haber abusado sexualmente de sus propias hijas. Lo mataron en la plaza de la ciudad, en presencia de una gran multitud que se había congregado allí, según los informes, después de que unos hombres armados hubieran anunciado por altavoz que lo iban a matar.

Utilización de niños por los grupos armados

Varios niños participaron en ataques contra israelíes y dos llevaron a cabo un atentado suicida en Israel. El ejército israelí detuvo a otros niños por su presunta participación en ese tipo de ataques. Los grupos armados palestinos no tenían una política explícita de reclutamiento de niños y aseguraban que condenaban su utilización; algunos de estos grupos culparon de los abusos a células locales que actuaban por su cuenta o a “colaboracionistas” que intentaban desacreditarlos.

- En marzo fue detenido en un control de Huwara, cerca de Naplusa, Hussam ‘Abdu, muchacho de 16 años con discapacidad mental, que llevaba puesto un cinturón de explosivos. El ejército israelí había sido informado de ello y había cerrado el puesto de control. Al finalizar el año, el muchacho permanecía detenido en Israel en espera de ser juzgado.

Detención, tortura y malos tratos

Unos 750 palestinos se encontraban recluidos en prisiones y centros de detención palestinos. La mayoría de ellos permanecían detenidos sin juicio, acusados al parecer de delitos comunes. Alrededor de 115 estaban acusados de haber “colaborado” con los servicios de información israelíes. La mayoría de ellos habían sido detenidos en años anteriores. Se recibieron informes de tortura y malos tratos, como palizas y privación del sueño, perpetrados por diversas fuerzas de seguridad palestinas, sobre todo el Departamento de Investigación Criminal de la Policía y las Fuerzas de Seguridad Preventiva.

Pena de muerte

No se llevó a cabo ninguna ejecución, pero se impuso la pena de muerte al menos a ocho personas. Tres habían sido declaradas culpables de “colaborar” con los servicios de seguridad israelíes, y el resto, de delitos comunes. Al menos 21 palestinos permanecían condenados a muerte al finalizar el año.

- Un tribunal de Gaza condenó a muerte el 13 de abril a Ihab Abu al-‘Umrein, Rami Juha y ‘Abd al-Fatah Samur por la violación y el asesinato de la estudiante de 16 años Mayada Khalil Abu Lamadi en 2003. Otro acusado fue condenado a cadena perpetua.

Violencia contra las mujeres

La relatora especial de la ONU sobre la violencia contra la mujer visitó en junio los Territorios Ocupados para reunir información sobre los efectos que la ocupación y el conflicto tenían en las mujeres. Llegó a la conclusión de que en los Territorios Ocupados el conflicto había afectado a las mujeres palestinas de manera desproporcionada, tanto en la esfera pública como privada. Además de tener en cuenta a las mujeres a quienes las fuerzas israelíes habían matado o herido, había que considerar que las mujeres palestinas se habían visto afectadas en especial por la demolición de sus casas, por las restricciones a la libertad de circulación –que dificultaban su acceso a los servicios médicos y educativos– y por un marcado aumento de la pobreza. El dramático incremento de la violencia derivado de la ocupación y el conflicto había acarreado también un aumento de la violencia doméstica y social, al tiempo que el peso del cuidado y mantenimiento de la familia recaía cada vez más sobre las mujeres.

Visitas de Amnistía Internacional

Delegados de Amnistía Internacional visitaron zonas bajo jurisdicción de la Autoridad Palestina en mayo, septiembre y octubre.

© Amnistía Internacional

Bahréin

Se detuvo a 17 personas después de que cuatro asociaciones políticas prepararan una petición en que se instaba a realizar una reforma de la Constitución. Se clausuró el Centro de Derechos Humanos de Bahréin por orden ministerial y se detuvo a su director ejecutivo. Centenares de personas se manifestaron en las calles en señal de protesta. Se conmutó la pena de muerte impuesta a una joven etíope.

Información general

En abril se nombró por primera vez a una mujer como ministra del gobierno de Bahréin: Nada ‘Abbas Haffadh, miembro del Consejo Supremo para la Mujer, se hizo cargo de la cartera de Salud. Muhammad bin Jalifa al Jalifa, que había sido durante mucho tiempo ministro del Interior, fue sustituido en mayo por el general Rashid bin ‘Abdullah bin Ahmad al Jalifa.

En octubre, el rey Hamad bin Issa al Jalifa pidió la promulgación de leyes que pusieran fin a todas las formas de discriminación contra las mujeres.

Detenciones

El 30 de marzo se detuvo a ‘Abdul Ra’uf al-Shayeb, miembro de la junta directiva del Comité Nacional de Mártires y Víctimas de la Tortura. Según los informes, fue detenido por entrar en una casa sin permiso y mantener “relaciones ilícitas” con una sirviente indonesia. No obstante, la

detención se debió al parecer a que unos días antes había convocado para el 4 de abril –fecha prevista para la celebración del primer gran premio de Fórmula 1 en Bahréin– una manifestación en favor de las víctimas de tortura. Fue puesto en libertad el 3 de abril. Al finalizar el año seguía acusado de entrar en una vivienda sin permiso de su propietario.

El 30 de abril fueron detenidas 17 personas, entre ellas algunos menores, por preparar una petición pública en que se instaba a reformar la Constitución. La idea de la petición partió al parecer de cuatro asociaciones políticas: la Sociedad de Acción Democrática Nacional, la Asociación Islámica para la Reconciliación Nacional (*Al Wifaq*), la Sociedad Democrática Nacional y la Sociedad de Acción Islámica. Para el 20 de mayo todos los detenidos habían quedado en libertad por orden del monarca.

Detención de un defensor de los derechos humanos

'Abdul Hadi al-Khawaja, activista de derechos humanos y director ejecutivo del Centro de Derechos Humanos de Bahréin, fue detenido el 25 de septiembre. El fiscal ordenó que permaneciera bajo custodia durante 45 días. El día anterior, el detenido había censurado personalmente al primer ministro y formulado fuertes críticas a la trayectoria del gobierno en materia de política económica y de derechos humanos durante un seminario sobre la pobreza organizado por el Centro de Derechos Humanos de Bahréin. El 28 de septiembre, el ministro de Trabajo y Asuntos Sociales ordenó la clausura del Centro.

'Abdul Hadi al-Khawaja compareció ante un tribunal el 16 y el 20 de octubre y el 7 de noviembre, y se le aplicaron los artículos 165 y 168 del Código Penal de 1976, que recogían el delito de "incitación al odio contra el Estado, difamación [y] propagación de informaciones falsas para desestabilizar la seguridad pública". El detenido negó todos los cargos, alegando que la legislación de 1976 era "anticonstitucional". El 21 de noviembre fue condenado a un año de cárcel, pero ese mismo día quedó en libertad en virtud de un indulto real. Centenares de personas se habían manifestado exigiendo su puesta en libertad, y muchas de ellas fueron detenidas y permanecieron recluidas hasta el 21 de noviembre, cuando quedaron en libertad también por orden del monarca.

Tortura y malos tratos

- El 20 de noviembre, cuatro hombres vestidos de civil detuvieron a Hasan 'Abd al-Nabi Hassan, desempleado de Sitra que se había apostado cerca del palacio real con pancartas, una de las cuales rezaba: "Soy ciudadano bahreiní y exijo un empleo". Los hombres, miembros al parecer de la Guardia Real, le ordenaron que subiera a un automóvil. Según los informes, al negarse a cumplir la orden, tres de ellos le propinaron patadas y lo golpearon con porras en todo el cuerpo. Los informes indican también que el conductor del vehículo dio marcha atrás con la intención de atropellarlo, golpeándolo en un costado y en un brazo. Hassan 'Abd al-Nabi Hassan perdió el conocimiento y fue conducido a la comisaría de policía de Rifa'a Al Gharbiya. Allí lo esposaron y lo metieron en una celda. Cuando solicitó ser atendido por un médico y ver a un abogado, un agente de servicio lo golpeó con una porra y unas esposas metálicas. Fue puesto en libertad el 21 de noviembre y le ordenaron que no volviera a manifestarse cerca del palacio.

Violencia contra las mujeres

Se recibieron informes sobre violencia doméstica contra trabajadoras inmigrantes y ciudadanas bahreiníes. La inhibición del Estado y las leyes discriminatorias dejaban a las mujeres indefensas ante la violencia de género.

- Una mujer bahreiní se divorció de su esposo a causa de las palizas habituales que le propinaba. No se emprendió ninguna acción contra el hombre a pesar de las quejas y los testimonios médicos recibidos. El esposo conservó la custodia de los dos hijos de la pareja.

El Grupo de Trabajadores Migrantes, organización no gubernamental local que actuaba al amparo del Centro de Derechos Humanos de Bahréin, rescató en mayo a Tushari Ramyalatha, sirvienta srilankesa de 19 años. Según los informes, los familiares de la persona para quien trabajaba –que se negaba a pagarla el sueldo– la golpeaban con asiduidad y la acosaban sexualmente. La muchacha volvió a Sri Lanka, según los informes, después de que su valedor aceptara pagarle el pasaje de vuelta y el sueldo de seis meses.

El Consejo Consultivo anunció en agosto que había empezado a redactar un proyecto de ley para combatir la violencia contra las mujeres.

Pena de muerte

En enero, el Tribunal Supremo conmutó la pena de muerte impuesta a Yoshork Dostazudi, mujer etíope de 23 años, por cadena perpetua. Se la había declarado culpable de matar a golpes, en diciembre de 1998, a la mujer para la que trabajaba.

Visitas de Amnistía Internacional

Amnistía Internacional visitó Bahréin en agosto y septiembre con el fin de realizar labores de investigación para el proyecto "No más violencia contra las mujeres en la zona del Golfo" (véase el resumen sobre la región de Oriente Medio y Norte de África) y promover los derechos humanos. Se organizaron talleres y se establecieron lazos de cooperación con activistas de derechos humanos y ONG locales. Los delegados de la organización visitaron la cárcel de mujeres de 'Issa.

Egipto

En octubre, al menos 34 personas murieron y más de un centenar resultaron heridas como consecuencia de atentados con vehículos bomba perpetrados en la región del Sinaí. Centenares de personas, posiblemente miles, fueron detenidas en relación con los atentados. Las ONG siguieron sometidas a una restrictiva ley aprobada en 2002 para regular sus actividades. Se detuvo a decenas de miembros de la organización prohibida Hermandad Musulmana; algunos de ellos se hallaban recluidos en espera de juicio al final del año. Millares de presuntos partidarios de grupos islamistas prohibidos, entre los que había posibles presos de conciencia, continuaron detenidos sin cargos ni juicio; algunos llevaban años recluidos. La tortura y los malos tratos bajo custodia siguieron practicándose de forma sistemática. Se recibieron informes de muertes bajo custodia. En la mayoría de los casos de tortura, los responsables no comparecieron ante la justicia. Siguieron dictándose y ejecutándose sentencias de muerte.

Información general

El estado de excepción continuó en vigor. En enero, el Consejo Consultivo, la Cámara Alta de Egipto, anunció la creación del Consejo Nacional de Derechos Humanos, presidido por Boutros Boutros-Ghali, ex secretario general de la ONU. El cometido del nuevo organismo era atender denuncias, asesorar al gobierno y publicar informes anuales sobre la situación de los derechos humanos en Egipto. Fue recibido con escepticismo por algunos grupos nacionales de derechos humanos. El Consejo Nacional de Derechos Humanos comunicó al gobierno varias denuncias que había recibido, y tenía previsto publicar su primer informe anual a principios de 2005, con recomendaciones sobre la legislación de emergencia y sobre reformas de la legislación sobre prisión preventiva, entre otras cuestiones.

En junio se celebró la reunión del Consejo de Asociación de la Unión Europea-Egipto en el marco del Acuerdo Euromediterráneo de Asociación con la UE, que había entrado en vigor ese mismo mes. El artículo 2 del Acuerdo contenía una cláusula jurídicamente vinculante que obligaba a las partes contratantes a promover y proteger los derechos humanos.

El Partido Nacional Democrático, organización política en el poder, obtuvo la gran mayoría de los escaños de las elecciones parciales al Consejo Consultivo, celebradas en mayo. En julio, el presidente Mubarak nombró un nuevo gobierno, con Ahmed Nazif a la cabeza. El gobierno aprobó la creación de dos nuevos partidos políticos (*Al Ghad* y *Al Dusturi*), pero se negó a autorizar al menos otros dos (*Al Wasat* y *Al Karama*).

Según informes, en noviembre quedaron en libertad varios centenares de presuntos miembros del Grupo Islámico (*Al Gama'a a-Islamiya*), organización islamista armada. Las excarcelaciones se produjeron al parecer tras el repudio público de los actos de violencia, especialmente por dirigentes del Grupo. Según los informes, la mayoría de los excarcelados estaban cumpliendo penas de prisión de entre 5 y 10 años.

"Guerra contra el terror"

El 7 de octubre, al menos 34 personas murieron y más de un centenar resultaron heridas como

consecuencia de atentados con explosivos perpetrados en el hotel Hilton de Taba y en dos camping de Ras Shitani, en la región de Sinaí. Tras los atentados, en la segunda mitad de octubre se detuvo a un elevado número de personas en la zona norte del Sinaí. Los cálculos del número de detenciones practicadas en relación con los atentados variaban notablemente: mientras los informes oficiales limitaron la cifra a 800, algunas ONG la elevaban a 3.000. Muchas de las personas excarceladas en noviembre informaron de que habían sufrido tortura. Entre las presuntas torturas denunciadas figuraban palizas, suspensión de las muñecas o los tobillos y descargas eléctricas. Según informes, la inmensa mayoría de las personas que continuaban detenidas al concluir el año permanecían recluidas en régimen de incomunicación en centros del Servicio de Información y Seguridad del Estado, incluida su sede central de la plaza Lazoghly de El Cairo, de donde se recibían frecuentes informes de tortura. Se remitieron a la Fiscalía decenas de denuncias sobre las órdenes de detención de los arrestados, en diciembre se dictó a favor de 15 personas orden de puesta en libertad, pero sólo se tenía constancia de que seis la hubieran recobrado a fines de año.

Presos de conciencia

Se siguió deteniendo y condenando por la expresión pacífica de sus opiniones a personas a las que Amnistía Internacional consideraba presos de conciencia.

- En marzo, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado (para el estado de excepción) condenó en El Cairo a entre uno y cinco años de prisión a 26 personas a las que Amnistía Internacional consideró presos de conciencia; entre ellas había tres ciudadanos británicos. Se habían presentado cargos contra ellas por su presunta afiliación al Partido de Liberación Islámica (*Hizb al-Tahrir al-Islami*), que no estaba reconocido. Tras su detención, en abril y mayo de 2002, algunos de ellos habían sido recluidos en régimen de incomunicación durante semanas y, según informes, torturados. El Tribunal Supremo de Seguridad del Estado (para el estado de excepción) es un tribunal especial que incumple las normas internacionales de justicia procesal y niega a los acusados el derecho de apelación.

Actualización: Ashraf Ibrahim

En marzo, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado (para el estado de excepción) absolvió de todos los cargos que se le imputaban al preso de conciencia Ashraf Ibrahim, miembro activo del movimiento contra la guerra formado para oponerse al conflicto de Irak. Había sido detenido en abril de 2003.

Tortura y malos tratos

La tortura siguió utilizándose de forma sistemática en los centros de detención de todo el país. Varias personas murieron bajo custodia en circunstancias que indicaban que la muerte pudo deberse, parcial o totalmente, a tortura o malos tratos.

- Según informes, varios miembros de la organización prohibida Hermandad Musulmana fueron torturados durante varios días tras ser trasladados de la Prisión Mazra'at de Tora, donde estaban sometidos a detención preventiva, a la sede del Servicio de Información y Seguridad del Estado en Madinat Nasr, El Cairo. Según los informes, los golpearon, los colgaron de las muñecas o los tobillos y les aplicaron descargas eléctricas, como consecuencia de lo cual algunos sufrieron fracturas de huesos y de costillas. Figuraban entre un total de 60 miembros de la organización detenidos en el periodo previo a las elecciones

de mayo al Consejo Consultivo. Entre otros delitos, estaban acusados de afiliación a una organización no autorizada, posesión de folletos antigubernamentales y activismo dirigido a derrocar al gobierno. Al parecer, a varios les negaron también tratamiento médico en prisión y, según informes, uno murió como resultado de ello.

- Según informes, Akram Zohairy, de 42 años de edad y afectado de diabetes, se fracturó un pie cuando volvía en una furgoneta policial a la prisión tras haber sido interrogado, pero, a pesar de su estado, durante varios días le negaron el tratamiento médico que necesitaba. Murió horas después de haber sido trasladado al hospital el 8 de junio al final del día. Tras su muerte, miembros de un comité parlamentario visitaron a los detenidos para investigar las denuncias de tortura, que confirmaron posteriormente. La orden de detención del grupo se renovó repetidas veces hasta que todos fueron puestos en libertad sin cargos en noviembre.

Investigaciones inadecuadas

Al no efectuar las autoridades investigaciones inmediatas, imparciales y exhaustivas en la gran mayoría de los casos de presunta tortura, no se llevó a nadie ante la justicia. No obstante, se juzgó a algunos presuntos torturadores, pero exclusivamente en casos de índole penal, no política. Se concedieron indemnizaciones en algunos casos de tortura.

Actualización: Muhammad Badr al-Din Gum'a Isma'il

En marzo, el Tribunal Penal de Alejandría condenó a tres agentes de policía a un año de cárcel y a dos años de suspensión de sus funciones. Tras la apelación presentada por los abogados defensores, la causa fue remitida a un tribunal disciplinario, que ordenó su despido definitivo. Otros tres agentes fueron absueltos. Todos habían sido juzgados en relación con la detención, reclusión y tortura en 1996 de Muhammad Badr al-Din Gum'a Isma'il, conductor de un autobús escolar.

Defensores de los derechos humanos

Varias organizaciones, como la Asociación Egipcia contra la Tortura y la Iniciativa Egipcia para los Derechos Personales, continuaron entablando acciones judiciales para apelar contra la decisión del Ministerio de Asuntos Sociales de rechazar su inscripción en el registro de organizaciones. De conformidad con una ley de 2002 reguladora de las actividades de las ONG, éstas debían solicitar su registro oficial al Ministerio de Asuntos Sociales. Las organizaciones rechazadas que continuaran con sus actividades se exponían a ser procesadas.

- Al parecer, el Centro Nadim de Atención y Rehabilitación de Víctimas de Violencia, con sede en El Cairo, estuvo en el punto de mira de las autoridades debido a su labor en favor de los derechos humanos. El centro fue visitado por sendos comités de inspección del Ministerio de Salud en julio y agosto y fue acusado de varias infracciones, como llevar a cabo actividades no autorizadas como institución médica. Según la Ley de Instituciones Médicas, el centro disponía de 30 días para rectificar estas infracciones para no ser clausurado. Sin embargo, las autoridades no tomaron ninguna medida tras la visita del segundo comité en agosto, y al finalizar el año el centro proseguía su labor, aunque su futuro era incierto.

Restricciones a la libertad de expresión

Los ciudadanos seguían expuestos a ser detenidos, juzgados y encarcelados, vulnerándose su derecho a la libertad de religión y de expresión. En junio, el Consejo de Investigación Islámica de Al Azhar, principal institución religiosa del país, recibió amplios poderes para prohibir y confiscar materiales que considerara contrarios a los principios religiosos, lo que hizo temer que se aplicaran nuevas restricciones a la libertad de expresión. A pesar de que en febrero el presidente Mubarak presentó un proyecto de ley que abolía las penas de prisión por delitos relacionados con la difusión de publicaciones, los periodistas siguieron siendo encarcelados, amenazados y golpeados.

- ’Abd al-Halim Qandeel, director del periódico *Al-’Araby* y conocido por su postura crítica con el gobierno, fue agredido, según informes, por unos hombres vestidos de civil cuando volvía a casa la madrugada del 2 de noviembre. Informó de que lo habían amordazado, vendado los ojos, golpeado y desnudado, para arrojarlo después a la autopista principal entre El Cairo y Suez. Se creía que la agresión había sido un intento de las autoridades de acallar las críticas que estaba haciendo en el contexto del “movimiento popular por el cambio”, que reivindicaba, entre otras cosas, una reforma constitucional y el levantamiento del estado de excepción.

Juicios injustos

Siguieron celebrándose juicios de civiles ante tribunales creados en virtud de la legislación del estado de excepción, como los tribunales de seguridad del Estado. Las causas por cargos contra la seguridad nacional o de “terrorismo” solían substanciarse ante tribunales militares. Estos tribunales negaban el derecho a un juicio independiente e imparcial y el derecho a una revisión completa de la causa ante una instancia superior.

- En abril, el Tribunal Supremo Militar condenó a Ahmed Hussein Agiza a 25 años de cárcel en un juicio carente de las debidas garantías procesales. Suecia lo había devuelto a Egipto en diciembre de 2001. Tras su regreso, estuvo recluido más de un mes en régimen de incomunicación y, según informes, lo torturaron a pesar de las garantías que, al parecer, el gobierno egipcio ofreció a las autoridades suecas de que no iba a ser maltratado. En junio, el presidente Mubarak redujo la condena a 15 años. En diciembre, según informes, el gobierno sueco admitió haber sido informado de que Ahmed Hussein Agiza había sido torturado en Egipto. Ahmed Hussein Agiza había sido condenado inicialmente *in absentia* en 1999 por sus presuntos vínculos con un grupo armado islamista, por lo que su procesamiento en 2004 supuso someterlo de nuevo a juicio.

Extradiciones

Según los informes, las autoridades solicitaron la extradición de ciudadanos egipcios residentes en varios países, entre ellos Bosnia y Herzegovina, Uruguay y Yemen. A consecuencia de esta medida, a algunas personas se las amenazó con ser extraditadas o fueron de hecho devueltas a Egipto, donde corrían peligro de ser sometidas a violaciones de derechos humanos, como tortura y malos tratos.

- En febrero, las autoridades yemeníes entregaron a más de 15 ciudadanos egipcios, entre ellos el doctor Sayyid Abdul Aziz Imam al-Sharif, Muhammed ‘Abd al-Aziz al-Gamal y Uthman al-Samman, los dos últimos condenados a muerte *in absentia* en 1999 y 1994, respectivamente. Amnistía Internacional no tuvo ninguna información sobre el paradero y la suerte de los 15 ciudadanos egipcios, y, al parecer, tampoco sus familiares y amigos los

conocían. Conforme a la información disponible, estas extradiciones se habían efectuado a cambio de la devolución del coronel Ahmed Salem Obeid, destacada figura opositora yemení. Los devueltos habían estado recluidos en Saná, Yemen, bajo custodia de los servicios de la Seguridad Política, el departamento de las fuerzas de seguridad que se ocupa de los sospechosos relacionados con asuntos políticos o de seguridad (véase el apartado sobre Yemen).

Pena de muerte

Siguieron dictándose y ejecutándose sentencias de muerte. Continuaba habiendo numerosos condenados a muerte. La comunidad local de ONG inició un debate sobre el futuro de la pena capital en el país.

- Según informes, en septiembre, seis miembros de una familia conocida como 'Abd al-Halim fueron ahorcados en la prisión de Qina, Alto Egipto. Habían sido condenados a muerte por el homicidio de 22 miembros de un clan rival en agosto de 2002 en Sohag, Alto Egipto.

Refugiados

A raíz del deterioro de la situación en Darfur, región del oeste de Sudán, y de las negociaciones de paz sobre el sur de este país, la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en El Cairo decidió paralizar los procedimientos de determinación individual de la condición de refugiado en el caso de los solicitantes de asilo sudaneses durante seis meses, a partir del 1 de junio, en espera de la evolución de los acontecimientos en Sudán. En agosto, según informes, se detuvo a 23 refugiados sudaneses tras una manifestación de protesta contra esta decisión. Se los acusó de provocar disturbios y causar daños en bienes públicos. Todos fueron puestos en libertad en septiembre. La oficina del ACNUR en El Cairo siguió protegiendo contra la devolución y facilitó tarjetas de protección temporal a todos los solicitantes de asilo sudaneses.

Visitas de Amnistía Internacional

En mayo, delegados de Amnistía Internacional se reunieron con familias de refugiados y solicitantes de asilo, con representantes del ACNUR y con organizaciones que trabajaban en favor de los refugiados y los solicitantes de asilo. La visita se centró en el acceso a la educación primaria de los menores refugiados y solicitantes de asilo.

Amnistía Internacional organizó en El Cairo un seminario consultivo regional sobre los medios de comunicación y la violencia contra las mujeres en Oriente Medio y el norte de África.

Emiratos Árabes Unidos

Siguieron recluidas sin cargos ni juicio las personas detenidas por motivos políticos tras los atentados perpetrados el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. "Desapareció" un ciudadano de los Emiratos Árabes Unidos detenido en Abu Dabi. Se impusieron castigos corporales en el emirato de Ras al Jaima. Se impuso una pena de muerte, pero no se tuvo noticia de que se llevara a cabo ninguna ejecución. Las mujeres pidieron mayores derechos.

Información general

Un grupo de activistas de derechos humanos presentó en julio una petición al Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales para que se constituyera la primera organización independiente de derechos humanos de Emiratos Árabes Unidos, pero al finalizar 2004 no se había aprobado todavía nada al respecto. Un periódico de Dubai informó en diciembre de que tres grupos diferentes habían presentado peticiones similares.

Derechos de las mujeres

Los Emiratos Árabes Unidos se adhirieron en octubre a la Convención de la ONU sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer sin formular ninguna reserva.

En noviembre, Lubna al-Qassimi, perteneciente a la familia gobernante en Sharya, se convirtió en la primera mujer ministra de Emiratos Árabes Unidos al asignársele la cartera de Economía y Planificación.

La Unión General de Mujeres debatió en enero unas enmiendas al proyecto de ley sobre la condición jurídica y social de las personas, propuestas por el Ministerio de Justicia, Asuntos Islámicos y Patrimonio Religioso. La Unión General de Mujeres pidió cambios en profundidad con el fin de garantizar mayores derechos para las mujeres y exigió una mayor protección para la primera mujer en los casos de poligamia, mejor protección económica para las mujeres divorciadas y la modificación de una cláusula por la que un hombre podía impedir trabajar a su esposa aun existiendo un acuerdo prematrimonial que permitiera a la mujer hacerlo.

Se siguió negando la aplicación de la legislación laboral a las migrantes empleadas como trabajadoras domésticas. Hubo denuncias no confirmadas de malos tratos, como abusos físicos, incluidos abusos sexuales, e impago de salarios.

Continuación de los efectos de la "guerra contra el terror"

Después del 11 de septiembre de 2001 se había detenido y recluido a más de 250 personas, entre las que se encontraban jueces y personal militar. Se desconocía cuántas de ellas seguían detenidas, pero, según los informes, no tenían acceso a abogados ni a sus familiares, y no se conocía con exactitud su condición jurídica.

Continuaron introduciéndose disposiciones sobre seguridad con la promulgación en julio de una ley antiterrorista. Entre las penas previstas para la relación con organizaciones catalogadas como "terroristas" figuraban la pena de muerte y la cadena perpetua.

Se aprovechó también la "guerra contra el terror" para restringir la libertad de expresión, creencias y asociación. Según los informes, las personas consideradas de tendencia "islamista", incluidos abogados, jueces, profesores y catedráticos universitarios, corrían el peligro de ver limitadas sus oportunidades laborales y su participación en la vida pública. La ley antiterrorista preveía hasta cinco años de cárcel por "divulgar de palabra, por escrito o por cualquier otro medio" actos u objetivos "terroristas". Organizaciones como las asociaciones de profesores, abogados y periodistas corrían el riesgo de ser hostigadas si se consideraba que algunos de los miembros de sus juntas directivas mantenían puntos de vista "islamistas". Según los informes, se confiscaron o inmovilizaron los haberes de algunas organizaciones benéficas islamistas y se suspendieron sus actividades.

Devolución

El 23 de noviembre fue devuelto a Sudán Abdelaziz Khalid Osman, activista político sudanés que había estado preso en su país por motivos políticos. Había sido detenido, según los informes a petición de las autoridades sudanesas, el 23 de septiembre en el aeropuerto de Abu Dabi, adonde había llegado procedente de Egipto. A su llegada a Sudán fue detenido y recluido por "crímenes contra el Estado", pero quedó en libertad el 18 de diciembre.

"Desaparición"

Hassan al-Za'abi, empleado de 34 años de la empresa de telecomunicaciones Etisalat, "desapareció" después de que miembros de los servicios de Seguridad del Estado lo detuvieran el 1 de agosto en Abu Dabi, tras darle el alto cuando viajaba en su automóvil. A pesar de los diversos llamamientos realizados por sus familiares, seguían sin conocerse su suerte y su paradero. La razón de su detención no estaba clara, pero se creía que tenía una motivación política.

Penas judiciales crueles

En diciembre, un tribunal islámico de Ras al Jaima impuso sendas penas de flagelación a dos trabajadoras domésticas migrantes –la ciudadana indonesia Wasini bint Sarjan y la ciudadana india Rad Zemah Sinyaj Mohammed– por quedarse embarazadas sin estar casadas. Rad Zemah Sinyaj Mohammed fue condenada a recibir 150 latigazos en dos sesiones, tras lo cual debía ser expulsada, y Wasini bint Sarjan, a un año de cárcel y 100 latigazos, seguidos también de la expulsión. Las penas debían ejecutarse después de que las mujeres hubieran dado a luz y destetado a sus hijos.

Visitas de Amnistía Internacional

Amnistía Internacional visitó Emiratos Árabes Unidos en varias ocasiones a lo largo del año: en enero para realizar investigaciones sobre personas recluidas en el contexto de la "guerra contra el terror", en julio y agosto con el fin de realizar labores de investigación para el proyecto "No más violencia contra las mujeres en la zona del Golfo" (véase el resumen sobre la región de Oriente Medio y Norte de África), y en noviembre para participar en un seminario sobre formación de la policía.

Irak

Las fuerzas dirigidas por Estados Unidos cometieron en Irak graves violaciones de derechos humanos, como homicidios ilegítimos y detenciones arbitrarias, y salieron a la luz pruebas de torturas y malos tratos. Miles de civiles iraquíes resultaron muertos durante los enfrentamientos armados entre los grupos armados iraquíes por un lado y las fuerzas de seguridad iraquíes y las fuerzas dirigidas por Estados Unidos por otro. Los grupos armados perpetraron graves abusos contra los derechos humanos, como ataques a civiles y secuestro y homicidio de rehenes. Se siguió acosando y amenazando a las mujeres mientras la violencia crecía día a día. El nuevo gobierno provisional reinstauró en agosto la pena de muerte.

Información general

A principios de 2004, Irak se encontraba ocupado por las fuerzas de la Coalición dirigida por Estados Unidos y gobernaba el país el Consejo de Gobierno de Irak, nombrado en 2003 por la Autoridad Provisional de la Coalición, a cuyo frente se encontraba el estadounidense Paul Bremer.

El Consejo de Gobierno de Irak aprobó el 8 de marzo una Constitución provisional. Entre sus disposiciones principales figuraba el mantenimiento de la autonomía de las provincias kurdas del norte, la garantía de la libertad de expresión y manifestación religiosa, la celebración en enero de 2005 de elecciones para constituir una Asamblea Nacional encargada de elaborar una Constitución, y el requisito de que al menos una cuarta parte de los escaños de la Asamblea Nacional estarían ocupados por mujeres. Numerosos clérigos chiíes, en especial el honorable ayatolá Ali al-Sistani, formularon una serie de reservas respecto de la Constitución provisional, sobre todo en lo relativo a las disposiciones que permitían la permanencia en Irak de las fuerzas multinacionales dirigidas por Estados Unidos una vez finalizada oficialmente la ocupación, el derecho de tres provincias a vetar un referéndum sobre una Constitución permanente y el requisito de contar al menos con tres cuartas partes de los votos de la Asamblea Nacional para poder modificar la Constitución.

El 1 de junio se disolvió el Consejo de Gobierno de Irak y se anunció la formación de un gobierno provisional. Se nombró primer ministro a Iyad Alaui, musulmán chií. Ghazi al-Yauar, musulmán sunní, fue nombrado presidente, cargo en gran medida protocolario.

El Consejo de Seguridad de la ONU adoptó el 8 de junio la resolución 1546, en la que se declaraba que la ocupación de Irak concluiría el 30 de junio y en la que se pedía que las elecciones a la Asamblea Nacional se celebraran a más tardar el 31 de enero de 2005. La resolución daba a la ONU un mayor papel en el asesoramiento a los iraquíes en el ámbito político y de los derechos humanos durante el periodo de transición, con la convocatoria de una conferencia nacional –celebrada en agosto– a fin de elegir un consejo consultivo encargado de asesorar al gobierno provisional y facultado para vetar sus decisiones. En la resolución 1546 se declaraba que la fuerza multinacional dirigida por Estados Unidos permanecería en Irak hasta finales de 2005 (salvo que el gobierno iraquí solicitase su marcha en fecha anterior) con la facultad de "tomar todas las medidas que sean necesarias para contribuir al mantenimiento de la seguridad y la estabilidad en el Iraq".

El 28 de junio terminó oficialmente la ocupación de Irak con la sustitución de la Autoridad Provisional de la Coalición por el gobierno provisional iraquí. Sin embargo, la fuerza multinacional dirigida por Estados Unidos, integrada por unos 150.000 efectivos, continuó ejerciendo el control

en materia de seguridad.

Las terribles condiciones de seguridad siguieron deteriorándose a lo largo de 2004. Se registraron intensos combates entre las fuerzas dirigidas por Estados Unidos y los grupos armados iraquíes que se oponían a su presencia en el país. No dejaron de aumentar los ataques de los insurgentes iraquíes contra comisarías de policía iraquíes, tropas estadounidenses y británicas y otros objetivos, incluidos algunos de carácter civil. En ellos murieron miles de iraquíes, así como militares estadounidenses y personas de otras nacionalidades.

En abril, tropas de la Infantería de Marina de Estados Unidos iniciaron una operación militar en Faluya a raíz del homicidio de cuatro guardias de seguridad estadounidenses. Se acordó un alto el fuego, las tropas estadounidenses abandonaron la ciudad y, según informes, Faluya permaneció bajo el control de los insurgentes los meses posteriores.

En abril estallaron también combates en Bagdad y el sur de Irak entre el Ejército Mahdi, milicia del clérigo musulmán chií Muqtada al-Sadr, y fuerzas iraquíes y de la Coalición. Los combates empezaron después de que la Autoridad Provisional de la Coalición cerrara el periódico del grupo de Muqtada al-Sadr, ordenara su detención y detuviera a uno de sus asesores más cercanos. Los enfrentamientos entre el Ejército Mahdi y las tropas estadounidenses se prolongaron durante semanas en Al Nayaf, Kufa y Karbala.

En agosto estallaron nuevos enfrentamientos en Al Nayaf, Basora y Bagdad. Se prolongaron durante más de dos semanas hasta que se alcanzó un acuerdo de cesación de combates gracias a la mediación del honorable ayatolá Ali al-Sistani.

La Infantería de Marina estadounidense y fuerzas iraquíes lanzaron en noviembre un ataque general contra Faluya. Según los informes, resultaron muertos 71 infantes de marina y entre 1.200 y 1.600 insurgentes, así como un número desconocido de civiles iraquíes. La ciudad, la mayoría de cuyos habitantes había huido antes de comenzar las operaciones militares, quedó devastada.

El 7 de noviembre, a raíz de una oleada de atentados suicidas y con explosivos emprendida por la insurgencia, se declaró en todo Irak –salvo en las provincias kurdas– el estado de excepción durante un periodo de 60 días. Hacia finales de año, después de que el gobierno provisional anunciara que las elecciones se celebrarían el 30 de enero de 2005, los insurgentes recrudecieron sus ataques.

Detenciones sin cargos ni juicio

En una carta del secretario de Estado estadounidense, incluida en un anexo de la resolución 1546 del Consejo de Seguridad de la ONU, se mencionaba la “internación” como una de las tareas de la “Fuerza Multinacional” después del 28 de junio, pero no se indicaban el marco legal ni las salvaguardias que serían de aplicación. La Autoridad Provisional de la Coalición emitió el 27 de junio un memorándum en el que se establecía el procedimiento que deberían seguir las fuerzas dirigidas por Estados Unidos para efectuar aprehensiones y detenciones después del 28 de junio. Los presuntos delincuentes bajo custodia de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos tenían derecho a guardar silencio, consultar a un abogado y comparecer ante una autoridad judicial en un plazo no superior a 90 días. Los “internados por motivos de seguridad” no podían estar detenidos más de 18 meses, pero en casos especiales se podía ampliar este plazo, y tenían derecho a revisiones periódicas de la prolongación de su detención.

Miles de personas se encontraban detenidas sin cargos por presuntas actividades contra la Coalición, y su situación jurídica seguía siendo confusa al finalizar el año. Muchas de ellas estaban recluidas desde hacía meses en condiciones muy duras, a veces en centros no identificados, y no se les permitía el acceso a abogados ni a familiares durante periodos prolongados.

- Mohammad Jassem ‘Abd al-‘Issawi, detenido el 17 de diciembre de 2003, estuvo recluido primero en la prisión de Abu Ghraib en régimen de incomunicación y después fue trasladado a Camp Bucca, en Um Qasr. Según los informes, soldados estadounidenses le propinaron patadas y puñetazos cuando lo detuvieron en su domicilio de Bagdad. Sus familiares no supieron dónde se encontraba recluido hasta mediados de 2004.

- Soldados estadounidenses detuvieron en mayo a Al Shaikh ‘Adnan al-‘Unaibi en Al Hilla, gobernación de Babel, durante un mitin organizado por simpatizantes de Muqtada al-Sadr. Al finalizar 2004 seguía sin conocerse su paradero, pese a los esfuerzos realizados por la Asociación de Derechos Humanos de Babel para localizarlo.

Se recibieron a diario informes de detenciones de personas relacionadas presuntamente con los insurgentes o que criticaban la presencia de tropas extranjeras. Muchos de los detenidos fueron aprehendidos en el curso de redadas indiscriminadas efectuadas a menudo durante la noche y haciendo uso de medios violentos.

Un alto mando militar estadounidense indicó a finales de noviembre que 8.300 personas estaban bajo custodia de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos en Irak. Unas 4.600 se encontraban en Camp Bucca, alrededor de 1.700 en Abu Ghraib y 1.700 en áreas de reclusión bajo la custodia de jefes de unidades de campaña. Tanto Camp Bucca como Abu Ghraib permanecieron bajo el control de las fuerzas estadounidenses después de la transmisión de poderes efectuada en junio. A algunos detenidos, denominados “detenidos fantasma”, se les mantenía ocultos para que el Comité Internacional de la Cruz Roja no pudiera visitarlos.

- El 17 de junio, el secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld reconoció que en noviembre de 2003 había ordenado a unos mandos militares destacados en Irak que recluyeran a un presunto dirigente de Ansar al-Islam –grupo armado islamista que actuaba sobre todo en el norte del país– sin inscribirlo en el registro de la prisión. Según los informes, tras ser detenido a mediados de 2003 y trasladado a un lugar no revelado fuera de Irak, el hombre fue conducido de nuevo al país y mantenido bajo custodia en un lugar secreto hasta mayo de 2004. Se desconoce si el preso seguía privado de libertad a fines de 2004.

Excarcelaciones

Durante 2004 se puso en libertad a centenares de detenidos. Las fuerzas de la Coalición anunciaron el 23 de marzo la puesta en libertad de 494 detenidos porque no constituían ya una “amenaza contra la seguridad”. Los días 15, 16 y 30 de septiembre, según los informes, salieron un total de 563 detenidos de la prisión de Abu Ghraib. La Junta Mixta de Revisión y Excarcelaciones, compuesta por tres coroneles de la fuerza multinacional y seis funcionarios iraquíes de los Ministerios de Justicia, Derechos Humanos e Interior, revisó una serie de casos a partir de agosto.

- La Autoridad Provisional de la Coalición comunicó el 14 de febrero la puesta en libertad de Sa'adoun Hammadi, ex presidente del Parlamento iraquí que había estado recluido sin cargos desde mayo de 2003.

Tortura y malos tratos perpetrados por las fuerzas dirigidas por Estados Unidos

Se recibieron numerosos informes sobre torturas y malos tratos a manos de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos. En un informe del Comité Internacional de la Cruz Roja filtrado en febrero se indicaban varios tipos de tortura y malos tratos utilizados durante las detenciones, internamientos e interrogatorios, como mantener a los detenidos encapuchados hasta cuatro días, esposarlos causándoles lesiones en la piel y daños en los nervios, propinarles golpes con objetos contundentes, amenazarlos con la ejecución, recluirlos en régimen de aislamiento, someterlos a actos de humillación en los que se los obligaba a desfilar desnudos, exponerlos a música y ruidos ensordecedores mientras estaban encapuchados y obligarlos a permanecer en posturas dolorosas y tensas durante largos periodos.

Una investigación militar estadounidense, efectuada entre agosto de 2003 y febrero de 2004 bajo la dirección del general de división Antonio Taguba, reveló que en la prisión militar de Abu Ghraib se habían producido "abusos sistémicos e ilegales contra detenidos" y que personal militar de Estados Unidos había "perpetrado actos atroces y graves violaciones del derecho internacional en Abu Ghraib y Camp Bucca".

En abril se publicaron en todo el mundo fotografías de detenidos iraquíes torturados y maltratados en 2003 por militares estadounidenses en la prisión de Abu Ghraib. En algunas fotos aparecían grupos de presos iraquíes desnudos obligados a adoptar posturas humillantes o de marcado carácter sexual. En otras se veía cómo se conectaban cables eléctricos al cuerpo de un detenido o se amenazaba a los detenidos con perros. Otros testimonios indicaban que se había golpeado brutalmente a presos iraquíes, que se los había obligado a comer cerdo y a ingerir alcohol, a masturbarse en presencia de mujeres soldados estadounidenses y a caminar a cuatro patas y ladrar como perros. Altos funcionarios estadounidenses señalaron que los "abusos" en Abu Ghraib eran obra sólo de algunos militares y que se presentarían cargos contra ellos. En mayo, en un consejo de guerra especial celebrado en Bagdad, se condenó a un año de cárcel a un militar estadounidense después de que se declarara culpable de los cargos de abusos formulados contra él. En octubre se condenó a ocho años de cárcel a otro militar estadounidense que se declaró culpable de varios cargos de abusos presentados contra él. Otros militares estaban en espera de ser juzgados al finalizar el año.

Las autoridades británicas comunicaron en junio que se formaría consejo de guerra a cuatro miembros del Regimiento Real de Fusileros por perpetrar abusos contra detenidos en otros lugares de Irak.

- A finales de 2003 se detuvo a la empresaria Huda Hafez Ahmed cuando se dirigía a una base estadounidense situada en el distrito bagdadí de Al Adhamiya para buscar a su hermana Nahla, a la que habían detenido. Tras quedar en libertad en junio, contó que la habían dejado toda una noche en una habitación que disponía sólo de una silla de madera y en la que hacía mucho frío, que la habían golpeado en el rostro, que la habían obligado a permanecer de pie durante 12 horas cara a la pared y que no le habían permitido dormir y la habían sometido a una música estridente durante tres días.

Homicidio de civiles

Las fuerzas dirigidas por Estados Unidos mataron a centenares de civiles iraquíes durante los grandes ataques lanzados contra los insurgentes en Faluya, Bagdad, Mosul, Samarra y otras localidades.

- En abril, como consecuencia de estos ataques, murieron en Faluya, según los informes, al menos 600 civiles, entre ellos numerosas mujeres y niños.
- El 12 de septiembre, en la calle Haifa de Bagdad, resultaron muertos 13 civiles, entre los que se encontraban una joven y un cámara de televisión, cuando tropas estadounidenses dispararon desde un helicóptero contra una multitud tras ser presuntamente tiroteadas desde esa zona. Las informaciones aparecidas en la prensa contradecían la versión estadounidense según la cual se habían efectuado disparos contra el helicóptero desde aquel lugar.

Funcionarios británicos indicaron en febrero que las fuerzas del Reino Unido habían estado involucradas en el homicidio de 37 civiles desde el 1 de mayo de 2003, pero reconocieron que esta cifra no era definitiva.

- Ghanem Kadhem Kati' murió el 1 de enero en Beit Asfar como consecuencia de los disparos efectuados por unos soldados británicos. Según los informes, un vecino había intentado decirles que los disparos que habían oído formaban parte de la celebración de una boda. Ghanem Kadhem Kati' iba desarmado y estaba de espaldas a los soldados. La policía militar británica inició al parecer una investigación, pero sus conclusiones no se habían publicado todavía al finalizar el año.

Investigaciones inadecuadas de los gobiernos británico y estadounidense

Las fuerzas de Estados Unidos, el Reino Unido y otros países presentes en Irak siguieron gozando de inmunidad respecto del derecho civil y penal iraquí. Continuaron sometidas exclusivamente a la jurisdicción de sus propios Estados. Se investigó sólo un porcentaje muy pequeño de los homicidios de civiles y otros abusos perpetrados presuntamente por las fuerzas multinacionales, y las investigaciones que se llevaron a cabo fueron con frecuencia inadecuadas y se mantuvieron en secreto. En muchos casos no se informó a los familiares de las víctimas de lo que tenían que hacer para solicitar indemnizaciones o se les facilitó información engañosa. El Tribunal Superior del Reino Unido ordenó en diciembre que se realizara una investigación completa sobre la muerte bajo custodia de un detenido iraquí, Baha Dawood Salem al-Maliki (conocido también como Baha Dawood Salem), ocurrida en Basora en septiembre de 2003.

Abusos perpetrados por los grupos armados

Los grupos armados que se oponían a la presencia en Irak de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos cometieron graves abusos contra los derechos humanos que ocasionaron miles de víctimas civiles. Estos grupos, al parecer una combinación de ex seguidores del partido Baás, ex miembros de los diferentes servicios de seguridad, grupos islamistas radicales sunníes y combatientes extranjeros, fueron los responsables de numerosos ataques contra civiles y de carácter indiscriminado. La mayoría de los ataques, incluidos explosiones y atentados suicidas con explosivos, tuvieron como objetivo las comisarías de policía y las fuerzas de seguridad iraquíes, los

integrantes de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos, los miembros del gobierno y los iraquíes que trabajaban o cooperaban con el gobierno provisional iraquí y las fuerzas dirigidas por Estados Unidos. Algunos de los ataques contra objetivos oficiales, como las comisarías de policía, se saldaron con la muerte de decenas de civiles.

La toma de rehenes aumentó de forma vertiginosa a partir de abril. Los grupos armados secuestraron a numerosos iraquíes y ciudadanos extranjeros, incluidos trabajadores de ayuda humanitaria, periodistas, conductores de camiones y contratistas civiles, con el fin de presionar a sus gobiernos para que retiraran sus tropas de Irak o de disuadir a los extranjeros de que viajaran al país. Los secuestradores ejecutaron a decenas de rehenes. Los grupos armados también perpetraron secuestros con el fin de obtener un rescate de familiares o empresarios. Mataron a algunos de estos secuestrados, entre los que se encontraban niños.

- El 2 de marzo, más de 100 civiles resultaron muertos y más de 400 heridos al explotar nueve bombas en Karbala y Bagdad durante la *'Ashura*, la fiesta religiosa más importante del calendario musulmán chií.

- El 21 de abril, 73 personas, entre ellas 17 niños, resultaron muertas al estallar varias bombas en tres comisarías de policía de Basora y en una academia de policía en la zona de Zubair.

- El 17 de junio, al menos 41 personas resultaron muertas y más de 138 heridas en un atentado con automóvil bomba perpetrado en las inmediaciones de un centro de reclutamiento del ejército, en el distrito bagdadí de Al Muthana. La mayoría de las víctimas eran civiles que esperaban para solicitar un trabajo.

- El grupo armado iraquí Ejército de Ansar al-Sunna mató en agosto a 12 nepaleses que había tomado como rehenes.

- Una serie de bombas explotaron el 30 de septiembre en Bagdad cuando una muchedumbre se reunió para celebrar la inauguración de una planta de tratamiento de agua. Resultaron muertos al menos 41 civiles, entre ellos 34 niños. El grupo armado Al-Tawhid Wal Yihad, dirigido por Abu Mussab al Zarqaui, reivindicó la autoría del atentado en su sitio web.

- El 19 de diciembre resultaron muertas 66 personas cuando unos atacantes suicidas atentaron contra una estación de autobuses en Karbala y un cortejo fúnebre en Nayaf. Según los informes, resultaron heridas al menos otras 200 personas.

Violencia contra las mujeres

Los grupos armados y algunos individuos, familiares y miembros de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos siguieron acosando, hiriendo y matando a mujeres. Muchas mujeres vivían con el constante temor de que las golpearan, secuestraran, violaran o mataran. La Constitución provisional y algunas modificaciones limitadas introducidas por la Autoridad Provisional de la Coalición, si bien constituyeron avances, distaron mucho de ser las grandes reformas necesarias para erradicar la discriminación de las mujeres en la legislación iraquí, incluidos el derecho penal y las leyes sobre la nacionalidad y la condición jurídica y social de las personas.

Se atentó contra varias dirigentes políticas por motivos políticos y se amenazó a activistas en favor de los derechos de la mujer.

- En marzo, unos hombres armados dispararon en Mosul contra Nisreen Mustafa al-Burwari, la única mujer del gobierno iraquí en aquel momento. La ministra resultó ilesa, pero murieron dos de sus guardaespaldas.

- A principios de 2004 amenazaron de muerte a Yanar Mohammad, miembro de la Organización de la Libertad de las Mujeres de Irak, si no abandonaba sus actividades para proteger los derechos de la mujer. Las amenazas procedían al parecer de un grupo islamista conocido como el Ejército de Sahaba. Según los informes, Yanar Mohammad solicitó protección a funcionarios de la Autoridad Provisional de la Coalición, pero le dijeron que tenían que atender a cosas más urgentes.

- En noviembre, en Bagdad, mataron en su automóvil a Amal al-Ma'malji, activista en favor de los derechos de la mujer y asesora del Ministerio de Municipios y Asuntos Públicos, así como a su secretaria, a su guardaespaldas y a su chófer. Había sido cofundadora del Comité Asesor para Asuntos de la Mujer de Irak y de la Asamblea Independiente de las Mujeres Iraquíes.

Se siguieron recibiendo informes sobre "homicidios en nombre del honor", es decir, homicidios de mujeres y niñas perpetrados por hombres de su familia como consecuencia de un presunto "comportamiento inmoral". La policía no solía prestar atención a este tipo de crímenes. Varias organizaciones empezaron a trabajar en Irak durante 2004 para ayudar a las mujeres víctimas de la violencia. Sin embargo, la gran mayoría de estas mujeres no disponían de servicios de ayuda, como centros de acogida o rehabilitación.

Pena de muerte

El gobierno provisional iraquí reinstauró en agosto la pena de muerte para varios delitos, entre ellos el asesinato, el tráfico de drogas, el secuestro y los actos que hicieran "peligrar la seguridad nacional". Aunque las autoridades justificaron la reimplantación de la pena de muerte alegando el deterioro de las condiciones de seguridad, hubo indicios de que algunos altos cargos iraquíes se oponían a que fuera aplicada.

- El presidente del Consejo Judicial Supremo afirmó en noviembre que los tribunales iraquíes habían condenado a muerte a 10 personas. Un tribunal de apelaciones confirmó las penas de muerte y, según los informes, su cumplimiento estaba pendiente de la ratificación definitiva del presidente y el primer ministro iraquíes. Al finalizar 2004 se desconocía si se había llevado a cabo alguna ejecución.

Acciones judiciales contra ex dirigentes del gobierno

El 1 de julio, el ex presidente Sadam Husein y 11 altos cargos de su gobierno comparecieron ante el Tribunal Penal Central de Irak en lugar de hacerlo ante el Tribunal Especial de Irak, creado en diciembre de 2003 con el fin exclusivo de juzgar a Sadam Husein y a otros ex altos cargos. Fueron acusados de delitos punibles según la legislación iraquí. Sin embargo, los acusados no dispusieron de asistencia letrada. Los abogados se quejaron durante meses de que las autoridades estadounidenses e iraquíes no les habían permitido visitar a los detenidos, que se encontraban bajo custodia en el centro de detención del aeropuerto de Bagdad.

Al finalizar 2004, las autoridades judiciales iraquíes estaban ultimando todavía las normas de

procedimiento y prueba del Tribunal Especial de Irak. Según los informes, se seleccionaron 21 jueces y fiscales para formar parte del Tribunal. En diciembre, ‘Ali Hassan al-Majid, ex general y familiar leal a Sadam Husein, y el sultán Hashem Ahmad, ex ministro de Defensa, comparecieron en una vista preliminar ante un juez instructor. Los informes indicaban que entre los cargos formulados contra ellos figuraban la participación en el gaseamiento de los kurdos de Halabja en 1988 y el aplastamiento de la rebelión kurda y chií en marzo de 1991.

Visitas de Amnistía Internacional

En febrero y marzo, una delegación de Amnistía Internacional visitó el sur de Irak para investigar violaciones de derechos humanos, incluido el homicidio de civiles.

Irán

Decenas de presos políticos, entre los que se encontraban presos de conciencia, siguieron cumpliendo penas de cárcel impuestas en años anteriores a raíz de juicios injustos. En 2004 se detuvo a decenas de personas más, muchas de ellas por artículos periodísticos o publicaciones en forma impresa o en Internet que presuntamente “ponían en peligro la seguridad nacional” o difamaban a altos cargos o preceptos religiosos. Numerosos familiares de los detenidos sufrieron también intimidaciones. Se acosó a defensores independientes de los derechos humanos. Al menos dos individuos murieron bajo custodia y se ejecutó a 159 personas, incluida una menor. Según los informes, al menos dos de las 36 personas sometidas a flagelación murieron a raíz de la ejecución de la pena; no se investigó ninguna de estas muertes. Se creía que la cifra real de personas ejecutadas o sometidas a castigos corporales era mucho más alta.

Información general

En mayo se inició un nuevo periodo de sesiones en el Parlamento, tras la celebración en febrero de unas elecciones parlamentarias muy controvertidas, llenas de irregularidades y caracterizadas por la descalificación indiscriminada de los diputados salientes. El resultado de las elecciones fue una victoria absoluta de los grupos que se oponían a las reformas sociales y políticas. Entre las declaraciones de los nuevos parlamentarios figuraron ataques contra las mujeres a quienes se tachaba de “vestir de un modo impropio”. Las nuevas diputadas rechazaban las políticas anteriores encaminadas a conseguir la igualdad de género.

La incipiente tendencia política del Parlamento dio alas a los miembros de Hezbolá, partido semioficial que atacó en ocasiones las reuniones de personas a quienes consideraba simpatizantes de los movimientos políticos de oposición. Alentó también al poder judicial y a sus fuerzas de seguridad para limitar la disidencia pública, lo que acarreó detenciones arbitrarias y la reclusión de presos en centros secretos. Sobre todo en la segunda mitad del año, los métodos empleados por el poder judicial, como la detención arbitraria, la negación de asistencia letrada y la reclusión en régimen de aislamiento, ocasionaron la mayoría de las violaciones de derechos humanos conocidas en el país.

Durante el año predominó la preocupación internacional por el cumplimiento de las obligaciones contraídas por Irán con el Organismo Internacional de Energía Atómica. Los informes publicados a lo largo del año por este organismo daban a entender que las autoridades iraníes no facilitaban siempre una información completa sobre el alcance real de los programas nucleares iraníes. En noviembre, a raíz de un acuerdo con la Unión Europea, Irán se comprometió a suspender las actividades de enriquecimiento de uranio.

El proceso de diálogo sobre derechos humanos entre la Unión Europea e Irán generó pocas ventajas duraderas. La Unión Europea indicó en marzo que no había observado grandes avances en materia de derechos humanos y que las violaciones de estos derechos seguían siendo generalizadas. Varios defensores iraníes de los derechos humanos criticaron el proceso por su falta de transparencia y efectividad. En una declaración final, la Unión Europea reiteró las tradicionales preocupaciones sobre derechos humanos: el uso de la tortura, la desigualdad de derechos entre hombres y mujeres, la aplicación de la pena de muerte, la discriminación religiosa y la falta de un poder judicial independiente. El poder judicial de Irán rechazó estas denuncias, mientras que su vicepresidente, Mohammad Javad Larijani, expresó el desprecio que le merecían el proceso y los derechos humanos en varias entrevistas concedidas a la prensa.

La Asamblea General de la ONU aprobó en noviembre una resolución en la que condenaba la situación de los derechos humanos en Irán y expresaba su profunda preocupación por el hecho de que en Irán "no se cumplan plenamente las normas internacionales sobre la administración de justicia, la falta de las debidas garantías procesales, la negativa a celebrar audiencias públicas y justas y el derecho a la asistencia jurídica [...]" y por las formas de discriminación sistemática. La resolución instaba a las autoridades a que nombraran un fiscal independiente e imparcial en Teherán y a que cumplieran los compromisos internacionales de Irán. A petición del gobierno, se aplazó una visita propuesta por el Grupo de Trabajo de la ONU sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias.

Leyes y prácticas discriminatorias

Las leyes y prácticas discriminatorias siguieron ocasionando malestar social y político y violaciones de derechos humanos. En virtud de las disposiciones de la *gozinesh* o "selección", que se utilizaban para prohibir el acceso a empleos en organismos estatales, se continuó negando a las personas la posibilidad de ocupar puestos públicos debido a su adscripción religiosa o sus opiniones políticas. Se aplicaban leyes análogas a asociaciones profesionales como el Colegio de Abogados o los sindicatos.

El Consejo de Guardianes, órgano encargado de supervisar las leyes y las políticas con el fin de garantizar el respeto de la Constitución y los preceptos islámicos, invocó en enero los criterios de la *gozinesh* para impedir la presentación de unos 3.500 posibles candidatos a las elecciones parlamentarias de febrero. La exclusión de unos 80 parlamentarios en ejercicio fue objeto de condenas tanto dentro como fuera del país.

La *gozinesh* constituía el fundamento jurídico de leyes y prácticas discriminatorias. A los grupos religiosos y étnicos no reconocidos oficialmente, como los behaíes, los ahl-i haq, los mandeos o sabeos y los cristianos evangélicos, se les aplicaban automáticamente las disposiciones de la *gozinesh* y eran objeto de discriminación en diversos campos, entre ellos el acceso a la educación.

Libertad de expresión y asociación

Las flagrantes deficiencias en la administración de justicia, unidas a un poder judicial profundamente politizado, pusieron en peligro la libertad de expresión y asociación durante todo el año. Los periodistas fueron víctimas de arrestos arbitrarios por motivos políticos, detenciones prolongadas, juicios injustos y encarcelamientos. Las leyes utilizadas para detenerlos y encarcelarlos, relacionadas con la difamación, la seguridad nacional y la perturbación de la opinión pública, tenían una formulación muy ambigua y no estaban en consonancia con las normas internacionales. En 2004 se registró un aumento del acoso y la intimidación a los familiares de los detenidos o a las personas sometidas a investigación.

En un informe publicado en enero por el relator especial de las Naciones Unidas sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión se llegaba a la conclusión de que existía un "clima de temor inducido por la represión sistemática de las personas que expresan opiniones críticas con respecto a las doctrinas políticas y religiosas establecidas".

- En octubre y noviembre se detuvo de forma arbitraria a decenas de periodistas, sobre todo periodistas que desarrollaban su labor en Internet, en relación con sus actividades profesionales y en especial a raíz de la publicación de un llamamiento firmado por 350 personas en el que se pedían reformas políticas. Se preveía que los detenidos fueran juzgados en los meses siguientes. Entre ellos se encontraban Javad Gholam Tamayomi, Shahram Rafihzadeh Rouzbeh y Mir Ebrahimi. Según los informes, muchos de los detenidos confesaron en diciembre mientras estaban bajo custodia, pero después indicaron a un organismo oficial que las confesiones se habían obtenido bajo coacción.

- Taqi Rahmani, Alireza Alijani y Hoda Saber, intelectuales y escritores vinculados a la Alianza Religiosa Nacional (*Melli Mazhabi*), seguían detenidos de forma arbitraria y sin perspectivas de quedar en libertad. El tribunal en el que habían presentado sus recursos de apelación se venía negando desde hacía más de un año a emitir una resolución. Esta circunstancia impedía en la práctica que sus familiares pudieran emprender más acciones. Aunque en noviembre se anunció que quedarían en libertad tras el pago de una fianza elevada, las autoridades de la prisión impidieron que salieran en libertad y al finalizar el año seguían detenidos.

- El Tribunal Supremo anuló en junio la pena de muerte impuesta en 2002 al profesor Hashem Aghajari por realizar afirmaciones consideradas blasfemas. Sin embargo, se formularon nuevos cargos contra él por insultar los preceptos religiosos y "difundir informaciones falsas". En julio se le condenó a cinco años de cárcel, con una suspensión de la pena de dos años, y se le prohibió ejercer su profesión durante cinco años. Al finalizar el año, su recurso de apelación seguía pendiente de resolución en un tribunal de Teherán.

Impunidad

La impunidad de las violaciones de derechos humanos generó inestabilidad política y desconfianza ante el poder judicial, que muchos activistas de derechos humanos consideraban poco dispuesto a aplicar la ley de forma imparcial.

- En julio se juzgó a Mohammad Reza Aqdam Ahmadi, funcionario del Ministerio de Información, por participar en el "asesinato cuasi intencionado" de Zahra Kazemi, reportera gráfica que murió bajo custodia en 2003. Fue absuelto tras un juicio que duró dos días. A raíz de su absolución y pese a los informes forenses elaborados después de la muerte de la

mujer, que indicaban que había sido asesinada, un portavoz del poder judicial señaló que la muerte de Zahra Kazemi debía haber sido un accidente. Observadores internacionales, incluidos los relatores especiales de las Naciones Unidas sobre la libertad de opinión y de expresión, sobre la independencia de los magistrados y abogados y sobre la cuestión de la tortura, condenaron las flagrantes irregularidades de los procedimientos judiciales. Al no encontrarse un culpable, el tribunal ordenó al Estado que pagara a los familiares de la fallecida la indemnización económica prevista por la ley. El recurso de apelación presentado por los familiares estaba pendiente de resolución al finalizar el año.

- Amad Batebi y los hermanos Manuchehr y Akbar Mohammadi, que se encontraban entre los estudiantes detenidos, torturados y condenados en juicios injustos a raíz de las manifestaciones estudiantiles de 1999, siguieron sometidos a actos de violencia mientras estaban bajo custodia. Durante el año, ambos hermanos necesitaron tratamiento médico para sus lesiones. No se investigaron sus denuncias de malos tratos bajo custodia.

- Seis años después de los asesinatos de tres escritores y de dos activistas políticos –caso conocido en Irán como los "Asesinatos en Serie"– no se había adoptado todavía ninguna medida para llevar ante la justicia a quienes ordenaron los homicidios. En 1999 se reconoció que sus autores habían sido funcionarios del Estado. Durante el año, según los informes, el ex ministro de Información Qorbanali Dorri Nafafabadi, a quien se había "excusado" de asistir a las vistas de la causa celebradas anteriormente, fue nombrado fiscal del Estado. Nasser Zarafshan, defensor de los derechos humanos y abogado de los familiares de los dos activistas políticos, permaneció encarcelado después de ser sometido a un juicio injusto en 2002.

Defensores de los derechos humanos

La concesión en 2003 del premio Nobel de la Paz a la defensora de los derechos humanos Shirin Ebadi fortaleció el desarrollo de la sociedad civil y su confianza en sí misma. Sin embargo, la acción de las organizaciones independientes no gubernamentales se vio obstaculizada por un sistema de registro sujeto a influencias inadecuadas. Los defensores de los derechos humanos sufrieron también restricciones de la libertad de circulación.

Los defensores de los derechos de las mujeres protestaron contra la discriminación de que éstas eran objeto en el sistema judicial y en algunas causas penales consiguieron la concesión de indultos o la suspensión de última hora de ejecuciones.

- En julio se autorizaron las actividades de la Sociedad de Defensa de los Derechos de los Presos. Los objetivos de la organización eran informar a los presos y a sus familiares sobre sus derechos y facilitar a los detenidos apoyo material, mediante la formación y la educación. Sin embargo, contra algunos miembros de la junta directiva de esta organización se formularon cargos penales por motivos políticos. En octubre, por ejemplo, un tribunal de apelación condenó a Emaddedin Baqi a un año de cárcel por divulgar propaganda contra el Estado. Ese mismo mes le habían retirado el pasaporte cuando se disponía a abandonar el país para impartir varias conferencias sobre derechos humanos en Norteamérica.

- Los periodistas y defensores de los derechos humanos Mahboubeh Abbasgholizadeh y Omid Me'mariyan fueron detenidos el 28 y 10 de octubre, respectivamente, y mantenidos bajo custodia durante varias semanas, al parecer, por unos escritos aparecidos en Internet y por el

apoyo que habían brindado a organizaciones independientes no gubernamentales. Decenas más de activistas de la sociedad civil fueron hostigados con citaciones e interrogatorios. Los detenidos "confesaron" mientras se encontraban bajo custodia, pero después señalaron ante una comisión oficial que las "confesiones" habían sido obtenidas bajo coacción.

Reformas jurídicas

En marzo, después de ser rechazados en varias ocasiones, el presidente Jatami retiró unos proyectos de ley que preveían ampliar las facultades del presidente y prohibir al Consejo de Guardianes la inhabilitación de candidatos parlamentarios. En mayo, el Parlamento volvió a votar la ratificación de la Convención contra la Tortura de la ONU. El Consejo de Guardianes había rechazado en agosto de 2003 un intento de ratificarla.

Según los informes, el presidente del poder judicial emitió en abril una directiva en la que se prohibía el uso de la tortura. En mayo se promulgó una ley poco conocida sobre el "respeto a las libertades legítimas y el mantenimiento de los derechos civiles". La ley incluía también disposiciones contra distintas formas de tortura.

Aunque en 2004 se promulgaron leyes en las que se reconocían más derechos a las mujeres y a las minorías religiosas, el nuevo Parlamento rechazó en junio un proyecto de ley aprobado por la anterior cámara que concedía a las mujeres los mismos derechos que los hombres en materia de herencia. El Consejo de Guardianes rechazó en agosto una propuesta para que Irán se convirtiera en Estado Parte en la Convención de la ONU sobre la Mujer.

Pena de muerte, tortura y otros castigos crueles, inhumanos y degradantes

En 2004 se ejecutó al menos a 159 personas, entre las que se encontraba como mínimo una menor. Se condenó a muerte a decenas de personas más, entre las que figuraban al menos 10 que tenían menos de 18 años en el momento de cometerse el delito. Se desconocía cuántas de estas condenas habían sido confirmadas por el Tribunal Supremo. Se creía que las cifras reales eran mucho más altas. Se continuó imponiendo la pena de muerte por cargos como la "animadversión a Dios" o "delitos contra la moralidad", no asimilables a los cargos penales reconocidos internacionalmente.

- El 15 de agosto fue ejecutada en la horca Atefeh Rajabi, que según los informes contaba 16 años de edad. La muchacha fue condenada en un juicio manifiestamente injusto en el que se la insultó en público y en el que al parecer no se tuvieron en cuenta las dudas sobre su estado mental.

Se condenó al menos a 36 personas a penas de flagelación, pero se creía que la cifra real era mucho más alta.

- Mohsen Mofidi murió en febrero en Teherán tras aplicársele una pena de flagelación. Las autoridades no efectuaron ninguna investigación para determinar si había muerto como consecuencia de los latigazos.

- Leyla Mafi, de la que se informó de que era una menor mentalmente discapacitada, y Hajieh Esmailvand fueron condenadas a muerte en noviembre y diciembre, respectivamente; la segunda, según los informes, por lapidación. Habían sido declaradas culpables de prostitución y de otros actos inmorales (*a'mal khalaf-e 'ofat*). A raíz de las protestas

surgidas tanto dentro como fuera del país, se suspendió su ejecución. El caso de Afsaneh Norouzi, condenada a muerte en 2003, se remitió a un consejo de conciliación.

En muchas prisiones iraníes se siguió aplicando la tortura de manera habitual.

- En julio fue destituido el director de una prisión de Dezful, en el sur de Irán, por un incidente en que unos guardianes habían atado a un recluso a un ventilador colocado en el techo, lo que le provocó la interrupción del riego sanguíneo en las manos, que tuvieron que serle amputadas.

Visitas de Amnistía Internacional

Amnistía Internacional no recibió respuesta a las reiteradas peticiones de enviar un observador judicial a Irán. En junio, pese a la oposición inicial de las autoridades iraníes, un delegado de la organización participó en una sesión del proceso de diálogo sobre derechos humanos entre la Unión Europea e Irán, celebrada en Teherán.

Israel y los Territorios Ocupados

El ejército israelí mató a más de 700 palestinos, entre ellos unos 150 niños. En la mayoría de los casos lo hizo ilegítimamente, al efectuar de modo temerario disparos, bombardeos y ataques aéreos en zonas residenciales civiles, pero también en ejecuciones extrajudiciales y haciendo uso excesivo de la fuerza. Los grupos armados palestinos mataron a 109 israelíes, de los que 67 eran civiles, 8 de ellos niños, en atentados suicidas con bomba y en ataques con mortero y otras armas de fuego. Las estrictas restricciones a la libertad de circulación de los palestinos impuestas por el ejército israelí en los Territorios Ocupados causaron desempleo y pobreza de forma generalizada y dificultaron el acceso a los centros de educación y salud. El ejército israelí demolió varios centenares de viviendas palestinas y destruyó infraestructuras y grandes extensiones de tierra de cultivo. Israel continuó con la ampliación de los asentamientos ilegales y la construcción de una valla/muro en Cisjordania que confinó a los palestinos en enclaves aislados, sin comunicación con sus tierras ni con los servicios esenciales de las ciudades y pueblos vecinos. Los colonos israelíes incrementaron sus ataques contra los palestinos y sus bienes, así como contra trabajadores de las organizaciones internacionales de derechos humanos. Ciertos abusos cometidos por el ejército israelí constituían crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad, como homicidio ilegítimo, destrucción injustificada y en gran escala de bienes, obstrucción de la ayuda médica, ataques contra personal médico, tortura y utilización de palestinos como "escudos humanos". Los ataques deliberados a civiles por grupos armados palestinos constituían crímenes de lesa humanidad.

Información general

El primer ministro, Ariel Sharon, anunció en febrero un "plan de retirada" para la evacuación de todos los asentamientos israelíes de la Franja de Gaza y de cuatro asentamientos de Cisjordania, pero manteniendo al mismo tiempo el control militar de todos los accesos terrestres y marítimos a la Franja de Gaza y de su espacio aéreo. En octubre, el jefe de la oficina del primer ministro afirmó públicamente que la evacuación de los asentamientos israelíes de la Franja de Gaza tenía como fin reforzar el control israelí de gran parte de Cisjordania, donde había más de 100 asentamientos

israelíes. Israel empezó a construir en Cisjordania una red de túneles y de carreteras secundarias con el propósito de reservar el uso de las carreteras principales ya existentes a los colonos israelíes. No se tomó ninguna medida para aplicar el plan de paz conocido como "hoja de ruta", acordado el año anterior por Israel y la Autoridad Palestina y patrocinado por Estados Unidos, la ONU, la Unión Europea y Rusia. Tras el fallecimiento en noviembre del presidente de la Autoridad Palestina, Yasir Arafat, los patrocinadores de la "hoja de ruta" expresaron su renovado interés en la aplicación del plan e instaron a Israel y a la Autoridad Palestina a reanudar las negociaciones de paz dentro de los límites establecidos en él.

Homicidios y ataques del ejército israelí

El ejército israelí mató en los Territorios Ocupados a unos 700 palestinos, de los que 150 eran niños, en la mayoría de los casos de manera ilegítima. Muchas de estas muertes se produjeron como consecuencia de disparos y bombardeos efectuados de modo deliberado y temerario contra zonas residenciales densamente pobladas o a causa del uso excesivo de la fuerza. Alrededor de 120 palestinos murieron en ejecuciones extrajudiciales, entre ellos más de 30 transeúntes ajenos a los hechos, de los que 4 eran niños. Otros resultaron muertos en enfrentamientos armados con soldados israelíes. Miles más resultaron heridos.

- En septiembre y octubre, el ejército israelí mató a tiros a cuatro escolares palestinas cuando se encontraban en sus aulas o se dirigían a la escuela en la Franja de Gaza: Raghda Adnan al-Assar y Ghadeer Jaber Mukhaymar, de 10 y 9 años, murieron cuando se encontraban sentadas en sus pupitres en escuelas de la ONU del campo de refugiados de Jan Yunis; Rania Iyad Aram, de 8, fue alcanzada por disparos cuando se dirigía a la escuela, e Iman al-Hams, de 13, murió el 5 de octubre, cerca de su escuela, en Rafah. En el caso de esta última, según testimonios de los soldados y de acuerdo también con un comunicado emitido por el ejército sobre el incidente, un oficial disparó varias veces contra ella desde muy cerca, a pesar de que los soldados la habían identificado como "una chiquilla... muerta de miedo". Se acusó al oficial de uso ilícito de su arma, obstrucción de la justicia, abuso de autoridad y conducta impropia. No se presentaron cargos contra él por asesinato u homicidio.

- El 22 de marzo, el dirigente máximo de Hamas, el jeque Ahmad Yassim, anciano parapléjico de 66 años confinado en una silla de ruedas, fue asesinado en un ataque aéreo israelí cuando salía de una mezquita de la ciudad de Gaza tras la oración del alba. En el ataque, murieron otros 7 palestinos y resultaron heridos al menos 17 más. El 17 de abril, el ejército israelí asesinó también a su sucesor, 'Abd al-'Aziz al-Rantisi.

- Walid Naji Abu Qamar, de 10 años; Mubarak Salim al-Hashash, de 11; Mahmoud Tariq Mansour, de 13, y cinco varones más resultaron muertos en Rafah, en la Franja de Gaza, cuando el ejército israelí abrió fuego contra una manifestación pacífica utilizando granadas de tanque y un misil lanzado desde un helicóptero. En el ataque también resultaron heridos decenas de manifestantes desarmados.

"Escudos humanos"

Los soldados israelíes siguieron utilizando a palestinos como "escudos humanos" durante las operaciones militares, obligándolos a realizar tareas que ponían en peligro su vida, a pesar de una orden del Tribunal Superior de Israel que proscribía esta práctica. Al finalizar 2004 seguía

pendiente de resolución una petición contra el uso de "escudos humanos" presentada en mayo de 2002 por organizaciones de derechos humanos israelíes y palestinas ante el Tribunal Supremo.

- En abril, soldados israelíes utilizaron como "escudo humano" al muchacho de 13 años Muhammed Badwan durante una manifestación celebrada en la localidad cisjordana de Biddu. Los soldados lo colocaron sobre el capó de su jeep y lo ataron al parabrisas para disuadir a los manifestantes palestinos de que lanzaran piedras contra ellos.

Homicidios y ataques de grupos armados palestinos

Los grupos armados palestinos mataron en Israel y en los Territorios Ocupados a 67 civiles israelíes, entre ellos 8 niños. Cuarenta y siete de las víctimas murieron en atentados suicidas con bomba y el resto en ataques con mortero u otras armas de fuego. Las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa (surgidas de Fatah) y el brazo armado de Hamas reivindicaron la mayoría de los ataques. Los grupos armados palestinos mataron también a 42 soldados israelíes, la mayoría de ellos en los Territorios Ocupados.

- Chana Anya Bunders, Natalia Gamril, Dana Itach, Rose Bona y Anat Darom y seis israelíes más murieron el 29 de enero en un atentado suicida con bomba perpetrado por un palestino en un autobús de Jerusalén. El número de heridos se elevó a más de 50. Tanto las Brigadas de los Mártires de Al Aqsa como el brazo armado de Hamas reivindicaron el atentado.

- Tali Hatuel, que se encontraba embarazada de ocho meses, y sus cuatro hijas –Hila, Hadar, Roni y Meirav, de entre 2 y 11 años– murieron como consecuencia de disparos de palestinos armados cuando viajaban en un automóvil cerca de Gush Katif, grupo de asentamientos donde residían, en la Franja de Gaza. Los atacantes, que habían abierto fuego contra el vehículo, provocando que se saliera de la carretera, dispararon contra ellas desde muy cerca.

- El 28 de junio, Afik Zahavi, de 3 años, y Mordechai Yosepov, de 49, fueron víctimas de un primer misil que grupos armados palestinos lanzaron contra la cercana ciudad israelí de Sderot desde la Franja de Gaza. Otro misil palestino mató el 29 de septiembre al niño de cuatro años Yuval Abebeh y a la niña de dos Dorit Aniso mientras jugaban delante de la casa de unos parientes en Sderot.

Ataques de colonos israelíes en los Territorios Ocupados

Los colonos israelíes intensificaron sus ataques contra los palestinos y sus bienes en toda Cisjordania, así como contra los activistas internacionales de derechos humanos. Destruyeron y dañaron árboles de palestinos, e impidieron con frecuencia a los agricultores palestinos recolectar sus cultivos.

- El taxista palestino Sayel Jabara murió el 27 de septiembre como consecuencia de los disparos efectuados por un colono israelí cuando transportaba a unos pasajeros entre Nablusa y Salem. A pesar de que Sayel Jabara iba desarmado, el colono afirmó que había disparado contra él porque creía que podía atacarle. El colono quedó en libertad bajo fianza menos de 24 horas después del homicidio.

- En septiembre y octubre, colonos israelíes, encapuchados y armados con piedras, palos y cadenas, agredieron a dos ciudadanos estadounidenses, miembros del programa pacifista cristiano Christian Peacemaker Teams y a unas delegadas de Amnistía Internacional que

acompañaban al colegio a unos niños de primaria cerca del pueblo de Tuwani, en la zona de Hebrón. Kim Lamberti, miembro de los Equipos de Pacificadores Cristianos, sufrió magulladuras y fractura de un brazo y una rodilla, y su colega, Chris Brown, contusiones múltiples y perforación de pulmón. Los agresores procedían del asentamiento israelí de Havat Ma'on, adonde volvieron después de los ataques. Colonos israelíes de Havat Ma'on siguieron agrediendo impunemente a niños palestinos cuando se dirigían a la escuela.

Impunidad

La mayoría de los miembros del ejército y de las fuerzas de seguridad israelíes continuaban gozando de impunidad. Las investigaciones, enjuiciamientos y condenas por violación de derechos humanos eran raras. En la gran mayoría de los miles de casos de homicidio ilegítimo y otras graves violaciones de derechos humanos perpetradas por militares israelíes durante los cuatro años anteriores, no se tuvo noticia de que se hubiera abierto una investigación.

Quedaban impunes también los ataques de colonos israelíes contra palestinos y bienes palestinos y contra trabajadores de organizaciones internacionales de derechos humanos. El ejército y la policía israelíes no tomaban medidas en ningún momento para atajar e impedir estos ataques e intensificaban sistemáticamente las restricciones a la población local palestina cuando se producía alguno.

Destrucción de bienes palestinos en los Territorios Ocupados

El ejército israelí llevó a cabo en los Territorios Ocupados operaciones de destrucción en gran escala de hogares y bienes palestinos, mucho más intensas que las de años precedentes. Derribó varios centenares de viviendas, principalmente en la Franja de Gaza, dejando sin hogar a miles de palestinos, y destruyó extensas zonas de tierra de cultivo, carreteras y redes de comunicación y de suministro de agua y electricidad. Estas acciones solían ser una forma de castigo colectivo contra la población local como represalia por ataques de los grupos armados palestinos. El ejército no avisaba por lo general a los ocupantes de las viviendas de que iba a derribarlas y éstos se veían obligados a huir de ellas sin poder rescatar sus pertenencias. Los organismos de la ONU y las organizaciones humanitarias no estaban en condiciones de satisfacer las necesidades de las decenas de miles de palestinos cuyos hogares el ejército israelí había destruido durante los cuatro años anteriores.

- En mayo, en el campo de refugiados de Rafah, en la Franja de Gaza, el ejército israelí destruyó unas 300 viviendas y causó daños en alrededor de 270 edificios más, dejando sin hogar a casi 4.000 personas en tan sólo unos días. Varias personas quedaron atrapadas en sus casas cuando las excavadoras del ejército israelí empezaron a derribarlas, y tuvieron que abrir agujeros en los muros traseros para escapar. Miles de personas más huyeron de sus hogares por temor a una demolición inminente. Se tuvieron que habilitar escuelas de la ONU para acoger temporalmente a las personas sin hogar. Esta destrucción masiva se produjo a raíz de un ataque de palestinos armados en el que habían resultado muertos cinco solados israelíes. Las autoridades israelíes aseguraron que el objetivo de las demoliciones era ampliar la zona de acceso prohibido a lo largo de la frontera con Egipto y descubrir los túneles utilizados por los palestinos para introducir en la Franja de Gaza armas de contrabando desde Egipto.

- En octubre, tras la muerte de dos niños israelíes por disparos de un mortero palestino efectuados desde la Franja de Gaza, el ejército israelí lanzó un intenso ataque contra el campo de refugiados de Jabalya y sus alrededores, en el norte de la Franja de Gaza, destruyendo y dañando unas 200 viviendas y edificios, así como carreteras y otras infraestructuras vitales.

Castigos colectivos, clausuras y violaciones de derechos sociales y económicos

El ejército israelí continuó imponiendo restricciones muy estrictas a la libertad de circulación de los palestinos en los Territorios Ocupados. Los controles militares de seguridad y los bloqueos de ciudades y pueblos dificultaban o impedían a los palestinos el acceso al trabajo, a los centros de educación y asistencia médica y a otros servicios imprescindibles. Las restricciones a la libertad de circulación de los palestinos siguieron siendo la causa principal de su alto índice de pobreza y desempleo. Más de la mitad de ellos no tenían apenas para vivir y cada vez eran más los que padecían desnutrición y otros problemas de salud.

Los palestinos necesitaban un permiso especial del ejército israelí para trasladarse de una localidad a otra de Cisjordania y tenían prohibido el acceso a las carreteras principales y a muchas carreteras secundarias, vías por las que los colonos israelíes de los asentamientos ilegales de los Territorios Ocupados podían circular libremente. La restricción de la libertad de circulación de los palestinos se intensificaba sistemáticamente como represalia por los ataques de los grupos armados palestinos y durante las festividades judías. Se impusieron también restricciones a la libertad de circulación de los trabajadores de las organizaciones de derechos humanos y de asistencia humanitaria en todos los Territorios Ocupados.

El ejército israelí hacía habitualmente uso excesivo e injustificado de la fuerza para hacer respetar los bloqueos y las restricciones a la libertad de circulación. Con frecuencia, los soldados disparaban de modo temerario contra palestinos desarmados; maltrataban, humillaban y detenían arbitrariamente a hombres, mujeres y niños palestinos, y confiscaban o dañaban sus vehículos. En los controles de seguridad se solía obstaculizar o impedir el paso de enfermos que necesitaban acceder a centros médicos.

La continuación por Israel de la construcción de una valla/muro en Cisjordania dejó a un número creciente de palestinos asilados de los centros de salud y educación y de otros servicios esenciales de las ciudades y pueblos vecinos, así como de sus tierras de cultivo, uno de sus principales medios de subsistencia. Grandes extensiones de territorios palestinos quedaron rodeados por la valla/muro, y quienes vivían o tenían tierras en estas zonas necesitaban un permiso especial del ejército israelí para entrar y salir de ellas. Los soldados israelíes prohibieron frecuentemente el paso a habitantes y agricultores de estas zonas. La Corte Internacional de Justicia declaró en julio que la construcción de la valla/muro israelí en Cisjordania era ilegal según el derecho internacional y pidió su desmantelamiento.

En una resolución excepcional emitida en junio, el Tribunal Superior de Israel ordenó que se cambiara el trazado de la valla/muro a lo largo de unos 30 kilómetros. El ejército israelí realizó posteriormente modificaciones de poca importancia en un 5 por ciento del trazado.

Detenciones y liberaciones

El ejército israelí detuvo a miles de palestinos. La mayoría quedaron en libertad sin cargos. Más de 3.000 fueron acusados de delitos contra la seguridad. Los juicios celebrados ante tribunales militares no cumplían a menudo las normas internacionales sobre justicia procesal, y no se investigaban de forma adecuada las denuncias de tortura y malos tratos a detenidos palestinos. Durante el año, alrededor de 1.500 palestinos fueron objeto de detención administrativa sin cargos ni juicio.

En enero, las autoridades israelíes y el grupo libanés Hezbolá acordaron un intercambio de detenidos, rehenes y restos de soldados y combatientes muertos. Hezbolá liberó a un empresario israelí y entregó los restos de tres soldados israelíes capturados en Líbano en octubre de 2000. Israel puso en libertad a unos 400 detenidos palestinos y a 35 de otros países árabes, en su mayoría libaneses, y entregó los restos de 59 libaneses a quienes el ejército israelí había dado muerte y que estaban enterrados en Israel. Entre las personas a las que Israel dejó en libertad se encontraban cuatro libaneses que llevaban recluidos varios años en calidad de rehenes y sin cargos ni juicio.

Mordechai Vanunu, ex técnico nuclear que había denunciado la posesión de armas nucleares por parte de Israel, quedó en libertad en abril después de cumplir íntegramente una pena de 18 años de cárcel, la mayor parte del tiempo en régimen de aislamiento. Tras su excarcelación se le prohibió salir del país y relacionarse con extranjeros y se le restringió la libertad de circulación dentro de Israel. En noviembre y diciembre lo volvieron a detener e interrogar.

Violencia contra las mujeres

La relatora especial de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer visitó en junio los Territorios Ocupados para reunir información sobre los efectos de la ocupación y el conflicto en las mujeres. Llegó a la conclusión de que en los Territorios Ocupados el conflicto había afectado a las mujeres palestinas de manera desproporcionada, tanto en la esfera pública como en la privada. Además de tener en cuenta a las mujeres a quienes las fuerzas israelíes habían matado o herido, había que considerar que las mujeres palestinas se habían visto afectadas en especial por la demolición de sus casas, por las restricciones a la libertad de circulación –que dificultaban su acceso a los servicios médicos y educativos– y por un acusado aumento de la pobreza. El dramático incremento de la violencia derivado de la ocupación y el conflicto había acarreado también un aumento de la violencia doméstica y social, al tiempo que el peso del cuidado y mantenimiento de la familia recaía cada vez más sobre las mujeres.

Discriminación

El Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial pidió en agosto la revocación de la ley sobre ciudadanía y entrada en Israel, aprobada el año anterior y prorrogada seis meses en julio. La ley institucionalizaba la discriminación racial. Prohibía a los ciudadanos árabes israelíes casados con palestinos de los Territorios Ocupados vivir con sus cónyuges en Israel y obligaba a las familias a vivir separadas o a abandonar el país.

Visitas de Amnistía Internacional

Delegaciones de Amnistía Internacional visitaron Israel y los Territorios Ocupados en mayo, septiembre y octubre.

Jordania

Se condenó a muerte al menos a 16 personas y se ejecutó a una. Un hombre murió bajo custodia en la prisión de Jweideh. Se detuvo a decenas de personas por motivos políticos, incluidas presuntas actividades "terroristas", y se recibieron informes de tortura y malos tratos bajo custodia. Al menos 20 personas fueron víctimas de homicidio en el seno de la familia. Se siguieron imponiendo penas poco severas a las personas que habían matado a mujeres de su familia por motivos de "honor".

Pena de muerte

Al menos 16 personas fueron condenadas a muerte, nueve de ellas *in absentia*. La única ejecución de la que se tuvo noticia durante el año fue la de Ibtisam Hussain, mujer de 24 años ejecutada en marzo. Había sido declarada culpable de asesinar a dos niños de cinco y seis años en 2002; una condena que se le había impuesto anteriormente por homicidio sin premeditación fue anulada tras un recurso de apelación. Ibtisam Hussain fue la primera mujer ejecutada en Jordania desde mayo de 2002.

Muerte bajo custodia

'Abdallah al-Mashaqbeh murió en la prisión de Jweideh a principios de septiembre, al parecer tras unos enfrentamientos entre presos y miembros del personal penitenciario. El Centro Nacional de Derechos Humanos, organismo financiado con fondos públicos, investigó el incidente y presentó un informe al gobierno en el que se demostraba que miembros del personal de la cárcel habían agredido a la víctima y que en las prisiones jordanas se golpeaba a los reclusos. El 10 de octubre, 11 agentes de policía de la prisión de Jweideh se declararon ante un tribunal inocentes de la muerte de 'Abdallah al-Mashaqbeh.

Detenciones y juicios ante el Tribunal de Seguridad del Estado

Se detuvo a decenas de personas por presuntas actividades "terroristas" y se vieron al menos 18 causas relacionadas con actos de "terrorismo" en el Tribunal de Seguridad del Estado. Este tribunal utilizaba siempre jueces militares y no ofrecía las debidas garantías de justicia procesal. En al menos seis de los juicios, los acusados afirmaron que habían realizado sus "confesiones" bajo tortura. Un caso como mínimo se remitió al Instituto Nacional de Medicina Forense, el cual llegó a la conclusión de que no se había torturado al acusado. A Amnistía Internacional le siguió preocupando que no se emprendieran investigaciones judiciales e imparciales sobre estas denuncias de tortura.

- En diciembre comenzó ante el Tribunal de Seguridad del Estado el proceso contra 13 hombres contra quienes se habían formulado cargos relacionados con el presunto intento de llevar a cabo un ataque con armas químicas y de pertenecer a una organización ilegal vinculada a *Al Qaeda*. A cuatro de ellos, entre quienes figuraba Abu Mus'ab al-Zarqawi, se los juzgaba *in absentia*. En el caso de ser declarados culpables de los cargos imputados, algunos de los acusados podían ser condenados a muerte. En abril, según los informes, cuatro hombres habían resultado muertos durante unos enfrentamientos con agentes de los servicios de seguridad que estaban practicando detenciones en relación con el presunto atentado.

El ciudadano jordano Wisam ‘Abd al-Rahman salió del centro de detención estadounidense de Guantánamo (Cuba) en el primer trimestre del año. Tras su regreso a Jordania, según los informes, permaneció detenido durante 55 días en dependencias del Departamento General de Información y posteriormente quedó bajo arresto domiciliario.

En octubre, el gobierno desmintió unos informes según los cuales había permitido que la Agencia Central de Información (CIA) de Estados Unidos dirigiera un centro de detención en Jordania para interrogar a presuntos “terroristas”.

Violencia y discriminación contra las mujeres

El Instituto Nacional de Medicina Forense indicó que unas 750 mujeres acudían todos los años a las clínicas de medicina legal de Ammán después de sufrir actos de violencia doméstica, pero que, según sus cálculos, el número real de víctimas podía ser 10 veces mayor. El 2 de septiembre, las autoridades anunciaron que estaba previsto inaugurar a principios de 2005 un centro público de “reconciliación familiar” para víctimas de violencia doméstica, establecimiento cuya apertura llevaba mucho tiempo esperándose. La Unión de Mujeres Jordanas seguía regentando un pequeño centro de acogida para mujeres que necesitaran un refugio temporal donde protegerse de la violencia doméstica.

Al menos 20 personas fueron víctimas de homicidio en el seno de la familia, entre ellas dos muchachas de 17 años, un bebé y dos hombres. El Ministerio de Justicia propuso en julio una serie de modificaciones del artículo 98 del Código Penal, el cual se invocaba a menudo para atenuar la responsabilidad de los hombres que mataban a mujeres de su familia en un “acceso de ira” provocado por actos “ilegítimos” o “peligrosos” de la víctima. Entre las modificaciones propuestas figuraba la imposición de penas más severas –cinco años de cárcel como mínimo– por estos delitos. Durante 2004, al menos dos hombres que afirmaron haber matado a mujeres por motivos de “honor” se beneficiaron de la aplicación del artículo 98.

- En virtud del artículo 98 se condenó a seis meses de cárcel a un hombre que había matado a una hija suya de 18 años, llamada Amal, en nombre del “honor”. La condena fue anulada tras un recurso de apelación y el nuevo juicio se fijó para octubre. Amal había desaparecido de su domicilio, después regresó y las autoridades la recluyeron con el fin de protegerla. Posteriormente, después de que el padre garantizara por escrito que su familia no le haría ningún daño, la pusieron en libertad. El hombre la mató ese mismo día.

La Cámara Baja del Parlamento rechazó unas modificaciones de la legislación reguladora de la condición personal propuestas por el gobierno con objeto de reconocer a las mujeres el derecho a divorciarse sin el permiso del esposo. Las propuestas quedaron pendientes de aprobación por la Cámara Alta.

Organizaciones no gubernamentales jordanas, entre ellas el Centro Nacional de Derechos Humanos, iniciaron en noviembre una campaña sobre la violencia contra las mujeres con el lema de “16 días de activismo contra la violencia de género”.

Visitas de Amnistía Internacional

Delegados de Amnistía Internacional visitaron Jordania en marzo para realizar labores de investigación sobre la violencia contra las mujeres. Su secretaria general viajó al país ese mismo mes para el lanzamiento en la región de la campaña emprendida por la organización con el lema "No más violencia contra las mujeres".

Kuwait

Los efectos de la continuación de la "guerra contra el terror" dirigida por Estados Unidos y el deterioro de las condiciones de seguridad en Irak se dejaron sentir en Kuwait. Se detuvo a personas al parecer relacionadas con presuntos grupos extremistas, incluidos los que combatían contra las fuerzas estadounidenses en Irak. Como consecuencia del aumento de las demandas de reformas, en particular el reconocimiento de derechos políticos a las mujeres, el gobierno volvió a presentar un proyecto de ley para modificar la ley electoral. Se informó de al menos nueve ejecuciones.

Novedades en materia de derechos humanos

La primera organización de derechos humanos no gubernamental de Kuwait comenzó a funcionar oficialmente en agosto, cuando el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales autorizó la Sociedad de Derechos Humanos de Kuwait, unos 10 años después de su creación.

El presidente del Comité de Derechos Humanos de la Asamblea Nacional anunció en junio que, tras una reunión del Comité en la que se analizó el *Informe 2004* de Amnistía Internacional, se crearía un comité para la elaboración de un informe anual sobre los derechos humanos en Kuwait. Se anunció también la intención de crear un comité sobre asuntos de la mujer.

En agosto se reanudaron las relaciones diplomáticas con Irak. Equipos forenses kuwaitíes siguieron inspeccionando fosas comunes en Irak. El número total de prisioneros de guerra kuwaitíes cuyos restos se habían identificado se elevaba a 190 al finalizar el año.

Detenciones por motivos de seguridad nacional

Se reforzaron las medidas de seguridad a raíz del recrudecimiento de la violencia en el vecino Irak y de los atentados con explosivos perpetrados en Arabia Saudí. El Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo Pérsico firmó en mayo un acuerdo "antiterrorista" en el que se reforzaban la cooperación y la coordinación entre los organismos de seguridad y se perfeccionaba el intercambio de información confidencial.

Según los informes, se detuvo al menos a 20 individuos en el curso de una campaña de represión contra personas presuntamente relacionadas con redes que al parecer reclutaban kuwaitíes para luchar contra las fuerzas estadounidenses en Irak. Los detenidos afirmaron que habían sido objeto de tortura y malos tratos, que se les había negado el acceso a abogados y que se les había obligado a confesar por la fuerza. El 28 de noviembre comenzó en la capital de Kuwait el juicio contra 22 hombres acusados de participar en actos violentos contra un país amigo, de recaudar fondos para los

activistas islamistas que combatían contra las fuerzas dirigidas por Estados Unidos en Irak y de tenencia ilícita de armas. Seis de los acusados presentes en la vista negaron los cargos formulados contra ellos. El juicio se suspendió. Al finalizar el año, 2 de los imputados seguían bajo custodia, 16 habían quedado en libertad bajo fianza y los 4 restantes, a quienes el Ministerio del Interior había designado para interrogarlos, permanecían en libertad.

- En julio se detuvo a Hamad Nawaf al-Harbi, Mohamed Essa al-Asfour, Ahmed Abdullah al-Otaibi y Bader Hamlan al-Otaibi. Todos ellos afirmaron que habían sido torturados por las fuerzas de seguridad, que se les había negado el acceso a sus abogados durante los interrogatorios y que se les había obligado a hacer confesiones falsas. Según los informes, iniciaron una huelga de hambre, pero la interrumpieron cuando los amenazaron con trasladarlos a una celda con presos comunes, donde podrían correr peligro de ser objeto de actos de violencia por parte de los otros reclusos. En agosto quedaron en libertad bajo fianza, tras ser acusados de efectuar labores de apoyo y reclutamiento en nombre de grupos "terroristas", como los que luchaban en Irak contra las fuerzas de Estados Unidos. Ellos pidieron que se volvieran a investigar sus casos, alegando que se los había obligado a hacer confesiones falsas. En octubre, el Ministerio del Interior emitió un comunicado en el que negaba las acusaciones de que se hubiera torturado a los acusados de tener vínculos con la insurgencia iraquí.

- En abril, tras la presentación de un recurso de apelación, se anularon las condenas impuestas a cuatro hombres detenidos en noviembre de 2002. En febrero de 2003, Mohsen al-Fadli, Adel Bu Hemaid, Maqboul Fahad al-Maqboul y Mohammed al-Mutairi habían sido declarados culpables de "incorporarse al ejército de una nación extranjera y poner en peligro la seguridad de Kuwait" y habían sido condenados a cinco años de cárcel. En diciembre de 2003 habían quedado en libertad bajo fianza en espera de la resolución sobre el recurso de apelación.

Derechos de las mujeres

Un comité parlamentario rechazó en marzo una propuesta del gobierno para conceder a las mujeres el derecho a votar y participar como candidatas en las elecciones municipales. En mayo, el gobierno aprobó un proyecto de ley para modificar la ley electoral con el fin de conceder a las mujeres el derecho a votar y a presentarse como candidatas a la elección de cargos políticos, y lo envió a la Asamblea Nacional para su ratificación. En 1999 se había rechazado una medida similar por un estrecho margen de votos, debido a la oposición de los parlamentarios islamistas. En un discurso pronunciado en octubre ante el Parlamento, el emir de Kuwait, el jeque Jaber al Ahmad al Sabah, instó a la Cámara a que ratificara el proyecto de ley. Los parlamentarios islamistas anunciaron que apoyarían el derecho al voto de las mujeres, pero que no habían decidido todavía su postura respecto al derecho a presentarse como candidatas a la elección de cargos políticos.

Después de presentar Kuwait en enero su informe inicial y segundo informe periódico combinados, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer criticó la falta de derechos políticos de las mujeres en Kuwait. El Comité manifestó que semejante carencia limitaba gravemente la capacidad de las mujeres para gozar de otros derechos protegidos en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y que, en consecuencia, era contraria a su finalidad e intención. Al Comité "le [preocupaba también] que [siguiera] habiendo discriminación de derecho contra la mujer en diversas leyes", como la ley de nacionalidad, la ley del estado civil, el Código Civil y la ley de empleo en el sector privado.

Se recibieron varios informes sobre abusos –incluidas violaciones– contra trabajadoras domésticas migrantes, que en Kuwait ascienden a unas 400.000.

Libertad de expresión

Se llevaron a cabo detenciones y juicios que violaban el derecho a la libertad de expresión.

- En enero se condenó a un año de cárcel y al pago de una multa de 3.340 dólares al joven de 21 años Yasser al-Habib, que había sido detenido en noviembre de 2003. Según los informes, fue acusado de "insultar a los compañeros del profeta Mahoma, perpetrar abusos contra una secta religiosa y distribuir una cinta de vídeo sin autorización", por la grabación en vídeo de una conferencia que había pronunciado a puerta cerrada sobre temas históricos islámicos. En febrero quedó en libertad en virtud del indulto que el emir de Kuwait concede todos los años con ocasión de la fiesta nacional del país, pero se volvió a ordenar su detención unos días después. El fiscal afirmó que la puesta en libertad había sido un error. Yasser al-Habib se escondió. Un tribunal de apelaciones anuló la sentencia y ordenó la celebración de un nuevo juicio, según los informes agravando los cargos. En mayo, Yasser al-Habib fue condenado *in absentia* a 10 años de cárcel. Según noticias sin confirmar, entre los cargos formulados contra él figuraban el intento de derrocar al Estado y la pertenencia a una organización que perseguía ese mismo fin.

Visitas de Amnistía Internacional.

Amnistía Internacional visitó Kuwait en enero para realizar investigaciones sobre personas mantenidas bajo custodia en el contexto de la "guerra contra el terror", y en julio para efectuar labores de investigación para el proyecto "No más violencia contra las mujeres en la zona del Golfo" (véase el resumen regional sobre Oriente Medioy el Norte de África).

Libia

El país volvió a abrirse a los observadores internacionales de derechos humanos, y en concreto a los de Amnistía Internacional. A lo largo del año, las autoridades anunciaron varias iniciativas de reforma, como la posible abolición del Tribunal Popular y la restricción del ámbito de aplicación de la pena de muerte. Sin embargo, fueron escasos los avances en el establecimiento de la verdad sobre el modo en que habían muerto personas bajo custodia en años anteriores. No se tomaron medidas significativas para esclarecer otras violaciones de derechos humanos cometidas en el pasado, como "desapariciones". Siguieron encarcelados presos de conciencia detenidos en años anteriores. Continuaron en vigor leyes que trataban como delitos actividades políticas pacíficas. Las fuerzas de seguridad siguieron practicando detenciones arbitrarias por motivos políticos y recluyendo a las víctimas en régimen de incomunicación y sin cargos durante largos periodos. No se protegió a migrantes ni a solicitantes de asilo. Continuaron los juicios injustos ante el Tribunal Popular. Siguieron dictándose sentencias de muerte.

Información general

Libia restableció las relaciones diplomáticas con la Unión Europea y Estados Unidos tras haber anunciado, a fines de 2003, que iba a desmantelar sus programas de armas de destrucción masiva. La normalización de relaciones también vino posibilitada por la conclusión de las negociaciones con Alemania y Francia sobre dos atentados con explosivos: el del club nocturno *La Belle,* de Berlín, Alemania, en 1986, que se cobró la vida de tres personas y dejó heridas a otras 250, y el del vuelo UTA 772 sobre Níger de 1989, que provocó la muerte de 170 personas. En abril, en su primer viaje oficial a Europa en 15 años, el coronel Gadafi visitó la Comisión Europea en Bélgica. En octubre, la Unión Europea anunció el levantamiento del embargo que pesaba sobre la venta de armas a Libia, en el contexto del reforzamiento de la cooperación contra la inmigración ilegal.

En marzo tuvo lugar una remodelación ministerial, y la Secretaría del Comité General del Pueblo para la Justicia y la Seguridad Pública se dividió en dos entidades independientes, una de Justicia y otra de Seguridad Pública.

En abril, el coronel Gadafi instó a llevar a cabo varias reformas legales e institucionales, entre ellas: la abolición del Tribunal Popular, tribunal especial conocido por substanciar causas políticas, y la transferencia de su jurisdicción a los tribunales penales ordinarios; una aplicación más estricta de la legislación libia, y la reducción del ámbito de aplicación de la pena capital para que sólo incluyera los delitos más graves.

En junio, Libia ratificó el Protocolo Facultativo de la Convención de la ONU sobre la Mujer y, en agosto, las autoridades informaron a Amnistía Internacional de que se estaba tramitando la ratificación también de otros tratados internacionales y regionales de derechos humanos.

Visita de Amnistía Internacional

En febrero, una delegación de Amnistía Internacional viajó a Libia para llevar a cabo labores de investigación y mantener conversaciones sobre la situación de los derechos humanos en el país. Era la primera visita de este tipo realizada en 15 años. La organización tuvo un acceso sin precedente a presos de conciencia y políticos. Los delegados mantuvieron largas reuniones con el coronel Gadafi y con altos cargos públicos, así como con miembros de la judicatura y abogados. En todos los niveles, las autoridades se mostraron dispuestas a hablar de los motivos de preocupación de la organización.

En agosto, las autoridades respondieron pormenorizadamente al informe que Amnistía Internacional había publicado en abril, *Time to make human rights a reality.* La respuesta mostraba la disposición de las autoridades a ocuparse de las cuestiones consideradas motivo de preocupación por la organización. Entre las indicaciones positivas de la respuesta de las autoridades figuraban planes de reforma legal e institucional, muchos de los cuales ya habían sido apuntados en abril por el coronel Gadafi.

Libertad de expresión y asociación

La legislación siguió prohibiendo la formación de asociaciones o partidos políticos al margen del sistema político existente. Con excepción de la Sociedad de Derechos Humanos, integrada en la

Fundación Internacional Gadafi de Asociaciones Benéficas y presidida por Saif al Islam al Gadafi, hijo del coronel Gadafi, siguió impidiéndose a toda persona u organización trabajar libremente en el ámbito de los derechos humanos.

Un comité de juristas formado por la entonces Secretaría del Comité General del Pueblo para la Justicia y la Seguridad Pública analizó un proyecto de Código Penal, anunciado por las autoridades en 2003, que se envió posteriormente, para su examen, a los órganos locales de toma de decisiones libios, los Congresos Populares de Base. El proyecto de ley, obtenido por Amnistía Internacional en febrero, mantenía numerosas disposiciones que incumplían las obligaciones contraídas por Libia en virtud del derecho internacional, entre ellas algunas que preveían la imposición de la pena de muerte por actividades que únicamente constituían el ejercicio pacífico del derecho a la libertad de expresión y de asociación.

A pesar de que las autoridades continuaron negando categóricamente la existencia de presos de conciencia, en las cárceles seguía habiendo decenas de personas encarceladas por sus actividades y opiniones políticas no violentas.

- En diciembre, el Tribunal Popular de Apelaciones ratificó sendas penas de muerte impuestas a Abdullah Ahmed ‘Izzedin y Salem Abu Hanak en 2002, así como las condenas de entre 10 años de prisión y cadena perpetua impuestas también entonces a otras 83 personas. Amnistía Internacional consideraba a estos 85 condenados presos de conciencia, dado que no habían recurrido a la violencia ni preconizado su uso. El Tribunal también confirmó la absolución de 66 hombres. De conformidad con la legislación libia, el Tribunal Supremo iba a examinar las dos condenas de muerte, que, en caso de confirmarse, debían remitirse para su aprobación definitiva al Consejo Supremo de Órganos Judiciales, última instancia judicial libia.

Según informes, las sentencias se dictaron *in absentia,* al negarse, al parecer, los acusados a comparecer ante el tribunal como señal de protesta. Ya se habían producido situaciones similares anteriormente, en abril y en octubre de 2004, cuando los acusados se declararon en huelga de hambre para pedir, entre otras cosas, que se pusiera fin a su prolongada detención.

Las personas juzgadas eran profesionales y estudiantes detenidos en junio de 1988 o posteriormente por ser presuntos partidarios o simpatizantes del Grupo Islámico Libio (*al-Jama’a al-Islamiya al-Libiya*), organización ilegal conocida también como Hermandad Musulmana. Se les aplicó la ley 71 de 1972, que prohibía los partidos políticos. Fueron condenadas en un juicio que incumplió las normas internacionales de justicia procesal, únicamente por expresar pacíficamente sus ideas y reunirse en secreto para debatir sobre ellas con otras personas.

Fueron constantes los informes sobre personas recluidas en régimen de incomunicación por la Agencia de Seguridad Interna. Eran muchos los informes recibidos sobre torturas y malos tratos en el curso de la detención en régimen de incomunicación, al parecer con el propósito fundamental de extraer confesiones.

- En marzo, Fathi al-Jahmi, al que Amnistía Internacional consideraba preso de conciencia, fue puesto en libertad una vez que el Tribunal Popular de Apelaciones le impuso una condena condicional de un año de prisión. Había sido detenido en 2002 por haber hecho, según informes, llamamientos en favor de la reforma en una sesión del Congreso Popular de Base de Al Manshia, Bin Ashour, Trípoli.

La información disponible indicaba que, dos semanas después de su liberación, las autoridades se lo llevaron de su casa, en Trípoli, junto con su esposa, Fawzia ‘Abdullah Gogha, y su hijo mayor, Muhammad Fathi al-Jahmi. Según los informes, mientras permanecieron recluidos les negaron el acceso al mundo exterior, incluidos sus abogados y familiares, y no se dio a conocer su paradero exacto. Las autoridades dijeron a Amnistía Internacional que Fathi al-Jahmi estaba recluido para su propia protección, por la presunta indignación pública provocada por entrevistas con los medios de comunicación que había realizado tras su excarcelación.

Muhammad Fathi al-Jahmi y Fawzia ‘Abdullah Gogha fueron puestos en libertad en septiembre y noviembre, respectivamente. Sin embargo, Fathi al-Jahmi continuó detenido. Según los informes, en noviembre compareció ante el Tribunal Popular, acusado de difamar al líder de la revolución y comunicarse con organizaciones extranjeras.

Juicios injustos

El Tribunal Popular siguió viendo causas a pesar de los llamamientos realizados por el coronel Gadafi en favor de su abolición. Los juicios celebrados ante él siguieron sin cumplir las normas mínimas de justicia procesal. Al parecer, los órganos legislativos locales y nacionales libios estaban examinado un proyecto de ley para abolir el Tribunal Popular.

- Según los informes, en diciembre el Tribunal Popular condenó a muerte a unos 20 hombres y a cadena perpetua aproximadamente a otros 158 en relación con su presunta afiliación al Grupo de Combate Islámico. Entre los condenados a cadena perpetua figuraba Mustapha Muhammad Krer, libio con ciudadanía canadiense. Al parecer, entró en contacto con un abogado por primera vez cuando compareció ante el Tribunal Popular casi dos años después de su detención. Posteriormente, y según la información disponible, le fue negado el derecho a recurrir a un abogado de elección propia.

Mustapha Muhammad Krer había abandonado Libia en 1989 porque, según informes, las autoridades lo buscaban tras la detención de su hermano, Al-Mukhtar Muhammad Krer. Había vuelto a Libia en 2002 después de que su familia fuera informada de la muerte bajo custodia de Al-Mukhtar Muhammad Krer.

Pena de muerte

A pesar de la oposición a la pena de muerte manifestada por el coronel Gadafi, que reiteró en febrero a Amnistía Internacional, se siguieron dictando sentencias de muerte, incluso en juicios injustos.

- En mayo, seis profesionales de la salud detenidos en 1999 –cinco asistentes de enfermería de nacionalidad búlgara y un médico palestino– fueron condenados a ser ejecutados por un pelotón de fusilamiento. Habían sido acusados de infectar deliberadamente con VIH a 426 niños cuando trabajaban en el Hospital Infantil de Al Fateh, de Bengasi. Un sexto acusado, también búlgaro, fue condenado a cuatro años de prisión. Otras nueve personas, de nacionalidad libia, fueron absueltas. Los acusados habían dicho en febrero a delegados de Amnistía Internacional que sus confesiones, de las que se retractaron posteriormente, habían sido obtenidas mediante tortura, como descargas eléctricas, palizas y suspensión de los brazos. Presentaron un recurso de apelación ante el Tribunal Supremo, que se esperaba que

se comenzara a ver en 2005. Se habían presentado cargos contra ocho miembros de las fuerzas de seguridad y otras dos personas (un médico y un traductor) que estaban a su servicio en virtud de las denuncias de tortura formuladas. Tenían que haber sido juzgados junto con los profesionales de la salud extranjeros y libios ante el mismo tribunal de Bengasi pero, en mayo, el tribunal resolvió que no era competente para examinar sus causas. Al concluir el año, los presuntos torturadores no habían sido juzgados.

Migrantes y solicitantes de asilo

En junio, en lo que constituyó una medida muy bien recibida, Libia ratificó la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares. Sin embargo, al concluir el año no había ratificado aún la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 ni su protocolo de 1967, ni había establecido procedimientos de asilo de ámbito nacional. En ausencia de un marco jurídico de protección, la garantía efectiva de los derechos de los refugiados se veía gravemente socavada.

Se informó de numerosas detenciones de africanos subsaharianos, entre ellos posibles solicitantes de asilo. Algunos de los detenidos corrían peligro de ser devueltos a sus países de origen, donde podían sufrir graves violaciones de derechos humanos. Se recibieron numerosos informes de malos tratos infligidos a los detenidos.

- En octubre, centenares de personas, principalmente de origen norteafricano, fueron expulsadas de Italia y conducidas a Libia en aplicación de un acuerdo bilateral. A su llegada a Libia, según informes, las detuvieron y les negaron el acceso al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

- En julio, las autoridades devolvieron a Eritrea, donde corrían peligro de tortura, a más de 110 personas recluidas en Libia. A su llegada a Eritrea fueron detenidas y recluidas en régimen de incomunicación en un centro secreto.

- En agosto, las autoridades intentaron devolver a Eritrea a 76 ciudadanos de ese país, entre los que había seis niños. Algunos de ellos secuestraron el avión que los transportaba y lo obligaron a aterrizar en Jartum, capital de Sudán, donde todos solicitaron asilo. Muchos dijeron que habían sido objeto de malos tratos y que les habían negado asistencia médica mientras estuvieron bajo custodia en Libia.

Actualización

- Se excarceló a siete ciudadanos eritreos, que habían estado recluidos ilegalmente una vez cumplidas sus condenas a tres meses de prisión, impuestas por entrada ilegal en Libia en 2002. Habían huido de Eritrea a Libia a través de Sudán y los habían detenido en 2002 cuando intentaban viajar por mar a Italia, donde tenían previsto solicitar asilo.

Legado de violaciones de derechos humanos cometidas en el pasado

Las autoridades siguieron sin ocuparse de las violaciones de derechos humanos cometidas en años anteriores, entre ellas casos de encarcelamiento por motivos políticos, "desaparición" y muertes bajo custodia pendientes desde hacía mucho tiempo.

- En agosto se inició una investigación en Líbano sobre el caso del imán Musa Sadr, destacado clérigo chií que "desapareció" con otras dos personas en Libia en 1978, a raíz de una demanda presentada por su familia ante los tribunales libaneses. Los abogados de la familia pedían el procesamiento de 18 altos cargos libios, a los que la Fiscalía de Líbano citó para interrogarlos en marzo de 2005.

Seguía sin conocerse la suerte que habían corrido muchos presos muertos o "desaparecidos" en la prisión de Abu Salim de Trípoli en 1996. En febrero, el coronel Gadafi contó a Amnistía Internacional que se habían producido enfrentamientos armados entre presos y guardias: se trataba del primer reconocimiento oficial del que la organización tenía noticia de que en la prisión ciertamente había ocurrido algo. En abril, el coronel Gadafi reconoció el derecho de las familias de los presos a conocer lo que les había sucedido a éstos durante los incidentes. Sin embargo, al concluir el año no había constancia de que se hubiera abierto ninguna investigación exhaustiva, independiente e imparcial sobre muertes bajo custodia ocurridas en el pasado, incluidas las que presuntamente tuvieron lugar en la prisión de Abu Salim en 1996.

Líbano

Se detuvo por motivos políticos a decenas de personas, entre ellas activistas islamistas y miembros de grupos de oposición. La mayoría quedaron en libertad al cabo de breves periodos. Prosiguieron los juicios de activistas islamistas sunníes acusados de "terrorismo" y de otros delitos contra la seguridad del Estado. Hubo informes de tortura y malos tratos, y al menos dos detenidos murieron bajo custodia. Se produjo un aumento aparente de violencia contra las mujeres. Prosiguieron los ataques contra la libertad de expresión y de asociación. Al menos tres personas fueron condenadas a muerte y se llevaron a cabo tres ejecuciones. Los grupos de derechos humanos y algunos parlamentarios intensificaron su campaña en favor de la abolición de la pena capital.

Información general

En septiembre, las autoridades reformaron la Constitución para permitir la prórroga del mandato del presidente Emile Lahoud. La propuesta de reforma presentada por el gobierno recibió el apoyo de la mayoría del Parlamento. Sus detractores la rechazaron por considerarla inconstitucional y relacionada con una intromisión indebida de Siria en los asuntos internos del país. La reforma se aprobó un día después de que el Consejo de Seguridad de la ONU adoptara la Resolución 1559, patrocinada por Estados Unidos y Francia, en la que se pedía el respeto de la soberanía libanesa, la retirada de todas las tropas extranjeras del país y la disolución de las milicias libanesas y no libanesas. Cuatro ministros dimitieron como protesta por la reforma en septiembre. En octubre, uno de ellos, Marwan Hamadah, resultó herido por la explosión de una bomba colocada en su automóvil y requirió ser intervenido quirúrgicamente. Su guardaespaldas, Ghazi Abu-Karrum, falleció. El asunto se remitió a un juez de instrucción militar.

En octubre se constituyó un nuevo gobierno encabezado por 'Umar Karami tras la dimisión del primer ministro Rafiq al-Hariri. En él se incluyó por primera vez a dos ministras.

Siria retiró a unos 3.000 soldados durante el año.

Siete parlamentarios presentaron un proyecto de ley de abolición de la pena de muerte en el marco de una campaña nacional contra la pena capital. Se aprobó una nueva "ley contra el terrorismo" en el contexto de las iniciativas del gobierno para introducir un nuevo Código Penal, cuyo borrador estaba examinando el Parlamento. Durante el año se intensificó una campaña dirigida por el grupo de derechos humanos Libertades Privadas (*Hurriyyat Khasah*) para promover el respeto de los derechos de gays y lesbianas. La campaña incluía llamamientos para que se reformaran las disposiciones del Código Penal que criminalizaban la homosexualidad.

Detenciones

Se detuvo a decenas de personas por motivos políticos, en su mayoría activistas islamistas sunníes y miembros de grupos de oposición. Entre ellos había miembros de dos grupos de oposición prohibidos, el Movimiento Patriótico Libre y las Fuerzas Libanesas, la mayoría de los cuales fueron puestos en libertad al poco tiempo. Decenas de miembros del Partido de la Liberación (*Hizb al-Tahrir*), grupo islamista ilegal, permanecieron detenidos durante días o semanas y fueron puestos en libertad bajo fianza en espera de juicio, en algunos casos ante el Tribunal Militar. Habían sido detenidos por expresar pacíficamente sus opiniones políticas y religiosas, lo que incluyó organizar en julio una sentada en Trípoli, en el norte de Líbano, para protestar por la visita al país del primer ministro del gobierno provisional iraquí, Iyad 'Allawi.

- Decenas de activistas islamistas sunníes detenidos en septiembre sin las debidas garantías legales y recluidos en régimen de incomunicación en centros secretos de detención continuaron privados de libertad, sin acceso a sus abogados ni a sus familiares. Habían sido detenidos tras operaciones realizadas por las fuerzas de seguridad en diferentes partes del país, en especial en el sur y en el valle de la Beqa. El ex ministro de Interior los acusó de estar implicados en actividades "terroristas" y en planes para atentar con explosivos contra embajadas, el Palacio de Justicia y otros lugares. Entre los detenidos figuraban Ahmad Salim al-Miqati, Nabil Jallul, Jamal 'Abd al-Wahid, Shafiq al-Banna e Isma'il al-Khatib. Dos mujeres, Latifa al-Khatib, hermana de Isma'il al-Khatib, y An'am Jallul, hermana de Nabil Jallul, fueron puestas en libertad, al parecer, sin cargos, a raíz de protestas públicas suscitadas por las graves violaciones de derechos humanos cometidas en el contexto de las detenciones y la posterior muerte bajo custodia de Isma'il al-Khatib (véase *infra*).

Juicios

Durante el año continuaron los juicios contra activistas islamistas sunníes en el Consejo de Justicia y otros tribunales por cargos de "terrorismo" y otros delitos contra la seguridad del Estado. Los juicios ante el Consejo de Justicia de decenas de activistas islamistas conocidos como los detenidos de Dhinniyyah, acusados de "terrorismo" y otros delitos contra la seguridad del Estado, entraron en su cuarto año. Los procedimientos no cumplían las normas internacionales de justicia procesal. No parecía haber ninguna posibilidad de que los detenidos recibieran un juicio justo. Los cargos formulados contra ellos conllevaban la pena de muerte.

- En marzo, el Tribunal Militar condenó a un grupo de activistas islamistas, incluidos seis palestinos, un yemení y un libanés, a penas de hasta 20 años de cárcel por cargos de "terrorismo", como dirigir una red "terrorista" y participar en atentados con explosivos contra establecimientos de comida rápida estadounidenses. Mu'ammar 'Abdallah 'Al-'Awami fue condenado a 20 años de cárcel con trabajos forzados; Usamah Lutfi Salih,

Usamah Amin al-Shihabi y Amin Anis Dib, a 15 años de cárcel con trabajos forzados, y ‘Ali Musa Masri, a cinco años de cárcel. ‘Ali Muhammad Qasim Hatim y Muhammad ‘Abd-al-Karim al-Sa’di (también conocido como Abu-Muhjin), presunto dirigente del grupo islamista sunní prohibido Liga de los Seguidores (*‘Usbat al-Ansar*), fueron juzgados *in absentia* y condenados a cadena perpetua con trabajos forzados y a 15 años de cárcel con trabajos forzados, respectivamente.

Tortura y muertes bajo custodia

Se recibieron informes de tortura y malos tratos, y al menos dos detenidos murieron bajo custodia.

- En septiembre, Isma’il al-Khatib murió bajo custodia tras permanecer más de 10 días recluido en régimen de incomunicación en un lugar secreto. Había sido detenido junto con decenas de activistas islamistas sunníes y las autoridades lo describieron como dirigente de una red de *Al Qaeda* en el país. Un informe médico oficial indicó que había muerto de un ataque al corazón y que había sufrido, entre otras cosas, dificultades respiratorias, hinchazón de los pies y problemas de hígado. El informe fue rechazado por la familia, incluida su hermana, que había estado detenida con él y dijo que le había oído gritar de dolor. Unas fotografías de Isma’il al-Khatib tomadas tras su muerte mostraban graves heridas en el cuerpo. El gobierno ordenó que se investigara esta muerte.

Violencia contra las mujeres

Al parecer, se produjo un aumento de la violencia contra las mujeres. Al menos seis resultaron muertas durante el año, en su mayoría a manos de familiares varones, como resultado de delitos cometidos en el ámbito familiar u otras formas de violencia contra las mujeres. Los hombres siguieron cometiendo este tipo de delitos con casi total impunidad, lo que venía facilitado por las indulgentes sentencias que se imponían en los casos de homicidio cometido en un “acceso de furia”. Se recibió información sobre presuntas torturas, violación incluida, infligidas a empleadas domésticas filipinas en Líbano.

- Un palestino de 27 años de edad degolló a su hermana por haber mantenido presuntamente relaciones sexuales prematrimoniales con su prometido. Según los informes, la agresión tuvo lugar en octubre, en un hospital de Beirut donde trabajaba la mujer. El hombre se entregó a las autoridades.

- Fadela Farouq al-Sha’ar, de 17 años de edad, murió el 5 de febrero en Trípoli, estrangulada, presuntamente, por su hermano, quien, al parecer, confesó el asesinato antes de desaparecer. Según los datos disponibles, el motivo de que la mataran fue haberse fugado con un hombre con el que se quería casar sin el consentimiento de su familia.

- El 4 de mayo murió la filipina Catherine Bautista. Era una de las miles de empleadas domésticas que, según informes, trabajaban en condiciones difíciles en Líbano. Su cadáver fue hallado, casi desnudo, en el jardín del edificio en el que trabajaba. La investigación que ordenaron las autoridades terminó en julio con la conclusión de que había muerto tras saltar a la calle, aparentemente, desde el apartamento de la persona para la que trabajaba en Beirut.

Libertad de expresión y de asociación.

Los ataques contra la libertad de expresión y de asociación continuaron a lo largo del año.

- En mayo murieron al menos cinco civiles, entre ellos un fotógrafo, y al menos 27 más resultaron heridos debido, al parecer, al uso de fuerza excesiva por parte del ejército libanés para reprimir una manifestación organizada por el Sindicato General de Trabajadores en el barrio de Al Sallum, en el sur de Beirut. Tras la investigación oficial de los hechos, el gobierno prometió conceder una indemnización a las personas heridas.

- En abril, una decena de personas resultaron heridas mientras preparaban pacíficamente una manifestación frente a la sede de la Comisión Económica y Social de la ONU para Asia Occidental, en Beirut, con el propósito de solicitar la liberación de los detenidos políticos recluidos en Siria. Las lesiones fueron causadas por los golpes que las fuerzas de seguridad propinaron con porras a los manifestantes. Ghazi ‘Aad, defensor de los derechos humanos, que utilizaba silla de ruedas, fue golpeado. No se tuvo noticia de que se hubiera llevado a cabo ninguna investigación.

- En marzo, Adonis Akra, catedrático de la Universidad Libanesa, compareció en varias ocasiones ante el Tribunal de Publicaciones de Beirut en relación con la publicación de un libro que incluía información sobre su encarcelamiento en una prisión siria y sobre las técnicas de tortura que se habían empleado contra él. Fue acusado de socavar las relaciones de Líbano con un país amigo y manchar la imagen de sus dirigentes. En febrero de 2003, las fuerzas de seguridad habían mantenido a Adonis Akra detenido durante siete horas y le habían obligado a cancelar la presentación del libro. Éste fue prohibido posteriormente en Líbano; se confiscaron sus ejemplares y se formularon cargos contra los responsables de la empresa editora, Dar al-Tali‘ah.

Refugiados

Los refugiados palestinos continuaron siendo objeto de discriminación a pesar de los llamamientos realizados por el Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial para que se protegieran sus derechos.

En marzo, el Comité manifestó su preocupación “respecto del disfrute por la población palestina presente en el país de todos los derechos relativos a la no discriminación que se enuncian en la Convención [Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial], en particular el acceso al trabajo, al cuidado de la salud, a la vivienda y a los servicios sociales, así como el derecho a acceder a recursos jurídicos eficaces”. El Comité instó asimismo a Líbano a que tomase “medidas para mejorar la situación de los refugiados palestinos respecto del disfrute de los derechos garantizados por la Convención y a que, como mínimo, elimine todas las disposiciones legislativas y modifique las políticas que tengan un efecto discriminatorio sobre la población palestina en comparación con el resto de la población extranjera”.

Pena de muerte.

Al menos tres personas fueron condenadas a muerte. En enero fueron ejecutados tres hombres, Ahmad Mansour, Badea´ Hamada y Remi Antoan Za’atar, en la prisión de Rumieh de Beirut. Fueron las primeras ejecuciones llevadas a cabo desde 1998.

Visitas de Amnistía Internacional.

Delegados de Amnistía Internacional visitaron Líbano varias veces durante 2004.

Marruecos y el Sáhara Occidental

Comenzó su labor la Comisión de Equidad y Reconciliación, encargada de examinar los centenares de casos de "desaparición" y detención arbitraria ocurridos en décadas precedentes. Las autoridades continuaron su campaña de represión de presuntos activistas islámicos, en el marco de la cual condenaron a más de 200 a prisión. Algunas de las personas condenadas habían sido torturadas, presuntamente, durante su interrogatorio por las fuerzas de seguridad. Se informó de otras vulneraciones del derecho a un juicio justo. Las autoridades redactaron una ley para combatir la tortura y, en julio, dijeron que se investigarían presuntos casos de tortura de los que se había informado en 2002 y 2003. Se mejoró notablemente el marco jurídico que amparaba los derechos de las mujeres. Se concedió un indulto real a 33 personas, entre ellas presos políticos y presos de conciencia.

Información general

En junio, Estados Unidos acordó conceder a Marruecos la condición de aliado preferencial fuera de la OTAN, al parecer como reconocimiento a lo que un alto cargo público describió como "el firme apoyo prestado por Marruecos en la guerra global contra el terrorismo". De esta forma se levantaba la restricción sobre la venta de armas. Estados Unidos también firmó un acuerdo de libre comercio con Marruecos.

El enviado personal del secretario general de la ONU para el Sáhara Occidental, James Baker, dimitió en junio tras siete años de esfuerzos infructuosos por resolver la disputa sobre la condición del territorio. Los esfuerzos de Marruecos por convencer a la comunidad internacional de sus derechos de soberanía respecto al Sáhara Occidental sufrieron un revés en septiembre, cuando Sudáfrica estableció formalmente relaciones diplomáticas con el Frente Polisario, que pedía la creación de un Estado independiente en el territorio y había proclamado un gobierno en el exilio en los campos de refugiados de la zona de Tindouf, en el suroeste de Argelia. Esta medida hizo estallar un nuevo enfrentamiento verbal entre Marruecos y la vecina Argelia.

Comisión de Equidad y Reconciliación

El 7 de enero, el rey Mohamed VI inauguró la Comisión de Equidad y Reconciliación para "cerrar el historial de violaciones de derechos humanos cometidas en el pasado". Uno de sus cometidos era completar el pago de las indemnizaciones a las víctimas de las "desapariciones" y detenciones arbitrarias que se habían cometido entre los años cincuenta y noventa. La Comisión también debía proporcionar otras formas de reparación para facilitar a las víctimas su rehabilitación y reintegración en la sociedad, así como proponer medidas para evitar la repetición de este tipo de violaciones de los derechos humanos. Para ello, consultó varias ideas con las víctimas y con las asociaciones que las representaban. En diciembre, la Comisión había recibido peticiones de reparación relativas a más de 16.000 víctimas.

Otra de las tareas fundamentales de la Comisión era determinar la suerte corrida por centenares de personas que habían "desaparecido" en décadas previas y, en el caso de las que hubieran muerto bajo custodia, localizar sus restos. Durante el año, la Comisión recopiló testimonios de familiares de los "desaparecidos" y comenzó a elaborar un informe, previsto para abril de 2005, en el que se establecerían las razones y las responsabilidades institucionales de las graves violaciones de derechos humanos cometidas hasta 1999. En diciembre comenzó a organizar vistas públicas y

emisiones en radio y televisión en las que decenas de testigos y víctimas presentarían sus testimonios.

Sin embargo, los estatutos de la Comisión impedían categóricamente la identificación de responsables individuales y el inicio de procedimientos penales, lo que provocó que, en noviembre, el Comité de Derechos Humanos de la ONU expresara su preocupación debido a que no se había previsto ninguna medida para llevar a los responsables de "desapariciones" ante los tribunales. Al parecer, algunos de ellos seguían siendo miembros e incluso oficiales de alta graduación de las fuerzas de seguridad.

Abusos cometidos durante la campaña "antiterrorista"

Las autoridades continuaron con su campaña de represión de presuntos activistas islámicos, que, iniciada en 2002, se había intensificado tras los atentados con explosivos del 16 de mayo de 2003 en Casablanca, que se cobraron la vida de 45 personas. Más de 200 personas fueron condenadas a penas de entre varios meses de prisión y cadena perpetua tras ser declaradas culpables de pertenecer a "bandas criminales" o participar en la planificación de actos violentos. Los condenados a muerte en 2003 seguían presos al término de 2004. En Marruecos y el Sáhara Occidental no se llevaba a cabo ninguna ejecución desde 1993. Algunas de las personas condenadas en 2004 fueron, al parecer, torturadas para obligarlas a confesar o a estampar su firma o su huella dactilar en declaraciones que rechazaban. Se informó de otras violaciones del derecho a un juicio justo, como el frecuente rechazo en los tribunales de la petición de los abogados defensores de citar a testigos de descargo.

En febrero, Amnistía Internacional envió un memorándum a las autoridades exponiendo las conclusiones de su investigación sobre las torturas que presuntamente se habían infligido en 2002 y 2003 a decenas de personas sometidas a detención secreta por la Dirección de Vigilancia del Territorio (los servicios de inteligencia interna), torturas cuya denuncia Marruecos había considerado infundada en aquel momento. Posteriormente, las autoridades reconocieron que quizá se había producido un número limitado de abusos, y, en julio, el primer ministro declaró que se abrirían investigaciones y se tomarían las "medidas correspondientes" contra los responsables. Se emprendieron varias investigaciones y se redactó una ley para combatir la tortura.

En noviembre, el Comité de Derechos Humanos de la ONU expresó su preocupación por el elevado número de presuntos casos de tortura o malos tratos a detenidos y la falta de investigaciones independientes sobre ellos.

Derechos de las mujeres

El 3 de febrero se promulgó un nuevo Código de Familia que mejoraba significativamente el marco jurídico que amparaba los derechos de las mujeres. Se reconocía la responsabilidad conjunta y en pie de igualdad del marido y la esposa en la administración del hogar familiar y en la crianza de los niños y se suprimía el deber de obediencia de la esposa al marido. La edad mínima para casarse de las mujeres se elevó de los 15 a los 18 años, la misma que para los hombres, y se les eximió también del requisito de pedir la aprobación de un tutor matrimonial varón (*wali*) para contraer matrimonio. Se impusieron varias restricciones a la poligamia. Se estableció el derecho al divorcio mediante consentimiento mutuo, y el divorcio unilateral por parte del esposo quedó sometido a un estricto control judicial. Sin embargo, las disposiciones que regulaban los derechos de herencia,

discriminatorias en general para las mujeres, no experimentaron prácticamente cambios.

Confirmando las conclusiones de las organizaciones locales de derechos humanos, el Comité de Derechos Humanos de la ONU expresó en noviembre su preocupación por el elevado número de casos de violencia doméstica contra las mujeres.

Indultos de presos políticos

El 7 de enero se concedió un indulto real a 33 personas, incluidos presos de conciencia y presos políticos. Entre ellas había defensores de los derechos humanos, periodistas y activistas islámicos, como Ali Lmrabet, periodista marroquí condenado a tres años de cárcel en junio de 2003, y Ali Salem Tamek, defensor de los derechos humanos del Sáhara Occidental, condenado en octubre de 2002 a dos años de cárcel.

Derechos de los migrantes

Centenares de migrantes, la mayoría del África subsahariana, fueron detenidos y expulsados. Varios denunciaron que las fuerzas de seguridad habían utilizado fuerza excesiva durante la detención o que los habían torturado o sometido a malos tratos bajo custodia. En abril, dos ciudadanos nigerianos murieron, según los informes, a causa de disparos de las fuerzas de seguridad cerca de la frontera con el enclave español de Melilla. Las autoridades emprendieron una investigación sobre el suceso.

Tras una visita realizada a Marruecos en octubre de 2003, la relatora especial de la ONU sobre los derechos humanos de los migrantes publicó un informe en enero. Expresó en él especial preocupación por la situación de los migrantes subsaharianos, de quienes dijo que a menudo vivían en espantosas condiciones y que, en muchos casos, huían de conflictos en sus países pero no tenían garantías de que se les reconocería la condición de refugiado o se examinaría su solicitud de antes de expulsarlos. La relatora señaló también que ni las autoridades responsables del orden público y del control de las fronteras por tierra, mar y aire ni las autoridades judiciales tenían información clara sobre la cuestión de la condición de refugiado. En su informe recomendó, entre otras cosas, que se elaborara un plan de acción para proteger los derechos de los migrantes basado en la formación de las autoridades judiciales, el acceso a procedimientos de apelación y la puesta en marcha de campañas de sensibilización e información.

Expulsión de periodistas

Al menos cinco periodistas extranjeros que informaban sobre el Sáhara Occidental fueron expulsados, al parecer como parte del intento de las autoridades de impedir que se informara de forma independiente sobre el territorio. Las expulsiones no estuvieron precedidas de resoluciones judiciales y no se permitió a los periodistas impugnarlas ni solicitar que sus casos fueran examinados por una autoridad judicial.

- La periodista francesa Catherine Graciet y la fotógrafa franco-argelina Nadia Ferroukhi fueron detenidas el 27 de enero en un control policial de carretera por hombres vestidos de civil cuando viajaban al Sáhara Occidental para reunir información sobre las condiciones de vida allí. Permanecieron detenidas toda la noche en un hotel y después fueron trasladadas a Agadir, donde, según informes, agentes de policía vestidos de civil les hicieron unas preguntas y las obligaron después a tomar un vuelo con rumbo a Francia. Las mujeres

dijeron posteriormente que las autoridades marroquíes las habían acusado de no haberles notificado que planeaban informar sobre el Sáhara Occidental antes de viajar a la región. Según fuentes oficiales, su expulsión se debió a que se sospechaba que llevaban a cabo actividades de "propaganda" en favor del Frente Polisario y a que se las había hallado en posesión de "una gran cantidad de documentos" favorables a la postura de este Frente.

Campos del Frente Polisario

El Frente Polisario liberó a 200 prisioneros de guerra marroquíes a los que había capturado entre 1975 y 1991 y había mantenido recluidos desde entonces en sus campos de la zona de Tindouf, en el suroeste de Argelia. En febrero dejó en libertad a un centenar, y en junio a los demás. Todos fueron repatriados bajo los auspicios del Comité Internacional de la Cruz Roja. Sin embargo, al concluir el año continuaban recluidos 412 prisioneros. Conforme al derecho internacional humanitario, el Frente Polisario debía haberlos excarcelado sin demora tras las hostilidades armadas, finalizadas en 1991 a raíz de una cesación del fuego auspiciada por la ONU.

Los responsables de abusos contra los derechos humanos cometidos en los campos en los años precedentes continuaron disfrutando de impunidad. Las autoridades del Frente Polisario no entregaron a las autoridades argelinas a los responsables de los abusos que aún vivían en los campos para proceder a su enjuiciamiento, y el gobierno de Marruecos no procesó a los responsables de abusos cometidos en campos del Frente Polisario que se hallaban en territorio marroquí.

Oriente Medio y Norte de África: perspectiva general 2004

En toda la región continuaron cometiéndose con impunidad graves y múltiples violaciones de derechos humanos, incluido el homicidio de centenares de civiles en los conflictos armados y como consecuencia de la violencia política. Las reformas políticas y en materia de derechos humanos fueron objeto de debate tanto a nivel nacional como regional, con una significativa participación de escritores, periodistas y grupos de la sociedad civil. La Liga Árabe adoptó una versión revisada de la Carta Árabe de Derechos Humanos.

La situación política y de los derechos humanos siguió atrayendo la atención internacional. La cumbre del G8, que agrupa a los principales países industrializados del mundo, apoyó en junio la Iniciativa para el Gran Oriente Medio y Norte de África, plan de "cooperación" auspiciado por Estados Unidos que se comprometía a apoyar las "reformas democráticas, sociales y económicas surgidas en la región" y las "garantías efectivas en materia de derechos humanos y libertades fundamentales". La iniciativa fue acogida con una mezcla de escepticismo e interés por los gobiernos y la sociedad civil. En una reunión organizada en paralelo con otra de seguimiento que el G8 celebró en diciembre en Marruecos, las organizaciones no gubernamentales (ONG) instaron a poner en marcha un mecanismo más efectivo para llevar a cabo las reformas. Las ONG recomendaron que las reformas fueran auténticas y globales y que el G8 adoptase una postura firme, tanto de forma colectiva como cada Estado por separado, en el avance hacia la democracia en la región. Pidieron que el G8 participara en la observación de elecciones y presionara a los gobiernos de la zona para que

pusieran fin al acoso contra las ONG.

La Unión Europea (UE) siguió comprometida con los Estados de la región mediante los Acuerdos Euromediterráneos de Asociación y los diálogos con Irán, Libia y los Estados del Golfo Pérsico. En la ONU, la Asamblea General aprobó en noviembre una resolución sobre los derechos humanos en Irán. En una opinión consultiva, la Corte Internacional de Justicia resolvió que según el derecho internacional era ilegal la construcción por Israel de una valla/muro dentro de la Cisjordania ocupada.

Conflictos armados e impunidad

El mayor número de víctimas se registró entre la población civil al intensificarse la guerra de Irak y aumentar la cifra de muertos. Según los informes, decenas de miles de hombres, mujeres y niños habían muerto o resultado heridos desde el inicio del conflicto armado en marzo de 2003. Tanto las fuerzas de ocupación dirigidas por Estados Unidos como los grupos armados que actuaban en Irak –a menudo con el objetivo declarado de oponerse a la ocupación extranjera– continuaron violando impunemente el derecho internacional humanitario y las normas internacionales sobre derechos humanos.

A lo largo de todo el año se recibieron informes según los cuales durante los bombardeos de Faluya, Nayaf y Samarra y en varias operaciones efectuadas en Bagdad decenas de civiles habían sido víctimas de homicidios ilegítimos a manos de las fuerzas dirigidas por Estados Unidos. Antes de que se traspasara el poder a un gobierno provisional iraquí en junio y en el periodo previo a las elecciones generales previstas para enero de 2005, los grupos armados recrudecieron sus ataques contra las fuerzas dirigidas por Estados Unidos, miembros de la policía y el ejército iraquí, funcionarios del Estado y profesionales. Los grupos armados mataron a centenares de civiles en ataques directos o indiscriminados, como los perpetrados en febrero contra chiíes que visitaban los lugares sagrados en Bagdad y Kerbala. También secuestraron a decenas de personas, entre las que se encontraban iraquíes, cooperantes extranjeros, periodistas y empleados de empresas de seguridad, y mataron a muchas de ellas. Aunque en algunos secuestros las exigencias fueron políticas, como la retirada de las tropas extranjeras o de las empresas afectadas, en otros el móvil fue al parecer la obtención del rescate.

En los Territorios Ocupados, el ejército israelí derribó viviendas y mató a un número cada vez mayor de palestinos. Murieron alrededor de 700 palestinos, entre ellos 150 niños. El ejército israelí mató a la mayoría ilegítimamente al efectuar de modo temerario disparos, bombardeos o ataques aéreos contra campos de refugiados y otras zonas densamente pobladas de Cisjordania y la Franja de Gaza. Las fuerzas israelíes siguieron llevando a cabo ejecuciones extrajudiciales de miembros y dirigentes de Hamas y de otros grupos palestinos, en las que con frecuencia resultaron muertas o heridas personas que pasaban cerca del lugar donde se desarrollaban los hechos. Unos 109 israelíes, en la mayoría de los casos civiles y entre ellos ocho niños, murieron como consecuencia de atentados suicidas con explosivos, disparos de armas de fuego y ataques de mortero efectuados por grupos armados palestinos en Israel y en los Territorios Ocupados.

En Cisjordania y la Franja de Gaza se intensificó la destrucción sistemática de viviendas, tierras y bienes palestinos en la mayor oleada de demolición de casas registrada en la Franja de Gaza desde el comienzo de la *Intifada* (alzamiento). El ejército israelí derribó en mayo alrededor de 300 viviendas y dañó unas 270 más en un campo de refugiados de Rafah, dejando sin hogar a cerca de

4.000 palestinos. A pesar de la resolución de la Corte Internacional de Justicia, Israel siguió construyendo en Cisjordania una valla/muro de 600 kilómetros que rodeaba y aislaba a ciudades y pueblos palestinos. La valla/muro y los centenares de puestos de control y bloqueos establecidos por el ejército israelí en los Territorios Ocupados continuaron obstaculizando o impidiendo el acceso de los palestinos a sus tierras y lugares de trabajo, a los centros de salud y educación y a otros servicios básicos.

Violencia política y "guerra contra el terror"

Se siguió aduciendo la "guerra contra el terror" a escala mundial para justificar las violaciones de derechos humanos perpetradas al responder las fuerzas de seguridad en toda la región a los ataques de grupos armados a los que acusaban de tener vínculos con *Al Qaeda*. En Arabia Saudí resultaron muertas decenas de personas, entre ellas niños, como consecuencia de los atentados con explosivos, los secuestros y los homicidios selectivos de ciudadanos occidentales perpetrados por los grupos armados. En Taba, en la región egipcia del Sinaí, los atentados con explosivos se cobraron la vida de más de 30 civiles y causaron heridas a más de 100, turistas israelíes en su mayoría. En Yemen se recibieron informes según los cuales centenares de personas habían muerto, la mayoría como consecuencia de la fuerza excesiva empleada por las fuerzas de seguridad durante los enfrentamientos con seguidores de Hussain Badr al-Din al-Huthi, clérigo de la comunidad zaidi.

En toda la región se detuvo a decenas de personas por su presunta participación en actos "terroristas" o por sus presuntos vínculos con grupos armados de oposición. Centenares de personas permanecieron recluidas y se vieron privadas de sus derechos básicos después de ser detenidas en años anteriores por motivos similares. En Marruecos, Arabia Saudí, Túnez y Yemen se recibieron informes sobre juicios injustos contra decenas de acusados de "terrorismo". En Argelia, Libia y Túnez, la tortura siguió siendo un motivo de preocupación al utilizarse la "guerra contra el terror" para justificar detenciones arbitrarias y juicios injustos.

Los Estados siguieron cooperando en operaciones de seguridad, en algunos casos dentro del marco de la "guerra contra el terror". Entre Irán, Arabia Saudí, Yemen y otros países del Golfo, según los informes, se efectuaron traslados de sospechosos detenidos por motivos de seguridad sin tener debidamente en cuenta el peligro de que sufrieran violaciones de derechos humanos en los países a los que eran entregados. Los detenidos o extraditados dentro del marco de la "guerra contra el terror" corrían el peligro de ser objeto de detenciones arbitrarias, torturas, malos tratos y juicios injustos. Los Estados de la zona continuaron aplicando la Convención Árabe para la Represión del Terrorismo de 1998, que no incluía garantías contra la tortura, los juicios injustos y otras violaciones de derechos humanos. Decenas de detenidos bajo custodia de Estados Unidos en Guantánamo (Cuba) y en otros países fueron excarcelados y devueltos a sus países de origen, entre ellos Kuwait, Marruecos y Yemen.

Derechos de las mujeres y violencia contra las mujeres

El debate sobre los derechos de las mujeres se intensificó tanto en medios oficiales como en la sociedad civil. El nuevo Código de Familia promulgado en Marruecos mejoró de forma sustancial el marco jurídico de los derechos de las mujeres. Grupos de mujeres y ONG siguieron presionando en favor de una mayor participación de las mujeres en los asuntos públicos y de un tratamiento más enérgico de la violencia ejercida contra ellas.

En Irak, Israel y los Territorios Ocupados, la violencia contra las mujeres guardaba una relación directa con el conflicto o se veía agravada por la abundancia de armas y los trastornos sociales causados por la guerra. La inacción del Estado, los prejuicios sociales y las leyes inadecuadas o discriminatorias perpetuaron la violencia en el hogar y en el seno de la familia. En Irán, las mujeres eran objeto de discriminación en los tribunales, y en 2004 se ejecutó al menos a una menor de 18 años después de someterla a un juicio cuyas irregularidades fueron flagrantes.

Refugiados y migrantes

La mayoría de los países de la zona no disponían de mecanismos jurídicos para la protección de los refugiados y de los solicitantes de asilo. La ratificación de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y de su Protocolo de 1967 continuó teniendo un carácter limitado, y los únicos Estados Partes eran Argelia, Egipto, Irán, Israel, Marruecos, Túnez y Yemen.

Las políticas restrictivas de muchos países europeos en materia de inmigración hicieron que los migrantes y los solicitantes de asilo utilizaran la ayuda de delincuentes que se dedicaban a la introducción clandestina de personas. Numerosas personas que deseaban emigrar o solicitar asilo murieron al zozobrar la barca en la que viajaban cuando intentaban cruzar el Mediterráneo. En octubre y diciembre, centenares de personas, en su mayoría de origen norteafricano, fueron deportadas de Italia a Libia en virtud de un acuerdo bilateral. Estas personas no tuvieron acceso a la protección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) ni en Italia ni en Libia. A lo largo de 2004, Libia expulsó en varias ocasiones a un gran número de personas a países donde podían correr el riesgo de sufrir graves violaciones de derechos humanos, sin permitirles el acceso al ACNUR. Los servicios de seguridad argelinos indicaron que, durante los primeros 10 meses de 2004, habían detenido a unos 3.500 presuntos inmigrantes ilegales, en su mayoría procedentes de países africanos. La mayoría fueron deportados al parecer a países vecinos o a sus lugares de origen, sin tener en cuenta sus necesidades en materia de protección. En Irán, la implantación de tasas por los servicios de educación primaria y la no renovación de los permisos de residencia a los refugiados afganos indujeron a muchos de ellos a regresar a Afganistán, donde podrían no estar garantizadas las condiciones para un retorno digno, seguro y sostenido.

Los refugiados palestinos, uno de los mayores grupos de refugiados del mundo, continuaron padeciendo privaciones en los países de acogida, mientras seguían sin disfrutar de su derecho al retorno. El agotamiento de los recursos del Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en el Cercano Oriente impidió que muchos de ellos recibieran la ayuda que necesitaban. Los refugiados palestinos continuaron sufriendo privaciones especialmente graves en el Líbano, donde la aplicación de políticas discriminatorias mermó su capacidad para ganarse la vida y restringió de hecho su acceso a los derechos económicos y sociales.

Justicia, impunidad y pena de muerte

En toda la región, los Estados siguieron dedicando poca atención a sus obligaciones en virtud de las normas internacionales sobre derechos humanos. Los arrestos y las detenciones arbitrarias, la tortura, los malos tratos y los juicios injustos –a menudo ante tribunales especiales– fueron un fenómeno corriente. En Argelia, Irán, Libia, Siria, Túnez, Yemen y otros países, las autoridades establecieron con regularidad restricciones a la libertad de expresión y asociación o llevaron a cabo de forma esporádica campañas represivas, que a menudo tuvieron como consecuencia la detención

de personas consideradas presos de conciencia. En países como Irán, Libia y Siria, los activistas políticos continuaron siendo objeto de detenciones arbitrarias o encarcelamientos prolongados después de ser sometidos a juicios injustos.

Los autores de violaciones de derechos humanos siguieron gozando de una total inmunidad en la mayoría de los países de la región. Sin embargo, en Marruecos, en una medida sin precedentes en la zona, se puso en marcha una Comisión de Igualdad y Reconciliación para investigar casos de "desaparición" y detención arbitraria registrados en décadas anteriores.

En toda la región se continuaron imponiendo y ejecutando penas de muerte. En Libia y otros países se impusieron condenas de muerte después de juicios injustos, y en Irán se siguió permitiendo la ejecución de menores de 18 años. En esta materia se produjo un retroceso en el Líbano, donde, tras una suspensión de hecho que había durado cinco años, se volvió a aplicar la pena capital al ejecutarse a tres personas a principios de año. Los activistas de derechos humanos lanzaron una campaña contra la reanudación de las ejecuciones en el Líbano. Tanto en Egipto como en el seno de las ONG regionales de derechos humanos se produjeron debates públicos sobre la pena de muerte.

La Carta Árabe de Derechos Humanos

La Liga de Estados Árabes adoptó en mayo una versión revisada de la Carta Árabe de Derechos Humanos (una nueva redacción del documento de 1994). En ella se consideraron las propuestas efectuadas por ONG regionales e internacionales a un comité de expertos creado por la Liga. Amnistía Internacional presentó recomendaciones sobre la restricción y derogación de derechos, la pena de muerte, la tortura, los derechos de las mujeres, la independencia del poder judicial y la libertad de expresión, y muchas de ellas quedaron reflejadas en el texto final aprobado por la Liga. Sin embargo, persistieron los motivos de preocupación sobre algunas disposiciones recogidas en la nueva Carta que no estaban en consonancia con las normas internacionales de derechos humanos. Entre estas disposiciones figuraban las que permitían la imposición y ejecución de la pena de muerte a menores si lo autorizaban las leyes del país y las que contemplaban la derogación del derecho a la vida en los estados de excepción. Además, la Carta guardaba silencio sobre el tema de los castigos crueles, inhumanos y degradantes, si bien contenía la prohibición de la tortura.

Defensores de los derechos humanos

Los activistas de derechos humanos de toda la región continuaron los esfuerzos encaminados a proteger y promover estos derechos. A medida que se extendía el debate público sobre los derechos humanos, fueron surgiendo nuevos grupos de defensa de estos derechos en Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos, y en Kuwait se reconocieron oficialmente organizaciones de derechos humanos.

Sin embargo, se continuaron restringiendo las actividades y la libertad de circulación de los defensores y las organizaciones de derechos humanos, que en la mayoría de los Estados corrían el peligro de sufrir acoso e intimidaciones. Las autoridades egipcias, tras negarse a registrar oficialmente a las organizaciones de derechos humanos, entablaron acciones judiciales contra sus miembros por realizar "actividades ilegales". Varios gobiernos siguieron utilizando el sistema de justicia penal para acosar y amenazar a los defensores de los derechos humanos y restringir sus actividades. En 2004, los defensores de los derechos humanos fueron objeto de detenciones arbitrarias en Arabia Saudí, Argelia, Bahréin, Irán y Siria. En muchos casos comparecieron ante

tribunales que no cumplían las normas internacionales sobre garantías procesales. En algunos casos, por ejemplo en Irak, las autoridades no facilitaron protección a los activistas de los derechos de la mujer ni a otros defensores de los derechos humanos que como consecuencia de sus actividades habían recibido amenazas de muerte de particulares u organizaciones.

Iniciativas regionales

En marzo, en Ammán (Jordania), Amnistía Internacional lanzó en la región la Campaña para Combatir la Violencia contra las Mujeres que la organización realizaba a escala mundial. Un simposio reunió a participantes de toda la zona para analizar estrategias en materia de reforma jurídica encaminadas a fortalecer los derechos de las mujeres y poner fin a la violencia ejercida contra ellas. Amnistía Internacional expresó su preocupación sobre las consecuencias de las reservas formuladas por la mayoría de los países de la zona respecto de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, ya que reforzaban la discriminación de las mujeres y socavaban su protección contra la violencia y su derecho a verse libres de ella.

En abril, en colaboración con la asociación yemení Organización Nacional para la Defensa de los Derechos y las Libertades, Amnistía Internacional organizó en Saná (Yemen) una conferencia bajo el lema "Derechos humanos para todos". Entre los participantes figuraban activistas de derechos humanos, familiares de víctimas de abusos y abogados de la región y de otras partes del mundo. La conferencia pidió a Estados Unidos y a los gobiernos de los países del Golfo que pusieran fin a la indefinición jurídica de los presuntos "terroristas" bajo custodia estadounidense, incluidos los detenidos en lugares secretos, y les permitieran pleno acceso a abogados, médicos, familiares y al Comité Internacional de la Cruz Roja. Después se constituyó el denominado Comité de Saná para seguir los efectos de la conferencia y coordinar el intercambio de información entre detenidos, abogados y familiares en distintos países.

Siria

Centenares de personas fueron detenidas por motivos políticos. En casi todos los casos se trataba de kurdos, detenidos tras los violentos disturbios que tuvieron lugar en marzo en el noreste de Siria, durante los cuales murieron más de 30 personas. Muchos de los detenidos permanecieron recluidos en régimen de incomunicación en paradero desconocido. Hubo numerosos informes de torturas y malos tratos, infligidos incluso a niños. Al menos nueve personas murieron, según los informes, a consecuencia de ellos. La libertad de expresión y de asociación seguía sufriendo graves limitaciones, y decenas de personas fueron detenidas por motivos políticos, entre ellas algunas que solamente habían participado en actividades pacíficas. Los defensores de los derechos humanos sufrían acoso, aunque, en general, podían trabajar con mayor libertad que en años anteriores. Según informes, dos personas fueron ejecutadas. Más de 200 presos políticos, algunos de ellos presos de conciencia, fueron excarcelados.

Información general

El 12 de marzo se produjeron enfrentamientos entre aficionados al fútbol árabes y kurdos en un estadio de Qamishli, en el noreste de Siria. Las fuerzas de seguridad respondieron disparando contra la multitud, y los disparos acabaron con la vida de varias personas. Al día siguiente, la policía agredió a kurdos sirios que asistían a los funerales de las víctimas, lo que dio lugar a dos días de disturbios por parte de los kurdos sirios en varias poblaciones del noreste del país, zona mayoritariamente kurda. Según los informes, en estos sucesos murieron 36 personas, casi todas kurdas, y resultaron heridas más de un centenar. Se estimaba que fueron detenidas más de 2.000 personas, casi todas kurdas. La mayoría permanecieron recluidas en régimen de incomunicación en paradero desconocido, y hubo informes generalizados de torturas y malos tratos infligidos a los detenidos, en algunos casos a niños. Al terminar el año, seguían detenidos unos 200 kurdos. Al menos seis kurdos fueron víctimas de homicidio mientras realizaban el servicio militar. No se tuvo noticia de ninguna investigación sobre estas muertes. Los indicadores sociales y económicos del norte y el noreste de Siria, zonas predominantemente kurdas, seguían siendo los más bajos del país.

En agosto, Siria se adhirió a la Convención de la ONU contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes.

El 2 de septiembre, el Consejo de Seguridad de la ONU aprobó la Resolución 1559, preparada por Estados Unidos y Francia y en la que se solicitaba la retirada de las fuerzas extranjeras (es decir, sirias) de Líbano y se lanzaba una advertencia en contra de las intromisiones (sirias) en las elecciones presidenciales libanesas.

El 26 de septiembre, en Damasco, el palestino ‘Izz al-Din al-Sheykh Khalil murió al estallar un coche bomba. Según informes, fuentes de la seguridad israelí se atribuyeron el atentado.

En una remodelación ministerial del 4 de octubre, en la que ocho carteras cambiaron de titular, Ghazi Kan’an, ex director de los servicios de inteligencia sirios en Líbano, sustituyó al general ‘Ali Hammoud como ministro del Interior, y Mahdi Dakhlallah, redactor jefe de *Al-Ba’ath,* el periódico del partido en el gobierno, sustituyó a Ahmad al-Hassan como ministro de Información.

El 19 de octubre, la Unión Europea y Siria firmaron un acuerdo de asociación, con una cláusula sobre los derechos humanos, en virtud del cual ambas partes se comprometían a potenciar el libre comercio.

El 10 de diciembre, la Asamblea General de la ONU decidió por 161 votos a favor y 2 en contra que Israel debía respetar el derecho internacional en los Altos del Golán, que había ocupado en 1967.

Presos de conciencia

Seguía habiendo presos de conciencia y posibles presos de conciencia que llevaban mucho tiempo recluidos sin juicio o en cumplimento de condenas impuestas en juicios injustos. Otros fueron condenados en 2004.

- El 1 de abril, cuatro hombres fueron condenados en juicios manifiestamente injustos y secretos ante un tribunal militar de campo por “intentar crear una organización religiosa, participar en actividades sociales no autorizadas y asistir a clases religiosas e intelectuales no autorizadas”. Haythem al-Hamwi y Yahya Sharabajee fueron condenados a cuatro años de prisión, y Mu’atez Murad y Muhammad Shehada, a tres. Habían sido detenidos en mayo

de 2003, junto con unas 20 personas más, por participar en actividades pacíficas, como animar a dejar de fumar o a no ofrecer sobornos y asistir a una manifestación silenciosa convocada en Darya, localidad próxima a Damasco, contra la entonces inminente invasión de Irak por fuerzas lideradas por Estados Unidos.

- Entre junio y noviembre, se detuvo a decenas de estudiantes y clérigos islamistas, principalmente en las zonas de Hama y Qatana. Según informes, muchos de los detenidos mantenían vínculos con la organización prohibida *Hizb al-Tahrir* (Partido de la Liberación) e iban a ser juzgados ante tribunales militares de campo. Al terminar el año, al menos 30 de ellos seguían privados de libertad.

- De los detenidos durante la "Primavera de Damasco" –personas detenidas en 2001 durante la represión de un movimiento reformista–, seis permanecían recluidos en régimen de aislamiento al finalizar el año. En septiembre, se dijo que Habib 'Isa había sufrido fuertes palizas a manos de sus guardias en mayo de 2002, mes en que, como ya se sabía, también se había golpeado al Dr. 'Aref Dalilah. Según los informes, ambos precisaron asistencia médica. Otros dos, Habib Salih y Kamal al-Labwani, fueron excarcelados el 9 de septiembre tras haber cumplido su condena.

- 'Abd al-'Aziz al-Khayyir continuó recluido en la prisión de Sednaya, donde se encontraba desde su detención en febrero de 1992. En agosto de 1995, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado, cuyos procedimientos distaban de ser acordes con las normas internacionales sobre juicios justos, lo había condenado a 22 años de prisión por pertenecer al Partido de Acción Comunista.

Excarcelación de presos políticos

Más de 200 presos políticos, algunos de ellos presos de conciencia, fueron puestos en libertad. Decenas de ellos pertenecían a la Hermandad Musulmana. Entre los demás había miembros o afiliados de *Hizb al-Tahrir* o del Partido Baás pro-iraquí. Muchos habían seguido encarcelados después de haber cumplido sus condenas. Faris Murad e 'Imad Shiha quedaron en libertad en febrero y agosto, respectivamente; habían sido encarcelados en 1975 por pertenecer a la Organización Comunista Árabe.

Libertad de expresión y asociación

Continuaba limitándose la libertad de expresión y asociación.

- El 24 de abril, 11 estudiantes universitarios fueron detenidos cerca de la Universidad de Damasco por agentes de los servicios de Seguridad Política. Algunos de ellos habían sido expulsados, junto con decenas de estudiantes más, de la Universidad de Alepo por protestar pacíficamente el 25 de febrero contra una nueva ley que ponía fin al empleo garantizado para los licenciados de ingeniería. Según los informes, al menos siete de ellos fueron golpeados durante la detención y, una vez bajo custodia, fueron sometidos a torturas y malos tratos: recibieron golpes y patadas –a veces mientras permanecían atados a una estructura– y fueron sometidos a la técnica de tortura conocida como "alfombra voladora", consistente en atar con correas a la víctima a una tabla con forma de cuerpo humano y golpearla o aplicarle descargas eléctricas.

De los 11, 9 quedaron en libertad el 9 de mayo. Muhammad ‘Arab y Muhammad al-Dabas continuaron detenidos, y su juicio ante el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado comenzó el 26 de septiembre. Su abogado afirmó ante el **t**ribunal que se habían retractado de sus “confesiones”, hechas tras ser sometidos a golpes y a tortura psicológica.

- El Tribunal Supremo de Seguridad del Estado declaró a cuatro personas culpables de “diseminar información falsa” a través de Internet. El 20 de junio, ‘Abdel Rahman al-Shaghouri fue condenado a dos años y medio de prisión, y el 25 de julio Haytham Qutaysh fue condenado a cuatro, su hermano Muhammad a tres, y Yahya al-Aws a dos.

- El 27 de junio, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado declaró a siete hombres kurdos culpables de “pertenencia a una organización secreta” e “intento de separar una parte del territorio sirio para anexionarla a una entidad extranjera”. Se los había detenido el 25 de junio de 2003 por participar en una manifestación pacífica realizada frente al edificio de UNICEF en Damasco para pedir que se respetasen los derechos de los kurdos sirios. Según los acusados, fueron recluidos en régimen de aislamiento en celdas de tamaño reducido y sometidos a tortura y malos tratos. Uno de ellos, Muhammad Mustafa, declaró ante el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado que lo habían recluido en un retrete. Muhammad Mustafa, Sherif Ramadhan y Khaled Ahmad ‘Ali fueron condenados a dos años de prisión. Otros cuatro recibieron condenas de un año de prisión, por lo que se ordenó su excarcelación, habida cuenta de que llevaban ya ese tiempo recluidos.

- El 10 de octubre, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado condenó al estudiante kurdo Mas’oud Hamid a cinco años de prisión por haber publicado en Internet fotografías que había sacado en la manifestación frente a UNICEF de junio de 2003. Fue declarado culpable de pertenecer a una “organización secreta” y de “intentar separar una parte del territorio sirio para anexionarla a una entidad extranjera”.

Tortura y muertes bajo custodia

Hubo numerosos informes de torturas a personas detenidas por motivos políticos o por presuntos delitos, incluidos niños. De acuerdo con dichos informes, al menos nueve detenidos murieron a consecuencia de esas torturas; cinco eran kurdos y dos habían sido arrestados al regresar del exilio en Irak.

- Cuatro escolares kurdos –Nijirfan Saleh Mahmoud, Ahmad Shikhmous ‘Abdallah, Walat Muhammad Sa’id y Serbest Shikhou– de 12 y 13 años fueron torturados, según informes, en la sección de menores de la prisión de Qamishli después de haber sido detenidos el 6 de abril por agentes de los servicios de Seguridad Política. Los informes indicaban que los azotaron con cables eléctricos, los golpearon en la cabeza empujando a unos contra otros y les ordenaron desvestirse hasta quedar casi desnudos mientras contaban hasta tres, golpeándolos si no lo lograban en ese tiempo.

- El 1 o el 2 de agosto, Ahmad Husayn Hasan (también llamado Ahmad Husayn Husayn) murió bajo custodia en las dependencias de los servicios de Información Militar de Al Hasaka, noreste de Siria, como consecuencia, según informes, de las torturas a las que había sido sometido. Llevaba detenido en régimen de incomunicación desde el 13 de julio. Los funcionarios de los servicios de Información Militar no permitieron que los familiares viesen el cadáver ni tampoco realizar una autopsia.

Violencia y discriminación contra las mujeres

Grupos de mujeres hicieron un llamamiento para que Siria retirara sus reservas a la Convención de la ONU sobre la Mujer, haciendo hincapié en el artículo 9, relativo a la nacionalidad de los niños.

El Código Penal seguía sin ofrecer protección suficiente a las mujeres. Por ejemplo, permite reducir la pena a los hombres que dieran muerte espontáneamente a una mujer de su familia próxima por cometer adulterio o mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio, discrimina a las mujeres en los casos de adulterio y permite que un violador no sea castigado si se casa con la víctima. El Código Penal discrimina también a las mujeres en las áreas del matrimonio, el divorcio, la familia y la herencia.

Grupos de mujeres hicieron un llamamiento para que se crearan albergues y servicios de asesoramiento general y jurídico para mujeres y niñas víctimas de actos de violencia, para que se documentasen mejor los delitos cometidos contra las mujeres y para que se aprobase una legislación laboral que incluyese disposiciones para castigar el acoso sexual en el lugar de trabajo.

Defensores de los derechos humanos

Los defensores de los derechos humanos sufrían acoso, pero, en general, trabajaron con más libertad que en el pasado. De tres organizaciones de derechos humanos no autorizadas que desarrollaron actividades a lo largo del año, los miembros de una de ellas, los Comités pro Defensa de las Libertades Democráticas y los Derechos Humanos, fueron especialmente perseguidos. Su presidente, el abogado Aktham Nu'aysa, fue detenido el 13 de abril. Fue juzgado ante el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado por cargos que incluían "publicación de noticias falsas para causar inquietud pública" y "oposición a los objetivos de la revolución", por los que podía ser condenado a hasta 15 años de prisión. Los Comités pro Defensa de las Libertades Democráticas y los Derechos Humanos habían publicado un informe anual sobre las violaciones de los derechos humanos en Siria y dirigido una campaña en favor del levantamiento del estado de excepción, en vigor desde 1963, que otorgaba poderes amplios a las fuerzas de seguridad y establecía tribunales de seguridad especiales cuyos procedimientos no cumplían las normas internacionales sobre juicios justos. Asimismo, Aktham Nu'aysa había expresado su preocupación por la suerte de los ciudadanos libaneses "desaparecidos" en Siria. Se le permitió viajar a Europa, donde, el 8 de octubre, recibió el Premio Internacional de Derechos Humanos Ludovic Trarieux 2004, pero no se le concedió el permiso para viajar el 7 de diciembre a Rabat, Marruecos, donde iba a asistir a una conferencia sobre los derechos humanos.

- A mediados de marzo, los miembros de los Comités pro Defensa de las Libertades Democráticas y los Derechos Humanos Ahmad Khazim y Hasan Watfa fueron detenidos por haber participado en una sentada organizada el día 8 de ese mismo mes en Damasco para pedir el levantamiento del estado de excepción. Fueron puestos en libertad el 9 de mayo.

Retornados

Según informes, gran número de ciudadanos sirios fueron arrestados tras retornar del exilio, a menudo después de que las autoridades sirias les concedieran el permiso para volver. Se sospechaba

que muchos de ellos tenían vínculos personales o familiares con la Hermandad Musulmana. Dos hombres murieron bajo custodia tras haber sido detenidos a su regreso de Irak.

- Se informó en agosto de que Mus'ab al-Hariri, de 18 años y cuyos padres se habían mudado a Arabia Saudí en 1981, se hallaba recluido desde su detención en julio de 2002, durante su primera visita a Siria. Fue juzgado ante el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado, acusado de pertenencia a la Hermandad Musulmana. En 1998, sus hermanos Yusef y 'Ubada, que entonces tenían 15 y 18 años, fueron detenidos poco después de llegar a Siria y condenados por tribunales militares de campo por su presunta pertenencia a una organización secreta. Fueron excarcelados en 2000 y en enero de 2004, respectivamente. Según informes, los tres hermanos fueron sometidos a técnicas de tortura como el "neumático" (*dulab*), consistente en meter a la víctima en un neumático, colgarla y golpearla con palos y cables, y la "silla alemana" (*al-kursi al-almani*), silla con partes móviles utilizadas para tensar la columna vertebral de la víctima hacia atrás.

- En octubre, se hizo pública información según la cual el ciudadano sirio-canadiense Arwad Muhammad 'Izzat al-Boushi había sido, al parecer, condenado a 12 años de prisión por presunta pertenencia a la Hermandad Musulmana en un juicio manifiestamente injusto celebrado ante un tribunal militar de campo en julio de 2003. Según la información disponible, fue torturado durante los 12 meses que permaneció detenido en espera de juicio. Se había marchado de Siria en 1980 y fue detenido el 3 de julio de 2002, cuando regresó para visitar a su padre enfermo.

- El ciudadano alemán nacido en Siria Muhammad Haydar Zammar permanecía recluido en régimen de aislamiento e incomunicación en la Sección Palestina de los servicios de Información Militar de Damasco desde su detención en noviembre de 2001. Al parecer, soportaba terribles condiciones de reclusión en una pequeñísima celda ubicada en un sótano. Según informes, las fuerzas de seguridad estadounidenses participaron en su detención e interrogatorio en Marruecos, donde se lo detuvo inicialmente, y en su traslado secreto a Siria. Los informes indicaban que la detención guardaba relación con sus presuntos vínculos con *Al Qaeda*, pero no se presentaron cargos en su contra.

Pena de muerte

El 5 de julio, las autoridades anunciaron que en 2002 habían sido ejecutadas 16 personas, y en 2003, otras 11. El 29 de agosto, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado condenó a muerte a Mahmud al-Nabahan por afiliación a la Hermandad Musulmana, y posteriormente conmutó la pena por 12 años de prisión. Según la Ley 49 de julio de 1980, la pertenencia o afiliación a la Hermandad Musulmana era un delito punible con la muerte.
El 17 de octubre se informó de la ejecución de dos personas en Alepo, pero no se dieron a conocer más detalles. El 30 de diciembre, el Tribunal Supremo de Seguridad del Estado condenó a muerte a dos hombres declarados culpables de participar en un atentado con bomba y un tiroteo que tuvieron lugar en Damasco en abril.

Visitas de Amnistía Internacional

Amnistía Internacional solicitó en reiteradas ocasiones a lo largo del año visitar Siria para realizar actividades de investigación sobre asuntos relacionados con los derechos humanos y mantener al respecto conversaciones con autoridades gubernamentales, pero no recibió de ellas respuesta alguna.

Túnez

Se excarceló a decenas de presos políticos, entre ellos presos de conciencia. Numerosas personas recibieron largas penas de prisión en juicios injustos por cargos relacionados con "terrorismo". Siguieron recibiéndose informes de tortura y malos tratos. Centenares de presos políticos, entre ellos algunos a los que Amnistía Internacional consideraba presos de conciencia, continuaron encarcelados. Muchos llevaban recluidos más de un decenio. Siguieron recibiéndose informes de reclusión en régimen de aislamiento y negación de asistencia médica en prisiones a pesar de las recomendaciones formuladas a principios de 2003 por una comisión de investigación nombrada por el gobierno para mejorar las condiciones en las prisiones y en los centros de detención. Siguió limitándose gravemente la libertad de expresión y de asociación.

Información general

El 24 de octubre, Zine El 'Abidine Ben 'Ali fue elegido presidente por cuarta vez consecutiva. Según las cifras oficiales, logró casi el 95 por ciento de los votos. Su partido, la Agrupación Constitucional Democrática (*Rassemblement constitutionnel démocratique, RCD*), consiguió 152 de los 189 escaños de la Cámara de Diputados. Una reforma del código electoral aprobada en 2003 había restringido el uso de los medios de comunicación de manera que sólo se podían utilizar los canales públicos nacionales, dominados por el gobierno, lo que limitó gravemente la campaña electoral de la oposición. Se tuvo noticia de que el acoso y la intimidación a los adversarios y activistas políticos, así como a personas conocidas por su postura crítica con el gobierno, se intensificaron en el periodo previo a las elecciones. Entre las personas que fueron objeto de estas presiones estaban Hamma Hammami, presidente de la organización no autorizada Partido Comunista de los Obreros Tunecinos (*Parti communiste des ouvriers tunisiens, PCOT*), que fue agredido por presuntos agentes de policía vestidos de civil, y Moncef Marzouki, presidente de otro partido no autorizado, el Congreso para la República (*Congrès pour la République*), al que la policía detuvo en el aeropuerto e interrogó.

En enero se aprobaron nuevas leyes para establecer medidas más estrictas de control de los migrantes. Se ejerció un mayor control de las aguas territoriales tunecinas y de los barcos que pudiesen transportar migrantes ilegalmente a Europa. También se introdujeron cambios en los documentos de viaje y se adoptaron medidas contra las redes delictivas presuntamente involucradas en la trata de personas. Durante el año se informó de la detención de centenares de migrantes que eran trasladados a Europa. Según informes, decenas de migrantes murieron al intentar cruzar el Mediterráneo para llegar a Europa.

Excarcelaciones de presos políticos

En noviembre se puso en libertad condicional al menos a 79 presos políticos, entre ellos algunos a los Amnistía Internacional consideraba presos de conciencia. La mayoría llevaban recluidos más de un decenio debido a que eran miembros o seguidores del movimiento islamista no autorizado Renacimiento (*En nahda*). Habían sido detenidos, torturados y encarcelados tras juicios claramente injustos a comienzos de los años noventa. La mayoría de los presos excarcelados estaban a punto de cumplir sus condenas.

Violencia contra las mujeres

En agosto se promulgó una ley sobre buenas costumbres y acoso sexual, por la que se reformaba el artículo 226 del Código Penal. La ley hacía extensiva la definición de acoso sexual a las palabras, gestos o actos que socavasen la dignidad y sentimientos de una persona. Las penas por acoso sexual en el trabajo o en lugares públicos se incrementaban a un año de cárcel y al pago de una multa de 3.000 dinares (en torno a 2.430 dólares estadounidenses). La pena se duplicaba en caso de que la víctima fuera menor o física o mentalmente vulnerable. Los activistas de los derechos de la mujer recibieron positivamente la ley, si bien expresaron su preocupación debido a que relacionaba el acoso sexual con la salvaguardia de las buenas costumbres, carecía de una definición adecuada de acoso y no preveía debidamente la investigación de denuncias.

"Guerra contra el terrorismo": juicios injustos y otras violaciones de derechos humanos

Se presentaron cargos formales contra al menos 15 personas en aplicación de la nueva legislación "antiterrorista" aprobada en diciembre de 2003, la cual continuó siendo motivo de preocupación, porque permitía prorrogar la detención preventiva por tiempo indefinido y no preveía salvaguardias para las personas expuestas a ser extraditadas a países en los que podrían sufrir graves violaciones de derechos humanos.

- Adil Rahali, de 27 años, fue expulsado en abril de Irlanda una vez que su solicitud de asilo fue rechazada. Lo detuvieron al llegar a Túnez y lo condujeron al Departamento de Seguridad del Estado del Ministerio de Interior, donde estuvo recluido en secreto varios días y, según los informes recibidos, fue torturado. Adil Rahali, que llevaba trabajando en Europa más de un decenio, fue acusado, en virtud de la legislación "antiterrorista" de 2003, de pertenecer a una organización "terrorista" que actuaba en el extranjero. No se dio el nombre de dicha organización ni se informó sobre la naturaleza exacta de sus actividades. Su abogado presentó una denuncia por presuntas torturas, pero al concluir el año no se tenía noticia de que se hubiera iniciado ninguna investigación. El juicio de Adil Rahali estaba previsto para febrero de 2005.

Se impusieron largas penas de cárcel a decenas de personas en juicios injustos por cargos de "terrorismo". En los casos expuestos *infra*, los cargos no se presentaron en virtud de la legislación "antiterrorista", ya que los acusados habían sido detenidos antes de su promulgación.

- En abril, siete jóvenes fueron sometidos a un juicio injusto y declarados culpables de pertenencia a una organización "terrorista", tenencia o fabricación de explosivos, robo, utilización de sitios web prohibidos y celebración de reuniones no autorizadas. Otros dos fueron condenados *in absentia*. Todos ellos figuraban entre las decenas de personas detenidas en Zarzis, sur de Túnez, en febrero de 2003, la mayoría de las cuales habían sido puestas en libertad ese mismo mes.

El juicio no respetó las normas internacionales de justicia procesal. Según los abogados defensores, la mayoría de las fechas que constaban en los informes policiales habían sido falsificadas, y en un caso también era falso el lugar de la detención. Se denunció que los acusados habían sido golpeados, colgados del techo y amenazados con ser violados, pero no se realizaron investigaciones al respecto. Las sentencias condenatorias se basaron casi por completo en confesiones obtenidas mediante coacción. En los tribunales, los acusados negaron todos los cargos formulados contra ellos.

En julio, el Tribunal de Apelaciones de Túnez redujo las condenas de cárcel impuestas a seis de estos jóvenes de 19 años y tres meses a 13 años. En diciembre el tribunal de casación desestimó los recursos que habían presentado. A otro acusado, que era menor en el momento de su detención, le redujeron la condena a 24 meses de cárcel.

- En junio, 13 estudiantes fueron condenados en un juicio injusto a penas de entre 4 años y 16 años y 3 meses de cárcel, más hasta 10 años de control administrativo. Uno de ellos fue juzgado *in absentia*. La mayoría procedían de Ariana y fueron condenados por cargos relacionados con el "terrorismo". Detenidos el 14 y el 15 de febrero de 2003, todos manifestaron en los tribunales que sus declaraciones habían sido obtenidas mediante tortura mientras estuvieron bajo la custodia del Departamento de Seguridad del Estado del Ministerio de Interior. La acusación estaba basada casi exclusivamente en las confesiones. No se llevó a cabo ninguna investigación sobre las denuncias de tortura. Se presentó un recurso de apelación, cuya vista se aplazó hasta enero de 2005.

Libertad de expresión

Las organizaciones de derechos humanos y de periodistas acusaron a las autoridades de restringir la libertad de prensa e intentar intensificar aún más el control gubernamental de la prensa, a pesar de que habían garantizado que se iban a aprobar medidas para salvaguardar la libertad de expresión. El acceso a Internet se bloqueaba de manera habitual y los mensajes dirigidos a determinadas cuentas de correo electrónico nunca llegaban al destinatario.

- En enero, el Ministerio de Interior volvió a negar la autorización para que se publicara la versión impresa del semanario electrónico *Kalima.* Según la legislación tunecina, para editar una publicación impresa es necesario depositar una declaración, por la que se recibe automáticamente un recibo del Ministerio de Interior. Las imprentas no pueden imprimir legalmente una publicación sin este recibo. Las autoridades no dieron ninguna explicación de por qué se retenía el recibo a *Kalima*.

En agosto, el gobierno promulgó una ley sobre protección de datos que, según las autoridades, tenía por objeto proteger la intimidad de las personas. Sin embargo, la ley pareció tener el efecto de impedir a periodistas, escritores y organizaciones no gubernamentales utilizar datos personales para publicarlos sin autorización, y, en cambio, no impuso ninguna restricción a la posesión y uso de datos personales por las autoridades. La ley también creó una comisión nacional con autoridad máxima en materia de protección de datos. Los informes anuales de la comisión se enviaban al presidente y no se hacían públicos.

Activistas y organizaciones de derechos humanos

Las autoridades no adujeron ningún motivo para no reconocer a varias organizaciones de derechos humanos que llevaban solicitando su legalización varios años. Entre ellas estaban la Asociación Internacional de Apoyo a los Presos Políticos (*Association internationale de soutien aux prisonniers politiques*), la Asociación de Lucha contra la Tortura en Túnez (*Association de lutte contre la torture en Tunisie*), el Consejo Nacional para las Libertades en Túnez (*Conseil national pour les libertés en Tunisie*) y el Centro Tunecino para la Independencia del Poder Judicial (*Centre de Tunis pour l'indépendance de la justice*). Miembros de estas organizaciones no gubernamentales denunciaron acoso e intimidación policiales.

- En junio, la policía golpeó a los fundadores de la Asociación de Lucha contra la Tortura en Túnez cuando intentaban inscribir la organización en el registro. Las autoridades se habían negado repetidas veces a permitir su inscripción sin aducir ningún motivo. Tres destacados miembros de la organización, Radhia Nasraoui , Ali Ben Salem y Ridha Barakati, acudieron a la oficina del gobernador del distrito de Túnez e insistieron en reunirse con la persona responsable. Tras una sentada de seis horas, fueron agredidos por presuntos agentes de policía vestidos de civil después de haber sido desalojados a la fuerza de la oficina.

Tortura y malos tratos en prisión

Continuaron los informes sobre hacinamiento en las prisiones y trato discriminatorio a los presos políticos. Siguieron siendo motivo de preocupación la falta de cuidados médicos, las deficientes condiciones higiénicas y los malos tratos en las prisiones.

- Decenas de presos políticos continuaron recluidos en régimen de aislamiento en celdas diminutas. Algunos llevaban más de un decenio en estas condiciones, lo que conculcaba tanto la legislación tunecina como las normas internacionales. Los presos a menudo llevaban a cabo prolongadas huelgas de hambre para protestar por ello.

- En junio Nabil El-Ouaer, preso político encarcelado en la prisión de Borj Er-Roumi, en Túnez, denunció que había sido golpeado y recluido en una celda de castigo y que por la noche se había permitido entrar en ella a cuatro presos comunes para someterlo a agresiones sexuales y violarlo. Tras estos abusos, fue trasladado al hospital de Rabta, en Túnez, sin que mediara explicación. Después, las autoridades lo trasladaron a tres cárceles distintas en el plazo de un mes con la intención de restar importancia al suceso. Según los informes recibidos, la agresión le afectó considerablemente desde el punto de vista psicológico. A pesar de que su abogado solicitó varias veces una investigación criminal independiente sobre lo ocurrido, no se llevó a cabo ninguna. En noviembre fue puesto en libertad condicional junto con muchos otros presos políticos. Nabil El-Ouaer llevaba encarcelado desde 1992, cuando había sido condenado en un juicio injusto ante un tribunal militar.

Muerte bajo custodia

- Badreddine Reguii, de 29 años de edad, murió el 8 de febrero en la prisión de Bouchoucha, en Túnez. La policía informó a su familia de que se había suicidado. La familia solicitó una nueva investigación dado que la realizada al principio no había explicado las causas de las contusiones que presentaba en buena parte del cuerpo y de una herida profunda en la espalda.

Yemen

Centenares de personas murieron, muchas de ellas posiblemente víctimas de homicidio ilegítimo, durante los enfrentamientos armados que se produjeron entre las fuerzas de seguridad y la oposición política en la provincia de Sa'da. Se detuvo a centenares de personas, y la mayoría de las detenidas en años anteriores continuaron recluidas sin cargos ni juicio. En las contadas ocasiones en que los detenidos fueron llevados a juicio, los procesos incumplieron invariablemente las normas internacionales. Aumentaron las medidas punitivas contra los periodistas y las restricciones a la libertad de prensa. El gobierno siguió devolviendo a personas a países donde corrían el riesgo de sufrir violaciones de derechos humanos. Se recibieron informes de tortura y malos tratos. Se siguieron imponiendo y ejecutando penas de flagelación. Las organizaciones de mujeres continuaron combatiendo la discriminación y la violencia contra las mujeres. Al menos seis personas fueron ejecutadas, y había decenas o incluso centenares más condenadas a muerte.

Información general

Se celebraron en Yemen conferencias y seminarios gubernamentales y no gubernamentales gracias a los cuales las cuestiones de derechos humanos cobraron mayor notoriedad. Dos de ellas fueron la "Conferencia Regional de Saná sobre los Derechos Humanos y el Papel de la Corte Penal Internacional", de carácter intergubernamental, y la conferencia "Derechos Humanos para Todos", organizada por Amnistía Internacional y HOOD, organización no gubernamental de ámbito local (véase el resumen regional sobre Oriente Medio y el Norte de África).

Sin embargo, la situación de los derechos humanos, que ya se había visto gravemente afectada por la "guerra contra el terror" que venía librando el gobierno al margen del Estado de derecho, empeoró debido a los enfrentamientos armados que se registraron en la provincia de Sa'da entre las fuerzas de seguridad y los seguidores del difunto Hussain Badr al-Din al-Huthi, clérigo de la comunidad zaidí.

En agosto, el Ministerio de Asuntos Sociales y Trabajo concedió a los refugiados el derecho a trabajar. Decenas de miles de personas procedentes de países como Somalia y Etiopía llevaban años viviendo en Yemen como refugiados, sin derecho a buscar trabajo.

Homicidios cometidos en la provincia de Sa'da

En junio estalló en la provincia de Sa'da la violencia entre las fuerzas de seguridad y los seguidores de Hussain Badr al-Din al-Huthi. El enfrentamiento de éste con el gobierno se había iniciado a raíz de una serie de protestas llevadas a cabo por sus seguidores antes y durante la invasión de Irak dirigida por Estados Unidos en 2003. Tras la guerra continuaron organizándose todas las semanas, después de la oración del viernes, protestas ante las mezquitas, especialmente la Gran Mezquita de Saná. Todas estas protestas, en las que se coreaban consignas contra Estados Unidos e Israel, vinieron seguidas invariablemente de detenciones (véase *infra*). En junio, el gobierno exigió a Hussain Badr al-Din al-Huthi que se entregara pero, al negarse éste, la tensión degeneró en enfrentamientos armados, que se prolongaron hasta septiembre, cuando las autoridades del gobierno anunciaron la muerte de Hussain Badr al-Din al-Huthi.

Centenares de personas murieron durante los enfrentamientos. Según informes, las fuerzas de

seguridad utilizaron armamento pesado, incluso helicópteros artillados. No se disponía de información precisa sobre estos homicidios debido a que las fuerzas de seguridad negaron el acceso a Sa'da a los periodistas, pero, al menos en un caso, un helicóptero artillado atacó, según informes, objetivos civiles y mató a varias personas. El número de muertes se debió posiblemente al uso de fuerza excesiva y a las ejecuciones extrajudiciales. Los informes indicaban que entre los muertos había niños. Amnistía Internacional pidió que se abriera una investigación sobre los homicidios de civiles, pero al concluir el año no se tenía conocimiento de que se hubiera realizado ninguna.

Detenciones en gran escala y reclusión sin cargos ni juicio

Se detuvo a cientos de personas durante el año, y centenares más que habían sido detenidas en años anteriores continuaron recluidas sin cargos ni juicio. Entre ellas había seguidores de Hussain Badr al-Din al-Huthi y personas detenidas en el contexto de la "guerra contra el terror".

Sólo en enero, según informes, fueron detenidos hasta 250 seguidores de Hussain Badr al-Din al-Huthi, y en los meses posteriores se detuvo a centenares más, especialmente tras los enfrentamientos de Sa'da. Entre ellos había niños de tan sólo 11 años. Muchas de las personas detenidas, al parecer, no habían participado en actividades violentas.

- Según informes, Adil Shalli fue detenido después de haber distribuido una declaración en la que se criticaba la intervención militar contra los seguidores de Hussain Badr al-Din al-Huthi.

Con contadas excepciones, como la del juez Muhammad Ali Luqman, que fue acusado de apoyar a Hussain Badr al-Din al-Huthi y posteriormente juzgado y condenado a 10 años de cárcel, el resto de los centenares de personas detenidas fueron recluidas sin cargos ni juicio. A ninguna se le permitió recibir asistencia letrada.

No se disponía de información sobre las personas detenidas en relación con la "guerra contra el terror", aunque al menos 17 de ellas habían sido devueltas a Yemen por otros países.

- Walid Muhammad Shahir al-Qadasi, ciudadano yemení de 24 años de edad que llevaba recluido en la bahía de Guantánamo, Cuba, desde 2002, fue devuelto a Yemen en abril y detenido inmediatamente. Once días después de su ingreso en la prisión de los servicios de Seguridad Política, contó a Amnistía Internacional que su familia no había sido informada de su llegada a Yemen y que no le habían permitido acceder a asistencia letrada ni a un juez. Al concluir el año se desconocía si seguía recluido.

Más de 100 personas que habían sido detenidas en años anteriores en relación con la "guerra contra el terror" fueron puestas en libertad, aunque hasta 200 más continuaron recluidas sin cargos ni juicio. Según informes, las que quedaron en libertad habían accedido previamente a mantener conversaciones sobre religión con personalidades islámicas y habían firmado un escrito por el que se comprometían a renunciar a sus puntos de vista "extremistas". Sin embargo, siguieron sometidas a restricciones. Por ejemplo, algunas debían presentarse periódicamente ante la policía, permanecer cerca de sus casas y no ponerse en contacto con periodistas sin la autorización de las fuerzas de seguridad.

Acoso a periodistas

Aumentaron las medidas punitivas contra los periodistas, como encarcelamientos, detenciones, multas y penas condicionales de prisión.

- En septiembre, un tribunal de Saná condenó a un año de cárcel a Abdulkarim al-Khaiwani, redactor jefe de *Al Shura,* semanario del grupo opositor Unión de Fuerzas Populares. Abdulkarim al-Khaiwani había sido acusado de apoyar a Hussain Badr al-Din al-Huthi. También se cerró *Al Shura* durante seis meses. La vista de apelación, fijada para diciembre, se aplazó.

- Saeed Thabet, corresponsal yemení de una agencia de noticias de Londres, estuvo detenido una semana en marzo tras haber informado de que habían disparado contra el hijo del presidente yemení. Las autoridades negaron la información. En abril, un tribunal le impuso una multa y le prohibió ejercer su profesión durante seis meses.

- A finales de diciembre se impusieron condenas condicionales de entre cuatro y seis meses de prisión a cuatro hombres, entre ellos Abdul Wahid Hawash y Abdul Jabbar Saad, director y periodista, respectivamente, del diario *Al-Ehyaa Al-Araby,* que habían escrito y publicado unos artículos en los cuales, según informes, se criticaba a Arabia Saudí.

Juicios injustos

Tres hombres fueron condenados a muerte y otros 18 a prisión en dos largos juicios que no respetaron las normas internacionales de justicia procesal. Ambos procesos sufrieron numerosas demoras. Los abogados defensores no pudieron leer al principio los documentos pertinentes y únicamente pudieron hablar con sus clientes durante las vistas judiciales, y nunca en privado. Posteriormente, algunos de los abogados declararon que los acusados no podían ser juzgados con las debidas garantías y se retiraron del equipo de la defensa.

Hizam Saleh Megalli fue condenado a muerte el 28 de agosto en Saná en relación con el atentado con explosivos perpetrado contra el petrolero francés *Limburg* en octubre de 2002. Otros 14 hombres, entre ellos uno juzgado *in absentia*, fueron condenados a entre 3 y 10 años de cárcel por el atentado contra el *Limburg*, por un ataque a un avión de la empresa estadounidense Hunt Oil y por un intento de asesinato. Todos presentaron recursos, que seguían pendientes al concluir el año.

Jamal Mohammed al-Badawi fue condenado a muerte el 29 de septiembre en Saná por el atentado con explosivos perpetrado contra el *USS Cole* en octubre de 2000. Abd Al Rahim al-Nashiri, que fue juzgado *in absentia*, también fue condenado a muerte. Al concluir el año se hallaba recluido en Estados Unidos. Otros cuatro hombres recibieron penas de entre 5 y 10 años de prisión. Todos interpusieron apelaciones, que seguían pendientes al concluir el año.

Devoluciones

El gobierno siguió devolviendo a personas a países donde corrían el riesgo de sufrir violaciones de derechos humanos. Entre las que fueron devueltas durante 2004 había 15 ciudadanos egipcios recluidos en Yemen desde 2001, incluidos el doctor Sayyid ‘Abd al-Aziz Imam al-Sharif –en favor del cual Amnistía Internacional había emitido un llamamiento en febrero de 2002 en el que instaba al gobierno yemení a que no lo devolviera a Egipto– y Uthman al-Samman y Muhammed ‘Abd al-Aziz al-Gamal, que habían sido condenados a muerte por un tribunal militar de Egipto en 1994 y

1999, respectivamente. Todos fueron devueltos en febrero a cambio de la devolución a Yemen del coronel Ahmed Salem Obeid, ex viceministro de Defensa de la República Democrática Popular de Yemen, que residía en Egipto desde que huyó de la guerra civil en Yemen en 1994. A su regreso estuvo recluido en secreto hasta mayo, cuando fue puesto en libertad sin cargos ni juicio. Amnistía Internacional no tuvo ninguna información sobre el paradero y la suerte de los 15 ciudadanos egipcios y, al parecer, tampoco sus familiares y amigos los conocían.

Actualización: 'Abd al-Salam al-Hiyla

- 'Abd al-Salam al-Hiyla, empresario yemení de 32 años de edad y ex alto cargo de los servicios de Seguridad Política de Yemen, había hecho un viaje de negocios a Egipto en septiembre de 2002 y no había regresado. Su familia no tuvo noticias de su paradero hasta octubre de 2004, cuando fue informada de que había estado recluido en Kabul y después en Bagram, Afganistán. Posteriormente, la familia recibió una carta, a través del Comité Internacional de la Cruz Roja, en la que se le comunicaba que había sido trasladado a la bahía de Guantánamo.

Tortura

Siguieron recibiéndose informes de tortura y malos tratos. Continuaron imponiéndose y ejecutándose públicamente penas de flagelación por delitos como consumo de alcohol, difamación y delitos de naturaleza sexual.

- Las fuerzas de seguridad golpearon en la cara al periodista Muhammed al-Qiri al detenerlo frente a la Gran Mezquita el 26 de marzo por fotografiar las detenciones que se estaban realizando. Según informes, durante el interrogatorio le vendaron los ojos, le dijeron que se colocara de cara a la pared con las manos levantadas sobre la cabeza, lo insultaron y lo amenazaron con golpearlo de nuevo. Los informes también indicaban que le habían golpeado la cabeza contra una barra de hierro. Fue puesto en libertad a la mañana siguiente con la condición de que en lo sucesivo no volviera a fotografiar detenciones. No se tenía conocimiento de que se hubiera investigado su presunta tortura.

- En junio, 14 de los encausados en el juicio por el atentado contra el *Limburg* (véase *supra*) dijeron al tribunal que habían sido torturados por agentes del servicio de información mientras estuvieron bajo detención preventiva. Según informes, uno de ellos gritó durante el proceso que en algunos casos les habían aplicado descargas eléctricas. El tribunal ordenó una investigación sobre las presuntas torturas. Al concluir el año no se había recibido más información al respecto.

Discriminación y violencia contra las mujeres

Las organizaciones de mujeres siguieron combatiendo las numerosas formas de discriminación y violencia que padecían las mujeres. En enero, el ministro de Justicia anunció que se iba a nombrar a mujeres jueces para presidir los tribunales de menores. En septiembre, el ministro de Administración Local inició un programa de formación dirigido a aumentar la participación de las mujeres en la administración local. El Comité Nacional de la Mujer anunció que su objetivo era lograr que el 30 por ciento de los cargos públicos electivos y no electivos estuvieran ocupados por mujeres, incluso en el Parlamento, los ministerios, el Consejo Consultivo y el cuerpo diplomático. La presidencia del Comité dijo que había propuestas de reforma de algunas leyes discriminatorias

para las mujeres pendientes de aprobación en el Parlamento.

En septiembre, las mujeres incluidas entre los dirigentes de los tres principales partidos políticos pidieron un sistema de cuotas para las mujeres en las próximas elecciones parlamentarias. En diciembre, la organización de mujeres Sisters Arab Forum for Human Rights organizó, bajo los auspicios del ministro de Derechos Humanos, una conferencia titulada "La potenciación política de la mujer es un paso necesario para la reforma política en el mundo árabe". Según informes, los asistentes solicitaron que se reformara la legislación electoral temporalmente para conceder a las mujeres una cuota del 30 por ciento de los escaños parlamentarios al menos hasta 2010.

Pena de muerte

Siguieron imponiéndose condenas de muerte y al menos seis personas fueron ejecutadas. Podía haber incluso centenares de personas condenadas a muerte.

- En agosto el presidente remitió al Tribunal Supremo para su revisión la sentencia de muerte dictada contra Fuad 'Ali Mohsen al-Shahari, que había sido declarado culpable de asesinato en 1996. El Tribunal Supremo la había ratificado en marzo. Según informes, Fuad al-Shahari había sido sometido a tortura y malos tratos para obligarlo a confesar. Corría peligro de ejecución inminente.
- Nabil al-Mankali, ciudadano español, seguía condenado a muerte. El presidente había ratificado la condena en septiembre de 2003. Corría peligro de ejecución inminente.
- Layla Radman 'A'esh, condenada a muerte por lapidación en 2000 tras ser declarada culpable de adulterio, fue excarcelada en marzo.

Visitas de Amnistía Internacional

Tres delegaciones diferentes de Amnistía Internacional visitaron Yemen en 2004 para llevar a cabo labores de investigación, mantener conversaciones con altos cargos gubernamentales y organizar la conferencia "Derechos Humanos para Todos".