

**Imazighen del Magreb entre
Occidente y Oriente.
(Introducción a los Bereberes).**

Edición: Rachid Raha Ahmed



***Imazighen del Magreb entre
Occidente y Oriente.
(Introducción a los Bereberes).***

Edición: Rachid Raha Ahmed

© Rachid Raha Ahmed
Impreso en: Copistería La Gioconda
Melchor Almagro 16, Granada
Depósito Legal: GR-621-94
ISBN: 84-605-0699-1

Í N D I C E

PRESENTACIÓN	7
MITO O PERMANENCIA BEREBER	11
<i>por Gabriel Camps</i>	
LOS ORÍGENES DEL PUEBLO BEREBER	19
<i>por Enrique Gozalbes Cravioto</i>	
LOS BEREBERES, GEOGRAFÍA E HISTORIA	41
<i>por Fernando Valderrama M.</i>	
LOS BEREBERES EN EL INICIO DE LA ESPAÑA MUSULMANA (711-754)	65
<i>por Guillermo Gozalbes Busto y Enrique Gozalbes Cravioto</i>	
LOS BEREBERES EN AL-ANDALUS	83
<i>por Jacinto Bosch Vilá</i>	
ALGUNOS ASPECTOS DE LA ARABIZACIÓN DE LOS IMAZIGHEN	97
<i>por Rachid Raha Ahmed</i>	
EL BEREBER EN EL MAGREB, UNA MARGINACIÓN DOS VECES MILENARIA	105
<i>por Salem Chaker</i>	
LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LOS BEREBERES MARROQUÍES	117
<i>por David Montgomery Hart</i>	
LA DEMOCRACIA KABILIA ¿LOS KABILIOS SON UNA OPORTUNIDAD PARA LA DEMOCRACIA EN ARGELIA?	133
<i>por Camille Lacoste-Dujardin</i>	

**ANEXO I- CARTA RELATIVA A LA LENGUA
Y CULTURA TAMAZIGHTS EN MARRUECOS. 147**

**ANEXO II- LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS
Y CULTURALES DE LOS IMAZIGHEN
DE MARRUECOS 153**

Presentación

La publicación el año 1992 del número monográfico de la revista universitaria *Aldaba*, dedicado a la cultura tamazight, y editado por la U.N.E.D. de Melilla, bajo el título de «Amazigh-Tamazight: debate abierto» ha suscitado un gran interés local hacia el conocimiento de esta autóctona cultura del Magreb. Este número, coordinado por Vicente Moga Romero y por mí, recibió una buena crítica y un palpable éxito por su amplia temática, en la que se abordó múltiples factores que caracterizan esta peculiar cultura, y todo ello desde el punto de vista de diferentes disciplinas. Desde aquella ocasión nuestra principal preocupación se centró en la idea de una posible continuación, para poder así adentrarnos cada vez más, en profundidad en el discernimiento de las realidades históricas y socio-políticas de los imazighen. El objetivo de la presente edición es paliar la visión parcial que se suele tener sobre esta milenaria civilización, existente y dispersada por el Norte de Africa en forma de numerosas comunidades minoritarias que han podido resistir y sobrevivir a todos los avatares de la Historia.

7

En cuanto a los estudios llevados a cabo en España referente a estas comunidades «tamazightófonas», nos tropezamos con una profunda e histórica escasez de ellos, que se agudizó aun más cuando la potencia colonial de España se desenganchó del Norte de Marruecos en 1957. En comparación con los estudios amazighs producidos en Francia en la actualidad, el balance español resulta ser insignificante, lo cual no deja de ser una asombrosa paradoja si tenemos en cuenta que los pueblos «amazighs» - aparte de estar más cercanos geográficamente- son los que han compartido más estrechamente su historia con los pueblos hispanos. Como ejemplo de esto basta sólo recordar los casi ocho siglos de permanencia musulmana amazigho-árabe en al-Andalus.

La recopilación de estos escogidos artículos -que en su mayoría fueron publicados anteriormente en diferentes revistas- tiene el modesto objetivo de ofrecer al amable o curioso lector una idea más o menos amplia y completa, pero al mismo tiempo muy resumida sobre las principales líneas que definen a estos pueblos ansiosos de preservar su memoria. Tam-

bién dar a conocer las problemáticas socio-política y lingüística que atraviesa en esta época contemporánea. Este intento en sí, al igual que *Aldaba-Tamazight*, constituye una introducción más a los imazighen, desde sus orígenes hasta nuestros días, siempre con el deseo de distanciarnos de las imágenes folklóricas, fragmentarias y simplistas a las que está acostumbrado el público español.

Es sabido que los imazighen -a pesar de fundar grandes dinastías en la Edad Medieval- no han podido llegar a mantener ningún estado amazigh duradero con una conciencia colectiva común, ni fijar una lengua escrita única. Salvo el Reino Masil (siglos IV-VII a.C.) y el Imperio Almohade (siglo XII), desde tiempos inmemoriales los imazighen estuvieron divididos por fronteras tribales y geográficas, por parte de potencias extranjeras (fenicios, romanos, vándalos, bizantinos, árabes, turcos y europeos) o marginados en la actualidad por Estados modernos cuyas ideologías nacionales son ajenas a la realidad tamazight. En este devenir histórico está la causa y el origen de las evoluciones divergentes que han conocido las comunidades norteafricanas, bajo condiciones espacio-temporales muy diferentes, que se han traducido en una diversidad extraordinaria, lingüística y social, de dichas comunidades. Ya sean rifeños, kabilios, susis, mozabitas o tuaregs, las comunidades amazighs han conservado sorprendentemente y, en gran medida intacta, su propia idiosincrasia cultural, su mitología compartida y sus raíces lingüísticas comunes. Si los lingüistas insisten en que la lengua es fundamental para definir a los imazighen, puede haber una discrepancia respecto a esta concepción, ya que el factor histórico, a mi juicio, es más determinante. La historia, o mejor dicho, la conciencia de la memoria colectiva nos arroja más luz sobre lo que son imazighen, aunque la mayoría de ellos hayan perdido su lengua autóctona. Por ejemplo, el avance de la arqueología prehistórica en las Islas Canarias confirma rotundamente la procedencia amazigh de los guanches, por lo que los canarios actuales, totalmente hispanizados, toman cada vez más conciencia de ser imazighen. Igualmente, los mauros de Mauritania que hablan solamente el hasania se definen imazighen. En este sentido, la recopilación de los siguientes artículos, se centra, fundamentalmente, en un enfoque más histórico que lingüístico, completado con enfoques antropológico y socio-político.

Como manifiesta Gabriel Camps en el primer artículo, la historia debe ser interrogada para revisar nuestras concepciones actuales. Este es-

critico contribuye una magnífica introducción a los imazighen que afirman su identidad trazando el mapa de los límites de la antigua Berbería. Enrique Gozalbes Cravioto actualiza, con una nueva interpretación, los orígenes de estas poblaciones y su resistencia ante la romanización. A continuación le sigue el artículo de Fernando Valderrama que nos ofrece un excelente compendio histórico. En cuanto a los primeros años de la presencia amazigh en la Península Ibérica, han sido abordados por un artículo conjunto de Guillermo Gozalbes Busto y su hijo Enrique. El artículo del recordado Jacinto Bosch Vilá resume los capítulos más trascendentales de la historia bereber peninsular. Mi artículo resalta algunos aspectos de la arabización de los imazighen, mientras que el de Salem Chaker trata de la marginación del bereber desde la llegada de los fenicios hasta hoy. David Montgomery Hart se adentra en explicarnos la organización sociopolítica de los bereberes en el Marruecos precolonial y sus transformaciones durante el colonialismo hispano-francés. Y, por último, Camille Lacoste-Dujardin analiza por qué la región de Kabilia constituye hoy un fuerte apoyo a las fuerzas democráticas y explica el apego tradicional a estas ideas demócratas que caracteriza a los bereberes argelinos.

Para finalizar quiero expresar mi más sincero agradecimiento a estos autores y a las editoriales que me han autorizado a publicar estos artículos; a mi amiga Mari Carmen Fajardo del Castillo, que paso todo el trabajo a ordenador; a Mohammed Hammu que tradujo del francés los artículos de Gabriel Camps, Camille Lacoste-Dujardin y *Tasafut*; a mi amigo Vicente Moga Romero que tuvo la amabilidad de revisar todo el libro; y por último, a mi padre Ahmed Hadj Mohamadi, a mis hermanos por su apreciado apoyo moral y financiero.

Rachid Raha Ahmed,
Investigador en Antropología Bereber
y Presidente del Colectivo de Documentación
y Estudios Amazighs (Universidad de Granada)

MITO O PERMANENCIA BEREBER*

GABRIEL CAMPS _____

¿Existen aún los bereberes? Algunos querrían plantearse esta cuestión, aquellos que piensan que la identidad bereber no es más que una creación colonial, un invento que nació en las oficinas de no sé qué Gobierno General o Residente, con el único fin, no declarado, de negar la unidad árabe de los pueblos magrebíes. Ciertos politólogos y socio-historiadores franceses interesados por las consignas impuestas en las investigaciones por jóvenes Estados proclamando su carácter árabe, denunciaron con vigor hace un tercio de siglo la «política bereber» de Francia y las complacencias de los etnólogos, antropólogos e historiadores de la era colonial que hubiera creado enteramente el problema bereber.

11

También, en estas condiciones, nos extrañamos de que este mito bereber haya fácilmente sobrevivido a la época colonial.

De hecho el Norte de Africa está poblado desde el séptimo milenio por mediterráneos, antropológicamente idénticos a los italianos del sur de la Península Itálica, a los españoles, a los insulares del Mediterráneo Occidental, a los provenzales, y a los del Languedoc. En Marruecos, en Argelia, en Túnez y en Libia, reconocemos, también fácilmente en los países europeos del sur, una variedad denominada atlanto-mediterránea, grande y extensa, y una variedad ibero-insular, más grácil. Se digan árabes

* Comunicación enviada por el autor a las Segundas Jornadas de la Cultura Tamazight, desarrolladas en Melilla durante los días 20 a 24 de Abril de 1992 y organizadas por las asociaciones Averroes, Neópolis y Al qalam. Traducido del francés por Mohamed Hammu.

o bereberes, los magrebíes pertenecen en un 80% a estas dos variedades de tipo mediterráneo.

No hay, tanto en el Tell como en el Sáhara, árabes y bereberes, sino bereberes berberófonos y bereberes arabófonos y arabizados; hubo también bereberes judeizados, de los cuales no existe más que una minúscula comunidad, particularmente en Marruecos. Esta afirmación corre el peligro de ser rechazada por aquellos que se dicen árabes, y quienes, culturalmente, nadie piensa negarlo, son efectivamente árabes. No se puede cuestionar esta evidencia. Los arabófonos del Magreb y del Sáhara, tienen perfectamente el derecho de reclamar la unidad arabo-islámica. Nadie puede poner en tela de juicio esta identidad fundada sobre los lazos más fuertes, como son los de la religión, la lengua, la psicología, lazos que les unen al Oriente islámico, más sólidamente que los genéticos.

Quedan los otros: los que, siendo también musulmanes, han conservado una lengua, unas costumbres y unos comportamientos sociales anteriores al Islám. Estos bereberes, que se dan a sí mismos ahora el nombre de imazighen, no son sino berberófonos utilizando algún dialecto. Los idiomas bereberes pertenecen a un grupo lingüístico (los especialistas rechazan hablar de una lengua única y homogénea) que se extiende sobre el conjunto del Magreb y del Sáhara: la toponimia y la onomástica lo demuestran ampliamente.

12

Mi intención es examinar, según diferentes puntos de vista, «nombres y cosas bereberes». El calificativo bereber fue, en efecto, utilizado, con más o menos discernimiento, tanto en manifestaciones técnicas, culturales, sociológicas y más correctamente lingüísticas que podemos preguntarnos si aún conserva un sentido preciso. Pero esta confusión, que se debe al abuso del lenguaje, ella misma es significativa. Es calificado de bereber lo que parece fundamentalmente autóctono del Norte de Africa. Es bereber lo que no es o no parece de origen extranjero, es decir, lo que no es ni púnico, ni latino, ni vándalo, ni bizantino, ni árabe, ni turco, ni europeo (francés, español, italiano). Levantando estos diferentes estratos culturales, algunos insignificantes y otros de una potencia y un peso considerables, encontramos el númida, el moro, el gétulo, cuyos descendientes, bajo otros nombres, bajo otras creencias, practican el mismo arte de vivir, conservan en la explotación de una naturaleza poco generosa técnicas de una extraña permanencia y usan en sus relaciones sociales una lengua perfectamente distinta de todos los idiomas introducidos a lo largo de períodos históricos.

La lengua es evidentemente, la expresión más sensible de la berberidad. Pero ¿qué le ocurre hoy a la berberofonía? Ciertamente, podemos desglosar la lista de docenas de Estados o territorios africanos en los cuales existen berberófonos; estas comunidades, son extremadamente diversas, compuestas por millones de individuos, como en Marruecos o en Argelia, o algunas docenas de hablantes en los oasis libios (Augilia) o egipcios (Siwa). De hecho, las hablas bereberes están amenazadas en todos estos sitios; en ningún Estado son lenguas administrativas, y en todos los sitios los berberófonos son minoritarios.

En 1913 fue publicado, bajo la firma de dos profesores de la Facultad de Letras de Argel, E. Douffé y E.F.Gautier, una *Investigación acerca de la dispersión de la lengua bereber en Argelia*. Esta obra fue, a partir de 1962, considerada como semilla de discordia sembrada contra la identidad argelina, que no puede ser más que árabe. Ahora bien, Douffé y Gautier se manifestaban en contra de las acusaciones aportadas por E.Masqueray (1877) que reprocha a Francia haber tenido «la increíble torpeza de arabizar a los bereberes» y por el geógrafo alemán Th. Fischer (1908) que escribió: «En Argelia, los franceses han contribuido en una medida, totalmente extraordinaria, a la arabización de los bereberes... ellos les han impuesto literalmente la lengua árabe mediante la administración, la justicia y la práctica del Islam». Se reconoce que estas son curiosas aplicaciones de la pretendida «política bereber» denunciada frecuentemente por los socio-historiadores y politólogos de la era postcolonial. Este libro tiene para nosotros el mérito de mostrarnos y medir el retroceso de la lengua bereber, primero, entre 1886 (carta de Hanoteau), luego entre 1913 y nuestros días.

En todos los países del Magreb, la voluntad de los Estados es arabizar. En todos los países los islotes más reducidos en superficie y en número de hablantes son los más amenazados y difícilmente resisten a la arabización: los últimos dialectos zenatas en el norte del Sáhara (Valle de la Saoura, Touat, Gourara) corren, desde hace unas décadas, el riesgo de desaparecer. El tamazight del Rif occidental deja de evolucionar y se encuentra separado, desde hace medio siglo, del tamazight del Rif oriental, más resistente; en Argelia, el islote berberófono de los Beni Snous, al sudeste de Tlemcen, no es más que un recuerdo. En cambio, las vastas zonas tradicionales, la Gran Kabilia, Aurés, Mzab y, en menor medida, el Dahara (al sur de Shershel) en el norte de Argelia, el bloque braber (Medio Atlas) y chleuh (Alto Atlas occidental y Anti-Atlas) en Marruecos, forman, con los países tuaregs del sur, los verdaderos conservadores de la lengua.

Sin embargo, si el bereber se mantiene, es ya como una segunda lengua, sobre todo en los Estados árabes del Magreb (Marruecos, Mauritania, Argelia, Túnez y Libia). La escolarización, por la cual estos Estados han realizado tantos sacrificios, ha introducido la lengua árabe en los últimos rincones del territorio.

El bereber, condenado desde hace mucho tiempo, ¿está destinado a desaparecer en breve? No me arriesgaré a afirmarlo, aunque esto parezca según la lógica de las cosas o por el viento de la Historia, como dicen algunos.

14 Pero este viento es particularmente caprichoso. Así, podemos ver que en el momento mismo en que estos dialectos bereberes están acosados en sus últimas trincheras, no hubo nunca tanto lingüistas para estudiarlos y ¡oh maravilla! estos estudios no son la labor de sabios extranjeros (por definición, secuelas del neo-colonialismo o nostálgicos de la dominación colonial), sino se han hecho desde el interior, por berberófonos, bereberes que estudiaron científicamente su lengua maternal, esta primavera de estudios bereberes es inseparable de una afirmación que cada vez más se ve reafirmada por la identidad bereber. He aquí, que, en el momento en que se reduce el espacio berberófono, hasta el punto que el mantenimiento de la lengua parece amenazado, se abre otro espacio, menos definido pero más interiorizado y sin lugar a dudas, portador de innovaciones culturales (la extensión a todos los grupos bereberes del nombre de amazigh es la prueba) aunque todavía resulte difícil, hoy en día definir la amplitud y el campo de aplicación. Así, al lado de un espacio berberófono, lingüístico, existe en lo sucesivo un espacio berberófono universitario. Estudios de la lengua, diccionarios regionales (en espera de la constitución de un diccionario panbereber), diversas revistas e incluso *Enciclopedia Bereber*, de la cual soy el iniciador, completan los estudios sociológicos y etnológicos que sufren, injustamente, el haber sido emprendidos durante la época colonial y de este hecho están tachados desde el principio. ¡Sería tan tentador desberberizar la antropología como se ha descolonizado la historia!

Precisamente, la Historia también debe ser interrogada. El espacio histórico bereber, ¿tiene el derecho de ciudadanía?, ¿hablar de ello o evocar no es oponer una identidad bereber al arabismo? ¿No es hacer el juego de las fuerzas oscuras que intentan romper la trama de las naciones?

Pero como olvidar que la conquista «árabe» de España fue esencialmente obra de bereberes, que la primera expedición fue conducida por el bereber Tariq, que al-Andalus fue colonizado, en el sentido estricto de

la palabra, por numerosas tribus zenatas, hawwaras, masmodianas, sahad-jienas, que muchos reinos de taifas estaban en manos de *amghar* bereberes, que por dos veces, primero los saharianos bajo la bandera almorávide, luego los montañeses del Atlas bajo la dirección de los almohades salvaron la España musulmana. Como olvidar que los moriscos, que se denominan todavía andaluces, fueron tan repatriados como refugiados en un Magreb que supo, en gran medida, aprovecharse de sus técnicas en diversos campos, como la jardinería, el comercio, la arquitectura y la orfebrería.

Bereberes fueron también los ejércitos que en nombre del califa fatimí conquistaron Egipto en el siglo X. Estas tropas formadas mayoritariamente por los Ketama dejaron demasiados malos recuerdos en Siria. Nadie había pensado entonces en hacer de estos bereberes árabes ignorados. Pero se podría objetar que todo esto pertenece a la historia antigua o medieval, pero por qué no evocar también a Massinissa, el gran *aguellid*, como escribía Ch. A. Julien, Jugurta, eterno desde J. Amrouche, y la inevitable Kahina? Entonces, de estos siglos oscuros y de estos relatos polvorientos interroguemos, no a los cementerios, sino a la época contemporánea. Descubrimos muchas cosas curiosas: que, por ejemplo, las tropas que, tanto en Argelia, como en Marruecos, se opusieron ferozmente a la conquista colonial, estaban compuestas por bereberes. Es útil recordar que en el norte de Argelia la última región del Tell en someterse fue Kabilia, en 1857, más de un cuarto de siglo después de la toma de Argel. En Marruecos, los últimos que resistieron fueron, evidentemente, las zonas bereberes, los Ait Atta no pidieron perdón hasta después de los combates de Bou Gafeer (Jbel Sarho), en febrero-marzo de 1934.

Las conquistas no impidieron los movimientos de insurrección, que también se desarrollaron en las zonas bereberes: las Kabilias de Mokrani en 1971, el Rif de Abd el Krim en 1921-1926, por citar uno de los más importantes. Después llegó la hora de las guerras de liberación pero esta historia es bien conocida, ninguno ignora que en Argelia, Kabilia y Aurés han dado los combatientes más valerosos, y ¿debo yo recordarlo?, contaron con el más grande número de víctimas que cayeron bajo las balas francesas.

Pero he aquí que insensiblemente penetro en otro espacio que es a la vez histórico y territorial, lo que permitió quizá hacer los zurcidos necesarios en el tejido desgarrado de la berberofonía. Sabemos bien, en efecto, que las regiones llamadas bereberes no son más que jirones de una antigua pero no mítica Berbería. ¿Cuáles son los datos que, una vez juntos, permitirían trazar los límites de esos territorios lingüístico, antropoló-

gico y cultural? Son muy numerosos para tenerlos todos en cuenta. Me contentaré con recordar simplemente la permanencia extraordinaria de la estética bereber a través de los milenios, la alfarería de los túmulos de final de la Prehistoria son de antemano decorados como lo son hoy en día los jarros denominados kabilios, pero en efecto, se fabrican en toda la zona septentrional del Magreb. La escritura de los Tuaregs (el tfinagh) es hoy día el testimonio vivo de la antigua escritura líbica que los antepasados de los bereberes utilizaban en tiempos de Cartago. Los grabados y las pinturas del Neolítico y de la Edad de los Metales nos ayudan a situar a esos paleobereberes en el conjunto que se ha vuelto desértico en el sur del Atlas. Lo más característico es la frecuencia de la representación de los carros hasta la vecina Nigeria.

Las inscripciones líbicas y anteriormente, las representaciones de carros vinculados a la presencia de mediterráneos, nos lleva a extender a todo el Magreb y el Sáhara el espacio paleobereber. ¿Pero los paleobereberes ocuparon la totalidad de esta inmensa región que cubre la cuarta parte del continente africano? Esta duda no se permite cuando hacemos referencia a un nuevo dato de carácter lingüístico: la toponimia que aporta la demostración más brillante de la antigüedad de la lengua bereber en el noroeste de Africa, desde las Islas Canarias donde reconocemos topónimos bereberes e inscripciones de estilo líbico, hasta Siwa, en Egipto; desde el Mediterráneo hasta la orilla del Volta, en Burkina Fasso, más allá del Níger. En este extenso conjunto sobrevive, en todas partes, una toponimia que no puede explicarse nada más que por el bereber. Esto ocurre en los países que han permanecido berberófonos, de hecho no hay nada de sorprendente en que Tademaït sea a la vez el nombre de una región de Kabilia y de una región del Sáhara Central o bien que Amsaga sea el nombre antiguo de Rhumel, el río que pasa por Constantina y sirve para designar a una región devastada del Adrar mauritano; Adrar es en sí un término pan-bereber que se aplica a cualquier montaña y se encuentra tanto en el Atlas marroquí como en la cordillera Kabilia, en el Aurés y en las regiones saharianas.

Pero el interés por la toponimia es más grande cuando ésta aparece bajo formas que han permanecido bereberes en las regiones que hace mucho tiempo fueron arabizadas totalmente, como Túnez, Argelia occidental, Marruecos atlántico y el Sáhara septentrional. No obstante no solamente la toponimia bereber es universal sino que además la epigrafía y hasta la literatura clásica nos aportan la prueba de su existencia desde las épocas

púnica y romana. Un gran número, la mayoría de las ciudades romanas del Norte de África, llevan los nombres de origen líbico cuyo sentido es a menudo aún comprensible, y ocurre lo mismo con un gran número de nombres de persona aportados por las inscripciones o por los historiadores antiguos.

La coincidencia de zonas cubiertas por la toponimia bereber, las inscripciones líbicas luego tiffinagh, las representaciones de carros completados por los datos etnológicos o tecnológicos (cerámica pintada, arado), nos dan pues los contornos de la antigua Berbería. Esta no ha sido jamás un territorio fijo en los límites definitivos. Los tuaregs a orillas del Sahel saben, por ejemplo, que son originarios del Norte, los del Ahaggar y del Tassili n' Ajjer recuerdan todavía los isabaten que les han precedido en esas cordilleras y que llevaban el mismo nombre (asbitos) que un pueblo que Herodoto sitúa cerca de Cirenaica. Los Ifoghas que han dado su nombre al Adrar de Mali, reciben el nombre de ifuraces en el siglo VI de nuestra era, en el sur de Túnez; durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media es posible seguir el lento deslizamiento de los zenetas louatas del desierto líbico a los confines de Marruecos.

Creo poder ofrecer el mapa de esta antigua y ambulante Berbería, trazando sus límites meridionales y orientales, ya que, evidentemente, al norte se encuentra el Mediterráneo y al oeste el Océano Atlántico, además debemos ir más allá de la orilla, puesto que debemos englobar en este mismo campo, a pesar de su gran originalidad, a las Islas Canarias que tanto por su antropología física como por su onomástica pertenecen al espacio bereber.

Es discutible la frontera presente en el mapa ya que los berberófonos del sur son nómadas, de hecho no hemos englobado a los tuaregs del norte de Burkina Fasso. Lo más delicado es establecer la frontera oriental, puesto que los documentos son escasos más allá de la pequeña Sirta. Los islotes berberófonos, todos en extinción. Zouera, Saukna, Augila, Siwa, son también reliquias lingüísticas que se suman a los datos onomásticos no tan demostrativos, citamos: los Rbw (=lebou=libios de los jeroglíficos egipcios), los mashaouash, los tehenou, los asbitas (=isabaten), y los numerosos nombres «bereberes» aportados en las inscripciones griegas de Cirenaica. Entonces, podemos integrar la Tripolitania, el Fezzan y la Cirenaica y también la parte septentrional del desierto libio, en suma, el estado libio actual. Más al sur del poderoso grupo tuareg del Ahaggar y del Aïr, el límite es casi una frontera muy abrupta. Al este del grado 15° de la Lon-

gitud Este, y al sur del Trópico , no hay más inscripciones líbicas o del tfinagh -a excepción de algunos grafittis que pudieron dejar las migraciones (rezzou) tuaregs-, no hay ninguna representación de carros, la toponimia es otra, la lengua bereber es totalmente desconocida. Sobre el plano antropológico en fin, los toubous son diferentes de los tuaregs y los fezzaníes que se encuentran al oeste y al norte. El Tibesti pertenece pues a otro mundo, rebelde tanto a la rueda como a la lengua y a la escritura bereber que, además, se extiende al oeste hacia las regiones del Sahel. Siempre hubo un rompeolas toubou que ha resistido a la progresión de los mediterráneos hacia el sur. Los recientes sucesos del Tchad y los sinsabores del coronel Ghadafi en este sector sahariano confirman este dato fundamental de la historia africana. Herodoto nos ha conservado el recuerdo de los enfrentamientos cuando describía a los garamantes (cuyo nombre es bereber), que son los fezzaníes de la Antigüedad, persiguiendo con sus carros atados a cuatro caballos, a etíopes veloces. Estos etíopes que viven en las rocas y las cuevas, se nutren de serpientes, lagartos y tienen «un lenguaje que no se parece a ninguno» (Herodoto, IV, 184), lo que prueba que los informadores libios de Herodoto se sentían obviamente diferentes a esta étnia cuya piel es oscura.

LOS ORÍGENES DEL PUEBLO BEREBER . LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA*

ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO _____

1. Lo beréber en la actualidad.

Los beréberes constituyen la población característica del Norte de Africa y, más en concreto, del Magrib. Pero si el sustrato poblacional es claramente beréber, sin embargo, este elemento es hoy considerado minoritario en relación con lo árabe . En realidad lo árabe y lo beréber forman únicamente una falsa dicotomía planteada por motivos políticos más que fundamentada en realidades.

19

No nos puede extrañar tampoco esta asimilación al mundo árabe. En al-Andalus ocurrió una situación incluso más descarada en los siglos medievales. En ningún caso la aportación árabe alcanzó el 2% de la población¹. Elías Terés ha estudiado los linajes árabes realmente existentes, destacando lo exiguo de los mismos². Sin embargo, muchísimas familias de procedencia hispano-romana se fabricaron su genealogía, presumiendo de ser de origen oriental.

Estos datos nos sirven de términos apropiados para emplazar la cuestión en sus justos y relativos límites. Podemos deducir claramente que de haber finalizado la Reconquista en sentido inverso hoy los españoles

* Conferencia ofrecida durante la Segunda Jornada del Colectivo de Documentación y Estudios Amazighs, en Granada el 14 de mayo de 1993.

(1) C.SANCHEZ ALBORNOZ: *El Islám de España y el Occidente*. Madrid, 1974. Mucho más importante fue, sin embargo, la aportación beréber. Vid. P.GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976.

(2) E.TERES: «Linajes árabes en al-Andalus». *Al-Andalus*, 22, 1957, p 55-111.

presumiríamos de ser de pura raza árabe y las lenguas romances, todas juntas, tendrían menos difusión que los dialectos beréberes.

En consecuencia, hoy día en el Norte de Africa resulta muy difícil establecer la frontera entre lo árabe y lo beréber. Al igual que en el caso de los beréberes en al-Andalus, que tuvieron más presencia en realidad que lo árabe, incluso en el Magrib lo andalusi tiene más presencia en la química étnica y social que lo puramente árabe ; recordemos las múltiples emigraciones, desde la del arrabal cordobés hasta el paso de los moriscos en 1609. En consecuencia, en la actualidad resulta anacrónico hablar de lo beréber como un fenómeno étnico ³.

Como ha destacado el profesor Hart, en la actualidad el fenómeno beréber es un elemento basicamente lingüístico. Se considera beréber unicamente a aquellos que hablan como lengua natal alguno de los dialectos beréberes ⁴. Y en cifras esa población ha quedado fuertemente reducida por el paso de la Historia humana. En cifras de comienzo de los años ochenta, el fenómeno lingüístico beréber apenas suponía un 2% en la población de Tunez, pero ascendía al 30% en Argelia y hasta el 40% en Marruecos.

20

2. Leyendas acerca del origen de los beréberes.

Los orígenes del pueblo beréber han merecido múltiples especulaciones desde la misma Antigüedad clásica. Estas leyendas no rebasan el terreno de la curiosidad. Los griegos relacionaron la cuestión con su mitología; así *Hesiodo* podía indicar que Moros, la negra Ker y Tánato eran hijos de una madre concreta : la Noche ⁵. Por el contrario, para Platón todos los pobladores del Occidente eran descendientes de Poseidón , y los africanos eran Atlantes ⁶.

Los cartagineses de época helenística, tal y como va a transmitir el historiador latino Salustio , van a interpretar los orígenes de la siguiente forma : una buena parte de los norteafricanos eran descendientes de los medos o persas llegados en el ejército del mítico Hércules ⁷. De ellos

(3) M.SALAH FADL: «Los Beréberes y el Islám». *Aproximación a las culturas mediterráneas del Norte de Africa*. Melilla,1983, p.160.

(4) D.M.HART: «Los beréberes marroquíes : dialectos, organización tribal e instituciones sociales». *Aproximación*, p.145-157.

(5) HESIODO: *Theog.*,211, sin duda referencia al color oscuro de la piel.

(6) PLATON: *Critias*, 113-114.

(7) SALUSTIO: *Bell.Iug.* XVIII.

procederían tanto los moros como los nómadas.

Para otros autores, sin embargo en la misma línea que la banal interpretación púnica, los beréberes eran descendientes de indios⁸, mientras autores hebreos y cristianos de los siglos III al V, alguno de ellos tan significativo como San Agustín, relacionaban los orígenes de los beréberes con los cananeos⁹.

Este tipo de leyendas tendrá siempre buena acogida. En los autores árabes, desde el mismo siglo IX, nos va a aparecer un dato de forma recurrente. Tradición histórica que llegará hasta el gran historiador tunecino Ibn Jaldun. De acuerdo con esta creencia, los beréberes en su origen no habían sido otros que los palestinos que, con la muerte de su rey Goliat, se vieron obligados a emigrar al Norte de Africa¹⁰.

El fundamento de estas leyendas no deja de ser el mismo. Por un lado, parece ineludible la influencia del recuerdo del poblamiento fenicio-cartaginés en muchos puntos de la costa. Pero además, desde los autores griegos o cartagineses del periodo helenístico hasta los genealogistas árabes, pasando por Flavio Josefo y el mismo San Isidoro, se trataba de buscar explicaciones etimológicas y de insertar la existencia de un pueblo determinado dentro del esquema conocido a partir de textos religiosos.

21

En este sentido, el Hércules que muere y provoca la llegada de sus tropas al Norte de Africa no deja de ser el mismo que el Goliat que muere y motiva la emigración de sus huestes.

3. Los orígenes : interpretación actual.

Podemos preguntarnos por la realidad de estos pretendidos orígenes

(8) STRABON XVII,3,7 y PLINIO:N.H. V,46.

(9) AGUSTIN: *Ep. ad Romanos*, 13 ; L.GERNET: «De l'origine des maures selon Procope». *Mélanges E.G.Gautier*, Paris, 1937, p.234-244. La relación con las creencias hebreas ha merecido bastantes estudios, N.SLOUSCHZ: *Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères*. Paris,1909 ; M.SIMON: «Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne». *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris,1962, p. 30-87 ; A.CHOURAQUI: *Marche vers l'Occident. Les juifs de l'Afrique du Nord*. Paris,1950 ; A.I.LAREDO: *Beréberes y hebreos en Marruecos*. Madrid,1953 ; H.Z.HIRSCHBERG: *A History of the Jews in North Africa*. Leiden,1974, p.45 y ss.

(10) E.GOZALBES: «Notas en torno a una lectura sobre el origen de los beréberes. De la antigüedad a fines de la Edad Media». *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid,1985, p.251-261.

que, de forma recurrente, se buscaron en el continente asiático. La historiografía surgida desde mediados del siglo XIX, y que enlaza con el periodo de la Segunda Guerra Mundial, se caracterizó por la visión de la etnia, o en peor de los casos la raza, como estamento cuasi cerrado; a su vez la interpretación de la Historia se encontraba repleta de grandes emigraciones.

Un ejemplo lo encontramos en el problema del origen de los iberos y en el empeño, con motivos razistas y políticos, de considerarlo producto de una emigración beréber¹¹. Las investigaciones desarrolladas a mediados de siglo demostraron que tal emigración era sólo un mito y que los iberos eran descendientes de los pobladores hispanos de la Edad del Bronce. Esta constatación debe servir para indicar la prudencia que en este tipo de planteamientos debe mantenerse.

Por otra parte, el concepto de raza como un elemento cerrado y como una categoría en sí mismo se encuentra hoy día prácticamente descartado por las ciencias sociales. Sherwin White ha demostrado que el concepto de raza es un elemento ajeno al mundo antiguo, mientras otros autores como Thebert, Dauge, Poliakov o Delacampagne, han indicado que en la antigüedad las valoraciones negativas no son tanto racistas como políticas o xenófobas¹².

22

Es más, la aplicación de contenidos o valoraciones de tipo racista al Africa antigua choca con realidades que son evidentes. Momigliano demostró que los griegos consideraron que muchos bárbaros africanos eran verdaderos sabios¹³. Y la admiración por los «etiopes» es una constante, tanto sobre los morenos beréberes del Marruecos atlántico tal y como vemos en un texto griego de mediados del siglo IV a.de C.¹⁴, que los califica

(11) El caso más paradigmático de una defensa razista de este punto de vista lo encontramos en A.SCHULTEN: *Hispania. Geografía, Etnología, Historia*. Barcelona,1920.

(12) A.N.SHERWIN WHITE: *Racial prejudice in Imperial Rome*. Cambridge,1967 ; Y.THEBERT: «Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger : évolution et fonction de l'image du Barbare à Athènes à l'époque classique». *Diogène*, 112 (1980), p. 96-115 ; Y.A.DAUGE: *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles, 1981 ; L.POLIAKOV: *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*. Paris, 1975 ; IDEM: *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme*. Paris, 1983 ; C.DELACAMPAGNE: *L'invention du racisme*. Paris,1983 (trad. esp., *Racismo y Occidente*. Barcelona,1983).

(13) A.MOMIGLIANO: *Alien Wisdom*. Cambridge, 1975. Trad. francesa, *Sagesses barbares*. Paris, 1979 ; trad. esp., *Los sábios bárbaros*. México,1990.

(14) *Periplo de Scylax*,112.

como los más bellos de todos los hombres, como en la admiración por los etíopes a los que se llama «sagrados» en otros autores clásicos¹⁵.

Las investigaciones más recientes, sobre las que no nos vamos a extender, parecen demostrar de forma clara que los beréberes constituyen una mezcla poblacional. El pueblo beréber, o los pueblos beréberes, están compuestos por un fuerte sustrato africano de tipo mediterráneo, claramente heredero de la raza prehistórica de Mechta el-Arbi¹⁶.

Ese sustrato inicial, sin duda fundamental, se vió afectado por la mezcla de otros dos elementos venidos del exterior :

1. Los gétulos del Sur, poblaciones de las estribaciones del Sahara con rasgos muy oscuros (aunque blancos). En el caso de Marruecos este avance de poblaciones nómadas se habría producido, arruinando buen parte de la vida urbana, hacia el siglo II a.de C.¹⁷.

En época de la conquista romana, hacia los años 39-42, el pueblo gétulo de los autololes se hallaba justo en los límites del bosque de la Mamora en Rabat¹⁸. En los años siguientes, según atestigua Plinio, el vacío de población indígena en Marruecos, provocado por la guerra de conquista romana, estaba siendo suplido por la emigración y asentamiento de un número considerable de gétulos : los baniures y , sobre todo, los autololes¹⁹. Nos hallamos ante un claro indicio de que en estas fechas la dicotomía entre libio y gétulo se rompe ya con una mezcla poblacional que da lugar a lo beréber.

2. Poblaciones de la cuenca alta del Nilo, de la Nubia, en marcha inexorable hacia el Oeste. En Marruecos, en este caso, en época romana el principal elemento iba a ser el de los baquates, que pasaran a constituir un

(15) F.M.SNOWDEN: *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman experience*. Cambridge,1970 ; L.S.SENGOR: «Les Noirs dans l'Antiquité romaine». *Etudes Classiques*, (1977), pp. 202-216.

(16) G.CAMPS: «L'Homme de Mechta el-Arbi et sa civilisation». *Anuario de Estudios Atlánticos*,15 (1969), p. 257-272.

(17) Avance de Pharusios y Nigritas, pueblos gétulos, documentado en STRABON XVII,3,7. PLINIO: *N.H.* V,13 documenta centros agrícolas abandonados en el litoral atlántico bastante al sur de Rabat. El avance de los gétulos autololes hacia el Norte ya había sido mencionado por J.CARCOPINO, pp.27 y ss.. Los autololes no son otros que pharusios y nigritas como se demuestra de la comparación de los textos de MELA III,10 y PLINIO: *N.H.* VI,206.

(18) PLINIO: *N.H.* V,5. Ellos parecen los destinatarios del sistema defensivo de la zona bien estudiado por M.EUZENNAT: *Le limes de Tingitane. La frontière méridionale*. Paris,1989.

(19) PLINIO: *N.H.* V,17.

núcleo de poblamiento fundamental. Sobre ellos sabemos que llegaron en una emigración desde el Este y que se asentaron en Marruecos hacia el año 120 de la Era Cristiana²⁰. Muy probablemente este pueblo formaba parte de los *vacathi* asentados en la actual Libia²¹.

No parece que hubiera mayores novedades en la Antigüedad clásica. El geógrafo Ptolomeo menciona toda una serie de pueblos que, en parte, coinciden con las poblaciones indígenas sometidas a la influencia directa romana y, en parte, son poblaciones que continuaban su forma de vida tribal²².

Los primeros serán identificados directamente como romanos. Entre los segundos, el *Itinerarium Antoninum* menciona de forma muy significativa: *A Tingi mauretania, id est ubi Bacauates et macenites Barbari morantur*. Estos macenitas no son otros que los masmuda del Atlas²³. Y en San Jerónimo la mezcla poblacional parece ya clara al mencionar como habitantes de este territorio a los *macuaci*, que parece no ser otra cosa que esa mezcla entre baquates y macenitas.

Finalmente, cabe indicar que en los siglos VII-VIII, al hilo del avance árabe por el Norte de Africa, se producirán una serie de desplazamientos de tribus hacia el Este. Entre ellas habrá grupos relativamente bien conocidos pero resultarán emblemáticos los awraba. Y en siglos posteriores no es necesario hablar del desplazamiento de las tribus zenetas²⁴.

En consecuencia, la tesis de lo beréber formado por una mezcla de poblaciones norteafricanas parece en el momento actual indiscutible. El sustrato beréber, absolutamente predominante en la población norteafricana, está compuesto por una base africana mediterránea, fuertemente mezclada con elementos venidos del Este y del Sur.

24

(20) E.FREZOULS: «Les Baquates et la province romaine de Tingitane». *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 2 (1957), p. 65-116.

(21) PLINIO: *N.H.* VI,194 ; PTOLOMEO IV,5,12. Vid. J.DESANGES: *Catalogue des tribus africains à l'Ouest du Nil*. Dakar,1962.

(22) PTOLOMEO IV,5. Vid. el análisis de P.SCHMITT: *Le Maroc d'après la Géographie de Claude Ptolémée*. Tours,1973 ; J.DESANGES, *op.cit.*, p. 27 y ss..

(23) G.GOZALBES BUSTO y E.GOZALBES CRAVIOTO: «El elemento tribal en Marruecos. De la romanización a la arabización». *Homenaje al Prof. José Marí Fórneas Besteiro*, en prensa.

(24) Vid. M.EUZENNAT: «Les troubles de Maurétanie». *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus* (1984), p. 372-393, aunque no compartimos del todo su visión del problema de los levantamientos indígenas como provocados solamente por el desplazamiento de tribus venidas del exterior.

De ello nos hablan las fuentes clásicas y ya hemos concretado algunos datos para Marruecos. Pero además, en el dominio lingüístico, ya en 1838 el famoso Champollion indicaba el indudable parentesco existente entre la lengua beréber y el egipcio antiguo. Y esta lengua beréber está indudablemente relacionada, es heredera, del líbico, lengua presente en cinco centenares de inscripciones de la antigüedad²⁵.

4. Los beréberes y el protagonismo de su historia.

Si en estas conclusiones no existen dudas y sí bastante acuerdo entre los historiadores, bastante menos firmes son las conclusiones obtenidas en relación con la evolución interna de la sociedad beréber. Aquí es sin duda donde las ideas aparecen menos claras y las confusiones ocultan la realidad.

Diversos autores contemporáneos, tales como el profesor Almagro Basch, han destacado que la historia interna de los beréberes permanece en la penumbra en el largo periodo que se extiende desde la prehistoria hasta la llegada de los árabes al Norte de África²⁶.

Y eso que los estudios beréberes tienen ya una cierta tradición. En el siglo pasado fue Rinn quien más se destacó por prestar una cierta atención a los orígenes primitivos del pueblo beréber y a su evolución, interés que fue continuado en este siglo por otros estudiosos como Koller, Ghirelli o Esteban Ibáñez²⁷.

En las páginas de estos autores podemos encontrar toda una serie de especulaciones acerca de los orígenes y desarrollo histórico de los beréberes. Además estos trabajos tienen la virtud de recoger diversas interpretaciones realizadas por algunos autores, sin desmerecer los datos de algunos escritores clásicos y textos árabes medievales. La lectura de estos rancios trabajos nos permite concluir que mucho se ha escrito acerca de los beréberes pero su historia continúa bastante inmersa en la penumbra.

(25) J.G.FEVRIER: «Que savons-nous du libyque?». *Revue Africaine*, 100 (1956).

(26) M.ALMAGRO BASCH: *El estado actual de la investigación de la prehistoria del Norte de Africa y del Sahara*. Madrid, 1968, p. 7-8.

(27) L.RINN: *Les origines berbères*. Argel, 1889; A.KOLLER: *Los beréberes marroquíes*. Trad. esp., Tetuán, 1952; A.GHIRELLI: *El país berebere*. Madrid, 1942; E.IBAÑEZ: «El problema etnológico beréber». *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 25 (1953), p. 19-41; Idem: «Orígenes y evolución del pueblo beréber». *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 33 (1955), p. 7-23.

El desconcierto, hasta podríamos decir que caos, en el que se halla inmersa la historia de los orígenes beréberes tiene una explicación relativamente sencilla. Como ha destacado recientemente Helena de Felipe los beréberes nunca han sido los autores, los escritores de su propia historia; contradicción que precisamente tiene un buen síntoma en el hecho de que su propio nombre identificador, el de *amazigh*, no es compartido por el de beréber con el cual los conocemos los miembros de otras culturas²⁸.

Que los beréberes no hayan escrito su propia historia explica los múltiples problemas de conocimiento histórico acerca de su evolución. En efecto, la historia del pueblo beréber, como producto literario o historiográfico, no responde a condicionamientos internos, se encuentra plenamente tamizada por los ojos y por la mentalidad de otras culturas.

Esta consideración resulta, a nuestro juicio, trascendente. Como consecuencia de este hecho, la historia del pueblo beréber, desde la propia Antigüedad clásica, presenta las características deformadoras de estar construída a partir de las opiniones y de los temas que interesaban a otros pueblos. Esta constatación nos permite explicarnos por qué Gabriel Camps, en un bello libro, a mi juicio el mejor escrito sobre la cuestión, consideraba que los beréberes se encontraban en los márgenes de la historia²⁹.

26

5. La manipulación de una historia : del colonialismo al panarabismo.

Abdallah Laroui ha destacado muy bien la manipulación a la que la historia norteafricana ha sido sometida. En 1970, en una importante obra, abogaba por la necesaria descolonización de la historia del Magrib. En efecto, la lectura de las páginas que dedicó al África antigua nos indica que su crítica a los planteamientos historiográficos franceses de la época del colonialismo resulta demoledora³⁰.

Es un hecho destacado en algunas ocasiones. Sin duda el problema beréber en época colonialista tuvo en Marruecos su principal centro. La

(28) H.de FELIPE : «Leyendas árabes sobre el origen de los beréberes». *Al-Qantara*, 11 (1990), p.379.

(29) G.CAMPS: *Berbères. Aux marges de l'Histoire*. Paris, 1980.

(30) A.LAROUÏ: *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Paris, 1970, p 21-76.

promulgación del «Dahir Berbère» en 1930 significó la plena asunción política de la división entre árabes y beréberes. Como Burke ha destacado, nos hallamos aquí ante un hecho político asumido desde el basamento de una determinada interpretación de la historia beréber y del Norte de África³¹.

Por esa época Brémont podía interesadamente defender que los beréberes eran europeos a quienes los árabes habían desviado de su destino natural³². La colonización francesa constituiría el eficaz remedio para esa inadmisible desviación histórica.

Precisamente en lo que respecta al estudio del Marruecos antiguo encontramos un paradigma en 1927 en el importante libro de Gautier³³ y, más todavía, con posterioridad en la obra de Jérôme Carcopino. Su libro de 1943 es el mejor ejemplo de la aplicación del colonialismo a los estudios clásicos³⁴. Pese a que Carcopino no evita críticas a la «voracidad» romana, los protagonistas de su historia no son otros que los romanos. Los beréberes no romanizados, los «insurrectos» o «levantiscos», no aparecen sino en la medida que influían en la vida de los romanos³⁵. La política de acantonamiento de los beréberes de la antigüedad se relaciona íntimamente con las posiciones del mariscal Lyautey.

El colonialismo francés en el Norte de África tomó como modelo histórico la presencia de Roma en la Antigüedad. Aquí fue donde encontró su plena identificación. A partir de ese punto la interpretación de la historia se fundamentó en el dualismo poblacional. Y en esa relación o tensión dialéctica entre romanos y beréberes la historiografía del periodo colonial fundamentó dos conclusiones opuestas. Nos referimos a las interpretaciones de Picard y de Courtois.

Mientras Gilbert-Charles Picard hablaba de una intensa romanización de los beréberes de la Antigüedad, Christian Courtois vió en el

(31) E.BURKE: «The image of the Moroccan state in French ethnological literature: a new look at the origin of Lyautey's policy», en E.GELLNER y A.MICAUD (eds.): *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa*. Londres, 1972, p. 175-200.

(32) F.BREMOND: *Berbères et Arabes : la Berbérie est un pays européen*. Paris, 1938.

(33) E.GAUTIER: *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*. Paris, 1927.

(34) J.CARCOPINO: *Le Maroc Antique*. Paris, 1943.

(35) Sobre todos estos problemas de interpretación historiográfica, Vid. E.GOZALBES: «Roma y las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana. Un análisis historiográfico». *Florentia Iliberritana*, 3 (1992).

África romana la existencia de un peligroso dualismo poblacional ³⁶. Mientras Picard negaba la evidencia de la no asimilación de una poderosa masa beréber, atribuyendo a los árabes el derrumbe de la romanización, Courtois hablaba del fracaso de la romanización.

El análisis aportado por Courtois era intachable desde el punto de vista documental. A partir de los textos clásicos, de los epígrafes latinos, y de los datos arqueológicos, se detectaba un dualismo poblacional. De un lado se encontraban los romanos constituidos tanto por emigrantes como por indígenas asimilados. Del otro estaban los beréberes refractarios a la romanización.

De hecho, esta lectura constituía la constatación de la veracidad de los planteamientos de Gautier o de Carcopino. El esquema era coherente con la exposición que se hacía de los datos y tomaba su basamento ideológico y teórico en la propia interpretación que de la historia había hecho el mismísimo Ibn Jaldun.

La cuestión resultaba hasta cierto punto apasionante. Como ha destacado Gabriel Camps, en el triángulo entre la romanización, la islamización y el mundo beréber, el Norte de África simplemente abandonó su carácter latino para asumir su conversión en una serie de Estados musulmanes dentro del mundo árabe ³⁷. Al final de cuentas se destaca que de Roma se pasa al Islám y lo beréber aparece siempre como subsidiario, sin oportunidad de autogobernarse. Romanos que dominan a beréberes, a lo que sigue árabes dominando a los beréberes.

Así, la tesis del dualismo poblacional ha enmarcado toda la historiografía acerca del Magrib antiguo y medieval. El problema de esta interpretación, hasta cierto punto acertada, lo encontramos en las terribles trampas que ha encerrado para la historia beréber. Es bien sabido que a partir del dualismo poblacional la época colonialista manipuló la historia, que comenzaba con los romanos, tenía un largo intermedio fracasado de los árabes, para concluir con el colonialismo francés. Los beréberes se convertían en los olvidados por sometidos y por refractarios.

Pero la independencia de los países del Magrib no supuso pre-

(36) G.Ch.PICARD: *La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris, 1959 ; C.COURTOIS: *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, 1955. Vid. el análisis de la polémica por M.TARRADELL: «Visión actual del Africa romana». *Zephyrus*, 10 (1959), p.181-184.

(37) G.CAMPS: «Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe». *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), p. 7.

cisamente la superación de la manipulación historiográfica que estamos señalando. La política seguida a continuación tenía su centro en la construcción de Estados musulmanes integrados en el mundo árabe. De esta forma el mito árabe hará acto de presencia dominante y excluyente. El nacionalismo emergente se identificará con la arabización cultural.

Los ejemplos pueden ser relativamente numerosos. Basta con leer, por ejemplo, algunos datos en cierto trabajo de Germain Ayache para vislumbrar, hasta qué punto, romanos y beréberes eran expulsados de la historia nacional de Marruecos³⁸. Todo lo anterior a la cabalgada de Uqba ibn Nafi sería prehistoria; en la práctica eran los árabes los que daban comienzo a la historia.

El dualismo poblacional, considerado como esquema que podía tener cierta validez, se ha utilizado muchas veces de una forma sesgada. Si se quiere, del romano al árabe, de un lado, del beréber irreductible e inculto, del otro. Este esquema fue el que marcó la explicación de la historia en Ibn Jaldun desde unas concretas posiciones ideológicas interpretadas, aunque de forma diferente, por autores contemporáneos tales como Berque, Le Tourneau y Lacoste³⁹.

A partir de los puntos de vista deducidos de Ibn Jaldun, los historiadores franceses, desde la segunda mitad del siglo XIX, pudieron exponer la presencia de Francia en el Magrib como la herencia de una línea civilizadora que tomaba el relevo debido a la decadencia árabe. Una decadencia económica y social destacada, aunque interpretada de forma diferente por autores como René Gallissot, André Nouschi o Jean Poncet, en un coloquio sobre el feudalismo y las estructuras sociales del Magrib precolonial⁴⁰.

Pero este mismo dualismo poblacional conduciría más tarde a defender la inserción del Magrib en el contexto de un mundo árabe sin

(38) G. AYACHE: *Etudes d'Histoire marocaine*. Rabat, 1979, p. 5 y ss..

(39) R. LE TOURNEAU: «Ibn Khaldoun, laudateur et contempteur des Arabes». *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 2 (1966), p. 155-168; Y. LACOSTE: *Ibn Khaldoun. Naissance de l'Histoire passée du tiers monde*. Paris, 1966; J. BERQUE: «Ibn Khaldoun et les bédouins». *Maghreb, Histoire et société*. Argel, 1974, p. 48-64; M. SHATZMILLER: *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldoun et ses contemporains*. Leiden, 1982.

(40) Vid. sobre todo la discusión sobre la Argelia precolonial; la obra ha sido traducida al español y aparece bajo la firma de Ch. PARAIN, P. VILAR y otros: *El feudalismo*. Madrid, 1972.

radicales matizaciones. En el camino entre romanos, árabes, franceses (subsidiariamente españoles) y modernos Estados, los beréberes no existían y constituían un reducto a extinguir.

6. La unidad étnica norteafricana.

En nuestra opinión la clave inicial de la incorporación de los beréberes a la historia parte de constatar la existencia del dualismo poblacional como la visión deformada de su pasado nacional. Por esta razón, es buen momento para declarar que en el análisis étnico, sobrevalorado en casi todas las ocasiones, no encontramos dualismo alguno. No hay romanos y beréberes, o árabes y beréberes. Lo que hay son bereberes más o menos asimilados y beréberes, más o menos refractarios, a la cultura o al sistema de poder romano, beréberes asimilados o refractarios frente a los mecanismos de poder del Estado islámico.

En este último sentido creemos clarificador el libro publicado en 1930 por Robert Montagne pese a ciertas cuestiones deformadoras del momento ⁴¹. Tenemos una misma población (no dos) que a lo largo de la historia ha respondido de forma diferente a los impulsos aculturizadores.

30

Los textos de la Antigüedad clásica, aún pasando por el tamiz de las interpretaciones, nos hablan de esta profunda relación entre poblaciones a partir de una fundamental unidad étnica. No fue esta la interpretación histórica más corriente en la época colonialista. Gsell, en su monumental obra sobre la antigüedad en el Norte de África, tendió a destacar los rasgos de profunda división y compartimentación de los beréberes en la Antigüedad ⁴².

Los textos clásicos parecen decir otra cosa. Por ejemplo, el historiador griego Herodoto, en el siglo V a.de C., afirmaba que las poblaciones indígenas estaban formadas por multitud de pueblos. Pero todos ellos se resumían en los libios, hacia el Norte, y los gétulos, más hacia el Sur ⁴³.

En Herodoto los beréberes son considerados simplemente los libios, mientras las poblaciones en las estribaciones del Sahara son consideradas aparte. Las poblaciones libias son diversas, con organizaciones y

(41) R.MONTAGNE: *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris, 1930.

(42) St. GSELL: *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord.I*, Paris, 1913.

(43) HERODOTO II, 32.

algunos rasgos diferentes, como han destacado Gsell o Fernández Ubiña ⁴⁴, sin embargo son vistos de forma unificada. No puede deberse a simple casualidad que esta división sea la misma que encontramos algunos siglos más tarde, en el I a.de C., en el historiador latino Salustio ⁴⁵.

Esta visión unitaria de los libios, es decir de los beréberes de la Antigüedad, tiene una importancia excepcional. De hecho, recientemente Muhammad Fantar ha utilizado el testimonio de Herodoto para defender que en la Antigüedad existió una unidad étnica de los habitantes del Norte de África. En efecto, de acuerdo con este acertado análisis nos encontraríamos con una raza libia (o beréber) que agruparía numerosos pueblos. A esta unidad étnica se superpondría una fragmentación tribal y política que supondría la división en varias confederaciones de tribus ⁴⁶.

Cuando los romanos tomaron contacto con el Norte de África detectaron la existencia de tres grandes Estados que respondían a unidades o confederaciones de pueblos . Estos reinos ya fueron estudiados de forma muy general el siglo pasado por Louis Rinn ⁴⁷. Podrá observarse que estos tres Estados, que se consideraban ellos mismos emparentados, como demostraría su propia historia, vienen a grandes rasgos (y salvando la presencia de Cartago) a ser una especie de precedente, en el caso de Marruecos muy significativo, de los tres Estados actuales del Magrib.

El primero de estos reinos era el de los massyles, que ocupaba el Oriente de Argelia y la zona más cercana al Estado cartaginés en Tunez.

El segundo era el de los massaesyles, ocupando el centro y oeste argelino ⁴⁸.

El tercero, el de los mauri, nombre que estaba destinado a poseer fortuna, que se extendía desde el Muluya hasta el Atlántico. Nos aparece ya mencionado en los episodios de la segunda guerra púnica; Tito Livio indicará que *Baga eo tempestate rex Maurorum erat* ⁴⁹. Comenzaba así la

(44) St.GSELL: *Herodote. Textes relatifs à l'Afrique du Nord*. Paris,1916 ; J.FERNANDEZ UBIÑA: «Herodoto y la etnografía del Mediterráneo Occidental». *Congreso Hispano-Africano de las Culturas Mediterráneas,I*, Granada,1987,p.139-147.

(45) SALUSTIO: *Bell.lug.* XVII,1.

(46) F.DECRET y M.FANTAR: *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*. Paris,1981.

(47) L.RINN: «Les premiers royaumes berbères et la guerre de Jugurtha». *Revue Africaine*, 29 (1885), p.172-209 y 241-283.

(48) Aparte del estudio tradicional de GSELL, destaca sobre todo el de G.CAMPS: *Masinissa ou les débouts de l'Histoire*. Argel,1960.

(49) LIVIO XXIX,30,1.

aparición de un nombre , inicialmente sólo para los habitantes de Marruecos, que terminaría identificándose con el conjunto de los habitantes no romanizados del Norte de Africa⁵⁰.

Esta división política , en tres Estados étnicos, presenta un panorama mucho más unificado que el que encontramos en la mayor parte de las regiones del Mediterráneo ; por ejemplo, en la Península Ibérica había decenas de pueblos y de reyes como ha estudiado Caro Baroja⁵¹. Por otra parte, estos tres reinos norteafricanos y sus habitantes son vistos como elementos de un mismo contexto político y cultural⁵².

Por su parte, el geógrafo griego Estrabon, en la época del cambio de Era, no se limitaba a considerar simplemente la existencia de una unidad étnica entre todos los magrebíes, llegaba bastante más lejos al afirmar que existía una auténtica unificación cultural . Esta unidad cultural es la que marca la existencia del pueblo beréber en la Antigüedad clásica. No es casualidad que sea precisamente describiendo a los mauri de Marruecos cuando Estrabon afirmaba que todos los pueblos indígenas norteafricanos tenían costumbres similares : «los maurosios, los masaesylos sus vecinos, y de una manera general todos los libios, tienen practicamente todos el mismo equipamiento y se parecen en todas las cosas restantes»⁵³.

32

La interpretación histórica propia de la época colonialista, la compartimentación extrema de las tribus beréberes, puede y debe ponerse en cuestión. Griegos, cartagineses y romanos observaron a las poblaciones norteafricanas desde una visión, sin duda deformada, pero mucho más unitaria que, por poner un ejemplo, la que tuvieron las poblaciones europeas. Si no, podemos recordar el mosaico de pueblos que documentan las fuentes en la Hispania antigua.

En consecuencia, el fundamento étnico de toda la historia antigua norteafricana es beréber, con la mezcla ya indicada, con aportaciones casi anecdóticas del exterior. Con mucha razón se ha rechazado que existieran aportaciones considerables de colonización por elementos externos. No existe un verdadero dualismo poblacional desde el punto de vista étnico. Una cosa

(50) A.LUISI: «Il nome dei Mauri nella tradizione letteraria greco-latina». *Invigilata Lucernis*, 2 (1980), p. 207-216.

(51) J.CARO BAROJA: *Los pueblos de España*. Barcelona, 2a ed., 1976.

(52) E.GOZALBES: «La imagen de los mauri en Roma (siglos III-II a.de C.». *Latomus*, 50 (1991), p.38-55.

(53) STRABON XVII,3,7.

bien diferente es aquello que se refiere a la cultura o a los géneros de vida.

7. Los beréberes ante la romanización.

Los cronistas árabes, cuando nos hablan de la conquista islámica del Norte de África, identifican a los beréberes como habitantes indígenas. Por otro lado estaban los rumíes, venidos del exterior y que, aunque tradicionalmente se han identificado con los bizantinos, deben de interpretarse como los habitantes de las ciudades, cristianos y herederos de la cultura latina. Esto es lo que vemos en los primeros cronistas que nos hablan de la conquista árabe de los territorios beréberes, por ejemplo en Ibn Abd al-Hakam y en al-Baladuri, cuyos datos ya estudiara el siglo pasado Fournel⁵⁴.

Junto a los anteriores, escritores de obras geográficas del siglo IX como Ibn Jurdabih o Ibn Faqih al-Hammadani, mencionan unitariamente a los beréberes, que se extendían desde la Cirenaica hasta las costas atlánticas de Marruecos⁵⁵, indicando la existencia entre ellos de genealogistas que remontaban sus orígenes hasta a los palestinos de Goliat.

Romanos y beréberes, ya tenemos aquí presente el famoso dualismo. Ya hemos indicado que el mismo es parcialmente cierto, aunque deformador. En 1976 Marcel Bénabou publicó su trascendental libro acerca de la resistencia de los africanos a la romanización⁵⁶. La obra de Bénabou cambiaba o invertía el punto de vista. Así los beréberes pasaban de ser refractarios a ser coprotagonistas de la Historia. El mismo término de «resistencia», de tanta trascendencia política y sentimental en la Francia contemporánea, marcaba el cambio de tendencia.

Bénabou estaba plenamente convencido del maniqueísmo deformador de la concepción dualista. Por esta razón, aunque en esto no fuera original, habló de una forma mucho más objetiva de africanos asimilados y africanos no asimilados a la cultura romana. Pero para Bénabou la realidad del mundo beréber en el Africa romana fue mucho más compleja que la dual.

De acuerdo con sus conclusiones, la masa poblacional más impor-

(54) H.FOURNEL: *Les Berbères : étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes d'après les textes arabes imprimées*. 2 tomos, Paris, 1871 y 1875.

(55) Vid. *Description du Maghreb et de l'Europe au III= IX siècle*. Ed. y trad. francesa de M.HADJ SADOK, Argel, 1949.

(56) M.BENABOU: *La résistance africaine à la romanisation*. Paris, 1976.

tante no era la constituida por romanos o por no romanizados. El conjunto fundamental de la población norteafricana estaba constituido por los romanizados parcialmente. Unos pertenecían al medio urbano, otros al tribal, pero ni los unos ni los otros terminaban de romper los lazos con el otro contexto.

Esta nueva concepción de las cosas resulta demoledora y pone el protagonismo de nuevo en el elemento indígena. Este dato es fundamental para que los beréberes recuperen su propia historia. No hay romanos y beréberes, lo que encontramos son distintas respuestas beréberes al proceso aculturizador que supuso la romanización.

Esta es quizás también la principal objeción que pueda establecerse a la interpretación norteamericana del problema. La misma está presente, sobre todo, en Marlene Sigman, autora de una investigación acerca de la relación de Roma con las tribus del Marruecos antiguo⁵⁷.

La visión norteamericana parte de la interpretación de la existencia en África romana de una «sociedad de frontera», que seguiría una relación al estilo de la mantenida por los colonos americanos con los pieles rojas. En principio, no existía tal separación étnica entre los beréberes de Africa puesto que aquí se trataba de un problema de asimilación cultural. Máxime cuando en los siglos I y II los lazos de colaboración económica con los beréberes no asimilados se mantenían⁵⁸.

A partir del siglo II, sobre todo en los siglos III y IV, las posiciones se fueron definiendo y cerrando bastante más, pudiendo entonces acercarse más la interpretación al modelo de «sociedad de frontera». En efecto, si lo beréber de la Antigüedad es mediterráneo y no tanto sahariano, en época imperial romana se producen aportes étnicos de poblaciones procedentes del Este y del Sur. Desaparece lo antes conocido como «gétulo» para englobarse en lo beréber. Esta mezcla poblacional es la que va a constituir exactamente la química étnica de los beréberes actuales.

Pero los dos mundos, lo beréber romanizado total o parcialmente, y lo beréber escasa o nulamente romanizado, van a tender a encerrarse,

(57) M.SIGMAN: «The Romans and the indigenous tribes of Mauritania Tingitana». *Historia*, 26 (1977), p. 415-439. Con algunos elementos novedosos, B.D.SHAW: «Autonomy and tribute: mountain and plain in Mauretania Tingitana». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 41-42 (1987), p. 66-89.

(58) Como ocurre en el Atlas, E.GOZALBES: «Observaciones sobre la relación de Roma con las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana». *Mediterráneo*, 2 (1993).

aislarse y hasta enfrentarse entre sí. Esta desunión y ruptura paulatina supondrá en buena parte el olvido de la unidad étnica original. Los beréberes serán los refractarios.

8. Moros y beréberes.

Una palabra, una denominación, estaba destinada a poseer una enorme fortuna. Todas las poblaciones norteafricanas, que rechazaban la asimilación cultural, iban a ser denominadas *mauras*. El nombre de los habitantes de Marruecos pasaba a ser aplicado al final a todos los beréberes no asimilados.

Todavía en el Alto Imperio Romano, en los siglos I y II, cuando se establecía una clasificación étnica los *mauri* eran considerados únicamente los habitantes de Marruecos. Así lo vemos, como buen ejemplo, en Plinio: *gentes in ea, quondam preecipua Maurorum, unde nomen, quos plerique Maurusios dixerunt proxima illi Masaesyliorum fuerat*⁵⁹. Pero además este mismo hecho lo podemos detectar en otras múltiples fuentes clásicas⁶⁰.

No obstante, al mismo tiempo el concepto de *mauri* se fue extendiendo y difuminando. Primero para designar a todos los habitantes de las *Mauretaniae*, es decir, no sólo a los de Marruecos sino también a los de Argelia. Y además en la literatura latina y en la propaganda política, sobre todo en los *Scriptores Historiae Augustae*, los moros aparecen junto con germanos y sármatas como los pueblos más propensos al levantamiento contra Roma⁶¹.

Aquí vamos a encontrar la fuerte contradicción en el mundo bereber de la Antigüedad clásica. El beréber romanizado hacía fuerte profesión de fe latina. Picard pudo destacar esta intensa romanización. Pero existía el otro sector cada vez más creciente (aunque con notables matices), el beréber organizado en tribus, conocido a partir de este momento como *moro*. Como ya ha destacado Santos Yanguas, el moro aparece en el Bajo Imperio

(59) PLINIO: *N.H.* V,17.

(60) DIONISIO: *Orb. Descr.* 184 y ss.; PRISCIANO: *Perieg.*, 174 y ss.. EUSTAQUIO: *Comm.*, 185; AVIENO: *Descr.Orb.Terr.*, 277 y ss..

(61) E.FREZOULS: «La résistance armée en Maurétanie de l'annexion à l'époque sévérienne: un essai d'appréciation». *Les Cahiers de Tunisie*, 117-118 (1981), p.42-43.

como sinónimo de resistente a la cultura romana en el Norte de África ⁶². Y la *Lista de Verona*, texto de finales del siglo III, ya considera moros a los miembros de todas las tribus africanas sometidas o no al dominio romano ⁶³.

El proceso producido no puede, en mi opinión, encerrarse en un debate acerca del fracaso o no de la romanización en el Norte de Africa. Esa forma de plantear las cosas desvirtúa la realidad y anula la participación beréber en la historia. La cuestión se enmarca en el por qué de la ruptura de la sociedad beréber en dos mundos que tendieron a enfrentarse.

En efecto, los matices, que fueron predominantes en los siglos I y II, tendieron claramente a nivelarse en el siglo III, quedando como fuertemente subsidiarios en el siglo IV, casi eliminándose con la caída del dominio militar romano.

Los beréberes romanizados, ya en el siglo IV, hacían una muy fuerte profesión de fe africana y romana, pero no beréber. El beréber romanizado rechazaba su origen beréber. Desde hace tiempo ha llamado poderosamente la atención que, en momentos de los siglos III y IV en los que constituía un arcaísmo sin importancia, ciudades norteafricanas pugnarán por conseguir, y alardearán de conseguirlo, el acceso a un status municipal o colonial romano.

Claude Lepelley ha ofrecido una explicación que parece satisfactoria a esta paradoja : que pese a haber desaparecido las ventajas de estas promociones municipales, las comunidades romanas en el Norte de Africa pugnarán por conseguirlas ; ello se explica por un interés desmesurado por la asimilación a los habitantes de la capital del Imperio en contraposición con las poblaciones indígenas resistentes ⁶⁴. Se rechazaba así la visión estereotipada del moro, como la de ese comerciante oriental que señalaba a mediados del siglo IV : *Mauretaniae terram, in quas gens inhabitat hominum barbarorum vitam et mores feros habentium* ⁶⁵.

Esta ruptura en el mundo beréber va a ser muy profunda. Los asimilados a la cultura romana perderán los lazos de pertenencia étnica, identificándose absolutamente con el mundo romano (hasta el punto de, en

(62) N.SANTOS YANGUAS: «La resistencia de las poblaciones indígenas norteafricanas a la romanización en la segunda mitad del siglo IV d.de C.». *Hispania*, 142 (1979), p. 257-300.

(63) *List.Ver.* XIV.

(64) C.LEPELLEY: *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*. I, Paris, 1979, p.130.

(65) *Expos,tot.mund.*, LX.

expresión castellana, ser más papistas que el Papa). Lo beréber será puramente identificado con lo resistente o lo no asimilado, con lo «moro». Así lo moro aparece directamente opuesto al mundo romano que sería lo característico de la África civilizada. Hacia el año 200 ya vemos presente este planteamiento en el cristiano norteafricano Tertuliano: *Maurorum gentes et Getulorum barbaries a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant*⁶⁶.

Esa ruptura insalvable entre África romana y lo beréber la documenta con toda claridad San Agustín, obispo de Hipona, cuando afirmó que las tierras de los moros no merecerían recibir el nombre de Africa debido al escaso grado de civilización⁶⁷. Es el punto final, doscientos años después, de lo que ya hemos visto presente en Tertuliano. Pero la riqueza y la ruína del cristianismo norteafricano, sin duda, se halla inmersa precisamente en esta dicotomía. Y probablemente la misma explica el triunfo tan rápido y eficaz del Islám en todo el mundo beréber.

El nombre *mauri* había surgido para nombrar al habitante del reino de *Mauretania* que coincidía a grandes rasgos con el actual Marruecos. Eventos políticos extendieron el nombre a los habitantes de buena parte de Argelia. Pero en el siglo IV el nombre ya estaba totalmente trastocado, el «moro» había pasado a ser simplemente un indígena norteafricano no aculturizado suficientemente al modelo romano. En suma, ya en el siglo IV el mauri en todo el Magrib aparece con las mismas características culturales que se aplicarían al beréber.

La caída del Imperio Romano significó los inicios de unos «siglos oscuros» para la historia del pueblo beréber. No obstante, parece evidente la existencia de ese dualismo cultural formado en el mundo beréber, aunque en absoluto parecen elementos enfrentados. Significativo es un reino formado en el Oranesado y que, por una inscripción latina, sabemos que tenía a su frente a Masuna, denominado como *rex gentium Maurorum et Romanorum*⁶⁸.

Moros, en primer lugar, y romanos, en segundo, obsérvese este importante matiz, aparecen como dos realidades diferentes unidas por un mismo poder monárquico. El hecho de no tener otras noticias concretas

(66) TERTULIANO: *Adv. Iud.* VII.

(67) AGUSTIN: *Ep.* XCIII.

(68) *C.I.L.* VIII,9835.

sobre territorios diferentes, dada la penuria informativa, no legitima para concluir que la realidad fuera diferente.

De hecho, las crónicas árabes hablan de la conquista del Magrib en los siglos VII-VIII indicando que los habitantes del territorio eran los beréberes, junto a los rumíes de las ciudades. El historiador Ibn Jaldun, tomándolo con toda probabilidad de al-Tabari, describe a estos mauri / beréberes en su situación anterior a la conquista musulmana del Norte de África: «durante muchos siglos los beréberes vivieron bajo tiendas en regiones abandonadas y no se ocuparon de otra cosa que de hacer pastar sus rebaños en los alrededores de las grandes ciudades, desde Alejandría al Océano, y desde Tánger al Sous. Este fue el estado en el cual los encontró el islamismo. Entonces había entre ellos quienes profesaban la religión judía, otros eran cristianos y otros paganos, adoraban al sol, a la luna y a los ídolos. Como tenían a su frente a reyes y dirigentes, sostuvieron contra los romanos muchas y célebres guerras»⁶⁹.

Aparentemente del mismo Ibn Jaldun parece deducirse un dato de cierta trascendencia: los masmudas serían los beréberes que habitaban en Marruecos de forma más tradicional, habiendo sido desplazados a las montañas debido a la llegada de otros pueblos a las llanuras⁷⁰.

38

Una crónica latina⁷¹, la *Mozárabe* redactada en Córdoba el año 754, nos habla de los mauri utilizando el nombre para unos episodios que las fuentes árabes reservan para los beréberes. No cabe duda alguna de que si de los libios, por el todo, se había pasado a los moros, por la parte, éstos en situación ya dominante, se iban a convertir en beréberes en la terminología árabe.

El hecho no ha sido destacado de forma suficiente. En efecto, a partir de los siglos X-XI en la Península Ibérica el nombre «moro» será identificativo de cualquier musulmán⁷². Sin embargo, el concepto no era tan difuso, ni mucho menos, en los cristianos hispanos anteriores al siglo XI. En efecto, como ha destacado Barbour, las primeras crónicas cristianas

(69) IBN JALDUN: *Histoire des Berbères*. Trad. SLANE, I, Paris, 1925, p. 177.

(70) IBN JALDUN II, 124 y 135.

(71) *Crónica Mozárabe*, 84, de acuerdo con la Ed. de E. LOPEZ PEREIRA, Zaragoza, 1980.

(72) J. COROMINAS y J. A. PASCUAL: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Voces Me-Re. Madrid, 1981, p. 151, donde indica el origen del nombre y señala que el primer documento con la palabra «moro» romance data del año 1091.

asturianas, y las mozárabes, distinguían con toda claridad entre los mauri, que eran los beréberes norteafricanos, y los caldeos, sarracenos o árabes⁷³.

Un ejemplo resulta significativo. La famosa revuelta beréber del año 740, contra el poder árabe, es descrita por la *Crónica Mozárabe*, como un levantamiento de los mauri. La descripción que hace de los montañeses, empeñados en expulsar al poder árabe, coincide con la de los mauri realizada por autores greco-latinos.

El estudio realizado acerca de esta revolución social y religiosa nos ha permitido concluir que nos encontramos con rasgos muy similares si comparamos las revueltas de mauri contra Roma y la sublevación beréber contra los árabes ocurrida en el mismo solar son algunos siglos de diferencia⁷⁴. Si había existido una fuerte resistencia beréber a la romanización, podemos considerar que la misma resistencia se ejerció contra los continuadores naturales de la dominación foránea en el Magrib : los árabes. Tanto en la época romana como en el inicio de la islámica encontramos la coincidencia en la esencia final y no consciente de las sublevaciones : la resistencia frente a un poder central extranjero con moldes culturales bien diferentes.

Esta resistencia, causa de largo alcance, se entronca con los aspectos coyunturales : las revueltas estallan en momentos de crisis de subsistencia y de una explotación social más descarnada. La resistencia se va a marcar ahora en el terreno religioso puesto que los mauri, los beréberes, con mayor o menor intensidad, han aceptado el Islám. Sin embargo, resulta significativo el partido adoptado por los mismos en relación con las sectas del Islám : abrazaron la más comunitaria, la de un sentimiento de democracia primitiva más acorde con sus tradiciones y su idiosincrasia.

(73) N.BARBOUR: «The significance of the word maurus, with its derivatives Moro and Moor, and other terms used by medieval writers in latin to describe the inhabitants of Muslim Spain». *Actas IV Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Leiden, 1971, p. 252-266.

(74) G.GOZALBES BUSTO y E.GOZALBES CRAVIOTO: «Nuevas perspectivas sobre la revuelta beréber del 122 / 740". *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*. I, Granada, 1991, p. 205-217.

LOS BERÉBERES: GEOGRAFÍA E HISTORIA *

FERNANDO VALDERRAMA M. _____

Al África del Norte, con exclusión de Egipto, país de civilización y de lengua diferentes en la Antigüedad, se ha conocido en otras épocas con el nombre de Berbería, conjunto de pueblos, de tribus con una lengua común cuyo origen, hasta hoy, es prácticamente desconocido.

Pocos textos antiguos nos introducen en este mundo norteafricano con tal precisión que nos permita disponer de fundamentos, de cimientos históricos serios y suficientes: bajorrelieves egipcios de cuatro, tres y dos mil años antes de Cristo; el periplo de Hanón, de la mitad de siglo V antes de Cristo; testimonios de algunos geógrafos griegos; y, por fin, Herodoto de Halicarnaso (siglo V antes de Cristo), que da algunas precisiones sobre los pobladores de esta región, también citados en el *Génesis* y ampliamente estudiados por Salustio hasta llegar al gran Ibn Jaldun, que nos ha legado un estudio amplio y detallado.

Más adelante nos referiremos a la prehistoria y a las primeras páginas de la historia de este pueblo, historia que no conocemos por los propios beréberes, sino por visitantes o por los pueblos que han invadido la región en uno u otro momento, gracias a los cuales se puede hoy construir lo que es la propia historia del pueblo beréber. del que tantas cosas se ignoran, mientras conocemos las civilizaciones de Egipto y de Mesopotamia, que se desarrollan al mismo tiempo, gracias a los documentos que, de aquellas épocas, se poseen.

41

* Extracto del artículo publicado en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1984, p. 53-107.

El pueblo beréber, extendido por un territorio que va desde los oasis de Siwa y Yarabub, en la frontera egipcia, hasta el Atlántico y desde el Mediterráneo hasta los oasis del Sur y hasta los desiertos que lo separan de África negra, no ha constituido nunca un Estado organizado y duradero; fraccionado, dividido en tribus, con frecuencia enfrentadas, éstas han servido los intereses de otros pueblos cuya sede se encontraba lejos de la región: en Europa o en Oriente. Cada tribu ha seguido su camino y no ha existido lo que pudiéramos llamar un sentimiento nacional.

Hoy, la mayor parte de esta extensa zona vive bajo el signo de la unidad religiosa, toda ella pertenece al Islam, pero la unidad política no se ha logrado a pesar de buenos propósitos y de algunas declaraciones de intención. La lengua, sin embargo, se conserva en algunas partes.

Sigamos, por ahora, en este conjunto, dividido hoy en cinco países: Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez y Libia, conocido hace tiempo como «Berbería», y que ahora, utilizando un término árabe, llamamos «al-Magrib» (el Occidente), para distinguirlo de «al-Masriq» (el Oriente), que son las dos grandes zonas en que se divide el mundo árabe contemporáneo.

En este «al-Magrib», cuya lengua oficial es el árabe, hay países como Libia, Túnez y Mauritania donde la presencia de la lengua beréber es mínima. Esta presencia se acentúa en Argelia y se agranda en Marruecos, país el más berberófono de la región. El mantenimiento del beréber como lengua sigue, pues, una línea de aumento que va de Este a Oeste, es decir, en el sentido de la invasión árabe y en sentido contrario de la fuente de esta invasión y asimismo en las direcciones del llano a la montaña.

¿Quiénes son estos beréberes, a los que Cartago sacó de la prehistoria después de siglos, tal vez de milenios de oscuridad y de imprecisión?

En primer lugar, ¿por qué se los llama «beréberes», término que ellos mismos jamás han empleado para denominarse? Encontramos aquí la primera manifestación de que su historia está escrita desde fuera, sin su participación como autores. Ellos se llaman a sí mismos «imazigen», plural de «amazig» que significa «hombre libre».

«Hombre libre» quiere decir también en sánscrito «warwara», que da «barbaroi» en griego, en el sentido de «extranjero» y pasa al latín como «barbarus» con un matiz, si se quiere, algo peyorativo. ¿Es nuestro «beréber» el «barbarus» latino? Ibn Jaldun no lo cree pues lo deriva del verbo árabe «barbara» (alborotar, vociferar, pronunciar palabras ininteligibles). Según este sabio sociólogo árabe del siglo XIV, Ifrikos, hijo de Qays ibn

Sayfi, rey de Yemen, invadió el Norte de África (de ahí el nombre de esta parte del mundo) y, cuando vio a este pueblo extranjero y oyó su lengua, empleó el verbo «barbara» para definirla. Y añade Ibn Jaldun que, por esta razón se llama «beréberes» a los habitantes.

Sea uno u otro el origen o sea éste una mezcla de ambos, sin que falte aquí la simbiosis de realidad y de leyenda que encontramos en la prehistoria de este pueblo, lo cierto es que, como antes hemos dicho, «beréber» es un nombre foráneo, extraño a la lengua, que ningún miembro de este pueblo utiliza para autodenominarse.

Por nuestra parte, tenemos que utilizar el término, que aparece ya registrado en el *diccionario* de la Real Academia como palabra llana con acento (beréber) o como aguda sin acento (bereber) y con el significado de «natural de Berbería; perteneciente a esta región de África».

Pero, dejemos la semántica y abandonemos también esta frontera entre la geografía y la prehistoria en que nos estamos moviendo.

Hablemos del origen de este pueblo que, según autores y comentarios de texto antiguos, parece no ser el aborigen norteafricano, sino un pueblo exterior, que luchó con aquél y ocupó su territorio.

Ibn Jaldun, en sus *Prolegómenos* analiza las diferentes y numerosas teorías sobre el origen de los beréberes, tal como aparecen en los textos árabes y, después de un documentado estudio, expone la suya propia que, en resumen, es ésta: «Los beréberes son hijos de Canaán, hijo de Cam, hijo de Noé; sus hermanos eran gergéseos (agrikech); sus parientes eran los filisteos, hijos de Calushim, hijo de Misraim, hijo de Cam. El rey entre ellos llevaba el título de Yalut (Goliat). En las luchas de los filisteos contra los israelitas, en Siria, luchas mencionadas por la Historia, los descendientes de Canaán y los gergéseos favorecieron a los filisteos contra la gente de Israel».

A finales del siglo pasado, Rinn hizo un estudio profundo reuniendo todas las teorías, no sólo las árabes (hay, por ejemplo, la de Estrabón, que les atribuye un origen indio). Más tarde, Gsell reunió todos los trabajos anteriores en su *Historia de África del Norte en la Antigüedad*.

En todos los casos, hay que atribuir a este pueblo un origen asiático y una invasión progresiva de Este a Oeste, que sobrepasa la costa atlántica y alcanza las Islas Canarias.

No hay que olvidar que, hacia el año 3200 a.C., empieza a secarse la región que hoy es el Sáhara y disminuyen las comunicaciones con el resto del continente africano, formándose así esta región que los árabes

denominan «yazirat al-magrib» (la isla de Occidente) porque, en efecto, es una isla rodeada por el mar y por la arena.

En una época anterior al 3300 a.C. la historia de Egipto señala luchas contra los «libu», los pueblos del Oeste.

Son numerosos los testimonios egipcios sobre los «libu». Sólo mencionaremos, por dar un ejemplo, un bajorrelieve de Sahura (V dinastía, año 2670 a.C.), que conmemora la victoria egipcia sobre los pueblos del Oeste, y en el que se representa a los jefes contrarios con cabello largo y un alto mechón en la frente, el cuerpo tatuado, envueltos en trajes de colores vivos y usando collares polícromos.

Un dato de gran interés es que la onomástica de estos «libu» (que dan nombre a Libia) es la misma que la de los nómadas de muchos siglos más tarde.

Aparecen luego las relaciones con Grecia, quizás las más antiguas con la isla de Creta; la presencia aquea queda testimoniada, entre otras pruebas, por bajorrelieves egipcios del II Imperio, donde aparecen personajes de este pueblo militar y comerciante, fácilmente reconocibles por su alta estatura y sus cabellos rubios.

44

Hay una inscripción libia en Uad Yerat (territorio de los tuáreg) en la que se aprecia un carro superpuesto a otro, que recuerda los grabados hititas, con los caballos inmovilizados. En otro grabado de la misma localidad, se ve un carro arrastrado por caballos al galope, como los micélicos.

En Herodoto encontramos que los «maxíes» (tribu beréber) tienen a los troyanos como antepasados.

Los dorios estuvieron presentes en invasiones o incursiones hasta el siglo VI a.C. en la costa norteafricana, donde fundaron las cinco ciudades (Pentópolis), cuya capital fue Cirene que, más tarde, en la época romana, formó con Creta, la quinta provincia de África. En esta zona, en Cirenaica, es donde la influencia griega ha sido más duradera y menor que en Trípoli (las tres ciudades), también de nombre griego.

Lo que hoy es Marruecos, el extremo occidente de Berbería, fue siempre una región misteriosa para los griegos, que situaron allí escenas fantásticas de su mitología, y donde una de las columnas de Hércules (Abila) envuelve a Tánger en su leyenda.

Es casi seguro que el establecimiento definitivo del pueblo beréber en esta región estaba ya terminado en la época del periplo de Hanón, es decir, en el siglo V a.C., porque las escalas que en él se señalan corres-

ponden a nombres beréberes, y ya sabemos que este periplo siguió la línea de la costa desde Cartago, en el Mediterráneo, hasta Benin (Dahomey), en el Atlántico.

Se ha llegado a creer -no ha faltado quien lo defienda- que los beréberes, en su expansión, llegaron a las costas de España y penetraron en el país y que estos beréberes son los iberos de nuestra historia (el grupo fonético «ber» es tentador para esta teoría).

Con los fenicios empieza a descorrerse el telón de la historia en esta parte del mundo. Atrevidos navegantes, recorren el Mediterráneo y fundan Cádiz en 1101 a.C. El establecimiento de la ruta del estaño llevó consigo la fundación de núcleos en la costa y así nacieron Rusadir, muy cerca de Melilla, Tingis (Tánger) y Likus (Larache), fundación esta última que se colocó bajo la protección de Melkart y que iba a tener su influencia en la religión de los beréberes de la época.

La colonización fenicia tuvo su mayor esplendor en Cartago, fundada por Dido, aquella real y legendaria princesa de Tiro, en el 814 a.C. Su fundación se inició con el pago de un tributo anual a la tribu beréber establecida en la localidad. Lentamente se desarrolla su expansión en el Mediterráneo, se crean establecimientos, se enriquecen las arcas, se mantienen relaciones con Roma y con las islas griegas y se van ocupando tierras alrededor de la misma Cartago («Kart Hadasht», la ciudad nueva). Expertos en agricultura, estos fenicios -ya cartagineses- cultivan la vid, el olivo, el trigo, la arboricultura y la ganadería, siguiendo métodos que más tarde admirarían Varrón y Columela.

45

La caída de Tiro en manos persas, en el año 332, es causa de un desarrollo más rápido de Cartago, que aumenta sus establecimientos en la costa, se instala en Cádiz y funda Sala, que podría ser la antepasada de Sella, a orillas del bu-Regreg, en la costa atlántica, por la que llegan hasta Agadir. Ya no se pagan tributos y Cartago se extiende por el interior del territorio del actual Túnez y parte de Argelia hasta Bona, Madaura y Tebesa y, aunque Cartago no penetró en otras zonas de la Berbería, donde sólo hubo establecimientos costeros, su influencia llegó a ellas por medio de relaciones económicas, religiosas, culturales y sociales, ya que algunos jefes beréberes se unieron en matrimonio a jóvenes de la aristocracia púnica. Y, en cuanto a las relaciones comerciales, muy intensas, se facilitaron con una red de caminos que unía a Cartago con ciudades de la costa y del interior; algunos testimonios parecen indicar que el tráfico llegó al Sáhara mediante caravanas a cargo de los garamantes, una de las tribus beréberes, situadas al Sur del territorio libio.

Este gran desarrollo creó la enemistad de Roma y dio lugar a las guerras púnicas, bien conocidas por todo estudiante del bachillerato, guerras que se extendieron del 264 al 146 a.C. y que terminaron con el triunfo de Roma y la destrucción de Cartago.

En estas guerras, libradas tanto en el territorio de Túnez actual como en España, Francia e Italia, la población beréber tomó una parte muy activa junto a los mercenarios extranjeros que Cartago había reclutado y entre los que había griegos, ligures, sardos, corsos, iberos, negros africanos y no faltaban los excelentes honderos baleares.

Después de la primera guerra púnica, Cartago, por falta de recursos económicos, no pudo pagar a los mercenarios, que se rebelaron ayudados por los beréberes, a los que la autoridad cartaginesa había confiscado la mitad de la cosecha y encarcelado a los que no habían podido pagar, sin contar los 3000 desertores crucificados. En un gesto heroico, las mujeres beréberes sacrificaron sus joyas en aras de la libertad y pronto el «ayellid» o «ayellif» (caudillo) Mathos logró reunir 70.000 hombres entre nómadas y sedentarios que, unidos a los mercenarios, sitiaron a Cartago. Fue el mismo Amílcar quien consiguió hacer levantar el sitio y, después de la defección del jefe beréber Navaras, condujo hábilmente a los rebeldes al desfiladero de la Sierra, entre Hammamet y Zaguán, donde fueron exterminados. Mathos y otros dos jefes, Spendios y Autharite, fueron crucificados. Gustave Flaubert, en su novela *Salambó* nos ha legado un relato que, junto a la fantasía y a la imaginación, presenta, con gran belleza literaria, este suceso histórico.

46

Suceso que, por otra parte, nos deja ver cómo el pueblo beréber, el pueblo libio, el pueblo indígena, sufrido y colonizado, sabía alzarse contra el opresor. Hechos como éste han ocurrido a través de su existencia en varias ocasiones.

En la segunda guerra púnica tuvo lugar la gesta de Sagunto en la que, con las tropas cartaginesas, participaron nueve mil jinetes y cerca de 20.000 infantes beréberes nómadas, algunos conductores de los famosos elefantes. Después de las victorias de Aníbal en Tesino, Trebia, Trasimeno y Cannas, refiriéndose a esta última, que tuvo lugar en el año 216 a.C., dice Tito Livio: «Fue la espada de los libios la que decidió la victoria».

Ya sabemos que Escipión, que luego fue llamado «el Africano», propuso llevar la guerra a África y empezó la tarea con una acción política mediante conversaciones con los «iyellifen» (caudillos) Sifax, príncipe de los masaesiles o nómadas del Oeste y Masinisa, hijo del rey de los masiles

o númeridas del Este, ambos dispuestos a ayudar a Roma contra Cartago. Sabemos que esta operación fracasó, en parte, porque Sifax contrajo matrimonio con Sofonisba, hija de Asdrúbal Yiscón, mujer descrita como de extraordinaria belleza y perteneciente a la aristocracia púnica y, en cuanto a Masinisa, aliado de Roma, merece un comentario aparte. Digamos ahora, como trágica anécdota que, habiendo hecho prisionera a Sofonisba, se casó con ella inmediatamente; pero, al haberle sido reprochado este acto por los romanos, envió a Sofonisba una copa de veneno, que ella bebió para no ser partícipe del triunfo de Escipión.

Se llega al final de la segunda guerra púnica con la derrota de Aníbal en Zama, cerca del Kef, en el centro de la actual Túnez. En el tratado de paz, Masinisa se convertía en el jefe supremo del país númerida.

Tal vez convenga decir que el país númerida comprendía entonces, aproximadamente, las regiones septentrionales de la actual Argelia y parte de Túnez. Hacia Occidente, quedaba el país de los mauros o moros, la Mauritania («maurim» era la voz fenicia de «occidental», precisamente).

Masinisa es una de las figuras más interesantes de la historia beréber. A él se debe el proyecto o, al menos, el buen deseo de convertir la Berbería en un Estado unido e independiente, que no llegó a dar fruto porque Roma lo impidió.

Para conseguir sus fines, hacía falta disponer de una economía sólida y a esto se dirigió su primer esfuerzo. He aquí el testimonio del historiador Polibio sobre Masinisa: «Antes de él, Numidia era inútil e incapaz de dar abundantes productos cultivados. Fue él quien demostró que podía producir todos, lo mismo que cualquier otra región porque revalorizó grandes espacios». Estrabón confirma esta opinión al decir que Masinisa fue el autor principal de la transformación esencial del Magrib central. Luchó para fijar a los nómadas, distribuyó tierras, imitó con éxito las técnicas agrícolas de los cartagineses y dejó a cada uno de sus hijos, según testimonio de Diodoro de Sicilia, una tierra de cerca de 900 hectáreas dotada de todo el material necesario. Y no hay que olvidar que sus hijos, según los cálculos más exactos, eran unos 50 (sólo tres legítimos).

Masinisa convirtió a los númeridas al culto helénico de Cereres, Demeter y Koré, para que tuvieran dioses agrarios; combatió a muerte a Cartago con el beneplácito de Roma y preparó el terreno para que ésta diera el golpe de gracia a Cartago en la tercera guerra púnica cuyo final coincidió con la muerte de este gran «ayellif», casi dios (en su reinado se estableció el culto de la divinidad real), que batió moneda con su imagen llevando la

diadema y la corona de laurel y al que, diez años después de su muerte, se erigió un templo en Dugga (Túnez).

Vencida Cartago por el poderío romano y muerto Masinisa sin un sucesor de su talla, empieza la colonización romana de la Berbería, con la creación, en el 146 a.C., de la provincia romana de África, que comprendía las antiguas posesiones cartaginesas (esencialmente lo que hoy es Túnez, algo de Argelia y Tripolitania).

Esta colonización se inició con una reforma agraria en la que participaron especialistas romanos y para la que se publicaron leyes, y empezaron a llegar colonos, 6.000 al principio, 3.000 más tarde.

La semilla dejada por Masinisa tenía que dar fruto y lo dio en su nieto ilegítimo, Yugurta, que, muy joven, se había distinguido en el sitio de Numancia formando parte del Estado Mayor de Escipión Emiliano. A su regreso, declara la guerra a sus parientes, se apodera de sus tierras y siente la ambición de la unidad territorial. Su política pone en guardia a Roma, que lo hizo comparecer para que explicara el escándalo de sus sobornos a autoridades y ciudadanos romanos. Después de sus declaraciones, Salustio ha recogido la famosa frase de Yugurta sobre Roma, antes de regresar a sus tierras: «Ciudad venal, que se vendería si encontrase un comprador».

48

Roma envió contra Yugurta al cónsul Metelo, aristócrata insobornable, que le hizo una guerra sin cuartel. Después Mario y, más tarde, Sila se enfrentaron al «ayellif», que había tomado contacto con su suegro, el rey Boco, de Mauritania: una ocasión, tal vez, de haber extendido la unidad hasta esa región de Berbería; pero Boco jugó las cartas de Roma y entregó a Yugurta, que murió en la cárcel a los 54 años y 15 de caudillaje.

Boco I reinó en Mauritania como fiel aliado de Roma a la que enviaba fieras para el circo.

Sertorio ocupó Tánger y administró la región en nombre de Roma. Poco después pasó a España y con él fueron varios centenares de moros, es decir, de habitantes de la Mauritania. Estamos ya en el año 80 a.C. y Roma ha extendido su poder a la Cirenaica, que había pertenecido a Egipto hasta la muerte del último de los Ptolomeos en el 96 a.C.

Unos años después, Mauritania se dividió en dos reinos: el Oriental, con Boco II y el Occidental con Bogud. Estos reinos existían cuando tuvo lugar la guerra civil entre César y Pompeyo, en la que estuvo mezclado el númida Yuba a favor de Pompeyo, lo que le costó la vida en Zama Regia, en el mismo lugar donde Cartago había perdido, más de un siglo antes, la segunda guerra púnica.

En el año 29 a.C., Octavio decidió reconstruir Cartago y, previas las ceremonias de exorcismo para alejar la maldición que existía sobre aquel suelo, se inició la construcción de la ciudad nueva en el mismo lugar en que se había alzado la ciudad cartaginesa. Sabemos que esta reconstrucción coincidió con la publicación de la *Eneida*, que vio la luz al día siguiente de la muerte de Virgilio (año 19 a.C.)

Momento de extensión de la influencia romana hacia Occidente, se crean las colonias de Zilis (Arcila), Babba Campestris (probablemente, cerca de Uazzan) y Valentia Banasa, entre Kenitra y Alcazaquivir.

Y también entonces en Mauritania, se produjo la unión de los dos reinos, el oriental de Boco II y el occidental de Bogub, en uno solo, una sola Mauritania bajo el cetro de Yuba II, hijo de Yuba I de Numidia, que había sido aliado de Pompeyo.

Este Yuba II era un beréber romanizado, formado y educado en Roma por la misma hermana de Octavio, al que sus protectores habían casado con Cleopatra Selene, hija de Antonio y Cleopatra. La capital del nuevo reino fue Iol, que él llamó «Cesárea» para complacer al César. Hombre de gran cultura, conocedor del púnico, del griego y del latín, poseedor de una gran biblioteca y de numerosas obras de arte y buen escritor cuyas obras se han perdido. Quizás tengamos que lamentar el que no haya llegado a nosotros su *Líbica*, entre otras producciones.

49

Los gétulos, pueblo del Sur, se alzaron contra él y contra el poder romano que representaba y tuvieron que ser reducidos por un general romano que, por su victoria, obtuvo el título de «Getúlicus».

Ya estamos en el primer siglo de la Era Cristiana. Yuba II murió en el año 24, cuando ya había empezado unos años antes la sublevación de Tacfarinas, un «ayellid» númida, contra la que Tiberio tuvo que tomar medidas.

El hijo de Yuba II, Ptolomeo, heredó el trono y con él el lujo, la riqueza y la sumisión total a Roma, a pesar de lo cual fue asesinado por Calígula en Lyon.

Claudio hizo de Mauritania dos provincias del Imperio, que correspondían a los antiguos reinos de Boco II y de Bogud: Mauritania Tingitana, con su capital en Tánger, y Mauritania Cesariense, con su capital en Cesárea, (Shershel). Podemos decir que habían nacido, para la geografía y para la política, los gérmenes de los futuros Marruecos y Argelia.

Con la creación de estas provincias, Roma tenía bajo su control toda Berbería, ya que, al Este de la provincia África, mantenía, en el terri-

torio de la actual Libia, la Trípoli (las tres ciudades de Oea, Sabrata y Leptis Magna) y la Pentépolis (las cinco ciudades de Cirene, Apolonia, Barcé, Teseira y Berenice, la actual Bengasi). La región de Fezzan, al Sur, estaba administrada por la legión Augusta. Esta dominación iba a durar cuatro siglos.

No pudieron contra ella las hazañas de Tacfarinas, a quien antes hemos citado y que tuvo en jaque a las legiones romanas durante seis años, ni el levantamiento de los garamantes del Fezzan, ni los ataques de los nasamones de la Sirte, ni otras sublevaciones que no citamos y que fueron sucediéndose a través de las épocas de Nerón, de los Flavios, de los Antoninos, los Severos, los Gordianos y del resto de los Emperadores.

No estaría de más añadir, por no dejar sin comentario esta breve relación, que en tiempos del español Trajano se levantaron, en la provincia de África, numerosas construcciones; en el de Adriano, llamado «el restaurador de África», se reconstruyó el gigantesco acueducto cartaginés de Zaguán, que llevaba el agua desde esta localidad hasta Cartago. Antonino fue el gran renovador de Cartago, después del incendio a mediados del siglo II; Septimo Severo, «el bienhechor de África», nacido en Leptis Magna, tiene hoy una estatua en Trípoli y llegó a ser adorado como un dios; Diocleciano añadió a la provincia de África o Proconsularis, otras dos: Diascena y Tripolitania. Con Constantino, en el año 313, se estableció la libertad del cristianismo.

50

Vamos a dar paso, y con precaución, a unos nuevos conquistadores del África del Norte; los vándalos que, después de haber pasado el Rin, en el año 406, atravesaron las Galias y España, venciendo a los ejércitos romanos y aliados indígenas y se establecieron en la Bética, donde el emperador Honorio les cedió tierras. De ahí nace la tentadora leyenda semántica de que dieron el nombre a la región: Vandalucía.

Esto no es seguro; pero sí lo es la existencia de un nombre y de un adjetivo, «vandalismo» y «vandálico», sinónimos de devastación.

Este pueblo ha tenido mala literatura. Sólo sabemos de él por sus enemigos o por sus víctimas, razón por lo que debemos ser cautos al analizar la historia que se nos ha transmitido.

Dueño de las costas meridionales de España, Genserico, el joven jefe vándalo, hermano del fallecido Gunderico, decidió atravesar el mar y así llegó a las costas del Rif con todo su pueblo, unas 80.000 personas, de las que 15.000 eran guerreros. Era el año 429. Una vez en la costa, siguieron hacia el Este, venciendo a los romanos a su paso y recibiendo, en cambio,

la buena acogida de los donatistas y de los campesinos maltratados por Roma. Los vándalos llegaron fácilmente a Cartago donde establecieron su capital, después de haber atacado, a su paso, al clero católico y destruido tanto iglesias como bienes de los romanos ricos.

La dominación vándala en Berbería duró un siglo y nada constructivo puede señalarse durante este largo tiempo. Si el pueblo beréber, en gran parte, creyó que obtendría beneficios de los nuevos colonizadores, pronto supo que poco podía esperar de unos jefes que habían tomado gusto a las elegantes villas y residencias romanas que habían heredado, y que no dedicaban gran atención a la vida rural de la mayor parte del pueblo.

Y empezó un levantamiento organizado del proletariado beréber al mando de «iyellifen» potentes. Fueron creándose Estados independientes de todas las regiones, incluso en Mauritania Tingitana adonde nunca llegaron los vándalos, y donde beréberes y romanos convivían bajo los mismo jefes. Por una inscripción, tenemos noticias de un rey Masuna que era «rex gentium Maurorum et Romanorum» y en otra inscripción se lee que un jefe beréber, Mastiés, llegó a proclamarse «imperator» en el año 476 y mantuvo este título ficticio durante cuatro años.

Lo más interesante desde nuestra óptica, es decir, desde el punto de vista beréber, es la ofensiva organizada por los camelleros de Tripolitania al mando del príncipe Cabaón, en tiempos del jefe vándalo Trasasmundo y de la que tenemos noticia por el historiador Procopio. Cabaón dispuso sus camellos en circunferencias concéntricas y colocó a los guerreros, con sus escudos, bajo el vientre de los camellos. Los jinetes vándalos no consiguieron que los caballos avanzaran a causa del olor de los camellos y así sirvieron de blanco a las flechas y dardos de los beréberes, que destruyeron o capturaron a casi todo el ejército. Hay que decir que aquellos vándalos, después de un siglo, habían perdido las cualidades guerreras de los primeros invasores. Después de Trasamundo subió al poder Hilderico, dicen que afeminado, que había pasado 40 años en Constantinopla y había mantenido muy buenas relaciones con Justiniano. Restableció al Metropolitano de Cartago, toleró el culto católico y facilitó, más o menos conscientemente, la llegada de los bizantinos, favorecida, por otra parte, por los beréberes rebeldes de Tripolitania, por los comerciantes romanos y por los católicos.

Así, en septiembre del año 533, la flota bizantina desembarcó en Hadrumetum, la actual Susa, en Túnez, a un ejército compuesto de 10.000 infantes y 5.000 jinetes a los que acompañaba un grupo de 600 hunos, bajo el mando de Belisario. Digamos que con él iba su esposa, su jefe de Estado

Mayor, el eunuco Salomón (que fue el genio de esta guerra y de la organización del territorio) y su secretario, el historiador Procopio, al que debemos el relato de la campaña.

Belisario llegó fácilmente a Cartago después de vencer a un débil ejército vándalo en la actual Hammam-Lif, y más tarde logró terminar con la última resistencia vándala. La reconquista latina había terminado.

Como la dominación vándala, la bizantina duró algo más de un siglo y se caracterizó por el deseo de romanizar de nuevo lo que los vándalos habían destruido, aunque no llegó a ocupar la misma extensión territorial que tuvo Roma. Marruecos, por ejemplo, no conoció la invasión bizantina (como no había conocido la vándala) con excepción de Ceuta, que Justiniano tuvo interés en conquistar y donde se construyó un templo dedicado a la Virgen. La guarnición de Ceuta tenía por misión recoger informes de España y la Galia y vigilar el Estrecho. El famoso Conde don Julián pudo ser un jefe local, investido por los bizantinos.

Las revueltas beréberes surgían periódicamente. Cutzinas, Isfidaias, Carcasán, Garmul, son nombres de «iyellifen» que se recuerdan. Este último a las puertas de Cartago.

52

En el año 646, el exarca Gregorio se proclamó Emperador y decidió instalarse en Sugétula, (la actual Sbeitla de Túnez). Un año después, murió junto a su ejército derrotado por el nuevo invasor, el musulmán. Los hombres del emir Abdallah ben Sa'ad ganaron la batalla de Sufétula y aceptaron retirarse a Egipto mediante un pago sustancioso, un buen botín y numerosos cautivos entre los que figuraba la hija de Gregorio. El Islam había dado el primer aldabonazo en «al-Magrib».

Si otras invasiones sufridas por los beréberes procedían del Norte y unas y otras se habían producido por el mar, ésta, la musulmana, procedía del Este y llegaba por tierra.

Se inicia ahora un largo período de la historia de Berbería que no ha quedado escrito ni por testigos ni por historiadores contemporáneos. Todo lo que sabemos de los primeros siglos de esta nueva Era, a partir del VI, lo debemos a tradiciones recogidas entre los siglos VIII y XI, de ellas, la que nos ha llegado completa es la de Ibn Abd al-Hakkam, muerto en El Cairo en el año 871, que cita con bastante detalle lo que pudo ir recogiendo a través de una cadena de transmisión hasta llegar, hacia atrás, a la persona que pudo haber sido testigo del hecho a que se refiere.

Entre los siglos XI y XV, algunos historiadores como al-Maliki, Ibn al-Atir, Ibn Idari y Nuwairi, dan nuevos detalles, abundantes y am-

plios. Todos ellos han sido analizados y contrastados por los especialistas en Historia del África del Norte y a los textos tenemos que remitirnos para tratar de aquellos siglos oscuros en los que los personajes y los acontecimientos desfilan ante nosotros entre la realidad y la leyenda.

En el año 632 murió el profeta Muhammad y diez años después, en el 642, tras la conquista de Egipto en una sola batalla, los sucesores llegaban a las puertas del país beréber y ocupaban Pentépolis, la Cirenaica, el Fezzan y, un año después, Trípoli. Se dice que, alentado por las victorias, el general Amr quiso penetrar en Ifriqiya, es decir, en Túnez; pero el Califa Omar se opuso, en una carta, a que continuara el avance hacia «al-Magrib» «mientras el agua de mis párpados humedezca mis ojos», decía textualmente.

Fue en el 647, cinco años después y durante el Califato de Utman, cuando se produjo el avance al mando de Ibn Sa'ad, la derrota de los bizantinos y la retirada del jefe árabe, antes mencionada.

La siguiente incursión se produjo en el 665, a cargo de Mu'awiya ibn Hudayy, que venció a un ejército bizantino en Susa y regresó a Egipto.

Por fin, una tercera incursión fue el principio de la ocupación permanente. Oqba ibn Nafi llegó al centro de Ifriqiya y fundó una ciudad, con una gran mezquita que sería, durante siglos, el corazón del Islam norteafricano: Qayrawan. A partir de este momento, aparecen en los textos de los historiadores árabes pocas referencias a los «rum» (griegos, bizantinos).

Sabemos que Oqba continuó su marcha al Oeste, que se entrevistó en Ceuta con el patricio Ilián o Julián, entrevista que, seguramente, preparó la invasión de España y que llegó hasta el Atlántico. Entretanto, y siguiendo la tradición de las revueltas beréberes contra los invasores, un «ayellif» llamado Kusayla, númida cristiano (según Ibn Jaldun) de la tribu de Awaraba, en el Aurés argelino, al mando de grupos beréberes bien armados ocupó Qayrawan, hizo huir a los árabes hacia el Oriente y esperó el regreso de Oqba desde Mauritania. Oqba, sorprendido, pereció en la lucha. No es imposible que, en esta acción, Kusayla estuviese ayudado por grupos bizantinos. El cuerpo de Oqba reposa en una modesta «qubba» en el oasis de su nombre, «Sidi Oqba», adonde acuden en peregrinación los descendientes de los que lo mataron o contribuyeron a su muerte.

Kusayla fue el dueño de la Berbería Oriental donde gran parte de los neo-musulmanes apostataron de la nueva religión -según dice Ibn Jaldun- doce veces en 70 años. La región ofreció de nuevo un panorama de independencia, aunque por poco tiempo, ya que otra incursión árabe terminó con la vida del «ayellif» beréber en el año 686.

Nueve años después se asiste a un hecho singular en la resistencia beréber a la invasión árabe: una mujer toma el caudillaje, una mujer beréber, «tayallif» (jefe, en femenino), de la tribu Yerawa, en las montañas argelinas, tribu convertida al judaísmo (según Ibn Jaldun). Su nombre nos ha llegado confuso (Damia o Dihía), no así su sobrenombre, «la Qahna» o «la Qahina», es decir, la sacerdotisa, que logró rehacer el bloque beréber de la Numidia y deshizo el ejército árabe entre Ayn Bayda y Tebesa, alejándolo a la Tripolitania.

Era entonces caudillo del ejército árabe al-Hassan, que supo aprovechar el descontento de parte de la población indígena contra la política de «tierra quemada» de la Qahna y recibió su ayuda en la reconquista del terreno perdido, lo cual le permitió ocupar Cartago. La caída de Cartago en manos del Islam en el 698 era el símbolo del final de civilizaciones y conquistas pasadas y daba entrada oficial a los nuevos ocupantes.

Al-Hassan fundó una nueva ciudad, Túnez, que unió a la costa por medio de un canal. Fuerte en el Norte con Cartago y Túnez y más al Sur con Qayrawan, apoyado por núcleos beréberes y por algunos restos bizantinos que no tenían ya nada que perder, lanzó la ofensiva contra la Qahna, que murió cercada, según parece, en el coliseo romano del Yem, en la ruta Qayrawan, no sin antes haber confiado a sus dos hijos a la generosidad del vencedor, hecho repetido en la historia del pueblo beréber.

Musa Ibn Nusair fue el nuevo gobernador de Ifriqiya, independiente ya de Egipto, en el 705. Desde entonces, el avance hacia el Oeste fue rápido y sin resistencia prácticamente.

Musa Ibn Nusair, hombre bien conocido en la historia de España por haber organizado la invasión, sometió rápidamente la antigua Mauritania, llegó al Atlántico y ocupó Tánger, si bien no logró entrar en Ceuta.

El mapa de esta parte de la Berbería comprendía tribus beréberes del grupo «sanhaya»; los «gomara», en el litoral mediterráneo; los «bergwata» en la costa atlántica, desde el Estrecho hasta la desembocadura del Um er-Rabi; los «miknasa» en el centro; los «masmuda» en la vertiente occidental del Gran Atlas y desde el Um er-Rabi hasta el Sus; los «haskura» entre el Sus y el Dra; los «lemtuna», en la orilla derecha del Dra. En estas tribus cristianas, judías o paganas, entró el Islam con una política vigorosa de conversiones.

Uno de estos conversos, Tariq, fue quien condujo a una masa de beréberes islamizados a la conquista de España, con un número pequeño de árabes entre ellos, pequeño porque ni siquiera los había en la Mauritania

recién conquistada. Ya sabemos cuáles fueron las vicisitudes de los beréberes en España y los problemas militares y sociales que crearon a las autoridades árabes hasta el punto de que éstas tuvieron que traer refuerzos de Oriente para dominar sus revueltas, como ocurrió en Berbería.

Aquí, y entre otras, la gran excusa fue religiosa: la herejía «jariyi», dentro del Islam, como antes lo había sido la donatista dentro del Cristianismo.

Digamos ahora que la resistencia beréber se prolongó durante largo tiempo y que fueron hechos destacados la creación del reino de Tahert (hoy Tiaret, en Argelia) a cuya cabeza estuvo -aunque pueda parecer extraño- un persa, Ibn Rostam, que era «jariyi». Este reino se mantuvo durante más de un siglo, hasta la toma de la capital por los Fatimíes en el 911 y, después de muchas vicisitudes, este grupo beréber buscó refugio en la región desolada de Mzab, en el Sáhara, donde fundaron siete ciudades que constituyen hoy un núcleo especial beréber, sobre el que volveremos más tarde.

El largo período que va del siglo VII al XI es confuso. De él vamos, sin embargo, a extraer algunos hechos de interés histórico:

La llegada de Idris, un descendiente de Ali, al territorio occidental de Berbería donde inicia la fundación de la ciudad de Fez, continuada por su hijo Idris II. La dinastía idrisi se mantuvo cerca de dos siglos.

La creación, casi al mismo tiempo, en Ifriqiya (Túnez) de la dinastía aglabi (del gobernador Ibrahim inb al-Aglab), que fue prácticamente independiente de los califas de Bagdad y que llegó a conquistar Sicilia y a avanzar en el Sur de Italia;

La aparición de la doctrina «si'i» en la persona de Ubayd Allah, refugiado de Oriente, que afectó a la tribu «Kutama» en la Kabilia. El fundador, que se denominó «mahdi», (bien dirigido) dio el nombre de «Mahdía» a una ciudad de la costa tunecina que aún se llama así. Este fue el principio de la dinastía «fatimi». Los fatimíes llegaron hasta el Magrib extremo, donde terminaron con los idrisíes. Luchas terribles por medio de las tribus «Miknasa» y «Magrawa», alimentadas por el Califa de Córdoba Abd al-Rahman III, que no podía permanecer indiferente a lo que ocurría al otro lado del Estrecho que, en gran parte, no era sino producto de la rivalidad entre «jariyíes» y «si'íes»;

El fin de la dominación de los fatimíes, que instalaron su capital en El Cairo. Pero un beréber, Bologin, hijo de Ziri, jefe «sanhayi» fue el encargado de gobernar al-Magrib extremo en nombre de los fatimíes. Los

ziríes sólo se mantuvieron fieles a los heréticos hasta mediados del siglo XI.

El terrible castigo del Califa fatimí que, desde Egipto, lanzó sobre la Berbería a la tribu árabe de los Banu Hilal, seguida de los Banu-Sulayman. Para dar una idea de lo que representó esta «segunda invasión árabe», basta leer el comentario de Ibn Jaldún: «Como una nube de saltamontes, destruían todo a su paso».

La invasión «hilali» es el acontecimiento más importante de estos siglos de la historia beréber, porque trazó la frontera entre un territorio que, aunque islamizado, conservaba su lengua beréber y sus costumbres, y el mismo territorio mucho más arabizado. Los Banu-Hilal contribuyeron más a la arabización de los beréberes que los primeros invasores árabes. Este árabe de los Banu-Hilal, una lengua beduina más que ciudadana, ha influido considerablemente en la formación de los dialectos árabes que se hablan en todo «al-Magrib».

Tres siglos de caos y anarquía, de luchas tribales, de falta de unidad; pero de islamización (con sus aspectos ortodoxos y heréticos) y de una gran arabización que disminuye de Este a Oeste.

56

Los siglos XI, XII y XIII nos ofrecen un capítulo de gran interés en la historia del Magrib: dos invasiones de tribus beréberes de Sur a Norte y más allá: los almorávides y los almohades. Se trata de dos movimientos religiosos puramente beréberes en los que se aprecia la fuerza del Islam en Berbería. Lo que ninguna religión anterior había logrado, lo hace el Islam y son los beréberes, los neo-musulmanes, los que se levantan en nombre de la pureza, de la ortodoxia.

La primera procede del Sáhara occidental y se inicia de Sur a Norte, al mismo tiempo que la de los Banu-Hilal viene de Este a Oeste: son los «sanhaya» con velo, que, en el espacio de medio siglo, construyeron un imperio en la parte occidental de la Berbería y en España.

Los almorávides son «lemtuna», nómadas del Sáhara, aleccionados por un hombre piadoso, Ibn Yasin, que había agrupado a algunos adeptos en un «ribat», un convento militar -valga la expresión- donde estos adeptos, monjes-guerreros -valga de nuevo la expresión- estos al-murabitun, henchidos de fe, se proponen restaurar la ortodoxia musulmana en su forma tradicional «maliki» contra cualquier otra herejía. Y contra los heréticos «bergwata» pereció Ibn Yasin, sustituido poco después por otro «lemtuna», Yusuf ibn Tasfin que, en sus 55 años de mando, dejó un inmenso imperio que se extendía desde el Senegal hasta la frontera catalana y

desde el Atlántico hasta Argel. Yusuf ibn Tasfin fue el fundador de Marrakesh, ciudad que dio nombre en español al país más beréber del África del Norte: Marruecos.

No puede hablarse, sin embargo, de un despertar del pueblo beréber como tal. Una vez más se trata de un movimiento tribal, de mayor amplitud que otros; pero limitado a un cierto grupo y a una región. Y menos aún se presenta en España con un sello beréber. La civilización de al-Andalus era muy superior a la de Berbería y sólo como un movimiento religioso podía ser admitido. Por esta razón se había pedido, por algunos reinos de Taifas, la ayuda almorávide contra el avance cristiano de la Reconquista.

El poder almorávide fue corto pero positivo; el contacto con la civilización andaluza influyó en la introducción de las letras y del arte español en Marruecos. De nuevo un movimiento beréber, que se desarrolla y termina sin haber dejado una huella nacional.

Aquí abrimos un paréntesis, antes de pasar a la invasión almohade porque con aquélla, la almorávide, había entrado en escena una zona africana, fronteriza entre la Berbería más conocida y el África negra: lo que hoy se denomina Mauritania, país que ha tomado el nombre de lo que fue provincia romana y que estaba situada más al Norte.

57

En efecto, de un «ribat» cercano a la actual Nuakshot, partió el movimiento almorávide de los nómadas «sanhaya» que, una vez islamizados, convirtieron a su vez al Islam a la aristocracia de Ghana y que, después de la invasión de los Banu-Hilal, perdieron el contacto con el Norte y desarrollaron más sus relaciones con los pueblos negros.

Un nuevo poder se alzaba y también llegó del Sur, esta vez de las montañas del Atlas. Allí, en Igliz, había nacido Ibn Tumert, que un día se declaró «mahdi» y predicó la guerra santa contra los almorávides, no sin haber permanecido antes algún tiempo en Oriente y en España nutriéndose de instrucción religiosa, que le llevó a sus teorías, basadas en que el dogma de la unidad divina no puede ser deformado por los atributos que Dios posee y que forman parte de su misma esencia: la vida, la ciencia, la fuerza, la voluntad, la palabra, el poder de ver y oír todo, son cualidades integradas en la propia esencia de Dios. El versículo 4 de la azora XX cita al «misericordioso que, sobre su trono, se mantiene majestuoso»; esto es un ejemplo en el que hay que alejar toda impresión antropomorfa y toda figura imaginativa.

Contra la interpretación, contra la opinión individual, se alzan los

almohades, es decir, los «muwahhidun», los que mantienen la unidad, que lleva consigo tanto una reforma jurídica como un cambio en las costumbres.

Pero hay que ver algo más en este movimiento, y es la lucha entre los hombres de la montaña, del Atlas, y los nómadas del Sáhara: en suma, la réplica de los «zenata» a los «senhaya», y volvemos a la guerra tribal en su origen y a la rivalidad entre nómadas y sedentarios.

El gran impulso almohade arrolla a los almorávides, tanto en territorio africano como en España, con una diferencia territorial: en el norte de Africa, la fuerza almohade llega hasta Ifriqiya, hasta Túnez, es decir, más allá de donde habían llegado los almorávides. Por vez primera y única, una dinastía beréber ejerció el poder en un territorio tan vasto.

La historia almohade, una de las más apasionantes de Africa del Norte, es bien conocida a uno y otro lado del Estrecho. En España, fueron los almohades los que ganaron la última gran batalla contra los cristianos (Alarcos, en 1195) y los que sufrieron la gran derrota que marcó su propia decadencia (Las Navas de Tolosa, en 1212). Entre otros testigos mudos del apogeo almohade, tres torres gemelas mantienen hoy vivo su recuerdo: La Torre Hassan, en Rabat, la Kutubiya, en Marrakesh y la Giralda, en Sevilla.

58

Ya en el siglo XIII, en plena debilidad del imperio almohade, la Berbería tiende a dividirse en tres partes, como venía ocurriendo desde la organización administrativa romana: los «hafsíes» se alzan con el poder de Ifriqiya y fue durante esta época cuanto tuvo lugar la expedición o cruzada de Luis IX de Francia (San Luis), que desembarcó en Túnez en 1270 (un 18 de julio) y allí murió; los hafsíes en Ifriqiya, como hemos dicho; los Abd a-Wadid en el Magrib central y los beni-merines (luego con su rama watasí) en el Magrib extremo.

La historia del Magrib hasta el final de estas dinastías, es decir, hasta mediados del siglo XVI, que conocemos en sus principios gracias al genio de Ibn Jaldun, se reduce al esfuerzo por resucitar el pasado sin conseguirlo y por una lenta decadencia. Durante este largo período, y además de la citada cruzada de San Luis, se produce la ocupación de Yerba por Roger de Lauria, la intervención de las ciudades italianas, la ocupación de Ceuta y otras ciudades por los portugueses, las instalaciones españolas a lo largo de la costa hasta Trípoli; y la llegada de los moriscos, acogidos con diferente suerte, especialmente favorable en Túnez.

Por entonces la arabización de la Cirenaica, la Triplítania y la antigua Ifriqiya es casi completa. Quedan pequeños núcleos de lengua

beréber, que permanecen unidos al jariyismo. Los mariníes del Magrib extremo también pasaron a España como ya sabemos.

El siglo XVI en su mitad marca un nuevo rumbo en la historia de la Berbería y traza lo que habría de ser el mapa actual. Una nueva fuerza política y militar aparece en esta región: los turcos, en lucha por el dominio del Mediterráneo, donde España había establecido fortificaciones, y que ponen pie en Argel: Barbarroja, apoyado por la Sublime Puerta, crea la Regencia de Argel desde donde el poder turco se extiende hacia el Este con la creación de otra Regencia: la de Túnez y de un bajalato en Trípoli. Las dos Regencias son la base de las actuales Túnez y Argelia. El resto de la Berbería, del Magrib, es decir, lo que hoy es Marruecos, quedó prácticamente libre de la invasión turca y, a partir del siglo XVI, se instala lo que se denomina el Imperio Cherifiano con las dos dinastías «sa'adi» y «alawi», esta última en el trono actualmente (desde 1631). De aquella Berbería de tan compleja historia, sólo la parte occidental, Marruecos, permanece aislada del mundo árabe y casi del resto del mundo durante tres siglos, del XVI al XIX y principios del XX, a causa de la ocupación turca y luego francesa del resto de la región geográfica.

Por lo que respecta a la ocupación turca de Argelia y de Túnez, fue en cierto modo (y con la salvedad de la religión) parecida a la romana. Los turcos no colonizaron con el deseo de extender su influencia y su lengua -de la que apenas quedan residuos-; no distinguieron entre árabes y beréberes y de todos procuraron obtener el pago de impuestos; mientras más lejanas estaban las tribus de la capital de la Regencia, menos se notaba la importancia misma del impuesto.

En 1830 desembarcaron los franceses en Sidi Feerrus, en Argelia, y en el país permanecieron hasta 1962; el 12 de mayo de 1881 se inicia el Protectorado francés en Túnez, que terminaría en 1954. Por el tratado de Uchí, Italia ocupa Tripolitania y más tarde Cirenaica y el Fezzan, hasta 1951.

En cuanto a Marruecos, y salvo en la época del gran sultán Mulay Isma'íl (1672-1727), que reinó en casi todo el país, el resto de este largo período que va desde el siglo XVI hasta el XX, exactamente hasta el año 1926, está marcado por una sensible inestabilidad política, por revueltas contra la autoridad establecida, alimentadas por caudillos independientes y combatidas también, desde 1912, por Francia y España al establecerse el régimen de Protectorado, que terminó en 1956.

Citaremos dos hechos que ponen de relieve las dos últimas gran-

des figuras de la resistencia: la lucha en Argelia de Abd el-Qader Mu-hiddin al-Hassani, que recuerda a Yugurta en una parte de su vida, y la fundación por Mohammed Abd el Krim el-Jattabi de la República Confe-derada del Rif en 1921, que tuvo bandera propia, batió moneda y mantuvo embajadores en países de Europa. Este nuevo «ayellif», en lucha contra el Sultán y, como consecuencia contra Francia y España, esta notable figura de la historia beréber -nuevo Tacfarinas-, hecho prisionero por Francia, confinado en la Reunión y muerto en El Cairo y a cuya familia he conocido personalmente en su propia casa de Axdir, en la cabila de Ait Wariagel, que yo visitaba con frecuencia a principios de los años 30, es decir, poco tiempo después del final de la guerra del Rif, marca el final de los levan-tamientos beréberes.

El hecho de haber intentado resumir en unas breves páginas la geografía y cinco mil años de historia de África del Norte, bien merece, en beneficio de los lectores, dedicar unos párrafos a exponer unas cortas conclusiones.

Tal vez la primera impresión recogida sea tan desilusionante por el contenido que pueda hacer al lector preguntarse: ¿Dónde está en todo esto la historia concreta del pueblo beréber?

60

La respuesta no es muy positiva: el pueblo beréber, el más antiguo que se conoce en esta región, no ha manifestado nunca, de forma organizada, la voluntad de unirse, de formar un conjunto basado en su etnia y en su lengua. Por el contrario, ha vivido en los límites de una tribu, frecuentemente en luchas con otras o sometido a gentes extrañas, venidas de otros lugares. Su historia es la de los pueblos que lo han dominado, escrita por cronistas o historiadores de estos invasores, y no por los mismos beréberes y, por tanto, en lenguas que no eran la suya. Incluso los nombres de las poblaciones, de las tribus, dados por los escritores no son los que ellos mismos utilizaban. No ha existido, en suma, «el deseo de estar juntos», que es, según Renán, el símbolo de una nación.

Es cierto que en estos últimos años, jóvenes magribíes se intere-san por sus países y escriben sobre ellos, aunque ciñéndose a temas acu-ciantes del presente, como la política, la economía, la sociología, no así la historia de épocas lejanas en su conjunto, que es el pariente pobre de la investigación magribí. Esta situación ha sido alterada por la aparición, hace pocos años, de un buen libro de Abd Allah-el Auri, que nadie que se interese por Africa del Norte debe desconocer.

Ni la presencia cartaginesa, ni la romana, ni la vándala, ni la

bizantina, ni la turca han dejado en el pueblo beréber huellas notables, como tampoco la religión cristiana, predicada durante la dominación de Roma y algunos siglos después. El Islam, en cambio, ha sido el disolvente común de las diferencias religiosas y, rápidamente extendido, es, desde hace siglos, la única religión del pueblo beréber, si se exceptúan pequeños núcleos judíos. Ortodoxos o heterodoxos, pero siempre dentro del Islam, lo beréberes han encontrado en esta religión su sola unidad. No hay entre ellos grupos cristianos como existen en otros pueblos que tienen el árabe como lengua oficial (Líbano, Jordania, Egipto).

Y, en cuanto al idioma, ha ido perdiendo terreno frente al árabe. El italiano en Libia; el francés en Túnez, en Argelia y en Mauritania; el francés también y el español en Marruecos, son lenguas conocidas por una gran parte de la población.

Marruecos es el país, de toda esta región, que más tiempo ha mantenido su independencia; la lejanía de las vías de invasión es la razón principal de que ésta llegase aquí, si llegaba, más atenuada. Por esta causa, Marruecos es el país más berberófono del Norte de Africa, mientras Túnez es el más ligado a la historia de la Antigüedad clásica (Cartago y Roma).

El Magrib, la antigua Berbería, está hoy dividido en Estados fuertes e independientes que, de Este a Oeste, son: Libia, Túnez, Argelia, Marruecos y Mauritania, una división que responde casi exactamente a la organización administrativa de las provincias africanas de Roma: Marruecos es Mauritania Tingitana; Argelia, Mauritania Cesariense; Túnez, Ifrikía o Proconsularis. En cuanto a Libia, ha sido una aglutinación de la Tripolitania, la Cirenaica y el Fezzan, la primera de influencia cartaginesa, la segunda de influencia griega y la tercera de neta autonomía beréber, unidas las tres bajo Roma aunque con una distinción que se mantuvo incluso bajo la ocupación italiana y que se manifestó en el momento de la creación del Estado libio. Mauritania, nombre actual de un país independiente desde 1960, era el final meridional de Mauritania Tingitana, prácticamente desconocida del mundo romano y cuya fundación moderna tuvo un parto difícil.

Han sido varias las tentativas para hacer de este «al-Magrib» un conjunto más homogéneo políticamente; pero no han dado resultado. Hoy sería más difícil lograrlo.

La presencia beréber en España ha sido periódica. Sin llegar a tiempos anteriores (teoría ibero-beréber, por ejemplo), sabemos que fueron muchos los beréberes que participaron en las guerras púnicas y estuvieron presentes con Cartago y con Roma en unas u otras ocasiones. Su presencia

se señala en las gestas de Sagunto y de Numancia. La llamada «invasión árabe» fue, desde el punto de vista étnico, una invasión beréber; en la Edad Media, el trasvase fue frecuente y, pasados unos siglos, en fechas muy recientes, contingentes norteafricanos han entrado en España para participar en nuestra guerra civil.

Esta expresión ha sido sólo el marco para colocar el cuadro de un pueblo cuya historia y cuya vida interesa a todos y, especialmente, a los españoles que, una vez tuvimos a Qayrawan como capital, como siglos antes Mauritania Tingitana había dependido de España, en tiempos de Diocleciano.

BIBLIOGRAFÍA

- BASSET R.: *Recherches sur la religion des Berbères*. Paris, 1910.
- BASSET H.: *Essai sur la littérature des berbères* (Tesis de Letras, 1920, Argel).
- BASSET A.: «*La langue berbère*», apud *Handbook of African Languages*, Oxford, 1952.
- BOUSQUET G. H. : *L'Islam maghrebin*, Alger, 1955.
- BOUSQUET G. H. : *Les berbères*. Colección «Que sais-je?» Paris 1967.
- CAMPS G.: *Berbères aux marges de l'Histoire*. Ed. des Hespérides. 1980.
- COURTOIS C.: *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, 1955.
- DOUTTÉ E.: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909.
- GALAND L.: *Langue et littérature berbères*. Paris, 1979.
- GAUTIER E.F.: *L'Afrique blanch*. Paris, 1939.
- GSELL S.: *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*. Paris, 1913-28.
- GUENNOUN S.: *La Montagne Berbère*. Rabat, 1933.
- IBN KHALDOUN: *Histoires des berbères*. (Trad. Slane). Paris, 1978.
- JULIEN Ch.A.: *Histoire de l'Afrique du Nord*. Paris, 1975.
- KOLLER P.A.: *Les Bereberes marooqués*. Tetuán. 1952.
- LAOUST E.: *Mots et choses berbères*. Paris, 1920.

- LAROUÏ A.: *L'Histoire du Maghreb*. Paris, 1970.
- MARÇAIS W.: *Comment l'Afrique du Nord s'est arabisée*, apud *Annales de l'Institut d'Études Orientales*. Alger, 1938.
- MONCEAUX P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis l'origine jusqu'à l'invasion arabe*. Paris, 1900-23.
- MONTAGNE R.: *Les Berbères et le Maghzen dans le Sud du Maroc*. Paris, 1930.
- MONTAGNE R.: *La vie sociale et la vie politique des Berbères*. Paris, 1931.
- «*Recherches sur l'origine des Berbères*», apud *Bulletin de l'Académie d'Alger*, 1868.
- RICARD P.: *Pour comprendre l'art musulman en Afrique du Nord*. Paris, 1924.
- TERRASSE H.: *Histoire du Maroc*. Casablanca, 1949.

LOS BEREBÉRES EN EL INICIO DE LA ESPAÑA MUSULMANA (711-754)*

**GUILLERMO GOZALBES BUSTOS
ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO** _____

1. Introducción.

La interpretación más tradicional de la historia de al-Andalus establecía una profunda bipolaridad entre el elemento hispano-cristiano, de un lado, y el árabe-musulmán del otro. El concepto de Reconquista como un enfrentamiento permanente significaría el gozne de separación entre dos mundos que resultarían tan contradictorios como supuestamente coherentes. Esta interpretación fue propia del siglo XIX con la aportación de estudiosos tales como Simonet o Menéndez y Pelayo; en realidad la visión de una ruptura y uniformidad difícilmente se mantiene en pie¹.

Por el contrario, las investigaciones de los historiadores en el siglo XX han traído consigo la superación de esta interpretación bipolar y simplista. En primer lugar se ha destacado que no puede hablarse de un enfrentamiento permanente y sí de una influencia mútua entre la cultura (al igual que la sociedad y la economía) árabe-musulmana y la latino-cristiana².

65

* Conferencia ofrecida en el seminario sobre *imazighen en al-Andaluz musulman*, organizado por el Colectivo de Documentación y Estudios imazighs y el Vicerrectorado de Estudiantes de la Universidad de Granada los días 17 y 18 de marzo de 1994.

(1) Vid. el análisis de R.PASTOR DE TOGNERI: *Del Islám al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona, 1975.

(2) C.SANCHEZ ALBORNOZ: *El Islám de España y el Occidente*. Madrid, 1974 (previamente publicado en *XII Settimane di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1965, p.149-308) y las rectificaciones de Ch.E.DUFOURCQ: «Berberie et Ibérie médiévales: un problème de rupture». *Revue Historique*, 1968, p.293-324.

En segundo lugar, el concepto de Reconquista se ha puesto muy en cuestión, destacándose el carácter no unitario de los iniciales resistentes cristianos³. Finalmente, acerca del propio al-Andalus se ha destacado la neta orientalización o arabización de su cultura, al tiempo que se ha indicado la esencial importancia del elemento beréber norteafricano⁴.

Prácticamente la totalidad de los estudios referidos a los asentamientos beréberes en al-Andalus se han centrado en momentos posteriores a los que ahora nos interesan. Incluso las contribuciones para localizar desde el punto de vista toponímico y lingüísticamente los asentamientos beréberes se han centrado en momentos que se extienden a partir del Califato Omeya, en el siglo X de la Era cristiana⁵. El *Atlas* realizado acerca de los asentamientos beréberes en al-Andalus, bastante completo por otra parte⁶,

(3) A. BARBERO y M. VIGIL: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, 1974; IDEM: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, 1978, y las rectificaciones de C. SANCHEZ ALBORNOZ: «Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista». *Cuadernos de Historia de España*, 47-48, 1968, p. 343-352 (= *Estudios polémicos*. Madrid, 1979, p. 65-78); A. BESGA: *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*. Bilbao, 1983.

(4) Muy especialmente el magnífico libro de P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976, y los múltiples trabajos de J. BOSCH: «El elemento humano norteafricano en la historia de la España musulmana». *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 2, 1964, p. 17-37; «Establecimiento de grupos humanos norteafricanos en la Península Ibérica a raíz de la invasión musulmana». *Atti I Congresso Internazionali di Studi nord-Africani*. Cagliari, 1965, p. 147-161; «A propósito de la berberización de al-Andalus». *Les Cahiers de Tunisie*, 103-104, 1978, p. 129-141; «Andalucía Islámica: arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema». *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, 1, 1980, p. 9-42; «Los beréberes en al-Andalus». *Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas*, I, Granada, 1987, p. 261-267; G. ABDEL-KARIM: «El elemento norteafricano y su aportación a la historia política y cultural de al-Andalus», *Ibidem*, p. 269-280.

(5) Planteamiento parte de los trabajos tradicionales de J. RIBERA: *Disertaciones y opúsculos*. 2 tomos, Madrid, 1928, y la profundización posterior de I. DE LAS CAGIGAS: «La berberización de España. Apuntes para su estudio». *Cuadernos de Estudios Africanos*, 2, 1946, p. 113-131; IDEM: *Andalucía musulmana. Aportaciones a la delimitación de la frontera de al-Andalus (ensayo de etnografía andaluza medieval)*. Madrid, 1950; C. E. DUBLER: «Über Berbesiedlungen auf der Iberischen Halbinsel». *Romanica Helvetica*, 20, 1943, p. 183-196. Acerca de la presencia toponímica, J. OLIVER ASIN: «En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y beréberes». *Al-Andalus*, 38, 1973, p. 319-391.

(6) E. MOLINA LOPEZ: «De nuevo sobre los beréberes. Reflexiones en torno a un proyecto de Atlas de historia del Islám». *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, 5-6, 1985-6, p. 25-31.

se refiere basicamente a momentos posteriores (y muy diversos) a los que ahora nos interesan.

Sin duda una historia tan dilatada como la de al-Andalus ofrece matices fuertemente diferenciales en los distintos periodos. Indudablemente el primer medio siglo de la arabización de la antigua Hispania es, con mucho, el peor conocido de todos los periodos⁷. Es cierto que encontramos incluso un exceso de fuentes, crónicas o relatos sobre la conquista árabe de España. Pero esta cantidad no es ventaja sino todo lo contrario, las fuentes resultan contradictorias puesto que muy pronto los datos históricos se rodearon de relatos literarios, tradiciones maravillosas y elementos que son puramente legendarios⁸.

2. Los beréberes y la conquista de al-Andalus.

No obstante, entre todo el conjunto de relatos emerge como realidad la preponderancia beréber en los acontecimientos de la conquista musulmana de al-Andalus. No puede a este respecto utilizarse en contra, como elemento concluyente, el relato de *las Mil y una Noches*. Allí se habla de la toma de la ciudad de Toledo y de la profecía que centra en los árabes el protagonismo de la conquista⁹. No podía ser menos en una obra maestra de la literatura árabe aunque elaborada en fechas muy posteriores.

67

La realidad que parece deducirse es la de una conquista realizada fundamentalmente por elementos beréberes y, desde luego, aparentemente bastante al margen de la política del califato árabe. Este dato se deduce de las reticencias del gobierno oriental a autorizar el poner en peligro a los musulmanes con la travesía del mar. Incluso después de la conquista el sentido de provisionalidad de la presencia musulmana parece evidente. El granadino Ibn Habib, autor a tener en cuenta debido a su antigüedad, documenta que el califa pensaba en el pronto abandono de al-Andalus debido a su lejanía¹⁰.

(7) Pese al esfuerzo de J.VALLVE: «España en el siglo VIII: ejército y sociedad». *Al-Andalus*, 43, 1978, p. 51-112.

(8) C.SANCHEZ ALBORNOZ: *En torno a los orígenes del feudalismo. Fuentes para la historia hispano-musulmana del siglo VIII*. 2a. ed., Buenos Aires, 1977.

(9) *Las Mil y una Noches*. Noche, 272. Citamos por la traducción de J.LARRAYA y L.MARTINEZ. Barcelona, 1966, I, p. 1182 y ss..

(10) IBN HABIB en AL-GAZANI: *Risala del embajador marroquí*. Trad. A.BUSTANI, Larache, 1940, p. 108.

Otro autor andalusi muy antiguo, Ibn al-Qutiyya, indica que en el año 718, al subir Umar al trono califal, ordenó la evacuación de al-Andalus; fue el wali As-Samah quien le hizo desistir con el argumento de que los musulmanes habían alcanzado ya mucha fuerza en la Península¹¹. Y el «Ajbar May'mua» afirma que el califa «tenía el pensamiento de hacer salir a los musulmanes de España por lo muy separados que estaban de los demás»¹².

Otro de los autores más antiguos, en este caso al-Tabari, describe la actitud de buena parte de la nobleza visigoda que no veía en los musulmanes a enemigos: «la gente que nos invade no tiene el propósito de permanecer en nuestro país. Desean sólo capturar botín y con él volver hacia sus tierras»¹³.

Todos los datos de estas fuentes parecen indicarnos que la denominada «conquista árabe», calificada por las fuentes cristianas medievales como «pérdida de España», no fue en principio otra cosa que una incursión sin el más mínimo ánimo de permanencia. Ni el gobierno califal apoyaba de forma decisiva la expedición, ni tampoco después tuvo otra cosa que prisas por fomentar la retirada.

Por otra parte, las fuentes árabes insisten en la preponderancia beréber en las tropas que invadieron al-Andalus a partir del año 711. El egipcio Ibn Abd al-Hakam indica que el cuerpo militar establecido en Tánger estaba constituido por unos 12.000 beréberes y apenas un puñado de árabes¹⁴. El mismo Ibn Habib habla de que el cuerpo expedicionario estaba constituido por 10.000 beréberes y apenas 16 árabes¹⁵.

Quizás más preciso a este respecto sea el relato del *Ajbar May mua*. En el mismo aparece el relato de una incursión previa para obtener botín (en el año 710) a Tarifa. Aparentemente esta expedición se realizó desde Tánger. En el año 711 se produjo la segunda, de mayor envergadura, en

(11) IBN AL-QUTIYYA: *Historia de la conquista de España*. Trad. de J.RIBERA, Madrid, 1926, p.9.

(12) *Ajbar May mua*. Ed. y trad. de E.LAFUENTE ALCANTARA, Madrid, 1867, p.20.

(13) E.DE SANTIAGO: Un fragmento de la obra de Ibn al-Sabbat (siglo XIII) sobre al-Andalus». *Cuadernos de Historia del Islám*, 5, 1973, p.33.

(14) IBN ABD AL-HAKAM: *Conquista de Africa del Norte y de España*. Trad. E.VIDAL, Valencia, 1966, p.41.

(15) IBN HABIB, trad. de M.M.ANTUÑA: Notas de Ibn Abi Riqa de las lecciones de Ibn Habib acerca de la conquista de España por los árabes». *Cuadernos de Historia de España*, 1, 1944.

esta ocasión sin discusión desde Ceuta y desembarcando las tropas en Algeciras¹⁶. Según el *Ajbar* en esta incursión Tariq dirigía un total de 7.000 soldados musulmanes, de los cuales la inmensa mayoría era beréber¹⁷. Más tarde Muza ibn Nusair le remitió 5.000 hombres más, con lo que el ejército llegaba ya a 12.000 personas¹⁸. Sin duda en este último contingente, aún predominando los beréberes, habría ya una mayor cantidad de árabes.

Una fuente preciosa al respecto es la casi contemporánea *Crónica Mozárabe* del año 754. En la misma se refleja claramente que en el Estado visigótico de Toledo existía un clima de guerra civil¹⁹. Los invasores musulmanes aparecen como meros expedicionarios (no conquistadores) que desarrollaban por el Sur de Andalucía una serie de razzias cuyo único objetivo consistía en la consecución de botín.

Podría interpretarse que inicialmente nos hallamos ante una de las incursiones de beréberes para conseguir botín, del tipo de las documentadas en época romana²⁰, pero que se convirtió en intervención en favor de uno de los bandos hispanos enfrentados, también de acuerdo con otros precedentes en la Antigüedad²¹. El resultado final sería, con los titubeos ya señalados, la incorporación de la Península Ibérica al poder árabe, siguiendo el modelo de lo sucedido con la conquista bizantina de parte del territorio hispano²².

(16) Sobre los lugares de travesía, fuentes y bibliografía al respecto, E.GOZALBES CRAVIOTO: *El nombre romano de Ceuta. De Septem Fratres a Ceuta*. Ceuta, 1990.

(17) *Ajbar May mua*, trad., p.6.

(18) *Ajbar May mua*, p.7.

(19) A este respecto, Vid. L.A.GARCIA MORENO: *El fin del reino visigodo de Toledo*. Madrid, 1975.

(20) R.THOUVENOT: «Les incursions des maures en Bétique sous Marc Aurèle». *Revue d'Etudes Anciennes*, 41, 1939, p. 20-28 ; J.M.BLAZQUEZ: «Nuevo documento referente a la invasión de moros en la Bética en época de Marco Aurelio». *Studi in Onore di G. Scherillo*, Milán, 1972, p. 809-818 ; E.GOZALBES CRAVIOTO: «Notas sobre las invasiones de beréberes en la Bética en época de Marco Aurelio». *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 13-14, 1976, p. 217-248 ; G.ALFOLDY: «Bellum Mauricum». *Chiron*, 15, 1985, p. 91-109 ; J.ARCE: *España, entre el mundo antiguo y el mundo medieval*. Madrid, 1988, p. 38-45.

(21) Vid. E.GOZALBES CRAVIOTO: «La piratería en el estrecho de Gibraltar en la antigüedad». *Actas I Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, I, Madrid, 1988, p. 769-778 ; IDEM: «La intervención de la Mauritania de Bogud en las guerras civiles romanas en la Hispania Ulterior». *Actas II Congreso de Historia de Andalucía* (en prensa).

(22) Ch.DIEHL: *L'Afrique byzantine*. Paris, 1896 ; E.A. THOMPSON: *Los godos en España*. Madrid, 1971 ; L.A.GARCIA MORENO: «Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica». *Hispania*, 123, 1973, p. 5-21.

La *Crónica Mozárabe* menciona ya que el ejército al que el rey visigodo hizo frente estaba compuesto por árabes y por beréberes: *nam adgregata copia exercitus adversus Arabas una cum Maurois a Muze missos, id est Taric Abuzara et ceteros*²³. La derrota visigoda en el río Guadalete trajo consigo el colapso total para el Estado visigótico. La derrota cristiana supuso que las tropas musulmanas no encontrarían prácticamente resistencia.

3. Los beréberes en al-Andalus después de la conquista : la inestabilidad.

A partir de ese momento al-Andalus, con las dudas ya apuntadas, pasó a incorporarse al Califato Omeya de Damasco. Pero los beréberes iban a suponer un problema constante en este proceso de organización de los territorios conquistados por el poder árabe. En efecto, estos beréberes no se encontraban asimilados ni a la vida urbana ni a la organización en estructuras estatales. El tipo de sociedad tribal será incompatible con la nueva organización de las conquista por parte del poder islámico.

70

El primero de los episodios de esta inestabilidad fue, sin duda, lo que documenta el tardío historiador al-Maqqari. Teniendo noticia de las victorias musulmanas y del botín conseguido, los beréberes utilizaron todo tipo de barcos y lanchas para emigrar de forma masiva a al-Andalus²⁴.

Se trata, por consiguiente, no de un ejército organizado sino de un fenómeno migratorio cuyo aspecto sociológico no ha sido bien determinado. Esa masiva emigración, contenida otras veces por un Estado más o menos organizado (por ejemplo en la época romana), se ve ahora favorecida por el derrumbamiento del mismo y la ayuda de una cabeza de puente bien consolidada. Pero tales arribadas contribuyeron, sin duda, al caos en que se sumió la Península, al desplomarse un régimen y no estar impuesto ningún otro.

El propio cronista antes citado habla veladamente de ello así como de la diferente conducta que separaba a beréberes y árabes cuando señala la ignorancia de algunos conquistadores, especialmente de los beréberes, destrozando valiosísimos objetos del saqueo que se repartían en grupos que

(23) *Crónica Mozárabe*, cap.52 de la Ed. de J.E.LOPEZ PEREIRA, Zaragoza,1981.

(24) AL-MAQQARI:*The history of the Mohammedan dynasties in Spain*. Trad.ing. de P.de GAYANGOS, London,1840,I,p. 275.

embarcaban para la otra orilla, cargando con su parte de botín para llevarlo a sus hogares²⁵. Nos hallamos ante una actitud de razias y saqueos fuera de todo esfuerzo organizador.

Raro es el historiador, de los cuales recoge al-Maqqari distintas versiones, que no distinga en su relato de la conquista del Andalus, lo beréber de lo árabe, cargando las tintas, generalmente negativas, con respecto a los africanos, si bien se reconoce por todos ellos que fueron el elemento cuantitativo que pesó decisivamente en el resultado final de la conquista.

En los años sucesivos los beréberes se convirtieron en un foco constante de inestabilidad política en al-Andalus. El wali Al-Horr inició la implantación de una organización eficaz, estableciendo las bases del ejército regular y el cobro de impuestos a los cristianos. Inmediatamente, de forma coherente, tomó la medida de perseguir y poner límite a los constantes saqueos, que no habían parado desde la misma conquista; se indica que esos excesos eran efectuados por los beréberes en al-Andalus, castigando duramente a los que captura: *Mauris dudum Spanias com meantibus penas pro thesauros absconsos inrogat, atque in cilicio et cinere, vermibus vel peduculis scaturientibus alligatos in carcere et katenis honustos retemtat et questionando vel diversas penas inferendo flagellat*²⁶.

71

Pocos años más tarde el wali Yahia, es decir Yahya ibn Salama (726-728 d.C.) se ve obligado a volver a poner orden en los abusos y rapiñas que se producían en el territorio andalusí. Se informa que durante tres años luchó por someter a la legalidad a los sarracenos y «moros» de España que habían usurpado lo pagado por la paz, devolviendo muchos bienes a los cristianos: *Saracenus Iaie nomine monitu principum succedens terribilis potestator fere triennio crudelis exestuat atque acri ingenio Ispanie Saracenos et Mauros pro pacifilis rebus olim ablatis exagitat atque Xpianis plura restaurat*²⁷. Obviamente del texto se deduce que el autor mozárabe utilizó una fuente árabe dada la valoración crítica realizada.

Sobre los núcleos de asentamiento beréber la investigación ha avanzado bastante. Remitimos fundamentalmente a los trabajos de Cagigas, Dübler, Guichard, Bosch Vilá, Abdel Karim y Molina Lopez ya mencionados con anterioridad. No obstante, la amplia presencia que se documenta

(25) AL-MAQQARI, II, p.8.

(26) *Crónica Mozárabe*, cap. 64.

(27) *Crónica Mozárabe*, cap. 75.

pertenece a momentos muy heterogéneos. A juzgar por los episodios que analizamos más adelante, los beréberes fueron asentados inicialmente en la regiones septentrionales de al-Andalus. Más adelante, con Abderrahman I, sin duda nuevas oleadas de africanos y, sobre todo, desplazados del Norte se asentaron en nuevas zonas.

4. Los inicios de la sublevación beréber en al-Andalus.

Los beréberes eran objeto en el Norte de Africa de continuos abusos por parte de los gobernantes. Estos abusos, documentados en gran cantidad de fuentes, ocasionarían que en el año 122 H.(740 d.C.) se produjera en el Norte de Africa una formidable rebelión que acabó temporalmente con el poder árabe en esas tierras. Ese movimiento partió de Tánger, poniendo a su frente a un simple aguador ; los claros componentes sociales y religiosos de este movimiento revolucionario fueron analizados por nosotros en un trabajo anterior²⁸.

No obstante, los beréberes norteafricanos se levantaron tras soportar durante muchos años esos abusos. Es poco conocido que con anterioridad a la propia sublevación se produjo un movimiento beréber de cierta trascendencia en el propio al-Andalus. Es cierto que aquí el panorama era mucho más complejo y las fuerzas en actuación más diversas. De hecho, al menos aparentemente, este movimiento beréber previo buscó alianza con los francos lo que supuso una enorme inestabilidad política y militar para la más extrema provincia del Califato.

La situación general de este levantamiento beréber fue bastante confusa y las fuentes árabes en gran medida silencian los acontecimientos. Ibn Idari se limita a mencionar la expedición del wali de al-Andalus contra Munnuza, sin dar mayores explicaciones. Debido a este silencio los arabistas generalmente no han profundizado en esta inestabilidad ocasionada por los beréberes de vida tribal asentados en al-Andalus ; Dozy dedicó únicamente siete líneas a describir los acontecimientos y menos atención aún otros investigadores en el presente siglo²⁹.

(28) G.GOZALBES BUSTO y E.GOZALBES CRAVIOTO: «Nuevas perspectivas sobre la revuelta beréber del 122/740". *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, I, Granada, 1991, p. 205-217.

(29) Citamos por la trad. de R.DOZY: *Historia de los musulmanes de España*, I, Barcelona, 1920, p.242, a quien sigue y resume todavía más (en cuatro líneas) I.DE

En todo caso, los hechos con mayor detalle los conocemos gracias a una fuente preciosa que venimos utilizando : la casi contemporánea *crónica* elaborada por un mozárabe apenas una veintena de años más tarde. Las fuentes francas tampoco supieron interpretar más tarde de forma debida los hechos ; Fredegario indicaría, en sentido totalmente contrario al real, que la alianza se interpretaba por una intervención musulmana para atacar a Carlos Martel.

El protagonista de esta sublevación, producida hacia el año 730, es el beréber Munnuza. Sobre el personaje se desarrollaron no pocas leyendas y tradiciones literarias que motivarían que Codera considerara a Munnuza puramente legendario³⁰. La hipótesis no es aceptable dado que son muchas las crónicas históricas que lo mencionan.

En las crónicas cristianas asturianas del siglo IX el personaje llamado Munnuza aparece como gobernador de todo el Norte de al-Andalus después de la conquista musulmana. *La Crónica Albeldense*, redactada en el año 881, indica que *in Legione civitate sarrazenorum iussa, super astures procurante Munnuza*³¹.

La inmediatamente posterior *Crónica Rotense* afirma que *per idem ferre tempus in hac regione Asturiensium prefectus erat in civitate Ieione nomine Munnuza*³².

El enlace entre esta época, años 717-8 y la del levantamiento del año 730, nos la ofrece otra fuente contemporánea de los hechos. Nos referimos a la denominada *Chronica Bizantino-Árabe* redactada en el año 741. En la misma vemos mencionado, para los años 720-1, a Muzlema como *ducem exercitus* que desarrollaba su actuación militar en la Galia³³.

LAS CAGIGAS, op. cit., p.18. Por su parte ,E.LEVI-PROVENÇAL ni siquiera menciona la rebelión, al igual que A.G.CHEJNE: *Historia de la España musulmana*. Madrid,1980. M.J.VIGUERA: *Aragón musulmán*.Zaragoza, 1981, p.32 considera que el levantamiento de Munuza habría llegado hasta la época de la batalla de Poitiers (732), cuando el dirigente beréber había muerto con anterioridad.

(30) F.CODERA: «Munuza y el conde Eudón». *Estudios críticos de historia arábigo-española*,7, Zaragoza,1903; p. 140-169.

(31) *Crónica Albeldense*; Ed. de M.GOMEZ MORENO: «Las primeras crónicas de la Reconquista». *Boletín de la Academia de la Historia*,100,1932, p. 601.

(32) *Cronica Rotense*; Ed. A.UBIETO: *Crónica de Alfonso III*. Valencia,1971,p.33.

(33) *Chronica Bizantino-Arabe*, 51, de acuerdo con la edición de Th.MOMMSEN: *Monumenta Germaniae Historicae*.Minora, II,Berlín,1894,p.166 ; vid. la edición más reciente de J.GIL: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*.Madrid,1973,p.13.

Munnuza aparece, con su sede en León, como poderoso gobernador musulmán de la frontera septentrional de al-Andalus ; su origen beréber era lógico precisamente dada la étnia de los destacamentos musulmanes en esa zona.

Años más tarde este Munnuza, mencionado como gobernador de todo el Norte de al-Andalus con centro en León, verosimilmente es el mismo que se rebeló frente al poder árabe. *La Crónica Mozárabe* del año 754 afirma que Munnuza, de origen beréber, teniendo noticia de las opresiones sufridas por los beréberes norteafricanos, pactó con los francos y promovió una sublevación anti-árabe en al-Andalus: *quumque nimium esset animositate et gloria peditus, unus ex Maurorum gente nomine Munnuz, audiens per Libie fines iudicum seua temeritate opprimi suos, pacem nec mora agens cum Francos tirannidem ilico preparat adversos Spanie Saracenos*³⁴.

Esta rebelión beréber, promovida por Munnuza, tuvo su teatro de actuación en las regiones septentrionales. Se indica que, dado que el general beréber tenía gran fama, su sublevación ocasionó enorme preocupación en el centro del gobierno árabe en España: *et quia erat fortiter in prelio expeditus, omnes hoc cognoscentes palatii conturbatur status*.

74

La sublevación del jefe beréber, aliado del duque franco Eudo, iba a ser aplastada. El gobierno árabe de Cordoba organizó un importante cuerpo expedicionario que derrotó a Munnuza y lo sitió en la Cerdaña, en los Pirineos: *non post multos dies expeditionem prelii agitans Abdirrama supra memoratus rebellem inmisericorditer insequitur conturbatus. Nempe ubi in Cerritanensem oppidum repperitur bellatus, obsidione oppressus et aliquamdiu infra muratus, iudicio Dei statim in fugam prosiliens cedit exauctoratus*.

Munnuza cuando estuvo asediado en la Cerdaña acometió una fuerte represión contra los cristianos. Este hecho, mencionado por la propia *Crónica Mozárabe*, nos indica la profunda complicación de las fuerzas en acción. En efecto, por una parte encontramos una alianza entre el general beréber con el duque franco, alianza común frente a los árabes. Pero esta represión nos indica con cierta claridad que los cristianos hispanos se encontraban más relacionados con el poder árabe que, como hemos visto, años atrás había realizado actuaciones represivas para librar aquellos de los excesos de los beréberes.

(34) *Crónica Mozárabe*, 79, de donde tomamos igualmente el resto del relato.

El resultado final fue que Munnuza tuvo que emprender la huída, siendo derrotado y muerto. El aplastamiento de esta sublevación beréber producida en las regiones septentrionales de al-Andalus iba a suponer un compás de espera. No tenemos más noticias de movimientos aunque sin duda el dominio árabe en el Norte de al-Andalus quedó profundamente inestable³⁵.

Como señalamos anteriormente, las fuentes árabes parecen ignorar, guardando silencio en su mayoría, estos hechos. No obstante, podemos encontrar algún rastro de los mismos, coincidiendo datos y fechas en la recopilación del Maqqari. El historiador tunecino, remitiendo a Ibn Pascual e Ibn Jaldun, nos habla del wali del Andalus, al-Haytam ibn Ubayd al-Kilali, muerto en 731. Se señala que invadió el país de «Maqunshah», reduciéndolo a la soberanía del Islám. Gayangos se confesó ignorante de que país se podía tratar pero nos ofrece preciosas indicaciones, reproduciendo la grafía árabe de diversas copias de manuscritos. Con ellas a la vista sospechamos que ese «Maqunshah», *أرض مقونشة* transcripción del árabe, puede leerse de varias formas y entre ellas alguna muy próxima al de Munnuza, Mqunusa³⁶.

5. El desarrollo de la sublevación beréber en Al-Andalus.

75

En años sucesivos iba a ocupar el gobierno de al-Andalus Abd al-Malik ibn Qatan. Las fuentes árabes nos ofrecen su nombre, como el de otros gobernadores de la provincia, pero no hablan con detalle de sus actuaciones. Si nos circunscribimos a estas fuentes árabes, como generalmente han hecho hasta ahora los arabistas, bien poco sabremos de la historia de la España musulmana en este periodo.

Es muy probable que el periodo de gobierno de Ibn Qatan se caracterizara por una política tendente a contentar a los beréberes de al-Andalus y a los principales de los árabes aquí establecidos. Esta política se desarrollaría a costa de la población indígena, fundamentalmente de los

(35) Como se desprende de *Crónica Mozárabe*, 81.

(36) Al-MAQQARI, II, p.36. En nota 24 al cap.IV del libro V, Gayangos da la versión árabe *أرض مقونشة* que otros copistas escriben y *مقونشة* hasta suprimiendo la n, *مقونشة*.

El Munnuza lógicamente es la traducción latinizada de un nombre que contiene letras no semejantes en árabe. Cfr. la nota en la p.409 de la traducción inglesa de Gayangos.

cristianos. En efecto, la *Crónica Mozárabe* es particularmente crítica con su actuación, indicando que los que le apoyaban y los jueces sometieron el país a un expolio que lo dejó asolado³⁷.

En al-Andalus se contentaba a los beréberes y se expoliaba a los indígenas, misma política seguida en el Norte de Africa con la propia población beréber.

El gobernador fue destituido y nombrado en su puesto Uqba ibn al-Hachchach que cambió radicalmente la política seguida. Si aparentemente el anterior había permitido las actuaciones expoliadoras, sobre todo de los beréberes, Uqba ordenó el aprisionamiento y castigo tanto del gobernador anterior como de los jueces que éste había nombrado. Su actuación contra los beréberes y sus excesos se desprenden claramente del hecho de que trasladara al Norte de Africa a aquellos que habían arruinado España: *perversos Spanie vel diversis vitiis implicatos ratibus adpositis maria transuolat*³⁸.

El estallido de la revuelta beréber en el Norte de Africa fue una sorpresa para el gobierno árabe en al-Andalus. Es probable que ese estallido tuviera alguna relación con el traslado anterior pero las fuentes no lo documentan. Las crónicas árabes, muy en concreto el *Ajbar May mua*, Ibn Idari e Ibn Jaldun nos informan con cierto detalle de las causas de la revuelta: los excesos de los gobernadores y las injusticias sociales cometidas contra los beréberes³⁹.

La misma *Crónica Mozárabe* del 754, que estamos utilizando como documento de valor excepcional, habla de la ambición desmedida y la dureza de los gobernantes: *furore iniquo et cupiditatis relaxato sine termino freno... impietatem iudicum nin ferentes cuncta conturbatur in dolo*⁴⁰.

La revuelta beréber producida en el Norte de Africa tuvo considerables repercusiones en al-Andalus. Lévi-Provençal trató el tema de forma muy general, aportando pocos datos a partir de las fuentes árabes que no

(37) *Crónica Mozárabe*, 81.

(38) *Crónica Mozárabe*, 82.

(39) Vid. G.GOZALBES BUSTO: *Estudios sobre Marruecos en la Edad Media*. Granada, 1989, pp.168 y ss..

(40) *Crónica Mozárabe*, 84.

(41) E.LEVI-PROVENÇAL: *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*; en R.MENENDEZ PIDAL (dir.): *Historia de España*, IV, Madrid, 1957, p. 26-28.

analiza en detalle⁴¹. Guichard, por su parte, apenas dedica unas pocas líneas a la repercusión en al-Andalus de la revuelta⁴².

La única investigadora que, en apenas dos páginas, ha dedicado cierta atención a profundizar en la repercusión andalusi de la revuelta ha sido Maria Isabel Fierro. A partir de algunas de estas fuentes árabes, Fierro ha destacado la conexión de la revuelta beréber en al-Andalus con la norteafricana y con el credo jariyí⁴³. En este caso nos encontramos con la única, aunque breve profundización, acerca de la revuelta de los beréberes en al-Andalus.

Como ya hemos destacado en otra ocasión, el carácter de las fuentes conservadas es, en cierta forma, complementario, existiendo algunas de ellas que no documentan apenas los sucesos norteafricanos pero, contrariamente, documentan las repercusiones hispanas⁴⁴.

De los sucesos en al-Andalus nos informó Ahmad al-Razi en su importante *crónica* histórica escrita dos siglos más tarde. La versión romance habla de que el wali de al-Andalus «ovo grant batalla con los barbaros de Tanjar, et mató de ellos muchos et despues avinose con ellos»⁴⁵. Esta intervención del wali de al-Andalus en la zona de Tánger es confirmada por la *Crónica Mozárabe*.

Este documento contemporáneo indica que el gobernador de al-Andalus había marchado a una expedición contra los francos pero, noticioso de la revuelta, dió marcha atrás y volvió hacia la zona de *Transducta* (Algeciras). Envió a los árabes contra los insurgentes pero sin resultado alguno. Después decidió pasar personalmente con su ejército, dominando a los revoltosos y estableciendo guarniciones en algunos puertos: *Transductinis promunturiis sese receptat, Arabas sine effectu ad propugnacula Mauro-rum mittens navibus prestolabiliter adventatis maria transnatat. Si quos ex eis contradictores vel vifarios seu mali macinatores atque hereticos, quos illi Arures vocant, repperit, gladio iugulat. Sicque cuncta obtime disponen-*

77

(42) P.GUICHARD, p.455.

(43) M.I.FIERRO: *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*. Madrid, 1987, p. 19-20.

(44) G. GOZALBES BUSTO y E. GOZALBES CRAVIOTO, p. 206 y ss..

(45) AHMAD AL-RAZI, Ed. P.de GAYANGOS: *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del Moro Rasis*. Madrid, 1850, p.87. Idéntico texto tomado de Razi en la *Crónica de 1344*. Ed. D.CATALAN y M.S.de ANDRES, Madrid, 1970, p.172. Por el contrario, la *Crónica General de España*, cap.587, sigue una tradición derivada del relato de la *Crónica Mozárabe del 754*.

*do et Trinacrios portus previgilando propie sedi clementer se sublimat. Qui est post paululum perhacto quinquenio Abdilmelic prefato regnum restaurans, infirmitate correptus, mox langor ad vitalia rediit e seculo migrat*⁴⁶.

Tanto Ahmad al-Razi como la *Crónica Mozárabe* indican que la intervención desde al-Andalus tuvo resultados positivos para la causa árabe. El primero habla de una victoria militar y de que existió finalmente acuerdo. El documento latino indica la existencia de esa victoria militar y que se ocupó uno o varios puertos. Por el contrario, las restantes fuentes árabes silencian estos hechos y el desarrollo de los acontecimientos nos indica, al fin y al cabo, su escasa trascendencia.

La vuelta al gobierno de al-Andalus de Abd al Malik al-Fihri no parece que sirviera precisamente para resolver la situación. En el Norte de Africa los acontecimientos supusieron prácticamente la expulsión del poder árabe, tras las consistentes victorias beréberes en la «batalla de los Nobles» y en la del río Sebú.

Las fuentes nos ofrecen, como queda dicho, información que resulta complementaria. Según la *Crónica Mozárabe* de 754, después del desastre de Kultum en el río Sebú, los beréberes residentes en al-Andalus se sublevaron a su vez, tratando de someter al wali, conquistar al-Andalus y favorecer el paso a la Península de los beréberes: *sed ubi Spanie Mauri hoc ita cognouerunt factum, in prelio congregati cupiunt Abdelmelic prostrare sibi et regnum eius adsumptum transmarinis sodalibus prebere transiti navigerium*⁴⁷. Aparentemente de lo que se trataba era de posibilitar el paso de nuevos elementos tribales beréberes para saquear el territorio.

Esta situación también nos la documentan diversas fuentes árabes. El *Ajbar May mua* indica que, como consecuencia de la derrota árabe en el Norte de Africa, los beréberes se sublevaron en al-Andalus. El centro de la sublevación se hallaba al Norte de la sierra de Guadarrama, donde ahuyentaron o mataron a todos los árabes, especialmente en Galicia y Astorga. La sublevación ocasionó un repliegue de los árabes hacia el centro de la Península, abandonando el Norte, excepto Aragón pues allí los beréberes eran menos numerosos⁴⁸.

La sublevación beréber en al-Andalus tomó características de un extenso movimiento relativamente bien organizado. Prueba de lo indicado

(46) *Crónica Mozárabe*, 82.

(47) *Crónica Mozárabe*, 85.

(48) *Ajbar May mua*, p. 38 de la ed. y 48 de la trad.

es la mención de esta *Crónica* acerca de que los beréberes aquí asentados eligieron a un jefe al que dieron el poder. Dicho jefe es mencionado como Ibn H.d.b.n por el *Ajbar*, pero en todo caso nos indica que el movimiento había tomado entidad propia e incluso cierto grado de autonomía y personalidad con respecto al norteafricano.

La rebelión beréber había triunfado en las regiones donde los beréberes formaban la mayoría entre los musulmanes, es decir, en Galicia, Astorga, Mérida, Coria y Talavera. Estos beréberes formaron un gran ejército con el cual marcharon hacia Toledo ⁴⁹.

Ibn Idari informa que, ante la situación, el wali de al-Andalus, Abdalmalik decidió autorizar el paso de los sirios de Balch establecidos en Ceuta. La condición para el paso fué la de que solamente pudieran permanecer en al-Andalus durante un año ⁵⁰.

Los sirios fueron establecidos así en Algeciras ⁵¹; los beréberes decidieron entonces mandar un fuerte destacamento para vigilar sus actuaciones ⁵².

Los beréberes sublevados habían marchado hacia el Sur intentando expulsar a los árabes de al-Andalus. Su estrategia militar consistió en mandar tres cuerpos de ejército a derrotar a los árabes en sus tres puntos vitales : Toledo, Córdoba y Algeciras. Tanto la *Crónica Mozárabe* como Ibn Idari nos detallan los resultados victoriosos para los árabes en estas tres batallas: *sed Abdelmelic utrisque lacertorum brachia mittens unam per filium Humeia obsidionem Toledo per viginti septem dies petendente gladio duodecimo ab urbe miliario fortiter disseca(n)t, aliam per Almuzar Arabam licet cum sua vel exercitus internicione refrenando reverberat et in aliam partem declinat ; tertiam, qui Messulam civitatem ad comprehendendos eos qui tutelam navigium gerebant adventaberat, per Belgi, cui dudum transitum denegaberat, navibus preparatis obtruncat* ⁵³.

Ibn Idari menciona los mismos hechos, si bien indica simplemente un orden diferente en el desarrollo de las batallas: «cuando los sirios fueron instalados en Algeciras, Abdalmalik y ellos se pusieron de acuerdo para atacar en Wadi al-Fath en Sidonia a un grupo de beréberes aquí estableci-

(49) *Ajbar May mua*, pp. 39-40 de la ed. y 49-50 de la trad..

(50) IBN IDARI, II,p.43.

(51) IBN IDARI II,p.44.

(52) *Crónica Mozárabe*, 85.

(53) *Crónica Mozárabe*, 85.

dos bajo la dirección de un zeneta.... Después fueron a Córdoba con Abdalmalik y, todos juntos, marcharon juntos a Toledo para hacer frente al grueso de los beréberes. Fue en Wadi Selit, en el territorio de esta ciudad, donde Balch y Abdalmalik, a la cabeza de todos los árabes de al-Andalus (salvo los de Zaragoza y su frontera), les infringieron la famosa derrota. Los beréberes, que habían concentrado aquí todas sus fuerzas, y muchos miles de ellos fueron masacrados en el curso de la persecución de que fueron objeto después de su derrota»⁵⁴.

María Isabel Fierro ha destacado especialmente un aspecto que había escapado hasta ahora a la atención de los estudiosos. En efecto, el *Ajbar* documenta que los beréberes, antes de la batalla, imitaron a los norteafricanos de Maysara rasurándose la cabeza⁵⁵. Otra crónica musulmana repite el mismo dato, añadiendo que «esta es la razón por la cual a partir de entonces los beréberes del Centro adoptaron la costumbre de afeitarse la cabeza, siendo así que en otro tiempo llevaban el pelo como los masmuda actuales»⁵⁶.

No terminaron aquí los acontecimientos. Al-Andalus se convirtió en los dos años siguientes en el teatro de una pavorosa guerra civil en la cual las alianzas eran profundamente inestables. Los sirios, poco a poco, lograron dominar en esa guerra civil en la cual los beréberes nuevamente llevarían la peor parte.

No obstante, interesa ahora tener en cuenta un episodio en el cual se trasluce con claridad que los beréberes de al-Andalus no habían alcanzado todavía el estadio de vida sedentaria. Se trataba de un gran movimiento constituido por un pueblo en marcha, con sus mujeres e hijos. En efecto, en la batalla desarrollada en Mérida el nuevo gobernador de al-Andalus, Thaleba ibn Salama, derrotó a los beréberes y «redujo a cautiverio a sus mujeres e hijos, cosa que ni el mismo Balch se había atrevido a hacer»⁵⁷.

Esta es la única mención expresa a ese respecto ya que en otras fuentes se habla de mil prisioneros pero sin especificar⁵⁸. El *Ajbar Maymua* parece documentar una característica de estos beréberes como pueblo en

(54) IBN IDARI II, p.44.

(55) M.I.FIERRO, p.20, que destaca la eminente práctica jariyí al respecto.

(56) *Fath al-Andalus*. Ed. y trad. de J.GONZALEZ, Argel, 1889, p.32 de la ed. y 36 de la trad..

(57) *Ajbar Maymua*, p.53 de la trad.

(58) IBN IDARI II, 48 ; IBN AL-ATIR, p.72.

marcha con sus mujeres e hijos. De hecho, según Ibn al-Abbar fue únicamente con Abdarrahan I con quien cambiaron las prácticas de nomadismo en los beréberes asentados en al-Andalus⁵⁹.

La terrible derrota beréber en estos acontecimientos iba a ser definitiva. En años sucesivos, los beréberes participarían en nuevos episodios de la inestabilidad política y social en al-Andalus. Pero, siempre la fragmentación étnica impediría una actuación unitaria, no pasando los episodios de tener trascendencia local. No obstante, los levantamientos beréberes del 734, de un lado, y los de 739-742, por otro se iban a saldar con unos grandes triunfadores : los cristianos norteños que, al amparo de la debilidad provocada en el poder islámico, lograrían consolidar y extender sus posiciones.

(59) IBN AL-ABBAR: *Hullah al-siyara*. Ed. H.MUNIS, El Cairo, 1963.

LOS BEREBERES EN AL-ANDALUS *

JACINTO BOSCH VILÁ _____

Cuestiones preliminares

Sería una *boutade* afirmar, de modo semejante a como un autor se atrevió a escribir a propósito de los árabes, que los bereberes jamás «invadieron» la Península Ibérica, y no seré yo quien permita que, en mi nombre, se imprima tal frase que, aplicada a los primeros, fue objeto de no poca conmoción en círculos arabistas y a nivel de conversación y crítica oral y, en algún caso, también de réplica escrita. «Les árabes ont bien envahi l'Espagne» contestó con argumentos, tal vez innecesarios, pero sí oportunos, un autor francés que, siguiendo trazas y líneas por mi esbozadas, hace ya largos años, ha dedicado páginas y más páginas a intentar destrozarse las estructuras sociales en la España musulmana y, por tanto, a diferenciar y a situar los componentes «orientales» y «occidentales» de la nueva sociedad que se forma en la Península Ibérica -la vieja Hispania-, «invadida» por bereberes y por árabes a partir del año 82 de la hégira, es decir, el 711 de J.C.

Una cuestión, entre muchas, se plantea desde el principio y no ha de ser éste lugar para un largo discurrir por cauces conceptuales. Se trata de lo siguiente, aunque pueda parecer pueril: «¿qué se entiende por invasión?». Ciertamente, tal cuestión tiene, a mi juicio, aquí, una particular importancia. Si aceptamos que invadir no es otra cosa que «entrar en un lugar por la fuerza o por la violencia o contra la voluntad de quienes lo ocupan, particularmente como acción de guerra» o, también, es «instalarse en el ánimo de una persona o pueblo dominándolo por entero», resulta

83

* - Publicado en España y el Norte de Africa, *Bases históricas de una relación fundamental. Aportaciones sobre Melilla. Actas del I Congreso hispano-Áfricano de la cultura mediterránea*. Universidad de Granada, 1987, v,I, p. 261-267.

evidente que la palabra «invasión» aplicada a la acción y presencia de bereberes en la Península Ibérica - al-Andalus, la parte donde el Islam fue doctrina y sistema de vida desde 711 a 1492- tiene unas connotaciones muy variadas y discutibles, de signo positivo, unas, de signo negativo, otras. Por eso y por otras razones, decidí en una vieja comunicación y decido aquí, desde ahora, omitir el empleo de términos que suponen y llevan implícita una carga de «violencia» o de «dominación», y emplear, por el contrario, palabras tales como «establecimiento», «asentamiento», «poblamiento», «población» y hábitat, no en un sentido ecológico y aplicado sólo a un «lugar habitado por un especie salvaje», como lo definen algunos diccionarios acreditados, sino con una significación mucho más amplia y con un valor sociológico, es decir, entendido como lugar de asentamiento y de realizaciones de vida material y espiritual, cultural, en suma, de unos determinados grupos humanos y, en nuestro caso concreto, en el que nos ocupa, de bereberes en al-Andalus, como elemento humano componente de una heterogénea sociedad penetrada de Islam y lentamente arabizada que dio lugar a una cultura llamada hispanoárabe y también, con mayor o menor fortuna, arábigoandaluza, en cuyo estudio se ha desdeñado con exceso el papel desempeñado por los bereberes, a nivel individual y colectivo.

84

Otra cuestión es la siguiente: no puede ignorarse el principio establecido por la ciencia geopolítica -yo creo que puede llamarse «ciencia»- según el cual, los pueblos situados a una u otra orilla de un mar tienden a comunicarse, se sienten atraídos, en el curso de la historia, por la orilla opuesta, no sólo intercambiando productos y realizaciones culturales diversas en el ir y venir de personas y de ideas, sino motivando pretensiones políticas y económicas que tienden a la ocupación o posesión de las tierras de los pueblos situados al otro lado del mar. Una visión retrospectiva -sólo así puede hacerse- de la historia del área mediterránea, permite observar cuánta verdad se encierra en el principio enunciado, no otra cosa que un axioma en la ciencia geopolítica y, como tal, incontrovertible. Buscar y tirar de hilos y más hilos en el entreverado cañamazo de cinco milenios de historia, nos llevaría por caminos y por entresijos en los que sería fácil perderse, extremando el objeto de este artículo y desviándonos, por tanto, de nuestro propósito.

Bereberes en la Hispania preislámica.

Es, de cualquier forma que sea, obligado convenir y aceptar, por

tanto, sin la menor reserva, que las poblaciones autóctonas del Norte de Africa -los pueblos bereberes, de orígenes proto-líbicos, lo son-, estuvieron presentes físicamente, por una u otra motivación o estímulo, en el solar hispano desde la Antigüedad. La existencia de elementos bereberes, la realidad de la presencia bereber en la Península Ibérica, es una constante a lo largo de toda la historia peninsular, y no supone ninguna violencia el admitir que la entrada masiva de bereberes en la Península, inducida por el corrimiento de pueblos, de tribus bereberes, ocasionado, a su vez, por el movimiento de tribus árabes hacia el oeste norteafricano y mediterráneo, estimuladas por el Islam, puede entenderse como la culminación o eclosión de la expansión de pueblos nómadas, transhumantes y sedentarios, iniciada a mediados del siglo VII. Tales tribus tenían su habitat primitivo en el Norte de Africa, desde la Cirenaica y la Tripolitania hasta la cordillera del Atlas, las llanuras atlánticas y las tierras sahárnicas, y un gran número de ellas, a partir del siglo VIII, bien fueran fracciones, bien fueran solo familias, estuvieron representadas entre los componente de población establecidos en el solar hispano y, más profusamente -es natural- en las tierras de las antiguas Bética y Cartaginense, que cubrían por entero y excedían las tierras de la Andalucía actual.

En la llamada Edad Antigua -sólo apta esta denominación, a mi juicio, para la periodización de la historia europea y de la civilización «occidental»,. inválida para otros continentes y para otras civilizaciones y pueblos-, existieron, como en el curso de toda la historia de los pueblos del área mediterránea, relaciones entre los pueblos de la Península y los del Norte de Africa; pero todo intento de penetración, ciertamente violenta, fue rechazado al encontrarse con un poder fuertemente centralizado en la orilla opuesta a aquella de la que procedían, poder que, además contaba con una no menos sólida organización militar. El aparato estatal romano, proyectado también a las provincias norteafricanas, constituía, por otra parte, un freno y, a la vez, una especie de colchón en el que se atenuaban los golpes y todos los intentos de grupos más o menos controlados y sometidos. Es curioso, pero también cierto, que los primeros bereberes que la historia documenta como hombres que pusieron el pié en la Península, lo hicieron así, muy principalmente, en calidad de mercenarios, papel éste, triste papel y marchamo con el que los bereberes han discurrido, hasta tiempos muy próximos a los actuales, a lo largo de casi toda la historia, salvando épocas muy gloriosas de ese pueblo o conglomerado de pueblos, en las que llegaron a constituir auténticas dinastías (siglos XI al XV) -almorávides (Sanhaya

saháricos), ziríes y hammadíes (Sanhaya del Norte), almohades (Masmuda), Banu Marin, ziyaníe o Abd al-Wadíes y hafsíes (zanata)-, y ser señores de sus tierras. Pero antes, mucho antes de esa última eclosión y manifestación de auge de los bereberes, en la Antigüedad habían pasado a la Península grupos más o menos numerosos, principalmente como auxiliares de ejércitos romanos, sin que su presencia y acción en la misma tuviera como objeto establecerse y desarrollar alguna actividad implicada en la cultura material o espiritual de los pueblos hispanos. La romanización, tanto de la Península como de las áreas norteafricanas más próximas al Mediterráneo, fue un fenómeno tan denso y profundo que no permitió la personalización de los pueblos bereberes y de las mismas tribus hasta que apareció el fenómeno histórico del Islam, que los fue incorporando, en formas distintas, a su causa.

Si bien es cierto que existieron bereberes insumisos a Roma, también lo fué la existencia de bereberes insumisos a los árabes, a los turcos, a los franceses y a los españoles, a lo largo de toda la historia. La sumisión y la insumisión, efecto de una violencia física o mental -en lo físico está inmerso el factor económico, y en lo mental o psíquico, el ideológico-, sería otro aspecto digno de ser tratado en relación con el pueblo o los pueblos bereberes, pero ajeno a nuestro propósito aquí. Tan solo lo traigo a colación por cuanto existen también datos concretos de la penetración o de incursiones con devastaciones, concretamente en la Bética, de bereberes insumisos a Roma. Según los historiadores de la Antigüedad y basándose en fuentes documentales y epigráficas, referidas, naturalmente, al área mediterránea occidental, una primera incursión tuvo lugar en el siglo II de J.C., poco después de la muerte de Vero, ocurrida ésta en el año 169. Una segunda parece ser que fue hacia el año 175. Una y otra incursión procedían de la Mauritania Tingitana, donde los Baquetes -¿los Bargawata de los tiempos islámicos?- tenían su habitat. Se han dado los nombres de las tribus bereberes insumisas de los Macize y Masaesyles, en la Mauritania Cesariana, estos últimos ocupantes del Rif en la época romana, y de los Bavares, también de la Mauritania Cesariana, y de los Baquates ya nombrados, asistidos por los Masaesyles, que contaban con barcos para cruzar el mar.

Establecimiento de grupos bereberes en al-Andalus.

Los bereberes -lo hemos dicho- ciertamente se establecieron en al-Andalus, la parte de la Península que recibió tal nombre tras la llegada

a ella de bereberes y árabes, gracias al estímulo del Islam. El movimiento de pueblos y de tribus a que dió lugar el fenómeno humano del Islam, no resultó baldío. El ímpetu vital -se ha escrito- no es ajeno a la herencia temperamental, y uno y otro dan lugar a contactos que, a veces, llevan a choques y éstos a entrecruzamientos de grupos humanos de muy distintos orígenes y culturas. Son fusiones de estilos de vida y de esencias culturales, procesos de interpenetración y de asimilación, de integración también y de desintegración que no obedecen a otra ley que a la pendular y espirílea de la historia, y a la de la gravedad específica de la especie humana y a cada uno de sus componentes.

Los contactos aludidos son el producto de una de las direcciones en que se despliega o proyecta la dinámica geopolítica de los pueblos del Norte de Africa y de la Península, a través, sobre todo, de este centro especial de gravedad de la Historia del Occidente mediterráneo que es el Estrecho de Gibraltar, centro de gravedad, también, del Islam en la llamada Edad Media europea.

Hasta julio del año 710 /ramadán del año 91 de la hégira, no se tiene noticia documental fidedigna, que sepamos, de incursiones bereberes en la Península de época romana. En aquella fecha, un bereber zanatí, dicen las fuentes árabes, Tarif b. Malluk, con cuatrocientos o quinientos hombres, sin duda bereberes también, se arriesgó a realizar un desembarco en la otra orilla del Estrecho, con el fin de realizar una simple incursión exploratoria que dio por resultado la obtención de botín. A fines de abril de 711/ rayab del 92, Tariq b. Ziyad, probablemente otro zanatí, con unos miles de hombres, 7000 a los que se agregaron otros 5000 poco después, según las crónicas, en su casi totalidad del tronco étnico Zanata, entre los cuales había mestizos de negros -tales habían sido y eran los contactos con las tribus de color del Africa subsahárica occidental- abrían de par en par las puertas del arco penibético-rifeño, partido hacía siglos, y sentaban las bases para la entrada masiva de bereberes y para el establecimiento de grupos humanos de distintas tribus y procedencias en el solar hispano, al derrotar -ciertamente fue una acción violenta inducida- al rey visigodo Rodrigo, el 19 de julio de aquél mismo año de 711/28 de ramadán del 92; y al hundirse, con ello, poco después, la monarquía visigoda. La entrada de aquellos bereberes cambió el curso latino-cristiano e hispano-visigodo de la historia peninsular para, lentamente, tomar el curso arabo-islámico en el que el elemento humano bereber -mayormente el hispano islamizado- puso de manifiesto un dinamismo tal, enfrentado o no al elemento árabe predominante, política y

socialmente, en las ciudades, que incidió enormemente en el devenir de la historia, y contribuyó -no menos- a la identidad y especificidad de una cultura.

Desde aquél mismo momento que hemos apuntado, no dejaron de pasar y traspasar bereberes de una a otra orilla, y de establecerse hombres y familias, de las más variadas procedencias -Botr y Baranis- en distintos lugares de al-Andalus. Las tribus que aportaron mayores contingentes a la hora de entrar en la Península, seguramente con el ánimo de establecerse en ella, dados los estímulos que la bondad de sus tierras, riquezas naturales y ansias de botín les despertaban las noticias que sin duda de ellas tenían, aparte otras razones, eran, siguiendo la clasificación y las denominaciones que de las tribus bereberes da Ibn Jaldun para aquellos siglos, tribus en su mayoría del tronco étnico Zanata, que llevaron, en una gran parte, el peso de la «conquista». Varias fracciones o subtribus de los Matgara, la más importante por su origen y su número del grupo o confederación de los Banu Fatim, que en sus lugares de origen habitaban con carácter permanente en cabañas hechas de ramas -dice Ibn Jaldun-, un gran número de Madyuna y de Miknasa, grupos Hawwara, Narza, Gumara y Masmuda, formaban el grupo de bereberes que pasaron a la Península con Tariq. Ello no fue más que el comienzo, pues «atraídos por las conquistas en al-Andalus y por el incentivo de botín, las gentes del Norte de África pasaron a al-Andalus de todas partes y cruzaron el mar con lo que pudieron», dice Maqqari. Curiosamente, Luis del Marmol Carvajal, contemporáneo de aquél, escribía a fines del siglo XVI, con referencia a las victorias conseguidas por los bereberes y árabes sobre los visigodos: «Sabidas estas victorias en Africa, fue tanto el número de Africanos que creció en España que todas las ciudades y villas se hincheron dellos, porque ya no pasavan como guerreros sino como pobladores con sus mugeres e hijos, en tanta manera que la religión, costumbres, y lenguas corrompieron, y los nombres de los pueblos, de los montes, de los ríos y de los campos se mudaron». Tales palabras, tanto las del norteafricano Maqqari como las del español Luis del Marmol, aunque sean testimonios tardíos, son dignos de crédito y expresivos para apreciar, aunque no cuantificar, el volumen de gentes bereberes que se estableció en al-Andalus, y la significación que su presencia tuvo en ella, arabizados o no. Entre tales gentes, ya desde la primera hora, es decir, desde el siglo VIII, y entre otras muchas no documentadas todavía, tenemos testimonio de que figuraban: Banu Ifran, Banu Ilan o Aylan, Banu Qazar, Banu Awsaya, Banu Zaarwal, Banu Razin y Banu Zennun -estas dos últimas de la tribu

Hawwara.-Banu Ilyas, Banu Samlal y Banu Yahya b. Katir. Hubo, pues, asentamientos de tribus, subtribus y familias Zanata y Masmuda en al-Andalus, desde la primera hora. Un grupo de los Nafza o Magila, pasó con el instaurador de la dinastía omeya en al-Andalus, Abd al-Rahman al-Dajil b. Mu awiya, y se acogió, como tanto otros, a la wala de los Bany Umayya, engrosando, así, el número de mawali integrados a la gran familia árabe. Grandes migraciones de bereberes, enrolados como mercenarios en los ejércitos de Córdoba, sobre todo en la segunda mitad del siglo X, incorporaron a al-Andalus a gran número de nuevos individuos y familias de los troncos Zanata, Masmuda y -esta vez, ya- también Sanhaya procedentes de Ifriqiya, algunos de cuyos nombres nos son conocidos. Familias o fracciones de las tribus Malzuza, Azdaya, Saldina, Ulhasa. Awaraba y Zuwawa, de la confederación Kutama, se hallaban ya establecidos en la Península en los últimos años del califato. Los tres grandes troncos étnicos bereberes estaban, pues, ampliamente representados en las distintas colonias y núcleos de población de al-Andalus a mediados del siglo XI, cuando Ibn Hazm nos da cuenta de ellos y de su ubicación o habitat. Es natural que el número de bereberes aumentara considerablemente en al-Andalus durante los siglos XII y XIII, especialmente saháricos del grupo Sanhaya y Masmuda, con la intervención de almorávides y almohades en la Península, también benimerines (Zanata) y con la mayor interrelación de al-Andalus al Norte de África que con ellos se estableció, tanto política como culturalmente. Aunque sólo como cuerpo de ejército -otra vez mercenarios- la presencia bereber se hizo notar en el Reino Nazarí de Granada, con los combatientes magrebíes dirigidos por el sayj al-Guzat al-Magariba, y linajes bereberes, se encuentran en Granada en los últimos años de su existencia como tierra en la dar al-Islam. Nada de extraño tiene, por tanto, que entre los mudéjares granadinos, murcianos, e incluso entre los que permanecieron en tierras castellanas y aragonesas, y no menos entre los moriscos emigrados al sur de Francia, a Túnez y a otros lugares del Norte de África, hubiera un número nada despreciable de linajes bereberes hondamente enraizados en el perdido al-Andalus.

Asentamientos bereberes y núcleos de población.

Los asentamientos de poblaciones bereberes en al-Andalus pueden distribuirse en cinco grandes grupos: a) el del Sur; b) el del Centro; c) el de las Marcas (Tugur); d) el del Levante (Sarq), y e) el de las Baleares.

En el primero se incluyen los núcleos de población bereber establecidos en el Algarve (sur de Portugal), Niebla (Huelva), Serranía de Ronda (Málaga), zonas montañosas de la que ahora es provincia de Cádiz, y Sierra Nevada (Granada). Tales grupos enlazan con los del que llamamos Centro, es decir, con los fijados en la región de Los Pedroches, al norte de Córdoba, y en Sierra Morena; éstos, enlazados de alguna manera con los establecidos en las tierras de las actuales provincias de Cuenca, Guadalajara y Toledo, comprendían el bloque que podemos considerar más numeroso, aquellos a quienes podía afectar más el poder político centralizador de Córdoba y -no menos-, sobre todo los próximos a las ciudades, el proceso cultural arabizador. El bloque de las Marcas se extendía por la región de Mérida (Badajóz), sobre el Guadiana, y, en dirección norte, por los valles del Tajo y del Mondego, con centros en Talavera, Coria, Medellín, Astorga y Coimbra. Tal grupo formaba un bloque muy denso, a su vez comunicado con otro, tampoco escaso, establecido por todo el valle alto del Tajo y prolongado hasta las proximidades del alto Duero (Castilla) y el Jalón (Aragón), con núcleos dispersos en la Marca Superior (valle del Ebro) e, incluso, según cree J. Oliver Asín, en ciertos lugares del Pirineo. En el Levante también se localizaban colonias bereberes, de importancia desigual, en los valles medio y alto de los ríos Jiloca, Guadalaviar, Cabriel, Mijares y Alfambra, es decir, por casi toda el área que comprenden las actuales provincias de Teruel y parte de las tierras orientales de Cuenca, Valencia, Castellón, especialmente de origen Hawwara y Madyuna, así como núcleos Zanata en su mayor parte, sin excluir otros Sanhaya en las tierras más meridionales del Levante, en las actuales provincias de Alicante y Almería. Los nombres de lugar conocidos hoy por Atzeneta o Atzaneta (Zanata), Atzueva (Zuwawa), Favara (Hawwara ?), Senija (Sanhaya), y no pocos topónimos que empiezan por Beni - muchos también seguidos de nombres de familia árabes o arabizados, y otros de familias bereberes-, son un buen testimonio del grado de berberización étnica de la zona. En las Baleares, en fin, hay razones para afirmar que hubo grupos, fracciones o familias de las tribus Gumara, Matgara, Hawwara, Masmuda, Zanata, Sadina, Malila, Nafza, Taskura y Masufa, a la última de las cuales pertenecían los Banu Ganiya, los últimos representantes de la dinastía almorávide en el gobierno de Mallorca y las islas.

Las referencias muy concretas que nos ofrece Ibn Hazm en la *Yamharat ansab al-arab*, las que pueden evacuarse de las crónicas y de los diccionarios biográficos, sobre todo, sin excluir los datos que pueden deducirse de la toponimia actual española, en parte desbrozados por J.

Oliver Asín, constituyen los materiales básicos para todo intento de descubrir viejos asentamientos de tribus, subtribus, fracciones, clanes o familias bereberes en al-Andalus. Con tales materiales y algún otro, tras una interrupción de años, espero algún día poder ofrecer un estudio, lo más completo posible, sobre los bereberes en al-Andalus, hace tiempo anunciado.

En el Sur y en el Centro de al-Andalus hubo una notable concentración de grupos Zanata, o más o menos emparentados con éstos. Situamos, en primer lugar, a los Banu Birzal, entrados como mercenarios en tiempos de al-Hakam II, y también a comienzos de la fitna cordobesa, que, independientes en el siglo XI, predominaron políticamente, asentados en tierras de Carmona, Écija y Almodóvar del Río, en la actual provincia de Sevilla; los Banu Dammar, establecidos en Morón, Arcos y montes próximos, en tierras de Cádiz; los Banu Irniyan, entrados en al-Andalus en tiempos de al-Hakam II o de al-Mansur Ibn Abi Amir, una de cuyas familias, los Banu Jizrun, se convirtieron en señores de Medina Sidonia y Arcos, también en Cádiz, los Banu Ifran, en Málaga, Ronda y Jaén; los Banu Ilyas, también en Medina Sidonia y Banu Zarwal, tal vez en la Serranía de Ronda, que eran de la tribu Magila. También en la Serranía de Ronda estuvieron asentados los Banu l-Jalí, de la tribu Madyuna, algunos de cuyos miembros habían pasado ya a la Península con Tariq; los Banu Yahwar, familia de la tribu Hawwara, tenían su casa en Marchena, mientras colonias de la tribu Awaraba se hallaban dispersas por tierras de Jaén; y familias Azdaya, entre ellas los Banu Dulaym y los Banu Saqib, tenían su habitat en Morón.

Sanhaya ziríes, procedentes de Ifriqiya, pasaron a al-Andalus a comienzos del siglo XI, asentándose en la cora de Ilbira (Granada). Sanhaya también, establecidos en el Sur, eran los Banu Laqit, Banu l-Galiz, Banu Darray y Banu Abd al-Wahhab, estos últimos, ricos y numerosos, residentes, al igual que los Banu Tahir b. Mana, en Osuna. Una familia de Zuwawa, de la confederación Kutama, se había hecho notar en *Saqunda*, al otro lado del río, en Córdoba, y otra, los Banu Muhallab, en el siglo IX se hallaba asentada, señoreando, en los castillos de Torre Cardela y Esparraguera, al N.O. de Granada. También en Medina Sidonia se hallaron los Banu Nabih y los Banu Abi l-Ajtal, familias de la tribu Malzuza, y en Osuna, todavía, se hallaban asentados también los Masmuda Banu Tarif, a los que pertenecía el «profeta» de los Bargawata o Baragwata, Salih b. Tarif. También, en el Sur y en el Centro, se localizan núcleos de población bereber no bien determinados, en Niebla, Caracuel y en la Sierra de Almadén (Yabal al-baranis).

Nafza y Miknasa se encuentran, desde los primeros tiempos, en el N.O. de al-Andalus, al norte del Guadiana, en las plazas de Mérida, Talavera, Coria, toda la región, hoy portuguesa, del Alentejo, y por otros lugares de la actual Extremadura donde eran muy superiores en número a los árabes. Una de estas familias o clanes bereberes era la de los Banu l-Furanik, que tenía su solar en los alrededores de Trujillo. Miknasa eran los Banu l-Aftas o Banu Maslama, cuyos antepasados se habían establecido en la región de Los Pedroches (Fahs al-Ballut) y que, en el período de taifas, fueron señores de Badajoz y dominaron Santarem y todo el tagr al-yawfi o marca del noroeste de al-Andalus. Por aquellas tierras había también familias de la tribu Hawwara, a la que pertenecían los Banu Farfarín, una familia importante de Medellín, numerosa y rica, algunos de cuyos miembros habitaban en Mérida. También eran Hawwara los Banu l-Qamarati y los Banu Qarqir. Masmuda eran los Banu Danis ibn Awsaya, señores de Coimbra en el siglo XI, cuyos antepasados, en el siglo IX y tal vez antes, tenían su habitat en al-Andalus, en Alcacer do Sal (Qasr Abi Danis).

92 En el Levante se asentaron también diversos grupos Zanata, como ya se ha dicho, y a juzgar por la toponimia. Conocemos los nombres de los Banu l-Jarrubi de Alicante y colonias dispersas en la región valenciana donde, aparte numerosos y bien determiandos asentamientos de población árabe, se descubren no pocos núcleos de población bereber de origen Hawwara, Madyuna, e incluso Kutama, éstos ya en Alpuente (los Banu Dasim), algunos de cuyos nombres de familias o clanes nos son conocidos. Desde Játiva hasta Teruel, ya desde el siglo VIII, se hallaban asentadas un buen número de poblaciones bereberes, entre las que nombramos a los Banu Amira y a los Banu Gazlun, emires de Teruel y de Villel, que pertenecían a la tribu Ulhasa, rama de los Nafza.

En zona de Marcas (Tugur) es donde fueron a parar no pocos núcleos de población bereber. Ellos fueron, en buena parte, los guardianes permanentes de la zona limítrofe con el país de los cristianos, la avanzadilla humana de la dar al-islam; ellos constituían la fuerza de cobertura que protegía el interior del territorio y guardaba los castillos y las comunicaciones del sistema defensivo fronterizo de al-Andalus. La parte septentrional de la cora de Santaver -las actuales provincias de Cuenca, Teruel, Guadalajara y parte de Toledo-, participaba, más que cualquier otra, del carácter de territorio fronterizo, lo mismo que la *Sahla* (Albarracín) y las tierras del alto valle del Duero. De nuevo, grupos Madyuna y Hawwara fueron los primeros bereberes que, a raíz de la conquista de parte de la Península por Tariq y Musa, se

establecieron en aquellas tierras, hasta el punto de que tuvieron preponderancia frente a otras tribus, también bereberes, no solo por el número sino también por el papel político que desempeñaron en la historia de al-Andalus. Una de esas familias era de los Banu Razín, fracción de los Hawwara, numerosa y rica, que ocupaba castillos al sur de la actual provincia de Teruel y que llegó a constituir en Santa Mariya al-Sarq (Albarracín) una dinastía taifa, del mismo modo que los Banu Zannun, en Toledo, cuyo primer habitat en al-Andalus lo tuvieron en tierras de Uclés, Huélamo y Huete. Con ellos, y en la misma cora de Santander indicada, había núcleos de Awsaya y Malzuza, Zanata, Ulhasa, Sadína, Madyuna y Masmuda, algunos de cuyos nombres de fracciones y familias conocemos. Masmuda, también, en un punto avanzado de la Marca Superior (al-tagr al-a la) eran los Banu Timlit que, en el siglo X, ocupaban la región comprendida entre el Jalón y el alto Duero, convertida en «feudo» hereditario, y que poseían algunos castillos, entre ellos Ateca y Pozuel de Ariza, entre Calatayud y Soria. Otros Masmuda, éstos de la Marca Media (al-tagr al-awsat) eran los Banu l-Faray y los Banu Salim, al parecer una misma familia en su origen, de quienes tomaron nombre las ciudades actuales de Guadalajara (Madinat al-Faray) y Medinaceli (Madinat Salim).

93

En suma: se puede concluir afirmando que no fueron tan solo las tribus hasta ahora nombradas las que tuvieron su representación entre la población de al-Andalus a lo largo de los siglos VIII al XV. Fueron otras muchas.

Una fuente árabe andalusí, hace pocos años publicada, con referencia al siglo X, permite añadir los nombres de tribus Yarawa, Zuwaga, Lamaya, Yabala, Karnata, Sumata, Hawlana. A ellas todavía pueden sumarse, para siglos posteriores, sin ánimo de nombrarlas todas, grupos de tribus Mistasa, Luwata, Yazula, matmata, Maggrawa, Mazata, Hawtuta y Lamtuna. Tampoco fueron ajenos a al-Andalus los Nafzawa.

El papel desempeñado por los bereberes en al-Andalus.

En algunos de mis artículos hasta ahora publicados, relativos a los bereberes en al-Andalus, he tratado muy superficialmente del papel desempeñado por la población bereber en los contextos político, social y cultural de al-Andalus, a lo largo de los ocho siglos de su permanencia en la Península, siglos que pueden prolongarse teniendo en cuenta que bereberes hubo entre los mudéjares castellanos, aragoneses, valencianos y murcianos

y -¿por qué no?- entre los moriscos; y tal vez sangre bereber hay en algunas familias españolas, sobre todo de aquellas tierras meridionales de la Península que han estado y siguen estando más en relación con las poblaciones de la costa opuesta. Reconozco que ello está sin probar y que sólo un examen antropológico profundo, y de los grupos sanguíneos de pobladores seleccionados de una y otra orilla del Mediterráneo, podría sacarnos de dudas, pero tampoco existen razones para desmentirlo rotundamente. El elemento bereber -he escrito más de una vez- está presente, de una u otra forma, a lo largo de toda la historia de España, incluso, aunque esporádicamente, en nuestra historia más reciente, en las tropas marroquíes, de claro componente bereber rifeño, que intervinieron en la guerra civil de 1936 a 1939, con todas sus consecuencias.

El componente bereber en el seno de la sociedad y de la población de al-Andalus, tuvo efectos muy complejos, no solo de tipo político y militar, sino también antropológico, lingüístico, genético y cultural. Estudiar la especial tipología que representa el bereber en el complejo andalusí, su mayor o menor integración socio-cultural y su aportación a la cultura hispanomusulmana, son aspectos, entre otros, en los que se centra nuestra investigación, y acerca de los cuales algún día espero ofrecer los resultados. Entre tanto, tal vez, podría concluir transcribiendo estas palabras que un día escribí, aunque hoy sea con algunos retoques, pasados veinte años: «La historia islámica de la Península es, en una parte nada despreciable, una historia de los bereberes y de su intervención en el continente europeo. Bereberes fueron, en efecto, los artífices primeros del establecimiento y triunfo de la empresa islámica de Hispania; bereberes, en su mayoría, los que contribuyeron más eficazmente a la defensa del emirato y del califato cordobés, en sus puestos avanzados de las Marcas (Tugur) o enrolados en los ejércitos omeyas; bereberes los que inquietan y se rebelan, no pocas veces, contra la autoridad árabe de Córdoba y los que saquean la capital del califato, arruinan Madinat al-Zahra, la gran residencia califal, y Madinat al-Zahira, la residencia amirí, en los primeros años de la segunda década del siglo XI; bereberes los que precipitan la ruina del califato y apoyan y sostienen, cuando les interesa, a determinados califas; bereberes y berberizados fueron los califas hammudíes; y bereberes, andalusados, unos, enfrentados a éstos, otros, fueron algunos «reinos» de taifas en los que se inscribieron inestimables páginas que enriquecen el caudal de la literatura y de las ciencias arabo-islámicas en al-Andalus; bereberes sahárnicos fueron, como es sabido, los almorávides, que llegaron hasta el valle del Ebro, y

bereberes del Atlas y de otras procedencias fueron los almohades, que construyeron alminares y mezquitas cuya belleza todavía asombra, consiguiendo unos y otros la unificación política del al-Andalus, durante un siglo y medio, e hicieron de él, en buena parte, una provincia de los dos más grandes «imperios» bereberes de toda la historia, defensores del Islam en la Península frente al poderosos empuje de los ejércitos cristianos: bereberes fueron, procedentes de todas las tierras del Magreb, los adalides y defensores durante cierto tiempo, del Reino Nazarí de Granada; bereberes, también, los benemerines que, durante algunos años de fines del siglo XIII, ocuparon tierras del sur de al-Andalus, entre las del Reino de Granada y las del Bajo Guadalquivir «reconquistado», nacida ya, de hecho, Andalucía; y bereberes, también, habían de ser no pocos moriscos sublevados y en contacto con los otros bereberes de la orilla norteafricana, adonde muchos, ya hispanizados, hubieron de volver, forzados por la expulsión, entre 1611 y 1613, en tanto otros, escondidos o de modo fraudulento fundidos con la población española, seguían llevando, cada vez menos, sangre bereber en sus venas y se desplazaban, de forma humillante, a las nuevas tierras de América.

95

BIBLIOGRAFÍA

- ABD AL-WAHID DUNNUN TAHA, «Istiqrar al-qaba il al-barbariyya fi l-Andalus», en *Awraq*, Inst. Hispano-Arabe de Cultura. Madrid, nº4, 1981, pp. 35-48.

- BARCELÓ. M, «De toponimia tribal i clánica berber a les illes orientals d'al-Andalus», en *Societat Onomastica-Butletí Interior*, VII Col·loqui Mallorca, abril 1982, p. 42-46.

- BOSCH VILÁ, J, «Establecimientos de grupos humanos norteafricanos en la Península Ibérica a raíz de la invasión musulmana», en *Atti del I Gogresso Internazionale di Studi Nord-Africani* (Cagliari, 22-25 Gennaio 1965) p. 147-162

- BOSCH VILÁ, J, «El elemento humano norteafricano en la historia de la España musulmana», en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, nº2 (Nov. 1964), p. 17-37

- BOSCH VILÁ, J, *Albarración musulmán: El reino de los taifas de la Beni Razin hasta la la constitución del señorío cristiano*, Teruel,

Instituto de Estudios Turolenses, 1959, 215 pp.

- BOSCH VILÁ, J, «Pour une étude historico-sociologique sur les berberes d'Al-Andalus», en *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel par ses colleges, ses élèves et ses amis*, II, Bruselas, Centre pour L'Etude des problèmes du Monde Musulman Contemporain, s.d. 1976, p. 53-69.

- BOSCH VILÁ, J, «Integración y desintegración socio-cultural y política; los bereberes en la Andalucía Islámica», en *Atti della Settimana Internazionale di Studi Mediterranei Medioevali e Moderni*, Cagliari, 27 aprile, 1° magio, 1979, p. 61-77.

- BOSCH VILÁ, J, «Los estudios sobre los bereberes en Al-Andalus: estado actual y perspectivas», en *Actas del 30 th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, 1076, México, el colegio de México y E.J. Brill, 1982.

- DE LAS CAGIGAS. I, «Berberización en España: notas para un estudio», en *Cuadernos de Estudios Africanos* II, 1946, 117-131

- DUFOURCQ, CH. E, «Berberie et Ibérie médiévales: un problème de rupture», en *Revue Historique*, CCXI, 2, 1968, pp. 293-324.

- GONZALBES CRAVIOTO. E, «Notas sobre las invasiones bereberes en la Bética en la época de Marco Aurelio», en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 13-14, 1976, p. 217-248.

- GUICHARD. P, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, Paris, La Haya, Mouton, 1977.

- OLIVER ASÍN. J, «En torno a los orígenes de Castilla: su toponimia en relación con los árabes y los bereberes», en *Al-Andalus*, XXXVIII, 1973, p. 319-391.

- RICARD SOTO, «Quan Mallorca era Mayurqa», en *l'Avenç*, n° 16, 1979, p. 25-33.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA ARABIZACIÓN DE LOS IMAZIGHEN*

RACHID RAHA AHMED _____

Antes de la implantación púnica y del imperio de Cartago (450 a. C.), se hablaba en todo el Norte de África -desde Egipto hasta las Islas Canarias y desde las costas del Mediterráneo hasta la curva del Níger- una sola y misma lengua, seguramente con algunas variantes dialectales, conocida bajo el nombre de líbico-bereber o tamazight antigua. La población, en su gran mayoría, era descendiente de los capsenses, una de las dos civilizaciones prehistóricas más importantes, autora de numerosas pinturas y grabados rupestres, así como de obras de arte a base de huevo de avestruz.

Pero, ¿cómo en esta extensa área geográfica -casi un tercio del continente africano- el *tamazight* se ha convertido en unos reducidos núcleos socio-lingüísticos, diseminados y diversos, amenazados de extinción?

Es una sorprendente y asombrosa pregunta que se suele plantear por parte de algunos historiadores y lingüistas.

¿Cuáles son los mecanismos que han permitido esta notable transformación sociolingüística, que está amenazando la supervivencia del tamazight?

Es lo que a continuación intentaré explicar -sin ser un erudito investigador del tema- en este resumido y apretado ensayo, poniendo en énfasis los factores más relevantes de los sucesos históricos del origen de esta peculiar realidad del mundo musulmán.

Los datos actuales de la antropología moderna desvelan que la

* Ponencia ofrecida en las Segundas Jornadas de la Cultura Tamazight, desarrolladas en Melilla durante los días 20 a 24 de Abril de 1992.

mayoría de la población magrebí, pertenece a un *fond commun*, que he dicho antes descendiente de los protomediterráneos capsioses (Camps). Esta población, aunque en su gran mayoría es arabófona, es de origen amazigh.

La arabización de esta población autóctona se debe a factores históricos, religiosos y culturales que se ha llevado a cabo a lo largo de varios siglos hasta nuestra actualidad reforzándose cada vez más.

No es de extrañar que varios autores se equivocaron obviamente al asemejar el fenómeno de arabización con el de islamización como fenómenos íntimamente unidos. Cabe diferenciarlos porque si bien la islamización es un hecho religioso, que ha permitido la conversión de los amazighen paganos y cristianos al Islam (o la reconversión de varias tribus que habían apostatado varias veces), la arabización es una transformación lingüística en el sentido de que los amazighen han adoptado el árabe como medio de expresión de su cultura, reclamándose por consiguiente como pertenecientes a la civilización árabe. Ésta última no puede ser de ninguna forma un hecho antropológico porque -como lo precisa Gabriel Camps- la arabización no se debe a la alta fecundidad de los Banu Hilal ni tampoco a la exterminación física de los autóctonos; el número de los Banu Hilal, Banu Solaim y Banu Maquil no sobrepasó los cientos de decenas de millares de individuos.

98

Los dos procesos han tenido ritmos muy diferentes: la islamización duró unos dos siglos, desde la llegada de los primeros conquistadores árabes en el siglo VII, mientras que la arabización todavía sigue su curso después de más de una decena de siglos.

La mayoría de los amazighen podían haberse islamizado conservando al mismo tiempo su lengua y cultura vernáculas, como lo hicieron los persas o los turcos, pero este no fue el caso, porque desde el principio, la implantación fenicia y sobre todo, la dominación romana frenó y acabó con el intento de difusión de la escritura líbico-bereber, que se estaba convirtiendo en el soporte de una civilización urbana o de un Estado amazigh. La división del territorio norteafricano en tres provincias -Numidia, Mauritania Tingitana y Cesariana- rompió la unidad lingüística. Además, la asimilación de los soberanos y niños de los jefes tribales a la cultura de Roma se acompañó de una dependencia cultural donde el latín tomaba terreno a expensas del tamazight, sobre todo en las esferas urbanas. A continuación la invasión de los vándalos y de los bizantinos desorganizó las bases socio-económicas urbanas, convirtiendo el Norte de África en un escenario de profunda anarquía, caracterizado por el enfrentamiento de los romano-africanos, mauros, tribus Zenetas y Laguantan. Lo que favoreció la

conquista de los árabes, en la mitad del siglo VII, atraídos por las riquezas del «granero de Roma». Dicha conquista conoció dos importantes resistencias de parte de las tribus Aouraba dirigidas por Koceila -quien acabó con la vida de Oqba Ibn Nafi, fundador de Kairouan- y las tribus zenatas encabezadas por la Kahina. Esta última fue derrotada por Hassan Ibn No'man (700 d J.C.) y sus hijos se aliaron a los árabes, como lo hicieron otros jefes bereberes, incorporándose al avance de las tropas con el nuevo espíritu del «futuhāt», conquistando en el año 711 d J. C. la Península Ibérica. Este importante suceso histórico contribuyó de manera extraordinaria y determinante a la rápida y amplia islamización de las tribus amazighs. Además, la política de Moussa Ibn Nossair, similar a la de los romanos, fue muy significativa en acelerar dicha islamización: trata rigurosamente a las tribus con pillajes y les enrolaba en sus filas militares, tomaba los hijos de las tribus vencidas como rehenes y los educaba en el Islam para ser devueltos posteriormente como jefes político-religiosos, e imponía una pesada fiscalidad para los que querían guardar sus creencias paganas o cristianas para que muchos las abandonasen convirtiéndose a la nueva fe.

Otro factor resaltado por los historiadores que condicionó la islamización fue el hecho de ser preparados al monoteísmo por el cristianismo, expresado por Paul Balta en estos términos: *«apenas convertidos al cristianismo, abrazaron el cisma igualitario y rigorista predicado por Donat, obispo de Cartago, que rebela a los bereberes pobres del campo contra los ricos colonos de las ciudades. Convertidos en musulmanes, al final del siglo VII, adoptan el cisma jariyita que presenta numerosas analogías con el donatismo, ya que enfrenta a campesinos y gentes de las montañas contra los Califas de Damasco y después de Bagdad»*.

99

Una conversión más profunda al Islam de parte de algunas tribus amazighs se reveló como el detonante ideológico del origen del surgimiento de todas las dinastías bereberes como los Ziríes, hamaditas, almorávides por parte de los Sanhadja, almohades por parte de los Masmuda, Mariníes Watasíes y la dinastía arabo-bereber de los Idrisíes. La aparición de cada una de estas dinastías medievales se acompañó de un grado de arabización nada despreciable.

A continuación nombraré los grandes focos arabizadores así como los factores históricos, religiosos culturales y psicológicos que les acompañaban.

Primero, la arabización empezó en las ciudades históricas -como Kairouan, Túnez, Tlemcen y Fés- donde el latín dejaba paso al árabe como

nueva lengua urbana y administrativa. Estos centros urbanos, cuya «vida cotidiana implicaba un frecuente empleo de la palabra», aparte de ser lugares comerciales, disponían de una cierta tranquilidad donde se podía llevar una vida religiosa íntegra, disponiendo para esto de mezquitas y de la enseñanza de las ciencias religiosas. El árabe tomó un gran prestigio alzándose como vehículo de la civilización árabo-musulmana. En consecuencia, un amazigh urbano o recién instalado, de igual manera como le sucedió durante la época romana, desposeído de una cultura nacional de la que pueda enorgullecerse, se esforzaba en arabizarse para obtener una honorable consideración en la escala social. Esta nueva situación se traducía en factores psicológicos para los imazighen que implicaba en el seno de sus personalidades un fuerte complejo de inferioridad hacia el árabe y/o lo árabe. Ya en el siglo XIV, el gran historiador y sociólogo magrebí Abderrahman Ibn Jaldun lo puso de manifiesto con estas palabras :«*los hombres siempre miran como un ser superior al que les ha subyugado, que les domina... Entonces adoptan los usos del maestro y procuran asemejarse a él en todo los aspectos*». Se trataba tanto de una dominación militar, como comercial y espiritual. De esta manera, como podríamos decir basándonos en la obra de Frantz Fanon, «*peaux noirs masques blancs*», un amazigh se escapaba de su berberismo cuando se identificaba cada vez más con el campo de su maestro. Y para lograrlo utilizaba en su provecho varios medios entre los cuales podemos nombrar primeramente la institución, el «wala». Esta última permitía a uno apropiarse del nombre del linaje de su patrón, el comerciante árabe, por ser su cliente. El segundo medio, más frecuente que el primero, consistía en procurarse falsas genealogías que le proporcionaban los historiadores medievales y sobre todo, en Andalucía, a cambio de una suma de dinero. Y no es de extrañar que los historiadores de esta época eran genealogistas más que historiadores propiamente dicho. Ibn Jaldun favoreció estas prácticas posteriormente porque había afirmado un origen semita a los bereberes. Dichas prácticas de afiliarse al tronco del profeta Mahoma, han tenido patentes consecuencias político-religiosas en la legitimidad y existencia de numerosos linajes santos, que a la larga formaron tribus y dinastías.

En segundo lugar, y sin que haya una evolución diacrónica, al-Andalus musulmán, de igual manera como ha ocurrido en las ciudades pero de manera más amplia y profunda, desempeñó un papel crucial en la arabización de las tribus norteafricanas, tanto durante los casi ocho siglos de permanencia peninsular como después de la expulsión de los nazaríes y

moriscos. El prestigioso investigador Jacinto Bosch Vilá que ha indagado mucho sobre el tema, nos dice en este aspecto que *«puede hablarse de una berberización del área andaluza en el período islámico, pero ésta fue escasa comparada con la arabización, por ser lo árabe y su lengua factores políticos, sociales y culturales preponderantes»*... Es de todo el mundo conocido que en al-Andalus, la cultura árabo-musulmana alcanzó su apogeo y esplendor: surgieron numerosos sabios, poetas y filósofos versando en árabe, y convirtiendo esta última lengua en el vehículo obligatorio de la ciencia, las artes y las ideas. Entonces, la arabización tomó una vía que iba en paralelo con la regresión de la toponimia bereber y el declive de las estructuras segmentarias de las tribus amazighs que se integraban en la sociedad aristocrática. Esta cita del profesor Pierre Guichard, es un ejemplo que pone en énfasis dicha dinámica socio-lingüística: *«los grupos bereberes de Valencia habían sido o en todo casi se habían arabizado rápidamente... Verosímilmente, esta población había, desde el siglo XI, si no totalmente perdido conciencia de su origen, por lo menos había hecho el esfuerzo para olvidarlo y hacerlo olvidar y reivindicaban entonces un puro origen árabe»*.

El avance de las tropas cristianas y la conquista de al-Andalus por los Reyes Católicos provocaron la emigración de numerosos andalusíes y la expulsión de los moriscos hacia el Norte de África. Estos últimos constituyeron unos verdaderos focos arabizadores al instalarse en las ciudades magrebíes, ubicadas estratégicamente a lo largo del territorio norteafricano (Túnez, Orán, Tlemcen, Fés). Por ejemplo, la fundación de Tetuán por los moriscos -repatriados magrebíes en vez de exiliados en su mayoría (Camps)- acabó con el curso del tiempo por arabizar todas las tribus bereberes del entorno; Yebala se convirtió en arabófona.

El tercer factor que entra en el juego de este suceso es el nomadismo. Este modo de vida social favoreció la arabización del campo sobre todo en la región del Tell atlásico, aunque al contrario, en el Sáhara central, se ha revelado un auténtico medio de resistencia cultural entre los tuaregs. La arabización de las zonas rurales se desencadenó con la oleada de las tribus beduínas de Banu Hilal, en el siglo XI, enviadas como represalia a los Ziríes por parte de los Fatimidas de Egipto al desafiar la autoridad de estos últimos. Estas tribus árabes saqueaban las ciudades y desorganizaban las tribus sedentarias, y asimilaron algunas tribus zenetas. La fusión entre tribus árabes (Banu Hilal, Banu Maquil y solaimitas) y tribus autóctonas fue facilitada paradójicamente por algunas propias dinastías amazighs,

quienes utilizaban estos nómadas en sus luchas internas, por representar una fuerza militar móvil y siempre disponible. Por ejemplo, los almohades utilizaron los hilalianos para derrotar a la fuerte dinastía de los Berguatas de Tamesna, caracterizados por su profundo nacionalismo religioso-bereber. La consecuencia de este hecho histórico: la arabización del Marruecos atlántico.

Siempre en las zonas rurales, el cuarto factor arabizador lo constituye la existencia de una multitud de linajes de santos. Estos santos o shurfas dispersos por todo el mapa magrebí y que reclamaban una ascendencia hacia el linaje de Mahoma, para procurarse una legitimidad religiosa y por la posesión de baraka, la gracia divina, desempeñaron un papel transcendental en la vida socio-política del Magreb, hasta tal punto que pudieron fundar dinastías. Por mantener y extender el poder y la supremacía de la escritura árabe del Libro sobre la oralidad tamazight actuaron como agentes arabizadores en zonas muy lejanas de las ciudades.

Solamente las zonas montañosas, en su gran parte, resultaron ser el único refugio geográfico en favor del mantenimiento del tamazight. Las poblaciones amazighs seguían siendo regidas por sus específicas costumbres tradicionales y originales instituciones socio-políticas tales el secular derecho consuetudinario, y los consejos comunales de *tajama'at*. Estos espacios geográficos, llamados «bleb Siba», no tardaron en desestabilizarse con la llegada del colonialismo europeo (francés, español e italiano), que tras unas operaciones militares de «pacificación» acabó imponiendo su autoridad sobre toda el área norteafricana, pero eso sí, no sin numerosas resistencias de parte de las combativas tribus amazighs que duró un siglo, desde la toma de Argel en 1830 hasta la rendición de los Ait 'Atta del Atlas marroquí en 1933.

La administración colonial, aparte de introducir su propia lengua, contribuyó a mantener la línea de la arabización, a pesar de que desarrolló una política bereber -por parte de los franceses- que parecía ser en favor de mantener las costumbres tribales. Ya durante esa misma época, varios autores (Doutté, Gautier, Masqueray) se dieron cuenta de que Francia había contribuido a la arabización de los imazighen, no solamente por haberles impuesto la lengua árabe en la administración y la justicia, sino además por causar un fuerte éxodo rural hacia las ciudades y los nuevos centros urbanizados y económicos.

El fenómeno arabizador, que evolucionó de una manera más o menos gradual desde la Edad Media hasta el final del dominio colonial,

tomó unas proporciones más importantes después de la independencia de los Estados magrebíes. Estos últimos, nutridos por la ideología nacionalista arabo-musulmana, tomaron la entidad tamazight por un reducto colonial, un factor de división y un peligro para la unidad nacional, y dispusieron de todos los medio institucionales, administrativos, políticos y culturales para erradicarla del panorama magrebí. La siguiente cita de Salem Chaker resume muy bien este desafortunado estado: «*los poderosos medios puestos en obra para ello son los de los Estados modernos, extremadamente diversos y potentes (sin comparación con los que pudieron disponer los antiguos) por la escolarización generalizada, medios de comunicación de masas, servicio militar, tejido administrativo muy denso, estrecho control de la vida y de la producción culturales, control del entorno cotidiano, deslegitimación sistemática, simbólica y jurídica del bereber*».

En conclusión, decir que si los amazightófonos, que son todavía varios millones de individuos, responden con pasividad frente a este curso socio-lingüístico, dentro de poco serán recuerdos arqueológicos, pero al parecer no va a ser este el caso porque ya se han alzado voces en defensa de la identidad tamazight.

103

BIBLIOGRAFÍA

- BALTA, Paul: «El desconocimiento argelino» en *El País*, 13/1/92
- BASSET, André: *Le langue berbère*, I.A.I. Londres 1952
- BOSCH VILÁ, Jacinto: «Andalucía Islámica: arabización y berberización» en *Andalucía Islámica*, t.I., Granada 1980
- CAMPS, Gabriel: *Berbères, identité et mémoire*, Ed. Errance, Paris, 1987
- CAMPS, Gabriel: «Comment la Berbèrie est devenue le Maghreb arabe» *R.O.M.M.*, t. 35, Aix-En Provence 1983
- CHAKER, Salem: *Berbères, Aujourd'hui*. Harmatan, Paris 1989.
- CHAKER, Salem: «Arabisation» en *Encyclopédie Berbère*, t. VI. Édisud, Aix-Provence 1986
- GRANDGUILLAUME, Gilbert: *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

- GUICHARD, Pierre. Al-Andalus, Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente. Barcelona 1973.
- MARÇAIS, William: «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée» en *Articles et conférences*, A. Maisonneuve, Paris 1961.
- MARTHELOT, P.: «La maintenance des groupes berbérophones au Maghreb. un problème de géographie régionale?». en *R.O.M.M.*, t. 15-16, Aix-En Provence, 1973.
- MARTHELOT, P.: « Ethnie ou région: le phénomène berbère en Méditerranée (Malte), S.N.E.D., Alger 1973.
- MOGA ROMERO, V. y RAHA AHMED, R. (coords): Amazigh-Tamazight, debate abierto. *Aldaba* nº 19, UNED, Melilla 1993.
- RAHA AHMED, R.: «Imazighen: algunas consideraciones históricas de la arabización» en *Melilla-Hoy* 30/8/92.

EL BEREBER EN EL MAGREB *

Una marginación dos veces milenaria (Dificultades de la planificación lingüística)

SALEM CHAKER _____

1. La marginación

Sobre la totalidad de su área de extensión, la lengua bereber está actualmente en una situación desfavorable:

- es minoritaria en todos los países donde está representada (aunque en proporciones muy variables);

- es utilizada sobre todo en la zona rural y en situaciones de comunicación que se han mantenido «tradicionales»;

- está confinada a un uso esencialmente rural; en todas partes lo escrito queda como un epifenómeno sin un anclaje profundo, de momento;

- está dialectizada en extremo y se presenta bajo la forma de un número muy elevado de hablas distintas, diseminadas sobre un territorio inmenso;

- no está reconocida por las instituciones estatales, excepto en los «flecos» del mundo bereber (tuareg en Níger y en Mali, zenaga en Mauritania; pero todas las excepciones son recientes y no tienen más que un impacto muy modesto sobre los datos globales;

- prácticamente nunca ha sido sometida a un proceso de codificación/uniformización, especialmente en el lenguaje escrito. No existe ni norma, ni forma «media» común en el conjunto del mundo berberófono. Los embriones de koinés literarios conocidos no exceden los límites de grandes

105

* - Publicado en *Baile del Sol*, 10, Santa Cruz de Tenerife, 1992

áreas dialectales. Naturalmente las tradiciones de enseñanza de/en esta lengua son muy reducidas.

Así, el bereber aparece como un ejemplo tipo -y más bien raro en la periferia mediterránea- de lengua en estado «salvaje», para la cual las fuerzas unificadoras están reducidas al mínimo estricto, i.e. a las necesidades de una comunicación micro-local.

2. Las causas históricas

De hecho, la marginación actual se estableció desde el período protohistórico.

En el principio de los tiempos históricos, el Magreb (que constituye una sola área en el plano lingüístico y cultural), ya presenta una situación lingüística relativamente compleja.

Cartago fue fundada el 814 a.C. y las primeras implantaciones fenicias sobre el litoral datan de los siglos XII-XIII a.C.; es preciso, pues, trasladarse al final del segundo milenio para encontrar un Magreb lingüísticamente homogéneo: el antepasado del bereber actual (generalmente denominado «líbico») debía ser la única lengua representada.

106

En el período terminal de los grandes reinos bereberes (siglo II a.C.), la lengua bereber ya aparece como un idioma dominado.

Entonces existían varias formaciones «estatales» antiguas y potentes: las dinastías númida y mora. No existe ninguna duda de su carácter bereber, aunque sólo fuese en razón de la antroponimia: la gran mayoría de personajes que pertenecen a las familias que detentan el poder llevan nombres indudablemente bereberes¹. Por otra parte, las poblaciones locales disponían de un sistema de escritura específico, el alfabeto líbico, antepasado de la escritura *tifinag* tuareg actual. En los tiempos de Massinissa, esta escritura ya tenía tras de sí varios siglos de existencia: ciertos documentos epigráficos líbicos podrían datar del siglo VI a. C.². Su utilización se extendía a

(1) Sobre el carácter netamente bereber de los antropónimos de este período, ver S. CHAKER, *Onomastique libyco-berbère*, *Encyclopédie berbère* (Aix), C.N.R.S.-LAPMO (edición provisional), fasc. 7. 10 p.

(2) La aproximación más reciente y más sólida de esta cuestión de la datación de la escritura líbica se encuentra en: G. CAMPS, 1978, *Recherches sur les plus anciennes inscriptions libyques d'Afrique du Nord*. *Bulletin Archéologique...*, Paris, A.M.G., 264 p.

la totalidad del Magreb, sin embargo con una densidad más fuerte alrededor de los centros antiguos de cultura púnica.

Había, pues, existencia concomitante de una escritura y polos autóctonos de poder relativamente estables y centralizados. Las condiciones de una institucionalización del bereber estaban aparentemente reunidas.

Sin embargo, la lengua bereber no ha sido el vehículo oficial (escrito) de los monarcas bereberes. Todas las manifestaciones escritas del poder central se hacían en otras lenguas, principalmente la púnica.

En el momento de la destrucción de Cartago (146 a.C.), el púnico es, al menos de hecho, la lengua oficial de todos los reinos indígenas.

Las monedas, principal forma de expresión del estado antiguo que nos ha llegado, llevan casi siempre leyendas púnicas, a veces griegas, nunca líbicas³.

Los intercambios comerciales y culturales, la acción de los reyes y jefes indígenas utilizando el púnico como vector escrito, pero también la participación masiva de las poblaciones líbicas en las aventuras militares de Cartago, han constituido las vías de difusión del púnico en el Magreb. Los soldados de Cartago, con mayoría de origen local, tenían que ser necesariamente vínculo de contacto entre las dos culturas; el autor griego Polibio nos ha dicho a propósito de la lengua púnica: «casi todos los que habían combatido en Sicilia la entendían» (GSELL, H.A.A.N., II, p. 493/ POLIBIO, libro I, 80,6).

La lengua griega también tiene un lugar muy importante en el círculo de los últimos reyes bereberes independientes, especialmente Masinissa, que han mantenido relaciones culturales y comerciales muy intensas con el mundo helénico. Los niños de las familias reales bereberes incluso parecían estar tan familiarizados con el púnico como con el griego. Todos los últimos soberanos indígenas (Juba II) fueron verdaderos transfugas culturales, completamente asimilados a la cultura greco-latina. Los testimonios textuales son unánimes en este punto: los poderes centrales bereberes son siempre descritos como inmersos en las culturas púnica y griega⁴.

En realidad, desde esta época, el mundo bereber sufre una dominación extranjera directa o indirecta. Los reinos bereberes de la protohis-

(3) Ver, por ejemplo: J.MAZARD, 1955, *Corpus nummorum numidae mauretaniaeque*, Paris.A.M.G.,264 p.

(4) Sobre los problemas de las relaciones líbico/púnico/griego, además de las «clásicas» citadas más adelante (GSELL, CAMPS, JULIEN), uno puede referirse a: G.CAMPS, 1979, *Les Numides et la civilisation punique*, *Antiquités Africaines*, 14,43-53.

toría y de la Antigüedad ya están en una clara relación de dependencia política, cultural, tecnológica respecto del mundo púnico y de las culturas mediterráneas dominantes que Cartago ha contribuido muchísimo a hacer penetrar en Africa del Norte. Porque en este período, la cuenca mediterránea se presenta como un crisol de intercambios de todo tipo, y no como una yuxtaposición de áreas impenetrables la una de la otra; los púnicos estaban en contacto permanente con la cultura griega a la que han servido de vectores eficaces (GSELL, H.A.A.N.,IV, p. 485; VI,p.118).

Formalmente independientes, estos antiguos Estados bereberes soportan de hecho la supremacía de Cartago en todos sus dominios. Este casi vasallaje respecto a un centro no autóctono se traduce en el plano lingüístico por la introducción de la lengua del extranjero dominante en la vida pública local escrita.

Esta influencia profunda (¡«benéfica», añadirían algunos!) se trasluce en numerosos sectores de la esfera lingüística:

-se delata todavía en nuestros días una importante aportación lexical púnica en los dialectos bereberes, particularmente en el campo de la tecnología agrícola y del artesanado, pero quizás también en el dominio de las actividades intelectuales⁵;

-la escritura líbico-bereber, no solo en su principio sino también en sus formas, es con mucha seguridad de origen fenicio. Como el alfabeto semítico, no anota más que las consonantes, y lleva en tuareg un nombre que inmediatamente traiciona su origen: tfinag, nominal femenino plural está construido sobre una raíz que designa a los fenicio-púnicos (*fnq/fnqh*) y debía significar: «los púnicos». Además del préstamo o la imitación inicial, el alfabeto líbico-bereber ha seguido sufriendo una fuerte presión de la escritura púnica.

La densidad del uso de la escritura bereber depende claramente de la influencia cultural púnica: las regiones que han registrado el número más grande de inscripciones líbicas son las de máxima implantación púnica (Norte de Túnez, Norte de Constantina, Marruecos del Norte)⁶.

(5) Sobre los préstamos púnicos al bereber, ver: H. STUMME, 1912, Gedanken über libysch-phönizisch Anklänge, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVII, p.121-128. H. SCHUCHARDT, 1912, Zu den berberischen Substantiven auf -im, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 26,p.163-170. W. VYICHL, 1952, Punischer Spracheinfluss im Berberischen, *Journal of Near Eastern Studies*, XI, 3,p.198-204.

(6) El vínculo entre la práctica escrituraria líbica y la proximidad púnica ha sido recalcado por diversos autores, especialmente: L. GALAND, 1966, *Inscriptions antiques du Maroc. Inscriptions libyques*, Paris, C.N.R.S.-CRESM.

En las zonas de fuerte penetración púnica, las prácticas epigráficas líbicas evolucionan en el sentido de una marcada estandarización. La orientación original vertical (de abajo a arriba, generalmente a partir de la derecha) a menudo es abandonada en provecho de una orientación horizontal, de derecha a izquierda, según el modelo púnico. Las inscripciones son a menudo más largas, más cuidadas y se ve aparecer un separador de palabras.

Así, desde los primeros testimonios literarios y epigráficos, el bereber aparece como una lengua dominada, padeciendo una fuerte presión exterior y excluida de la institución estatal. El uso escrito del bereber está limitado a situaciones no oficiales, de carácter rural y/o tribal. En el estado actual de la documentación, las únicas excepciones notables a esta regla son algunas inscripciones monumentales de la Numidia (norte tunecino y norte constantinés). Siendo la más célebre la dedicatoria bilingüe (púnico/líbico) a Massinissa redactada por la población de Thugga (R.I.L.,2), que se puede considerar como un ejemplo de uso oficial del bereber y de la escritura líbica. Pero estos casos quedan aislados y no pasan del nivel de una autoridad local (comparable a la de un consejo municipal actual). Nada similar aparece al nivel del poder central.

Con la ocupación progresiva de provincias de África por Roma, después de su anexión pura y simple (40 a.C.), el latín pasa a ser la lengua de la vida pública oficial y escrita a lo largo de más de cinco siglos.

La penetración del latín ha debido ser profunda en las capas urbanas acomodadas y los medios dominantes, que parecen estar totalmente asimilados a la cultura latina. Numerosos «africanos» han jugado un papel eminente en la vida cultural e intelectual del mundo latino: Apuleo, San Agustín, Arnobio, San Cipriano, Lactancio... El fenómeno está manifiestamente acentuado con el cristianismo, del cual las provincias de Africa han sido uno de los bastiones.

Incluso por el hecho de la naturaleza de la presencia romana (ocupación directa), el proceso de retroceso a los márgenes y de ruralización de la lengua bereber se ha acelerado sensiblemente. La escritura líbica desaparece totalmente del medio urbano y de la vida oficial. Cae en desuso hacia el final del período romano puesto que autores tardíos la mencionan explícitamente (Fulgencio de Ruspe, Corippus...), mientras que las fuentes árabes no parecen conocerla.

Esta dualidad desequilibrada oponiendo centro-latinizado a periferia-berberidad está claramente confirmada por la historia político-militar

del África romana. Todos los jefes de revueltas indígenas llevan nombres auténticamente bereberes. El fenómeno está todavía más claro para los períodos tardíos donde el hundimiento del poder central romano se acompaña de una irrupción en masa de la berberidad hasta aquel momento contenida y relegada en las zonas montañosas y pre-saharianas ⁷.

La presión de la lengua latina es todavía detectable en ciertos campos semánticos determinados: los de la tecnología agrícola, la abstracción y la religión. Aún así es difícil evaluar con precisión pues muchos términos pueden haber sido introducidos en bereber en épocas más tardías (y ser románicas y no latinas, o incluso pertenecer a un viejo fondo lexical mediterráneo común) ⁸.

La dinámica de la marginación empezada desde el período púnico, reforzada por la colonización romana, fue llevada a término por la conquista árabe y la islamización del Magreb.

Con el Islam, el árabe pasa a ser al mismo tiempo la lengua de la religión, de la vida pública oficial y de la cultura escrita. Después de la llegada de poblaciones arabófonas venidas del Oriente Medio en los siglos X-XI, el árabe empieza a morder sobre el bereber en el medio rural. En menos de cinco siglos, los progresos de la arabización son tales que el bereber pasa a ser una lengua amenazada en el conjunto del Magreb. En grandes zonas (Oeste argelino, Túnez), el bereber está virtualmente eliminado a la llegada de los turcos (principios del siglo XVI) ⁹. A pesar de todo hay que guardarse de presentar la arabización del Magreb, como es corriente en la ideología nacionalista actual, como un proceso natural y armonioso, como una adhesión espontánea de los bereberes a la lengua del Profeta. Como todos los hechos históricos, las cosas son un poco más complejas. De la conquista árabe al fin del período medieval toda una serie de formaciones

(7) Ver BENABOU (1976) y Ch. COURTOIS, 1955, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, A.M.G., 455 p. J. DESANGES, 1962, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar, 296 p.

(8) Sobre los préstamos bereberes al latín y al románico: H. SCHUCHARDT, 1918, *Die Romanischen Lehnwörter im Berberischen*, Kais, *Adad, Wissens, in Wien, Phil. - Hist. kl. Sitzungsberichte*, 188,4, Abhand, 80 p. M.L., WAGNER, 1936, *Restos de latinidad en el norte de Africa*, Coimbra, 43 p. I. ROMMEL, 1977, *Lateinische Lahnwörter im Berberischen*, in B. BENSING et al. *Wort und Wirklichkeit*, Meisenhaim am Glan, p. 57-64.

(9) Las grandes fuentes árabes merecerían ser explotadas sistemáticamente sobre este punto. W. MARCAIS 1961 (reedición), *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, *Articles et Conférences*, Paris.

políticas nacen en el medio bereber, se disputan el terreno y se suceden: rostemidas, berghaouata, almorávides, almohades... Todas estas dinastías están fundadas y dirigidas por berberófonos, y se sabe por las fuentes escrita árabes que el uso oral del bereber era predominante, incluyendo las Cortes reales.

Al menos hasta el siglo XII, estos reinos islámico-bereberes utilizan el bereber en la escritura (anotada en caracteres árabes). Las fuentes literarias árabes mencionan tratados jurídicos, científicos, teológicos, traducciones del Corán en lengua bereber, tanto en Tahart (rustemidas) como entre los almorávides y los almohades. El caso extremo es el de los Berghawata de la Tamesna en Marruecos (742-1148): el particularismo lingüístico bereber y el rechazo de la lengua árabe formó explícitamente parte de la ideología de este reino herético ¹⁰.

Uno puede preguntarse sobre las causas del fracaso de estos esbozos de promoción y de paso al escrito en la alta Edad Media. La escritura árabe no ha sido recuperada como lo ha sido en Asia (Irán, Turquía, Asia Central). Sin duda se tienen que ver aquí la consecuencia de dos factores conjugados:

- la inestabilidad de los Estados bereberes de la Edad Media que conlleva una ausencia de continuidad indispensable en la constitución de una cultura escrita, estabilizada;

- la arabización en profundidad del Magreb consecutiva a la penetración de las poblaciones arabófonas.

La única incidencia seria, todavía viva en nuestros días, de estas antiguas tentativas es la tradición de escritura en caracteres árabes que se ha mantenido en el dominio shleuh.

Al margen de esta excepción, el bereber ha sido definitivamente excluido de lo escrito y de los usos oficiales e institucionales en provecho del árabe. Hasta los tuaregs, que han conservado el viejo sistema de escritura bereber, no escapan de este fenómeno: los tfinag tiene entre ellos una función esencialmente lúdica y nunca sirve de soporte a la memoria colectiva (literaria, institucional o histórica); incluso entre ellos, los raros escritos de carácter oficial están redactados en árabe ¹¹.

(10) Ver: H. TALBI, 1973, *Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Barghawata, Actes du 1^{er} Congrès d'Etude des Cultures Méditerranéennes* (Malte), Alger, SNED, p. 217-233.

(11) K.G. PRASSE, 1972, *Manuel de grammaire touarégue (tahaggat)*, Copenha-

3. Las dificultades de la planificación lingüística

Un fenómeno capital para la lengua bereber se ha producido desde el final del siglo XIX en la Kabilia, y mucho más tardíamente en otros lugares: los berberófonos reivindican su lengua y su cultura y militan por su reconocimiento y su promoción.

Ahora bien, este resurgimiento del hecho bereber ha conocido una aceleración brutal después de los años setenta. Un número cada vez más grande de berberófonos se interesan activamente por su lengua, intentan hacerse cargo de su destino para hacer un instrumento de comunicación moderno, ampliamente difundido en lo escrito ¹².

La traducción político-jurídica de este movimiento en favor del bereber es una reivindicación para el reconocimiento institucional del componente bereber en los países del Magreb. Es, como se sabe, muy diverso en cuanto a su amplitud y a sus formas, según se trate de Marruecos o de Argelia.

En el plano más técnico, esto se traduce por:

- una tendencia al paso a lo escrito que formula los problemas muy complejos de la adopción de una notación usual;
- una voluntad de adaptación a las necesidades de la comunicación moderna que suscita la cuestión del enriquecimiento lexical (y hasta de una cierta adaptación sintáctica);
- una voluntad de estandarización, uniformización, en particular al nivel del código escrito.

De las necesidades apremiantes y de las necesidades nuevas ha surgido así en nuestro campo, haciendo aparecer con más agudeza todavía la precariedad de la situación de la lengua bereber.

Porque a las dificultades consecutivas a los datos socio-históricos evocados anteriormente, se añaden unos cuantos factores más contribuyendo a hacer todavía más difícil la tarea de promoción de la lengua.

Hasta una época muy reciente el beréber formaba parte de estas lenguas «exóticas» en las cuales uno no se interesa más que como objeto

gue, ver cap. «Ecriture», p. 145-161 M. AGHALI-ZAKARA y J. DROUIN, 1981, Recherches sur les tfinagh: I. Eléments graphiques, II. Eléments sociologiques. G.L.E.C.S., XVIII-XXIII (1973-1979), p. 245-272;279-292.

(12) Un historial de este fenómeno es propuesto por: S. CHAKER, L'émergence de fait berbère (Algérie), *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1980) p.473-483.

de descripción científica. Las perspectivas de aplicación en el campo de la planificación lingüística están totalmente ausentes de la tradición occidental de los estudios bereberes. La berberología institucional no responde más que con lentitud y un cierto malestar a estas nuevas demandas ¹³.

Por otra parte, los datos geopolíticos amenazan con acentuar la fragmentación tradicional del mundo bereber. Estos problemas de planificación lingüística se plantean simultáneamente o de manera asincrónica, en diversos países, fuertemente diferenciados en el nivel socio-político y cultural (Argelia, Marruecos, Níger, Mali). En cada uno de estos países referidos, las opciones tomadas en este campo amenazan de ser particulares y divergentes.

Los países sahelianos ya ofrecen una buena ilustración de esta tendencia: Níger y Mali, en razón de su integración en el área del Africa del Oeste, han adoptado para el tuareg una notación oficial inspirada por los expertos de la UNESCO (Conferencia de Bamako, 1966), muy diferente de los usos dominante en el Magreb.

En el Magreb, el no reconocimiento de la lengua por el Estado, junto al hecho de que los berberizantes profesionales han tardado en ocupar el terreno de la planificación lingüística tiene por consecuencia que los ensayos de modernización y de intervención sobre la lengua sean llevados de una manera muy artesanal, por «grupos privados» o individualidades, llenos de buena voluntad, pero no siempre muy competentes. De todas maneras, en el Magreb estas tentativas, en ausencia de apoyos institucionales, están hechos con medios rudimentarios, tanto al nivel de las investigaciones previas como en las posibilidades de difusión y de reinyección en la sociedad ¹⁴.

Esta acción de los berberófonos de hacerse cargo ellos mismos está, pues, marcada por el esparcimiento, el amateurismo y la ausencia de medios. Los efectos negativos y bloqueantes amenazan ser considerables si la situación presente se perpetua. Que esto sea a nivel ideológico o en el plano técnico, hace que las hipótesis que se impondrán en una dinámica también anárquica y compleja, amenacen ser una carga suplementaria re-

(13) S. CHAKER, De la linguistique descriptive á la linguistique appliquée: un tournant dans le domaine berbère. *Tasafut* serie especial 1, Tizi-Ouzou, 1983, p. 57-63.

(14) Los polos de iniciativas son numerosos en este campo (casi todos Kabilios): Académie Berbère de Paris (desde 1967), Groupe d'Etudes Berbères de l'Université de Paris VIII. Vincennes... (los trabajos de éste último son, con diferencia, los más interesantes).

duciendo todavía un poco más las posibilidades del bereber. La rápida difusión de la escritura *tifinag* resultante de la acción de ciertos grupos me parece ser el ejemplo típico de este peligro. Los *tifinag* modernizados y adaptados al kabilio producen un verdadero destrozo en la Kabilia, sin ni siquiera tener la ventaja de ser una notación fonológica o pan-bereber (¡de hecho se trata de una notación fonética del kabilio en el alfabeto *tifinag* modificado!) ¹⁵.

El peligro puede ser todavía más grave con respecto a la estandarización-uniformización del escrito y de la creación lexical. En estos campos, a la falta de formación científica se unen los mitos del pan-berberismo y del purismo. El resultado peligra ser la creación de un monstruo normativo, completamente separado de los usos reales ¹⁶.

Las tendencias que ya se manifiestan respecto a la neología y las actitudes de cara a los préstamos, son totalmente sintomáticas e inquietantes en este aspecto.

Entonces, ¿qué hacer? Ciertos elementos de respuesta me parecen evidentes.

Ante todo, recordar siempre y en todas partes la necesidad urgente e imperiosa del reconocimiento oficial de la lengua bereber por los Estados implicados y, en consecuencia, su dedicación por parte de las instituciones científicas y universitarias locales.

Trabajar por la armonización y la cooperación entre los países implicados, al menos en el nivel de los individuos si los Estados están ausentes.

En fin, en dirección a los berberófonos, repetir sin tregua que la diversidad es una característica inherente al dominio bereber que es preciso considerar como una suerte y una riqueza y no como una tara. Que la estandarización-uniformización de la lengua debe hacerse con realismo y prudencia y que no puede haber una «norma bereber». La base de trabajo tiene que ser el uso efectivo y no se puede pensar seriamente más que con una *tendencia a la estandarización convergente de los dialectos bereberes*.

(15) Estos *tifinag* adaptados (!) al kabilio han sido dados a conocer por la Académie Berbère de Paris (boletín *Imazighène*) y se ha extendido rápidamente por la Kabilia. Otras asociaciones también los utilizan y los difunden (incluyendo Marruecos).

(16) El peligro de un «bereber clásico» es real. Existe en determinados círculos una verdadera «caza» de los préstamos árabes.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

(Bereber frente a idiomas exteriores/Proceso de marginación-planificación lingüística en el dominio bereber).

Se podrán encontrar en todos los instrumentos bibliográficos del dominio bereber y magrebí referencias concernientes a los puntos aquí abordados; se referirá especialmente a:

- APPLGATE (J.R.), 1970, *The Berber Languages, Current Trends in Linguistics*, 6, La Haya-Paris, Mouton. Importante bibliografía final.

- BASSET (A), 1952 (1969), *Le Langue berbère*, London, I.A.I. Bibliografía temática y regional de 346 títulos.

Y sobre todo:

- GALAND (L), 1965.- Les études de linguistique berbère (chronique annuelle), *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris/Aix, C.N.R.S.-CRESM (hasta 1979). Las crónicas de 1965 a 1977 están reunidas en un volumen titulado: *Langue et littérature berbère, vingt cinq ans d'études*, Paris, C.N.R.S., 1979 (1512 títulos).

115

Para el período antiguo, se dispone también de:

- DESANGES (J.) y LANCEL (S.), 1960, *Bibliographie analytique de l'Afrique antique*, Paris (XII fascículos aparecidos).

Para la onomástica:

- GALAND (L.) y MEUSSEN (A.N.), 1953, «Afrique-Africa» (bibliographie des études d'onomastique), *Onomastica*, Louvain, IV.

Obras históricas: se puede espigar en todas las obras históricas las informaciones sobre la situación lingüística y el estatuto de la lengua bereber. Los grandes «clásicos» son especialmente ricos en este campo:

- BENABOU (M.), 1976, *La résistance africaine à Rome*, Paris, Maspéro.

- CAMPS, (G.), 1961, *Massinissa ou les débuts de l'histoire*, Alger, Imprimerie Officielle.

- COURTOIS (Ch.), 1955, *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, A.M.G.
- GSELL (St.), 1918-1928, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (=H.A.A.N.),especialmente: 1918,t. IV, p. 179, 496-498; 1928, t.VI, p. 108-113; 1928, t. VII, p. 107-108.
- JULIEN (Ch.-A.), 1951/1978, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris/Alger, Payot/SNED.

LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS BEREBERES MARROQUÍES*

DAVID MONTGOMERY HART _____

El criterio más obvio y aparente para definir a un bereber es el de la lingüística: no importa el dialecto que hable, si este dialecto es su idioma natal o materno se califica como bereber (aunque por el momento tenemos que dejar de lado la cuestión también lingüística pero igualmente genética, de los bereberes arabizados, que existen no solamente en Marruecos sino en todas partes del Magreb). Pero como aquí tratamos solamente sobre Marruecos, se puede decir que de una población total de 25.2 millones de habitantes en 1990, una proporción del 40%, o sea, aproximadamente 10.08 millones, son berberófonos. Están repartidos en tres grupos dialectales y regionales que son discontinuos desde el punto de vista territorial, los *swasa* (pl. de *susi*) o *ishilhayen* (ár. *shluh*) al suroeste (Alto Atlas Occidental, valle del Sus y Anti-Atlas); los *braber* (pl. de *barbar*, y designación árabe y algo despectiva) o *imazighen* en el sur central (Medio Atlas, Alto Atlas Central y Oriental, y Yebel Saghro, incluso partes adyacentes de la región presahariana); y los *riyafa/rwafa* (pl. de *rifi*) o *irifiyen*, bien conocidos en español como «rifeños», en el Norte (aunque

117

* Una primera versión de este artículo fué publicada bajo el título «Los bereberes marroquíes: dialectos, organización e instituciones sociales», en *Aproximación a las Culturas Mediterráneas del Norte de África (Conclusiones de las Primeras Jornadas de Cultura Hispano-Bereber)*, Escuela Universitaria del Profesorado del E.G.B. de Melilla, Mayo, 1983, p. 145-157.

también se llamaron *imazighen* entre ellos durante la época precolonial). Tradicionalmente el primer grupo y el último están compuestos de agricultores sedentarios, que habitan viviendas fijas durante todo el año, mientras que el segundo está compuesto, en su gran mayoría, por trashumantes ovejeros que hacen dos mudanzas mayores al año: a las montañas altas en la primavera para llevar sus ovejas a pastar y vivir en tiendas negras de pelo de cabra mezclado con lana; y el retorno a los valles en otoño, donde tienen sus *qsur* o casas permanentes, de piedra y adobe, generalmente de tres o cuatro plantas, para sembrar cuando empiezan las lluvias. Hoy en día hay miembros de cada grupo dialectal en todas las partes del país, y hasta en el extranjero, pero en este discurso nos limitaremos sobre todo a lo que aconteció a las sociedades bereberes «tradicionales», o sea, como fueron durante el último medio siglo de la época precolonial (hasta el establecimiento del Protectorado franco-español en 1912) y hasta que la última resistencia bereber a los colonialistas franceses fue superada por estos últimos en su llamada «pacificación» del país, que terminó en 1934.

Sin embargo, hay que señalar cuanto antes que el bereber, o los dialectos bereberes, es sobre todo un idioma que no se escribe. Pertenece a una cultura y a una civilización que, aunque forma parte integral de la más amplia civilización islámica y musulmana, es sobre todo oral. Esto es así, a pesar del hecho de que hubieron varias tentativas, por parte de bereberófonos de la mayoría de los distintos grupos dialectales, de redactar sus cánones (*qanun*-es, pl. *qawanin*) de derecho consuetudinario empleando el alfabeto árabe. Pero hay que notar que, en su gran mayoría, tales textos fueron redactados por el *fqih* o maestro coránico del grupo, y en árabe - aunque dictados a él por los miembros del consejo tribal, en bereber - con un uso frecuente de palabras o vocablos claves bereberes cuando se aplican al caso o cuando no se traducen fielmente. Es decir, que el idioma bereber no fue codificado en sentido lingüístico hasta la llegada del período colonial (en Argelia a mediados del siglo pasado y en Marruecos a partir de 1912) por los mismos administradores franceses, con fines administrativos, militares, etc.

No creemos que sea muy útil enumerar aquí con detalle las semejanzas (que son muchas, sobre todo en la gramática y la sintaxis) y divergencias (que son menos, pero que saltan a la vista, sobre todo en el vocabulario) entre los tres dialectos bereberes de Marruecos, que a pesar de sus semejanzas, no son mutuamente y totalmente comprensibles entre sí. Pero empecemos nuestro bosquejo sobre organización y estructura

sociopolítica bereberes, una organización y estructura que han sido tribales y más o menos segmentarias, o, quizás mejor dicho, cuasi-segmentarias, hasta tiempos muy recientes, con unas observaciones en torno de un fenómeno lingüístico: el nombre.

Con la sola excepción de las sociedades tuareg del Sáhara Central y Sur, la sociedad bereber en general - como la sociedad árabe - es fuertemente patrilineal o agnática, y el reflejo más obvio de este hecho reside en los nombres de los individuos, grupos de descendencia o lugares. «Fulano de tal» es, más bien, Flan *u* (o en rifeño, Fran *n-*) Flan, «hijo de tal», el «hijo de» yendo seguido por el nombre de su padre, justamente como *ibn/bin* (o *walad/wuld*) en árabe. En la región tamazightófona del Alto Atlas Central el sistema de nomenclatura bereber es especialmente explícito, y damos como ejemplo: *Muha w-^cAli n-Ait Muha u-Brahim*, o sea, «Muha hijo de ^cAli y nieto de Muha u-Brahim». Este ejemplo, puramente hipotético, ilustra dos cosas: una tendencia bastante corriente a dar a un niño el nombre de su abuelo paterno, y en este caso de indicar este mismo abuelo (Muha u-Brahim) o incluso bisabuelo (Brahim u-Flan, o aún, saltando una generación ascendiente, el mismo Muha u-Brahim) como fundador de su linaje agnático, o sea, *Ait Muha u-Brahim*, los hijos o la gente de Muha u-Brahim, el prefijo bereber *ait* (sing. *u-/w-*) correspondiendo también al prefijo semejante árabe de *bni* (sing. *ibn/bin*) o de *awlad* (sing. *walad/wuld*). Este linaje tiene una profundidad de tres generaciones por lo menos. En el Rif muchas veces, la profundidad genealógica del linaje va hasta cuatro generaciones o más aún, porque parece que en esta última región, al contrario de lo que indica Gellner en el caso del Atlas Central, existe la tendencia a multiplicar los antepasados hasta más allá de la necesidad estricta de las tres generaciones de: 1) nombre de ego, 2) nombre de su padre, y 3) nombre de su abuelo o bisabuelo precedido por *ait* (Gellner 1969: 38). Este último prefijo, muy corriente en el Atlas Central, no figura tampoco en el nombre rifeño.

119

Solamente se le da el nombre de su padre a un niño si muere el padre antes de que nazca el niño. Asimismo, en el Alto Atlas, las niñas también se denominan de manera análoga, pero sin el *u-* filiativo que atañe a su padre: por ejemplo, Jayra (a Mama, forma tamazight de Fátima) ^cAli *n-Ait Muha u-Brahim*. El nombre *Ait Muha u-Brahim* esta considerado como perteneciente a una sola entidad, y en este caso, una entidad corporativa, el linaje agnático, donde el *u-* filiativo queda como parte integral del nombre del linaje. La filiación por vía materna se adopta solamente

en dos casos concretos, y siempre dentro del contexto patrilineal: para distinguir interiormente entre hermanos que son hijos del mismo padre cuando se trata de casos de poligamia (que en el Atlas son rarísimos, mucho más raros que en el Rif, aunque la Shari^{ca}, la ley islámica ortodoxa, permita hasta cuatro mujeres a la vez), o si la madre es oriunda de otra tribu (también hecho rarísimo en esta región, aunque sí ocurre con más frecuencia en el Rif). De todos modos, para todo el mundo externo, cualquier niño es siempre hijo de su padre.

Cualquier grupo de descendencia o unidad social bereber en Marruecos se llama *ait X* o incluso *ait X u-Y* (una designación que entre rifeños y sobre todo en los niveles inferiores al de la tribu, está frecuentemente reemplazada por *dharwa n-X*, con el mismo significado, «hijos de X», o incluso por *yinn X*, simplemente «aquellos de X»), como cualquier grupo o unidad social árabe se llama *bni X* o *awlad X*. El nombre o el significado X puede referirse a un antepasado patrilineal o agnático común, sea o no sea trazable en sentido de peldaño por peldaño en la escalera genealógica; o a un sitio geográfico, generalmente a un punto de origen común; o a un apodo descriptivo.

120

La región del dialecto tamazight del Atlas Medio y del Alto Atlas Central, de los bereberes ovejeros transhumantes, está generalmente caracterizada por tener grupos tribales de la primera categoría. Ejemplos son los Ait ^cAtta, cuyos miembros todos afirman descender de un tal Dadda (abuelo) ^cAtta, aunque no son capaces de llegar hasta él linealmente (Hart 1981 y 1984(a)); los Ait Hadiddu, los cuales, con sus tribus hermanas de la confederación de los Ait Yafalman, tradicionalmente muy hostil a los Ait ^cAtta, reclaman ser descendientes, por medio de un cierto Midul, de Yallut, el mismo Goliat de la Biblia, aunque tampoco son capaces de demostrar el hecho de tal descendencia (Hart 1978); y los Ait Sujman, quienes, algo paradójicamente, y a pesar de ser blancos, reclaman ser descendientes de un esclavo negro (*ismaj*, de donde procede su nombre *sujman*) el gran santo musulmán Mawlay ^cAbd al-Qadir al-Yilali, aunque son todos tan blancos como los demás (Hart 1984(b)). Tampoco son capaces de demostrar la descendencia reclamada por la tradición de su origen.

Por su parte las regiones de los dialectos *tashilhit* y *tharifith* o rifeño (e incluso con esta última la región montañesa arabófona del Yebala al oeste del Rif) están generalmente caracterizadas por tener grupos tribales de la segunda categoría, que son mucho más corrientes allí que los de

la primera. Además, todos estos grupos tienen tradiciones sobre su origen que están muy mezcladas. Ejemplos son los glawa o iglawn del Alto Atlas occidental y los ammeln, los id aw-Gnidif y los ait Ba ^cAmran del Anti-Atlas en la primera región (Hart 1973 y 1980); y en la segunda, buenos ejemplos son los ait Uriaguel o «beni Uriaguel» (en árabe, bni Waryaghal), que llevan el nombre de una montaña situada dentro de su propio territorio en el Rif central; los ait ^cAmmarth (o bni ^cAmmart), «los ocupantes», porque antes de su llegada, el territorio, según la tradición, estaba vacío; los bucoya, de los cuales el apodo equivocado y árabe de *baqi wahid*, «se queda uno», parece muy *a posteriori*; los ait Tuzin, así llamados por un cierto Tuyin, de origen argelino pero no muy bien establecido; los temsaman, o *dhimssi w-aman*, «fuego y agua», según Mouliéras (1895: 102), también casi seguramente erróneo; los igzinnayen, palabra derivada de *izinnayen*, «libertinos, fornicadores» (cf. Hart 1976: 235-243, 339-343).

Pero hay excepciones en las dos categorías, y es evidente también que dentro del cuadro de cada tribu muchas de sus unidades sociales internas y más pequeñas reclaman, generalmente, con más justificación, el principio del antepasado común. Hay que tener en cuenta, sin embargo, a los linajes o clanes compuestos de *igurramen* (sing. *agurram*) o de *shurfa'* (sing. *sharif*), hombres santos que son corrientísimos en Marruecos y que son, al mismo tiempo descendientes del Profeta Muhammad por vía de su hija Lalla Fátima y su yerno ^cAli ibn Abi Talib. Sólo estos *shurfa'*, que residen o bien dentro o bien cerca de casi cada tribu laica, tienen la capacidad de demostrar, peldaño por peldaño, su abolengo genealógico. Es justamente este abolengo del Profeta y la capacidad de demostrarlo lo que sitúa a estos *shurfa'* aparte de la gran mayoría de hombres ordinarios o laicos de la tribu, entre los cuales su papel principal durante la época precolonial fue el de arbitrar conflictos.

121

Todo esto nos lleva ahora a un principio importante: el proceso de subdivisión, llamado segmentación o segmentaridad por los antropólogos, un proceso que según algunos (entre los cuales se contó hace poco el autor de estas líneas) ha sido corrientísimo en la organización tribal del Magreb y del Mashriq. Se define fácilmente: cada tribu, ya lleve el nombre de un putativo antepasado común o el nombre de un putativo punto de origen común, está segmentada o dividida en X número de secciones o segmentos primarios. En Marruecos, por regla general, este número no suele ser más de cinco, de ahí el concepto de *jamsa ajmas* o «cinco quintos» (cf. Hart 1967, republicado 1984 (b)), pero hay excepciones. Cada sección está a

su vez subsegmentada o subdividida en Y número de subsecciones o segmentos secundarios; y cada una de éstas está, a su vez, subsegmentada todavía en Z número de linajes, los cuales, a su vez, se segmentan, se subsegmentan y se resubsegmentan otra vez hasta llegar al nivel de la familia nuclear o elemental de padre, madre e hijos todavía solteros. La diferencia entre una sección o un clan por un lado y un linaje por el otro es que en la primera, que es mucho más grande, sus miembros no son capaces de trazar su genealogía hasta el fundador, mientras que en el segundo sí lo son. La unión genealógica con el fundador del linaje es justamente lo que da a esta unidad social su carácter corporativo, salvo con la clara excepción del Rif, donde, a causa partible de la herencia del padre, riñas y venganzas sobre propiedad (y sobre mujeres) fueron muy frecuentes, hasta llegar a sustraer del linaje rifeño, y por completo, este carácter corporativo.

Otros dos principios, por lo menos teóricos, que forman parte íntegra de la segmentaridad son el equilibrio y la oposición entre segmentos del mismo orden. Lo ideal, también en teoría, es que aunque los segmentos del mismo orden se muestran hostiles en un nivel dado, se unen en el nivel inmediatamente superior frente a cualquier amenaza exterior. Hay que notar, sin embargo, que esto se contradujo hasta el punto que se puede categorizar como comportamiento anti, o, contra-segmentario, según nuestra propia evidencia rifeña sobre la venganza implícita dentro del linaje Imyyat en las montañas del Sureste en el territorio de los ait Uriaguel, con nueve muertos por violencia en un lado y cinco en el otro (cf. Hart 1976: 313-338, Munson 1989, y, Hart 1989). Pero según el modelo, cada unidad es un reflejo más pequeño de la unidad más grande sobre el nivel inmediatamente superior. Así, en una serie de nómadas, la sección refleja la tribu, la subsección refleja la sección y el linaje refleja la subsección. Según la teoría segmentaria, aunque los descendientes de dos hermanos, A y B, pueden luchar entre ellos, se juntan, teóricamente, si son atacados por los descendientes del primo de estos hermanos, C, porque, aunque A, B y C son todos descendientes, en última instancia, del mismo abuelo o antepasado D, sin embargo A y B están más estrechamente emparentados entre sí que lo que cualquiera de los dos puede estar con C. Pero al mismo tiempo tenemos que admitir que este paradigma, muy reconocido y reclamado ideológicamente por los mismos actores tribales, ha llegado también a ser un modelo ideal-típico que ya en bastantes, o muchos, casos concretos se veía negado por la realidad de los hechos. Lo ideal no es

siempre lo más real, y además, las reglas existen para que se rompan.

Es cierto que al modelo segmentario le hacen falta muchos ajustes, porque es muy limitado y circunscrito y hasta deficiente. Ocurren muchas cosas en la sociedad que este modelo no puede explicar; pero hasta la fecha nadie ha propuesto otro modelo adecuado para reemplazarlo. Así que aunque la situación actual, con todos los cambios sociales que lleva encima, ha dibujado contornos bastante borrosos a este respecto, este modelo de estructura social tradicional, por inexacto que sea, debe servirnos como punto de partida, ya que no existe otro válido.

Hemos distinguido ya algunas tribus (ya sean bereberófonas o arabófonas) organizadas según un principio, sea verdadero o imaginario, de descendencia de un antepasado común, es decir, un principio biológico; y otras que están estructuradas, más bien, según un principio toponímico, con secciones heterogéneas que, según parece, habrían llegado, en un pasado más o menos lejano o aún mítico, para ocupar un territorio dado, territorio que, con el tiempo, se habría convertido en el de la tribu en cuestión. En este sentido puede hacerse también, en términos generales, una correlación económica: la mayoría de las tribus (ya sean, otra vez, bereberófonas o arabófonas) estructuradas sobre una base de secciones heterogéneas son agricultores sedentarios que viven todo el año en viviendas fijas, mientras que la mayoría de aquellas estructuradas según el principio del antepasado común son, o bien trashumantes o bien nómadas pastoriles.

Otro rasgo común a la mayoría, aunque no a todas las tribus marroquíes y magrebíes (y otra vez, no importa que sean bereberófonas o arabófonas a este respecto tampoco) es la existencia entre ellos de santos residentes, la mayoría de los cuales no afirman solamente su descendencia del Profeta - a causa de la cual tienen su status adscrito de *shurfa'* o del equivalente *tamazight* de este, *igurramen* - sino que también poseen evidencia genealógica, como queda ya dicho, bien escrita en árabe o bien contenida en sus memorias - para dar un fuerte apoyo a esta reclamación. Estos santos forman linajes o incluso secciones enteras separadas del resto de la comunidad laica de la tribu. Su oficio consistía en el arbitraje de conflictos, dentro de la tribu o fuera de ella, o sea, entre esta tribu y otra vecina. Tales conflictos, sobre todo en el Marruecos bereberófono, antes del Protectorado (1912), y en la Kabilia argelina antes de la invasión francesa (1830), estuvieron totalmente al orden del día. Se ha sostenido hasta bastante recientemente que las venganzas y las guerras, lejos de fomentar una desintegración del sistema tribal, le han dado efectivamente

la fuerza principal que lo mantenía en equilibrio, un estado de cosas que llevó a algunos investigadores franceses y españoles de la época colonial, en los años 30, a llamar a estos sistemas tribales sistemas de «anarquía organizada» - quizás no sea la etiqueta exacta, ya que el concepto de anarquía implica una falta total de gobierno, lo que no fue del todo el caso; pero, según creemos, estaban, sin embargo, sobre la pista correcta.

Otra vez se puede hacer una generalización aquí: las tribus nómadas y trashumantes se inclinaban a dedicarse a la guerra intertribal, o sea, entre tribus enteras o entre sus secciones, mientras que entre las tribus sedentarias, sus venganzas eran generalmente intratribales, o sea, no solamente dentro de la misma tribu o de la misma sección de aquella, sino incluso entre linajes de esta sección e incluso, y con bastante frecuencia, *vendettas* dentro del mismo linaje, luchas como la de los imyyat en las montañas de los ait Uriaguel que enfrentaban entre sí a hermanos de padre y madre y a sus hijos (Hart 1976: 322- 338; Hart 1989). En el Rif, por ejemplo, cada tribu estaba concebida por sus miembros como dividida en mitades más o menos iguales - aunque de hecho era más bien una cuestión de facciones desiguales, llamadas *leff* (pl. *lfuf*), ya que casi siempre una era más grande y más fuerte que la otra. Cuando estas dos facciones no luchaban entre sí, las luchas continuaban con la misma intensidad en una escala más baja o reducida, entre los linajes de una sola sección. No solamente esto, sino que además únicamente los más santos de los *shurfa'* residentes en la tribu permanecían neutrales y se abstendían de luchar, mientras que los de menos santidad y con tendencias más laicas luchaban entre sí, pero no, por regla general, con los miembros laicos de la tribu o con forasteros. Y los *shurfa'* más santos, vestidos con ropa y turbantes blancos y con la *baraka* emanando de sus personas - el «don» que Alá les había dado para dotarles de la capacidad de obrar milagros, una capacidad que no poseían los santos menores - justificaban el papel y el status prestigioso que la comunidad les asignaba como medio para garantizar que las venganzas y las guerras serían interrumpidas por treguas estacionales para la recolección de la cosecha, etc. Al mismo tiempo recibían grandes beneficios en forma de ofrendas anuales de sus constitutivos, además de cierta cantidad procedente, con el acuerdo de todos, de la fuerte multa impuesta por el consejo tribal a los homicidas que se atrevían a cometer sus asesinatos en los zocos o mercados tribales.

El homicidio, bajo ciertas circunstancias controlables, estaba, en efecto, castigado, a causa, sobre todo, de la ausencia de hecho, durante la

época precolonial, de un poder central efectivo y de prisiones. Otro rasgo marcado de la organización económica y social en todo el Marruecos rural es la existencia, en casi todas las tribus, de un mercado o zoco semanal, llamado *suq*, con el vocablo *suq* seguido por el nombre del día de la semana durante el cual se celebra y luego por el nombre de la tribu en cuyo territorio se encuentra. El día del zoco no es solamente un día de intercambio económico, sino también de trato o comercio social donde cada uno ve a sus amigos e intercambia noticias con ellos; y sobre todo, es un día de paz. El consejo tribal, además, se reunía dentro del zoco o debajo de un árbol en sus inmediaciones, precisamente para vigilar que se guardara esta paz, aparte de deliberar sobre otros asuntos pendientes de interés general que habían ocurrido durante el curso de la semana. En el Rif, una vez más, cualquier hombre que mataba a uno de sus semejantes en cualquier sendero que conducía al zoco (y en algunos casos, también el día antes y el día después) tenía no solamente que pagar el precio de la sangre, o *diyith*, a la familia o al linaje agnático de su víctima (lo que esta última casi nunca aceptaba, prefiriendo tomarse la venganza en la persona del mismo asesino o bien sobre uno de sus parientes agnáticos), sino que además tenía que pagar una multa excesivamente alta, o *haqq*, de 1000 duros hasaníes a los miembros del consejo tribal.

125

Y más aún: si el asesinato se cometía dentro del mismo zoco, los concejales o *imgharen* fusilaban al asesino allí mismo o, si este último conseguía escapar, le doblaban la multa a 2000 duros hasaníes. Así esta multa alcanzaba proporciones astronómicas, para aquella época, porque la paz del zoco había sido «rota»: *yarza s-suq*, como se dice en todas las regiones bererberófonas de Marruecos. Si el asesino no podía pagar, los miembros del consejo se cebaban en él como cuerpo punitivo y draconiano: le quemaban la casa, le cortaban los árboles y le confiscaban el ganado. Aparte de esto, él mismo debía huir cuanto antes a otra tribu o a otra sección distinta a la suya para escapar de la ira de los parientes agnáticos de la víctima.

Se multaban también las heridas, según su gravedad, y el consejo imponía otras multas por el robo de ganado - aunque entre los rifeños el robo de ganado era tan raro como frecuente el homicidio. Al contrario del caso rifeño, con su acento sobre el homicidio, el robo de ganado era mucho más corriente en el Alto Atlas Central, en donde hay menos gente y más ganado, y donde también la manera de prueba o juicio por juramento colectivo alcanzaba su mayor desarrollo, como veremos enseguida. El

consejo tribal, en el Rif y en el Alto Atlas Occidental, era el cuerpo político, y antes de la llegada de bin ^cAbd al-Krim a la primera región (1921) y de Glawi en la segunda (1893), el poder de tomar decisiones no estaba concentrado nunca en las manos de un solo individuo. El poder político se inclinaba, en todas las regiones pobladas por tribus sedentarias, a ser descentralizado y, por regla general, se daba solamente entre árabes rurales para que un *qa'id* o líder tribal, con su *dahir* o decreto oficial, firmado por el *majzan*, o sea, el gobierno marroquí central y sultanato, tuviese, de vez en cuando, la oportunidad de «acaparar» una tribu entera.

Entre los bereberes trashumantes del Medio Atlas y del Alto Atlas central, existía otro sistema que, en su mecánica, era totalmente diferente: un sistema de elecciones de jefes cada año según el cual la sección a la que le tocaba el turno de proporcionar el jefe o *amghar* (sing. de *imgharen*) aquel año se alejaba de las demás secciones, cuyos miembros hacían el proceso electoral, en una situación anual de rotación y complementaridad (Gellner 1969: 81). Pero el mero hecho de cambiar de jefe cada año nos muestra la fragilidad de su poder, aún entre una supertribu tan grande y cohesionada como eran los ait ^cAtta, con su capital en Igharm Amazdar, en el Yabal Saghrú, al sur de Warzazat (Hart 1981, 1984 (a)). Es decir que, aunque el proceso y la mecánica del sistema electoral en esta región era muy diferente y original, y no duplicado en el resto del Magreb, los resultados, sin embargo, eran los mismos allí que en otro sitio: si el jefe era buen líder y guerrero, se quedaba en su cargo, muchas veces, más tiempo que su año titular, pero en el momento en que comenzaba a abusar de sus prerrogativas, los miembros del consejo le deponían y efectuaban enseguida una nueva elección, aunque hubiese pasado menos de un año desde la última.

Hasta ahora hemos dicho poco sobre diferencias institucionales entre arabófonos y bereberófonos, pero es evidente que la predilección por la guerra y la venganza estaba más desarrollada entre estos últimos, que se encontraban físicamente más alejados y marginados por el gobierno central. Ahora veremos algunas diferencias, siguiendo el mismo sendero de asesinatos y robos, mientras subrayamos que son más bien diferencias de grado que diferencias de género. En casos de homicidio o robo, sospechados pero no probados, un arabófono tenía (y tiene todavía) que jurar el viernes en la mezquita sobre un ejemplar del Corán para atestiguar a su inocencia. Un bereber rifeño también juraba (y jura todavía) en la mezquita y sobre el Corán de la misma manera; sin embargo, antes de la época de

Muhammad bin [°]Abd al-Krim (que realizó muchos cambios básicos y fundamentales en el derecho consuetudinario rifeño: cf. Hart 1976: 369-404) y antes de la guerra rifeña de 1921-1926, contra España y Francia, un hombre acusado hacía este juramento con cinco de sus parientes agnáticos cercanos (o sea, seis hombres en total, el acusado y cinco de sus hermanos) en casos de robo y de menor importancia, y con once parientes (o sea, doce en total) en casos de homicidio sospechado. Si el homicidio comprometía a hombres de tribus diferentes, el acusado tenía que proporcionar cincuenta conjurados. En cambio, un bereber del Alto Atlas central tenía que presentar diez conjurados, sus *ait* [°]*ashra* (o sea, el mismo y nueve parientes agnáticos) en casos de robo y cuarenta (el mismo y treintinueve miembros de su sección, si no tenía tantos parientes agnáticos) en casos de homicidio.

Sin embargo, había aquí una gran diferencia en el lugar del juramento. En esta última región se juraba en un santuario, en la tumba de un santo venerado, y enfrente de un administrador laico del juramento, nunca sobre el Corán. Por su propia naturaleza, los juramentos bereberes colectivos eran un asunto muy público, y los espectadores interrumpían con frecuencia a los conjurados para que se equivocasen en el juramento. Si el acusado o cualquier de sus agnados (i.e., sus parientes masculinos emparentados con él por vía paterna) fallaba al pronunciar las palabras del juramento correctamente, éste quedaba tan «roto» como en los zocos rifeños citados arriba, y el acusado tenía que pagar. Algunas tribus de esta región tenían hasta cortes supremas de apelación, como los *ait* [°]*Atta* en Igharm Amazdar (Hart 1981: 155-182). Otros dos refinamientos del sistema eran: 1) la existencia de juramentos de acusación así como de desmentimiento o denegación, y 2) el hecho de que un hombre que se enfadaba con sus propios parientes agnáticos podía trasladarse a otro linaje agnático, y por lo tanto a otro grupo conjurador, mediante la degollación de un cordero, y sin perder sus derechos de propiedad en su linaje de origen. Pero casos de esta último índole eran raros, y servían de recurso para alborotadores habituales, individuos que si intentaban tales tácticas demasiadas veces, estaban casi seguros de morir de forma violenta.

Según las apariencias externas, por lo menos, el mundo tribal marroquí era (y es) completamente un mundo masculino, en el cual las mujeres tomaban y toman abiertamente una parte muy pequeña. Pero aquí hay dos reservas: la división del trabajo diario es muy desigual, porque las mujeres en general trabajan mucho más (en términos de fuerza y de horas) que los hombres, y en cambio, la influencia de la mujer en el mundo

privado y familiar, detrás del escenario público, es muy grande e incluso enorme. En términos estructurales, las mujeres, dadas en matrimonio de un patrilineaje a otro dentro de una sola sección o, mucho más raramente, a otra sección o a otra tribu, proporcionaban lazos de alianza en los cuales ellas mismas, siendo instrumentos pasivos de la política matrimonial, no tenían ni voz ni voto - y estos mismos enlaces estaban continuamente reforzados por otros matrimonios posteriores.

Según la Shari^ca, la ley islámica establecida en el Corán, las hijas heredan la mitad de lo que heredan los hijos. Indica también que está totalmente prohibido el hecho de que una mujer se divorcie de su marido, salvo en el caso de impotencia de este último. El marido, al contrario, puede divorciarse de ella con facilidad, pero hay que señalar que entre los bereberófonos, por regla general, el divorcio no es tan frecuente como se imagina - excepto entre los ait Hadiddu del Alto Atlas oriental, entre los cuales la mayoría de las mujeres disponibles están ya divorciadas, y entre los cuales se practica igualmente matrimonios en masa cada año a finales de septiembre - un caso que no tiene paralelo ninguno en otra parte del Magreb. Tampoco son frecuentes del todo los matrimonios polígamos (o políginos): la gran mayoría de los marroquíes del medio rural son monógamos. La monogamia, desde luego, tiene su base económica, porque la Shari^ca exige una igualdad absoluta en los derechos y el tratamiento de cualquier co-esposa incluso en favores sexuales; y hoy en día la poligamia, que antes era una marca que distinguía a algunas autoridades y a algunos notables tribales, casi ha desaparecido.

128

Pero tradicionalmente los bereberes del Alto Atlas central muestran dos variantes en este tema, variantes que, en sentido amplio, funcionaban cada una como contrapeso de la otra: en el derecho consuetudinario de algunas tribus, las mujeres sí, podían divorciarse de sus maridos - pero estos últimos entonces les prohibían volver a casarse más tarde con un cierto número de hombres con los cuales sospechaban que habían tenido relaciones sexuales. El contrapeso, en cambio, ocurría en el asunto de la herencia, porque las hijas no recibían nada, e incluso, si no había ningún hijo, los hermanos del difunto tomaban posesión completa de sus hijas, porque en esta región el casamiento con la hija del hermano del padre o, en términos antropológicos, con la prima hermana patrilateral paralela ha sido siempre la forma preferida, no como entre los rifeños, quienes lo permiten pero lo miran algo mal.

Tal fue, en general, la estructura de la sociedad bereber tribal en

Marruecos antes de 1912, y ahora nos conviene ajustar el cuadro al día. En la zona norte, como ben ^cAbd al-Krim (que más tarde sería considerado como un héroe nacionalista) ya había introducido reformas muy considerables entre los rifeños, suprimiendo las venganzas y los pequeños fortines al lado de cada casa (desde donde su dueño disparaba su fusil contra sus enemigos) y descolectivizado los juramentos como hemos dicho, la administración española, después de su rendición a los franceses en 1926 (un año antes de la «pacificación» total de la zona en 1927), seguía casi con el mismo *statu quo* dejado por él, y casi sin más cambios interiores en la vida tribal. Aún la mayoría de las autoridades tribales en el Rif eran personas que ya habían servido a bin ^cAbd al-Krim con distinción. Pero los franceses, los cuales no «pacificaron» su zona hasta 1934, al contrario, magnificaron las diferencias entre árabes y bereberes en esta zona, que era muchísima más grande, hasta tal punto que en 1930 con la promulgación del «dahir bereber», la política *divide ut impera* era proclamada abiertamente y sin adornos. Esta política, que fue recibida como un desastre en todas partes del mundo musulmán, mostraba no solamente que los bereberes eran «nobles salvajes» cuyo derecho consuetudinario (lo que en todo caso tiene unas divergencias significativas con las normas coránicas, como ya hemos visto) tenía que ser respaldado, sino que, por analogía, los árabes eran «malos» que tenían que ser vigilados. Así, el «dahir bereber», y todo lo que representó, dió un incentivo mayor al nacionalismo árabe en Marruecos, un nacionalismo que durante los próximos veinte años se articulaba más y más agudamente en las ciudades mientras que los capitanes franceses de los *Affaires Indigenes* (Asuntos Indígenas) en el Atlas cuidaban el derecho consuetudinario bereber en su frigorífico y guardaban a los mismos bereberes, por medio de sus *qa'id*-es, dentro del recinto de su aislamiento de los desarrollos nacionales exteriores.

129

Como es sabido, la tormenta estalló en las ciudades, a principios del decenio de los 50, llevada por el partido del Istiqlal con el apoyo de un proletariado urbano que era también grande y destribalizado. No se extendió al campo hasta mediados de 1955: hasta el final, los franceses creyeron en el mito del «buen bereber» y que los bereberes, que ellos pensaban que estaban todos bajo el mando dictatorial del Glawi (lo que no fue del todo el caso), les serían leales. Sin embargo, eran bereberes (rifeños, en gran parte) los que en el Ejército Marroquí de Liberación atacaron simultáneamente tres puestos avanzados franceses en el Rif, puestos fronterizos con la zona española. Poco después, el mismo Glawi cambió

de postura y declaró su lealtad al Rey Muhammad V, ya de vuelta de su exilio en Madagascar. Este fue el último acto del Glawi antes de su muerte.

Con la independencia del país en 1956, una de las primeras cosas que se hizo fue la rescisión del «dahir bereber». Se mantenía el título de *qa'id* en las regiones tribales, pero ahora el hombre joven que ocupaba el cargo era muy diferente del antiguo y anciano notable local y tribal del protectorado, por ser empleado gubernamental del Ministerio del Interior en Rabat - y en efecto, los deberes de este nuevo *qa'id* marroquí son los mismos que los del antiguo capitán del ejército francés o español a quien reemplazó.

Aunque al principio todo el mundo estaba entusiasmado con el partido Istiqlal que había llevado Marruecos a su independencia, una desilusión empezó bastante temprano, y por varias causas (la mayoría de ellas se referían a la mala administración y representación insuficiente en la corte de Rabat), sobre todo, en las regiones bereberófonas. Esto condujo, entre otras cosas, a una serie de sublevaciones tribales en el Tafilalt en 1956-1957, en el Rif (y sobre todo entre los Ait Uriaguel de bin ^cAbd al-Krim, la sublevación más seria de todas) en 1958-1959, y en el Alto Atlas central en 1960. Desde este último año no ha estallado ninguna otra rebelión tribal, lo que muestra bien el poder efectivo del gobierno central. (Aquí no entran en el cuadro ni el intento de golpe de estado por el ejército marroquí a Sjirat en 1971 ni el segundo atentado de la fuerza de aire al año siguiente.) Estas sublevaciones sí, eran expresiones de las personalidades tribales, pero ahora dentro de un nuevo cuadro nacional, debido justamente a la misma unificación del país por los franceses por medio de su «pacificación en nombre del Sultán», durante su protectorado. Desde la independencia - y como una contrareacción muy natural a la ideología colonial francesa - el vocablo «bereber» había sido una palabra cuyo empleo se evitó casi completamente en Rabat hasta la reintroducción muy graduada en 1985-1986 del derecho consuetudinario a nivel local en todas partes de Marruecos, y su administración acertada por especialistas locales en la cuestión, *qudat n-l-qa'ida*.

Pero los diez millones y pico de bereberófonos, los cuales, con los rifeños en cabeza, tienen actualmente un porcentaje elevado de inmigrantes «tipo golondrina» en Europa occidental (a lo que lleva su largo aprendizaje en la Argelia colonial que comenzó ya a mediados del siglo pasado) y que, con los swasa o ishilhayen, con su extraordinario

espíritu de comercio que les llevaron a tener en sus manos todo el negocio e industria alimenticios del país, están listos otra vez para reclamar, no tanto un nacionalismo (el cual, según parece, no les sería muy rentable) sino, más bien, un fuerte regionalismo y una cierta autonomía lingüística. Estos últimos son sus derechos natales y naturales, en función de su distribución lingüística y geográfica no solamente en tres grandes grupos discontinuos sino también en tres etnias o aún minorías étnicas y, hasta hace poco tiempo, tribales en las montañas del país - Irifiyen, Imazighen e Ishilhayen. Estas tres etnias forman indiscutiblemente y sin duda alguna el estrato oriundo y primitivo de la población de Marruecos y del desarrollo actual de este país, sin embargo, sus trabajos como inmigrantes en Europa contribuyen con una parte bastante significativa. Además, con el retorno al país de algunos de estos inmigrantes, por lo menos, el bereber ya se convierte también, y por primera vez, en idioma urbano.

BIBLIOGRAFÍA

GELLNER, Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1969.

HART, David M., «Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco», *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranee (ROMM)*, 3, 1, Aix-en-Provence 1967: 65-95, republicado con una adenda en AHMED, Akbar S., y HART, David M., Eds., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984 (b): 66-105.

—, «The Tribe in Modern Morocco: Two Case Studies», in GELLNER, Ernest, y MICAUD, Charles, Eds., *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Londres: Duckworth, 1973(a): 25-58.

—, «The Ait Ba cAmran of Ifni: An Ethnographic Survey», *Melanges LeTourneau*, en *ROMM*. 15-16, 1973(b), II: 63-74.

—, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, No. 55, Tucson: University of Arizona Press, 1976.

—, «Notes on the Sociopolitical Structure and Institutions of Two Tribes of the Ait Yafalman Confederacy: the Ait Murghad and the Ait Hadiddu», *ROMM*, 26, 1978: 55-74.

—, «The Traditional Sociopolitical Organization of the Ammeln (Anti-Atlas): One Informant's View», *The Maghreb Review*, 5. 5-6, 1980, Part 1: 134-139.

—, *Dadda cAtta and His Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait cAtta of Southern Morocco*, Wisbech: MENAS Press, 1981.

—, *The Ait cAtta of Southern Morocco: Daily Life and Recent History*, Wisbech: MENAS Press, 1984(a).

—, «The Ait Sukhman of the Moroccan Central Atlas: An Ethnographic Survey and a Case Study in Structural Anomaly», *ROMM*, 30, 2, 1984(c): 137-152.

—, «Rejoinder to Henry Munson, Jr., 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif'», *American Anthropologist*, t. 91, no. 3, Septiembre 1989: 765-769.

MOULIERAS, Auguste, *Le Maroc Inconnu*, 2 tomos (t. 1: *Exploration du Rif*, t. 2: *Exploration des Djebala*), Paris: Librairie Colonile et Africaine (t. 1) y Augustin Challamel (t. 2), 1895-1899.

MUNSON, Henry, Jr., «On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif», *American Anthropologist*, t. 91, no. 2, Junio 1989: 386-400.

LA DEMOCRACIA KABILIA *

Los kabilios: ¿ son una oportunidad para la democracia en Argelia?

CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN _____

Las elecciones que tuvieron lugar en Argelia en enero de 1992 mostraron claramente que las formaciones políticas de tipo islámico, principalmente el FIS, Frente Islámico de Salvación, se implantaron muy débilmente en esta montaña kabilia. En cambio, los partidos que reivindican la democracia y muestran una rotunda oposición al FIS, a saber el Frente de Fuerzas Socialistas - FFS - y la Reunión para la Cultura y la Democracia - RCD -, registraron un franco y masivo éxito.

133

Es necesario constatar que tanto el ejército, hoy con menos poder real, como la región kabilia constituyen un apoyo para las fuerzas democráticas en Argelia.

¿Por qué los habitantes de Kabilia rechazan esos partidos llamados islámistas? ¿Por qué no se adhieren a la tesis islámica que condena la democracia supuestamente extranjera para la cultura musulmana y producida por la contaminación occidental? ¿Por qué esos mismos kabilios manifiestan, muy al contrario, una notable afinidad a la idea democrática y los partidos que la reivindican? ¿Cuáles pueden ser las causas? ¿Se debe invocar a un «particularismo beréber» cultivado hace mucho tiempo por la política colonial francesa? ¿Se debe acusar a los kabilios de una menor adhesión al

* - Publicado en *Herodote* por Yves Lacoste (Dir.) n°65-66, Paris 1992. Traducción española de Mohamed M. HAMMU.

Islam? ¿O bien, puesto que parece admisible que un joven desempleado constituya la base del movimiento islámico, los jóvenes kabilios serían privilegiados en materia de empleo? ¿O es mucho más necesario apelar a las tradiciones de tendencia claramente «democráticas»? ¿O incluso a profundos cambios sociales más específicos en esta región montañosa?

El rechazo del islamismo no se debe a un «particularismo» beréber, ni a una tibieza religiosa, ni a una mejor situación económica en Kabilia.

Echemos una ojeada rápida al presunto «particularismo beréber» observando que en Aurés, la otra región berberófona de Argelia, el FIS obtuvo un resultado comparable al de la media nacional. Hay tanta particularidad que no parece propia de las regiones berberófonas, sino de los habitantes de la Gran Kabilia, región montañosa en la que numerosos pueblos de densidades casi urbanas cubren las cimas, a apenas unos cien kilómetros al este de Argel.

En cuanto a la presunta tibieza religiosa, el error de esta alegación ha sido demostrada desde hace mucho tiempo. No es porque una población practique una religión popular más o menos sincrética, incluyendo muchos ritos de origen antiguo, además propia del conjunto del Magreb y nunca específica de Kabilia, o que el fervor religioso de esos musulmanes carece de fuerza. Muy al contrario, creo que lo sagrado impregna aún la mayor parte de los actos más cotidianos, empezando por el número de estos en la vida doméstica. Así es que disgusta a los miembros de los partidos islámicos que pretenden imponer su ortodoxia religiosa y, además, casi ni aprecian el uso del velo que las mujeres kabilias habitualmente no llevan. Las fiestas musulmanas son, en Kabilia como en otra parte, celebradas dígnamente y los cinco «pilares» del Islam -las obligaciones: la predicación de la fe, los cinco rezos diarios, el ayuno en el mes del ramadán, el diezmo y el peregrinaje a la Meca- se observan con puntualidad. Tanto que los kabilios, que no viven solamente en sus montañas sino que son también muy numerosos en la aglomeración de Argel como en muchas otras ciudades de Argelia o de otros países, afirman categóricamente su adhesión a su identidad cultural, reivindican tanto su nacionalismo argelino -del que dieron tantas pruebas durante la guerra de la liberación argelina- como su pertenencia a la *umma*, la comunidad musulmana.

Un estudio que realicé durante los años setenta en las ciudades

de Kabilia me llevó a la siguiente conclusión: «[...] la crisis de las actividades locales priva de empleo a los hombres que viven en el lugar, del cual la casi totalidad de los muchachos se encuentran sin trabajo. La situación por lo tanto es muy preocupante para el futuro.»[Lacoste-Dujardin, 1976 (a)¹.] En la década siguiente, la juventud seguía incrementándose en número, tanto que, a partir de 1975, la detención de la emigración laboral excluía cualquier proyecto migratorio individual, a excepción de los parientes próximos, los únicos autorizados para el reagrupamiento familiar. La juventud kabilia ya sólo encuentra, in situ, escasos empleos. Por lo tanto, no tiene otra propensión que abultar en las filas del FIS.

Una adhesión tradicional a las ideas democráticas.

¿Es necesario invocar a las «tradiciones democráticas»? Los kabilios se agrupan voluntariamente en esta proposición, lo que prueba al menos su adhesión a una cierta idea de igualdad y de democracia. Así es de cierto que aunque parezca imposible que de tales formas tradicionales de pensamiento político existan los profundos cambios sociales, económicos y políticos practicada durante la larga y tumultuosa historia de la montaña kabilia contribuyeron sin duda alguna a actualizar este vigor observado en la fibra democrática de esta región.

135

Para probar la oposición al FIS, no necesito más que el relato que me hizo una mujer kabilia de las elecciones en su pueblo: «Se decía «el que vote al FIS, tendrá que irse del pueblo». Un radical remedio, pues «irse del pueblo» es la condena tradicional más grave; con la ley comunitaria sancionan las peores infracciones, excluyendo al culpable de la comunidad aldeana y poniéndolo al margen de la ley del grupo. Pero el escrutinio reveló dos papeletas a favor del FIS. Tras la investigación, se encontraron culpables a dos pobres ancianas. Y es que, en este pueblo kabilio, tan sólo se había procurado cumplir con el respeto irreprochable de la libertad individual de cada uno en el ejercicio de su derecho al voto. Efectivamente, creyeron que la televisión tenía que haber informado suficientemente a cada uno -incluidas las ancianas analfabetas- sobre las diferencias a la hora de votar -aspecto, color- entre las diferentes papeletas ofrecidas para que los electores eligieran. Los encargados de las votaciones se negaron a ofre-

(1) Véase referencias bibliográficas al final del artículo.

cer ayuda alguna y a orientar a las pocas mujeres que votaban por primera vez -hasta hace poco, se encargaba de ello sus «tutores» (maridos o representantes legales). La torpeza de dos ancianas fue la causa de esta simple equivocación que rompió la unanimidad aldeana, como se pensó.

Esta indiscutible adhesión a los sentimientos de igualdad y de democracia está profundamente arraigada en el sistema de pensamiento tradicional de los kabilios. Se manifiesta en toda su cultura, como en todos los momentos de la vida en la aldea.

Efectivamente, se lleva a cabo toda lucha para ver una gran igualdad, aunque encubra elementos de desigualdad bajo esta voluntad tan pregonada. Ejemplo de ello es la institución todavía vigente en los pueblos, aunque no tiene la misma frecuencia que en el pasado. Se trata de una ceremonia únicamente para los kabilios y en la que están especialmente unidos. A lo largo de esta *timechret* -llamada también a veces *uziâ*-, los habitantes de un mismo pueblo comparten entre ellos, varias veces al año, carne de animales sacrificados para dicha ocasión, bueyes o corderos. De hecho, la cantidad tomada por cada cabeza de familia -el número de partes- varía en notables proporciones, según la importancia de la contribución que decidió dar, en esta ocasión, para las arcas del pueblo, o gracias a la adquisición en subasta de la importante cosecha.

136

En el pasado, en realidad, la *timechret* o la *uziâ*, tenía lugar a principios del año agrícola, a finales del mes de octubre -en la que cada cabeza de familia establecía su contribución para todo el año-, reinstitucionalizando así anualmente un cierto orden jerárquico entre las diferentes familias en el seno de cada pueblo. Tanto las interpretaciones de los participantes y de todos los kabilios en general como la imagen retenida aún hoy es la de un verdadero modelo igualitario: el reparto igualitario de carne entre todos los aldeanos se concibe como una redistribución solidaria. Efectivamente, en la práctica aparentemente los hombres cuidan de manera escrupulosa que el reparto sea completamente igual en los trozos de carne dispuestos en montones rigurosamente equivalentes en partes grasas, óseas, carnosas, en menudillos, etc. De esta forma, cada uno mostrará su orgullo al ver el pueblo unánime celebrando un reparto equitativo entre todos los aldeanos, ofreciendo así a los más pobres la oportunidad de consumir un poco de carne -pues la participación es obligatoria-, libres de tener que pedir esta vez...[Lacoste-Dujardin, 1976 (b)].

Observamos que se trata del ejercicio de la democracia, muy celebrada por los kabilios. No siendo menos cierto que las instituciones

tradicionales aún dan muchos otros testimonios de este mismo tipo de funcionamiento democrático. Así es, por ejemplo, el funcionamiento de una verdadera república de aldea, respecto a lo laíco puesto que no tiene referencia directa de ninguna inspiración religiosa, aunque esté sacralizada. Algunos lo han llamado «parlamentarismo» para describir esta *jemaâ*, o la asamblea de los hombres del pueblo, en la que, si las decisiones se tienen que tomar en unanimidad, los oradores mejores, a menudo los representantes cualificados de cada familia, los más dotados de esta *tamusni*, la «ciencia del habla», saben ganar los votos. También observamos -tanto en el Magreb como en el mundo árabe en general- una ausencia de lo que se podría llamar nobleza, aunque los linajes religiosos de los «morabitos», que reivindicaban ser descendientes del Profeta, ocupan un lugar especial. Aún es muy fuerte el sentir por el interés común, la solidaridad, la voluntad general, al mismo tiempo que la responsabilidad individual frente a la comunidad (códigos -los *kanun*- dictan con mucha precisión el derecho, las penas incurridas para cada infracción individual en la ley de la aldea). En definitiva, es una adhesión efectiva hacia la igualdad, constantemente pregona-da y proclamada.

Este sentir se ha expresado siempre por los kabilios con tanta constancia que muchos observadores lo han destacado, y con razón. Ernest Renan calificó la sociedad kabília como «el ideal de la democracia» [1873, p.143]. Émile Masqueray veía, en la unanimidad requerida en la *jemaâ*, la «prueba evidente de igualdad esencial de todos los hombres que la constituyen» [1886, p.24]. Alexis de Tocqueville, tras sus misiones en Argelia, escribió en 1847: «Entre los kabilios, la forma de la propiedad y la organización de gobierno son tan democráticas como se pueda imaginar.» [1991, p.853].

Bien es cierto, que tras estos precursores, los especialistas buscan hoy en día una definición más precisa para saber si se trata de «democracia directa», como era el caso en Atenas- y las ciudades kabilias, que iniciaron modelos de agrupamiento de tipo urbano, tienen alguna similitud con las «ciudades» griegas, por sus instituciones, sus cuerpos especializados, su economía diversificada, sus actividades artesanales y mercantiles, sus ciudadanos reunidos a menudo fuera de las estructuras de parentesco, su disposición arquitectónica, su comunidad de defensa, etc. [Lacoste-Dujardin, 1992]. Ciertamente es también que algunos de estos mismos especialistas han considerado necesario diferenciar esta democracia, que han calificado de «democracia vivida», con otra forma de democracia, o «democracia

constituida», en la que en su origen no sería más que un «sentir» democrático, «convirtiéndose en principio» más tarde. Pero sean cuales sean las precisiones, no hay duda de que se trata de democracia, y que los kabilios han demostrado siempre una profunda adhesión a las ideas de igualdad, con una destacable constancia en todo momento.

Podría poner numerosos ejemplos sacados de la cultura kabilia, de su literatura oral, por ejemplo, pero tomaré sólo uno, el del límite impuesto por la comunidad en el enriquecimiento individual. En los cuentos aldeanos aún hoy, en Kabilia, tienen esta función -cuentos que, forman parte de esta ideología en los discursos que la sociedad tiene de sí misma-, puede verse como un personaje, casi siempre comerciante, accede a la riqueza. Pero los aldeanos, en este momento, de forma rápida paran el proceso. El desgraciado rico (*amercanti*) se le prohíbe atesorar estérilmente, contentándose con almacenar sus bienes en numerosas salas, no pudiendo así incrementar más que su prestigio. El igualitarismo aldeano se traduce, generalmente en los cuentos kabilios, como una obsesión del acaparamiento del poder personal contra el que las comunidades aldeanas no cesa de luchar. Los héroes más reconocidos, los más populares y célebres son los defensores del grupo, héroes aldeanos vigilantes y restauradores del orden comunitario e igualitario [Lacoste-Dujardin].

138

Los kabilios siempre han defendido este orden de tipo democrático celosamente en su bastión montañoso, no sólo contra los intentos internos de apropiación del poder, sino también contra las amenazas de dominación externa, y especialmente contra todas las formas de intruismo llegadas del exterior, sobre todo las del poder turco contra el que no cesaron de luchar para frenar las usurpaciones y rechazar las exigencias fiscales. Así mismo fue el caso de la conquista francesa, ya que Kabilia no fue conquistada más que en 1857. Bien es cierto que los kabilios se negaron por entonces a mantener la resistencia de Abd el-Kader, en quién veían un poder exterior, pero que combatieron duramente y durante mucho tiempo al ejército francés, y su revuelta de 1871 ha permanecido en la conciencia colectiva. Pero, seguidamente, comenzó una nueva historia, con otros cambios más profundos, más decisivos, que no pudieron acabar con los sentimientos democráticos de los kabilios. Muy al contrario, ya que, en esta aventura colonial, encontraron los medios no sólo para no perder su identidad, sino también encontraron material para confortar y dinamizar una conciencia política y nacional que los conduciría a la independencia.

La democracia kabília hacia la corriente de lo laíco y lo republicano.

El «mito kabílico», como lo podría llamar un *etnopolítico* de división, pretendía enfrentar a los beréberes y árabes, manifestado por el general Bugeaud en los inicios de la conquista colonial de 1844, tuvo, efectos contrarios a las intenciones de sus promotores [Lacoste-Dujardin, 1986]. Las intenciones proclamadas por los colonizadores era de dividir, según la estrategia tan conocida del «divide y vencerás», poniendo a los «beréberes sedentarios» contra los «árabes nómadas». Los kabílios fueron considerados principalmente como más fácilmente asimilables, según este esquema. Esta perspectiva se basaba, sobre todo, en una observación en parte exacta de la realidad kabília: esta montaña superpoblada, esta montaña de numerosos arboricultores completada con muchos artesanos, que viven en casa de piedra con tejados de doble vertiente, reagrupados en grandes pueblos sentados en las cimas, esta montaña se asemeja tanto a otras montañas también pobladas al otro lado del Mediterráneo, los de Córcega, por ejemplo, o incluso los de Provenza, que podríamos suponer a sus habitantes como especialmente «asimilables». Con un objetivo de asimilación, había que hacer un esfuerzo que estuviera específicamente a estas poblaciones de la Gran Kabília.

139

También se decidió la implantación, en el corazón de este macizo kabílico, de las escuelas laícas. Las primeras fueron las ministeriales según la voluntad de Jules Ferry, luego las de «la enseñanza de los indígenas». La primera se estableció en 1873, en el corazón de Kabília, no lejos de Larbaa N'aít Iraten (antiguo fuerte francés), en Tamazirt. Muchos otros permanecieron, en Kabília, antes de que se instalarán en Argelia y mucho más tarde de forma dispersa. Ahora bien, esta empresa de la escolarización se confió a los más brillantes institutores titulares del título superior, todos ellos partidarios de una enseñanza «franco-árabe». Estos pioneros, a menudo simpatizantes de las teorías sansimonianas, practicaban un auténtico «apostolado escolar», laíco y republicano, mostrándose muy respetuosos por la cultura y la religión de sus alumnos habiendo decidido firmemente no sólo a dispensarles un saber, sino también a abrirles sus espíritus. No es de extrañar que este tipo de enseñanza se topase con la hostilidad de la mayoría de los «franceses de Argelia» -los «colonos»-, que la tachaban de «revolucionaria» y se mostraban preocupados por tal política: una vez instruidos, los «indígenas», pensaban los colonos, ¿no se concienciarían ante las desigualdades y desarrollarían movimientos reivindicativos?

Ciertamente, las consecuencias por lo tanto debían ser más decisivas. Por un lado, las ideas de igualdad de estos institutores franceses, militantes de la escuela laíca, efectivamente sólo podían encontrarse con un mantillo de las fértiles entre sus alumnos educados en una cultura que compartía estos mismos valores. Una vez adultos, algunos de los más brillantes alumnos serían confiados a esta cantera que fue la Escuela Primaria de Bouzaréa, en los altos de Argel. Entre ellos habrá quien se convierta en institutor, la mayoría regresarán a Kabilia para proseguir la tarea emancipadora iniciada por sus institutores franceses. Así conocí entorno a los cuales se formaron los primeros focos de oposición política en algunos pueblos. Además constituyeron más tarde una élite intelectual Kabilia, profesores, médicos, juristas, etc.

Por otro lado, como consecuencia, alumnos provistos de indispensables conocimientos útiles con una buena inserción en la industria francesa fueron los primeros en emigrar a Francia... A partir de la guerra de 1914, Kabilia constituía una verdadera reserva de mano de obra de la que la industria francesa se podía aprovechar. A principio, los kabilios hicieron los «trabajos sucios», pero poco a poco subieron en la escala social, compraron pequeños comercios, se hicieron cafeteros, hoteleros, para los que la estancia en Francia se prolongaba, y sus hijos continuaron esta ascensión social. Ya que los kabilios ya estaban habituados de forma tradicional a la movilidad. Efectivamente, esta montaña refugio, este bastión kabilio, ferozmente cerrado a todas las intrusiones del exterior, tan tradicional, también era un foco de emigración de hombres. Los kabilios tenían la costumbre de abandonar su montaña para colocarse como albañiles, por ejemplo: la ciudad de Argel, relativamente próxima de Kabilia, fue construida en gran parte por kabilios; aún es la ciudad Kabilia más grande de Argelia. Kabilia era el punto de partida habitual de vendedores, los comerciantes kabilios que iban a vender los productos de las industrias montañosas (tejidos de lana, telas de lino, objetos de cuero, utensilios de madera, vasijas de barro, cera, alhajas y armas blancas), como otros muchos materiales de venta ambulante comprados en las ciudades (pacotilla, perfumería, etc.), o incluso, la chalanería, la actividad comercial más provechosa de todas, a través de toda Argelia, del Tell al Sáhara y hasta en los países vecinos. Los desplazamientos duraban varios meses, incluso uno o varios años. El fruto de estas empresas lejanas no era desdeñable ya que algunos de estos comerciantes itinerantes podían obtener hasta cuarenta o cincuenta veces su capital de partida. Los ingresos de esta emigración permitían así a las familias

que vivían en la montaña vivir menos miserable [Hanoteau-Letourneux, 1872-1873, I: 572].

A partir de los años treinta, ir a trabajar en principio de forma temporal «al otro lado del mar», «para ganar dinero», como se decía, prometía ser más rentable. Por lo que un nuevo caudal era necesario: el uso del francés y un mínimo de instrucción. A esto es, también, a lo que debía servir el esfuerzo tan particular de escolarización de Kabília.

Una vez en Francia, los obreros kabilios tenían que seguir moviendo sus ideas democráticas, confortadas, reforzadas por las de sus institutores, y desarrollaría una conciencia política, esta vez de cerca, entre otros, de los movimientos sindicales franceses. Por lo tanto nace, en Francia, en 1926, en esta emigración aún mayoritariamente Kabília (en 1928: 46.385 kabilio de 60.700 inmigrantes argelinos, y aún las tres cuartas partes en 1950), el primer movimiento nacionalista, cuna de la reivindicación nacional argelina: la Estrella Norte-Africana.

De vuelta al pueblo, una vez obtenido la jubilación, los viejos emigrados representaron -y representan aún a menudo- papeles de importancia en el seno de las instancias políticas, la *jemaâ*, o incluso, hoy, la asamblea popular municipal. El número de presidentes de estas APC - digamos, los «ayuntamientos»- fueron, hasta los últimos años, ancianos emigrados.

141

Así, el encuentro de corrientes democráticas y modelos de pensamiento de igualdad entre los kabilios, por un lado, y los institutores franceses, laicos y republicanos, por otro lado, tuvo por resultado la constitución de élites kabilias que no sólo ocuparon puestos en las nuevas estructuras sociales argelinas, sino también desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la conciencia política moderna, democrática y nacional de Argelia.

Del pueblo al Estado: una constante vigilancia democrática.

Por consecuencia, los kabilios tenían que tomar, muy pronto, una parte mayor en el combate de la guerra de la independencia argelina; la wilaya III, la de la Gran Kabília, fue un foco propicio para las resistencias, y sus bosques ofrecían preciosos lugares de refugio. Muchas fueron «zonas prohibidas». Los combates no cesaron a penas, los kabilios pagaron un fuerte tributo en vidas humanas y en destrucciones. Esta guerra asesina tuvo por efecto acelerar aún más los cambios y la emigración. No es de

extrañar que los kabilios figuren entre los jefes de la lucha por la independencia, pero la pertenencia regional se borraría frente a los imperativos nacionales. Fuese lo que fuese, los kabilios -de la wilaya III o de la VII, la de la emigración a Francia- tenían que, en 1956, durante el famoso congreso de la Soummam, influenciar sus ideas completas en el primer proyecto de la Constitución de Argelia, que la proponían laica. Pero este proyecto no se realizó, ni tuvo seguimiento. La República argelina, todo lo «democrática y popular» que quiera ser, esta dotada por una religión de Estado, desde 1962: el Islam.

En el momento de la independencia, en julio de 1962, los jefes de las resistencias del interior se vieron apartados por los jefes, originarios de Oran o Constantina, del FLN -Ejército de Liberación Nacional- que se constituyó en Túnez y en Marruecos. Los poderes que se sucedieron mostraron, en razón a una política exclusiva de arabización, la hostilidad a la lengua y cultura beréberes, llegando hasta negar la relación beréber con la cultura argelina. Los kabilios desarrollaron por lo tanto reivindicaciones culturales que a menudo fueron asociadas a reivindicaciones políticas, en una oposición al socialismo de Estado, al partido único que se oponía a la diversidad de las expresiones democráticas. La opción arabo-islámico de lo que era de hecho un capitalismo de Estado, que negaba toda relación beréber con la nación argelina, ha tenido por efecto dinamizar el activismo de la juventud kabilia, acelerar la emigración y los procesos de cambio al mismo tiempo que se estrechan las relaciones entre los kabilios emigrados a Francia y sus familiares de Kabilia, gracia a las mas grandes y múltiples noticias facilitadas por el transporte y comunicación (hoy día, el teléfono y el magnetófono son de uso corriente). En otras regiones de Argelia los efectos desastrosos del régimen único tomaron, entre la población, la forma de sentimientos de desarraigo, de falta de responsabilización, de abandono, curiosamente, en Kabilia, se mantuvo un gran dinamismo, debido a las importantes transferencias realizadas de forma oficiosa o clandestina por los numerosos emigrados a Francia, pero también por el hecho de una actitud combativa, reivindicadora por el reconocimiento de esta parte cultural de su identidad en la que todos participan. ¿No ven, tanto en Kabilia como en Francia, multiplicarse las asociaciones de protección y promoción cultural beréber? Los kabilios constituyen, en el seno de la inmigración magrebí en Francia, una importante élite, en la que se encuentran muchos universitarios, médicos, abogados, periodistas, y también militantes de numerosas formaciones políticas, asociaciones culturales o de otras índoles,

incluso organizaciones en favor de la integración de los inmigrados a Francia, como «France Plus», etc., que, por lo tanto, no olvidan Kabília, la cultura kabília y sus ideas democráticas.

Parece que los kabilios han encontrado, a través de esta conciencia defensiva de minorías generadoras un cierto conservadurismo cultural y social, un dinamismo que da vida a la tradición democrática -al menos en lo que concierne a la vida política masculina, ya que en lo que concierne a las mujeres, la situación es menos clara.

En estas condiciones, no es extraño hallar, en el origen de los dos principales partidos que se oponen a los islamistas y reivindican actualmente la democracia en Argelia, dos movimientos que ponen su cimiento principal, como sus dirigentes, en la población kabília. Ellos son el FFS, el Frente de las Fuerzas Socialistas de Aït Ahmed, y el RCD, Reunión para la Cultura y la Democracia, del doctor Saïd Sadi.

El primero, el FFS, se separó rápidamente del partido único -el FLN- y de sus opciones de gobierno para iniciar, desde 1963, una resistencia armada en Kabília, bajo la dirección de este anciano jefe histórico del FLN que era Aït Ahmed. Es seguido principalmente por la generación de la independencia y su audiencia es importante entre las personas de una cierta edad en Kabília, aunque sus recientes opciones, tras las elecciones argelinas de diciembre de 1991, en sus intentos de aproximación con los opositores islamistas lo hayan comunicado poco en la opinión.

143

El segundo partido democrático, el RCD, es más reciente. Tiene cuarenta y seis años, el doctor Sadi se presenta como «jamás implicado con la *nomenklatura*». Se agrupa entre la nueva generación nacida tras la independencia. Enérgicamente democrático y laico, preocupado también por tener en cuenta los derechos de las mujeres, fundador de la Liga Argelina de los Derechos del Hombre, niega cualquier compromiso con los partidos religiosos. Esta opción tiene un eco favorable entre la opinión kabília, de tendencia mayoritariamente laica, en el sentido de la separación entre lo político y lo religioso. Sin embargo, su discurso, a veces bastante intelectual, no le hace captar mucha audiencia como el ambiciona, negándose a minoría regionalista, queriendo ser nacionalista.

La rivalidad que existe entre estas dos formaciones, que se reclaman la democracia, tienen, en verdad, me parece, esencialmente, una cuestión de generación; pero actualmente se unen opciones diferentes adoptadas por uno y otro movimiento en las circunstancias electorales. Por lo que Aït Ahmed defendió la abstención en las elecciones municipales de 1990, el

RCD había participado y ganó, entre otras cosas, la presidencia de la asamblea popular regional de la capital kabília Tizi-Ouzou. Desde los sucesos recientes que acompañaron a las últimas elecciones legislativas argelinas de diciembre de 1991, mientras que Aït Ahmed, en nombre de la fidelidad sin error en el ideal democrático, optó por «la continuación del proceso democrático», tras un intento de acercamiento al FIS, el RCD profesó una oposición más determinada al principal partido islámico aprobando la anulación de las elecciones y la prohibición del FIS, en razón de su opción antidemocrática.

Queda patente, en todo caso, que la opinión kabília, está, en su gran mayoría, muy cerca de los partidos laicos y democráticos por múltiples razones; en primer lugar, por la «tradición de igualdad y democracia», luego, porque, familiar de la inmigración en Francia, no sabría adherirse a la diabolización de la sociedad francesa realizada por muchos islamistas; en definitiva, porque el nivel general de formación obtenida por los kabilios, la existencia, entre ellos, de una élite intelectual con voz y voto les hace más sensibles en una concepción política, en un sentido de del Estado más democrático, más cercano del que está actualmente en práctica por las fuerzas -el ejército- que ejercen el poder en Argelia.

144

Los dos partidos intentan librarse de la etiqueta kabília que tienen en sus orígenes, pero no se puede desdeñar el hecho de que son herederos de los movimientos democráticos que conocieron sus primeros y más importantes éxitos en esta región especialmente. Su audiencia, sin embargo, no se limita, actualmente, a este foco de origen, y los dos se niegan rotundamente a cualquier «regionalización», deseando tener un destino nacional.

Ahora bien, estos dos movimientos, entre otros, de profesión de fe puramente democrática, pueden efectivamente desempeñar, apoyándose en todas las fuerzas democráticas nacionales, un papel importante en el futuro de la nueva Argelia liberada del partido único. Ante la realidad, parece que, si los movimientos integristas antidemocráticos pueden contenerse, si se comienza a superar las consecuencias de opciones económicas desastrosas, y a elevar, en el área de la educación, los errores de la arabización mal conducida, la situación podrá restablecerse con una nueva dinámica, los partidos podrán ser un apoyo decisivo al resurgimiento de Argelia y de su democratización.

BIBLIOGRAFÍA

– BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Presses universitaires de France, coll. «Que sais-je?», n.802, Paris, 1958.

HANOTEAU André y LETOURNEUX André, *La kabylie et les coutumes kabyles*, Imprimerie nationale, Paris, 1872-1873, 3 Vol.

– LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Le conte kabyle*, La Découverte, Paris, 1970. -*Un village algérien, structure et évolution récente*, Société nationale d'édition et de diffusion (SNED), Alger, 1976 (a).- «Changement et mutation à travers quelques rites paysans dans l'Algérie nouvelle», in *L'Autre et Ailleurs* (hommage à Roger Bastide), Berger-Levrault, Paris, 1976 (b), p.398-415. -«L'invention d'une ethnopolitique: Kabylie 1844», *Hérodote* (Géopolitique des langues), n.42, 1986, p.110-126. -«Pourquoi n'y eut-il pas des villes en Kabylie marchande?», in *Congrès international d'études sur la cité méditerranéenne*, Bari, 4-7 mai 1988, 1992.

– MASQUERAY Émile, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Leroux, Paris, 1886.

– RENAN Ernest, «Exploration scientifique de l'Algérie. La société berbère», *Revue des deux mondes*, 1873, t.CVII, p.138-157.

– TOCQUEVILLE Alexis DE, *Oeuvres*, Gallimard, «La Pléiade», Paris, 1991.

ANEXO I

CARTA SOBRE LA LENGUA Y CULTURA TAMAZIGHTS EN MARRUECOS*

Preámbulo

La lengua y la cultura amazighs atraviesan una situación delicada por razones de condiciones objetivas correspondientes al lugar marginal que se les ha dado en el marco de las relaciones sociales de producción simbólica y por razones, también, de los problemas específicos que padece. Esta realidad es perjudicial para todo el pueblo marroquí del que consti-
tuyen los mismos fundamentos de la identidad cultural. Dandonos cuenta de la importancia de las posturas culturales y lingüísticas que engendran las transformaciones que experimenta la sociedad marroquí en este fin de siglo, las asociaciones culturales que trabajan en el tema de la cultura tamazight iniciaron un extenso debate sobre el presente y el futuro de la lengua y de la cultura amazighs con ocasión del IV Encuentro de la Universidad de Verano de Agadir. El presente texto es el fruto de la reflexión colectiva que destacó en este debate; se propone como contribución al proyecto global de la edificación de la cultura nacional democrática.

147

I. La identidad cultural de Marruecos: la unidad en la diversidad.

La identidad cultural de Marruecos se define objetivamente con los siguientes datos:

*Publicado en *Tasafut* nº1, Rabat diciembre de 1991. Traducción española de Mohamed M. Hammu.

a. La historicidad de la lengua y de la cultura amazighs y su arraigo en la tierra marroquí están presentes desde hace más de cinco milenios según los documentos arqueológicos disponibles.

b. La lengua árabe y la cultura árabo-musulmana están presentes en Marruecos como elementos constitutivos de la identidad cultural marroquí desde la penetración del Islam durante el siglo VII.

c. La interacción de la cultura tamazight, de las culturas vecinas y de las culturas exógenas, es un hecho establecido a través de la historia de Marruecos; esta interacción enriqueció la cultura tamazight sin alterar las propiedades intrínsecas.

Estos datos de carácter histórico indican indiscutiblemente que la cultura marroquí está compuesta por varias aportaciones que representan la cultura tamazight, la cultura árabo-musulmana, la cultura africana y la cultura universal. Esta pluridimensionalidad de la cultura marroquí sólo es reducible a una única dimensión a costa de medidas a priori y arbitrarias.

La complementariedad de las diferentes dimensiones de la cultura marroquí se manifiesta en la lengua, las costumbres y las tradiciones y también a través de las diversas expresiones de civilización como la arquitectura, el arte, la literatura y otros aspectos existenciales del ser marroquí.

148

II. La cultura tamazight.

La cultura tamazight está sustentada fundamentalmente por la lengua, la literatura y el arte. Representa la cultura más antigua conocida de Marruecos; es una de los elementos culturales y civilizadores que constituyen la pluridimensionalidad de la personalidad cultural marroquí. Ha mantenido su especificidad pese a las vicisitudes conyunturales y la aportación de otras culturas.

La cultura tamazight siempre ha estado señalada por características que la han ayudado a resistir a través de la historia, características tales como la coherencia de sus elementos constitutivos y su cohesión, y la conciencia de identidad de sus poseedores. Las relaciones de equilibrio respecto a la que la cultura tamazight ha mantenido hasta no hace mucho con otras culturas en situación de interacción dialéctica con sí misma, no la han conducido a la pérdida de sus fundamentos, en la medida que utiliza los elementos que le son necesarios adaptándolos a sus esquemas constantes; correlativamente, la cultura tamazight enriquece la cultura marroquí y las

culturas vecinas y así participa en la formación de la cultura universal según sus propias capacidades.

Al instar otras culturas del mundo, la cultura tamazight imprime el sello de sus caracteres específicos en la personalidad de sus depositarios; así, se desarrolla y evoluciona según las leyes análogas que rigen en la vida y la evolución de las culturas vivas.

III. La lengua tamazight.

La lengua tamazight es la lengua más antigua conocida del Magreb. Su área cubre cerca de cinco millones de Km², se extiende desde el Este al Oeste, de la frontera egipcio-libia hasta las Islas Canarias; y del Norte al Sur, de la ribera meridional del Mediterráneo hasta el Níger, Mali y Burkina Faso. La comunidad tamazight es la más importante cuya lengua es la primera hallada en Marruecos. Por su antigüedad, la cultura tamazight constituye el modo de expresión de la principal identidad de los marroquíes; representa un fundamento esencial de su medio socio-cultural como forma su inconsciente colectivo y señala su personalidad de base. Actualmente desempeña el papel de crisol en la formación del movimiento cultural amazigh.

149

La lengua tamazight funciona como un sistema de comunicación autónomo y de pleno derecho; está dotada de atributos que se componen en la definición científica de lenguas naturales. Sin embargo, sólo representa un valor negligente en el mercado de los bienes simbólicos por razón de su no-estandarización, de su extrañamiento de los programas de enseñanza y de las instancias culturales, administrativas y económicas, y también por razón de la acción estigmatizante de los aparatos ideológicos dominantes. Además de los factores que explican la debilidad objetiva de su posición, la lengua tamazight, por la amplitud de su área de extensión, sufre la fragmentación de sus estructuras en subsistemas divergentes llevándola a su dialéctización en diversas variedades, haciendo así difícil la intercomprensión entre los locutores que pertenecen a puntos extremos del área lingüística del tamazight. Este proceso evidentemente no sólo es propio en la lengua tamazight sino que se da en todas las lenguas marginadas.

IV. El estado de la lengua y de la cultura tamazights.

El estado presente de la lengua y de la cultura tamazights revela

una mayor contradicción entre su importancia en la formación de la personalidad cultural del pueblo marroquí y la situación dramática como es el destino de esta lengua y de esta cultura; además, esta contradicción se oculta por la mayoría de las instituciones y organizaciones. Esta ocultación se manifiesta por los hechos siguientes:

1. Los textos dirigidos a la creación y organización por el Instituto Nacional de Estudios e Investigaciones dedicados a la lengua y cultura tamazights se han convertido en papel mojado, ya que las instancias legislativa y ejecutiva no han cumplido con el deber de traducir estos textos en la realidad.

2. Salvo algunas iniciativas lúcidas, las organizaciones políticas marginan de manera significativa la lengua y cultura tamazights de sus programas y de sus análisis en materia de educación y de cultura, a pesar del hecho de que se trata de elementos constitutivos que forman la identidad cultural marroquí.

3. Los programas de las instituciones de investigación y de enseñanza superior sólo muestran un interés moderado por la lengua y la cultura tamazights considerando el lugar que le han dado en las universidades y en los centros de investigación de algunos países extranjeros.

150

La marginación sistemática de la lengua y de la cultura tamazights es la consecuencia lógica de un cierto número de factores de carácter legislativo, político, socio-cultural y económico que podemos presentar sucesivamente de la forma siguiente:

1. En el plano legislativo, a pesar de las realidades pasada y presente de la lengua y de la cultura tamazights, no existen textos que afirmen el carácter nacional de esta dimensión de la cultura marroquí, aunque Marruecos sea signatario de las principales convenciones internacionales que garantizan los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos sin discriminación.

2. En el plano político, teniendo en cuenta la numerosa participación de los imazighen en la lucha armada para la liberación de la patria del yugo colonial, sus derechos culturales y lingüísticos no son reconocidos. Esta ocultación es la consecuencia de las prioridades del Movimiento Nacional durante la lucha por la independencia; las opciones de las organizaciones nacionales, la orientación de la corriente «salafista» y la política de Estado tras la independencia; estas prioridades y estas opciones se resumen en la voluntad de crear un Estado nacional centralizado y fundado bajo la ideología exclusiva del centralismo y del unitarismo lingüístico y cultural.

3. En el plano socio-cultural, la lengua y la cultura tamazights, como productos simbólicos del mundo rural desfavorecido, están marginadas a la vez por el uso político estático que se contenta con explotar conjuntamente el mundo rural y por las opciones culturales programadas asumiendo una concepción ideológica reductora de la arabización; estas posturas han provocado la exclusión de las realizaciones socio-culturales al mundo rural en general que conoció la formación social nacional.

4. En el plano económico, la precariedad de la situación de la lengua y de la cultura tamazights refleja el grado de pauperización y de marginación de los estratos rurales de la periferia víctimas de la desestructuración de las bases de la economía y de las sociedades rurales tradicionales. Estas últimas se apoyaban no hace mucho en la propiedad colectiva de los medios de producción, en la ayuda mútua colectiva y en la gestión de las contradicciones sociales por el grupo mismo; hoy en día, están corroídas por la acción de la economía monetaria fundada bajo la centralización del capital y de la propiedad de bienes raíces y bajo la proletarización y el cambio de posición social del campesinado pobre.

Bajo el efecto de estos factores y otros más, la lengua y la cultura tamazights -así como sus modos de expresión literaria y artística y los valores que transmiten- caen progresivamente en un estado de delincuencia que acelera el proceso de asimilación cultural y lingüística de la comunidad tamazight. La dominación que ejerce el modelo cultural y lingüístico del centro sobre el de la periferia es tanto más imperiosa en cuanto que la urbanización de la población se masifica y la dependencia del campo con respecto a la ciudad se generaliza.

151

V. Perspectivas de la acción cultural amazigh.

En consideración de la contradicción manifestada cuyos términos son por una parte la importancia, la vitalidad y el papel de la lengua y de la cultura amazighs en la constitución de la personalidad cultural del Marruecos rico por la pluralidad y la diversidad de sus dimensiones, y por otra parte la marginación y el rechazo que sufren; se hace crucial proceder a la promoción y al desarrollo de la lengua y de la cultura tamazights. Esta misión es de responsabilidad nacional porque incumbe a todos los individuos, colectividades e instancias que producen la formación nacional; es también una contribución a la elaboración de una política lingüística y cultural democrática fundada en el reconocimiento y el respeto de los de-

rechos lingüísticos y culturales legítimos de todos los componentes del pueblo marroquí. Esta política de apertura puede ser considerada como una premisa en la perspectiva de la edificación de la cultura nacional democrática.

Sobre esta base, los objetivos a alcanzar son:

1. La estipulación en la Constitución de carácter nacional de la lengua tamazight junto a la lengua árabe.

2. La exhumación del Instituto de Estudios y de Investigaciones Amazighs encargado de impulsar y enmarcar los proyectos de promoción de la lengua tamazight con la finalidad de realizar las siguientes tareas:

a. Elaborar un sistema gráfico unificado que permita transcribir de forma adecuada la lengua tamazight.

b. Normalizar la gramática de la lengua tamazight.

c. Confeccionar las herramientas pedagógicas apropiadas para la enseñanza de la lengua tamazight.

3. La integración de la lengua y de la cultura tamazights en las diversas áreas de actividades culturales y educativas, en concreto: a medio plazo, insertarlas en los programas de enseñanza pública y, a corto plazo, crear un departamento de lengua y cultura amazighs en las universidades marroquíes.

4. Aprovechar la lengua y la cultura tamazights en los programas de investigación científica a niveles universitario y académico.

5. Otorgar a la lengua y a la cultura amazighs el derecho de ciudadanía en los medios de comunicación, tanto escritos como audio-visuales.

6. Fomentar la producción y la creación en las diferentes áreas del conocimiento y de la cultura tamazight.

7. Confeccionar, difundir y utilizar los medios de expresión y de aprendizaje en lengua tamazight.

Las asociaciones firmantes son:

Asociación Marroquí de Investigación y de Intercambios Culturales, Rabat.

Asociación Universidad de Verano de Agadir, Agadir.

Asociación Cultural Aghris, Goulmima.

Nueva Asociación para la Cultura y las Artes Populares, Rabat.

Asociación Cultural Ilmas, Nador.

Asociación Cultural del Sous, Casablanca.

Agadir, 5 de Agosto de 1991.

ANEXO II

LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS Y CULTURALES DE LOS IMAZIGHEN EN MARRUECOS*

Con ocasión de la celebración de la Conferencia Internacional de los Derechos Humanos en Viena del 14 al 25 de junio de 1993, las asociaciones firmantes tienen el honor de poner en conocimiento público de la opinión nacional e internacional el siguiente memorándum respecto a los derechos lingüísticos y culturales de los imazighen (beréberes) de Marruecos. Estas asociaciones no gubernamentales están convencidas de su positiva aportación para la promoción de la democracia y para la construcción de la sociedad civil de Marruecos.

153

Los hechos.

Los imazighen (beréberes) constituyen históricamente el pueblo autóctono del Norte de Africa. En Marruecos, la lengua y la cultura de los imazighen son aún muy practicadas. La lengua tamazight (el bereber) es una lengua genéticamente autónoma en relación con la lengua oficial. Se utiliza en las comunidades rurales como instrumento de comunicación exclusivo en sus actividades socio-económicas y culturales. En las aglomeraciones urbanas, esta lengua corre el riesgo de desaparecer por razones de asimilación que se ejercen sobre los imazighen. Esta asimilación es un grave perjuicio para la personalidad cultural de base de los ciudadanos marroquíes; carga de manera pesada contra la viabilidad del ecosistema cultural y lingüístico que ha prevalecido en Marruecos desde milénios.

*Publicado en *Tasafut* n°10, Rabat junio de 1993, y traducido por Mohamed M. Hammu.

La situación actual de la lengua y de la cultura de los imazighen se puede resumir con las puntualizaciones siguientes:

1. No están expresamente reconocidas por la Constitución marroquí.

2. No forman parte de las instituciones escolares ni educativas. Esto priva al niño amazigh (beréber) de educarse en su lengua materna y lo condena a un fracaso escolar masivo.

3. No se emplean en las instituciones administrativas. En consecuencia, crea situaciones de prejuicios en los ciudadanos que no dominan la lengua de la administración.

4. No se utilizan en las instituciones judiciales. Esto conlleva el perjuicio de los ciudadanos que no dominan la lengua del tribunal y de la instancia judicial en general.

5. Se las margina en los medios de comunicación públicos y privados: sus presencias son escasas en la radio; sus ausencias son totales en la televisión y casi total en los periódicos. Por consiguiente, se margina a los ciudadanos imazighens (beréberes) privándoles del derecho a la información.

154

Esta situación jurídica genera una situación de hecho que conlleva la marginación de la lengua y de la cultura de los imazighen (beréberes) y su progresivo deterioro. Haciendo de este modo, objetivamente de los imazighen una comunidad infravalorada que no disfruta de sus derechos lingüísticos ni culturales legítimos, los cuales forman parte integrante de los derechos humanos en su acepción universal.

Los imazighen (beréberes), conforme a la Declaración inaugural de la ONU, responden a la definición de grupos autóctonos infravalorados y reivindican de este hecho los ejercicios de los derechos que reconoce la comunidad internacional para todos los grupos humanos: que no se les domine en ningún país y que, desean de manera general ser tratados con igualdad ante la mayoría, anhelando, en cierta medida, un trato diferencial destinado a preservar las características lingüísticas que los diferencia de la mayoría de la población. (Doc. E/CN. 4/52, sec. V.1947).

El derecho internacional

El derecho internacional preconiza un cierto número de medidas susceptibles para asegurar el disfrute de los derechos lingüísticos y culturales de las comunidades lingüísticas. Recordemos las principales estipulaciones:

1. El art. 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos enuncia claramente los derechos inalienables del ser humano, los derechos lingüísticos y culturales forman parte de estos derechos.

2. El art. 27 del Pacto de los Derechos Civiles de las Naciones Unidas estipula el derecho de toda comunidad a utilizar su lengua y su cultura en la vida cotidiana, ante los tribunales, en público o en las asambleas.

3. El art. 5 c de la Convención de la UNESCO respecto a la lucha contra la discriminación en el área de la enseñanza garantiza a toda comunidad lingüística el derecho de crear o de obtener establecimiento de la enseñanza autónoma y de asegurar el desarrollo de sus lenguas y de sus culturas propias.

4. La Convención de la UNESCO enuncia también el derecho de todo ciudadano a ser educado en su lengua materna.

5. El Pacto de las Naciones Unidas preconiza el derecho de igualdad de trato entre los diferentes grupos lingüísticos de un mismo país en los niveles económicos y políticos.

6. El mismo Pacto reconoce el derecho de asociación más allá de las fronteras nacionales para la realización de objetivos culturales no políticos. Este derecho confiere a las comunidades lingüísticas una personalidad jurídica internacional.

155

Conforme a esta prescripción del derecho internacional, las asociaciones firmantes llaman la atención de la conferencia sobre la situación de los derechos lingüísticos y culturales en el Magreb y en el mundo.

Las asociaciones firmantes son:

Asociación Marroquí de Investigación y de Intercambios Culturales, Rabat.
Nueva Asociación para la Cultura y las Artes Populares, Rabat.

Asociación Universidad de Verano, Agadir.

Asociación Cultural Aghris, Goulmima.

Asociación Cultural del Sous, Casablanca.

Asociación Cultural Ilmas, Nador.

Asociación Social y Cultural Tilelli, Goulmima.

Asociación Cultural Asenfloul, Meknés.

Asociación Cultural Massinissa, Tanger.

Rabat, 28 de Mayo de 1993.

Desde tiempos inmemoriales los imazighen del Mágreb estuvieron divididos por fronteras tribales y geográficas, por parte de potencias extranjeras (fenicios, romanos, vándalos, bizantinos, árabes, turcos y europeos) o marginados en la actualidad por Estados modernos cuyas ideologías nacionales son ajenas a la realidad tamazight. En este devenir histórico esta la causa y el origen de las evoluciones divergentes que han conocido las comunidades norteafricanas, bajo condiciones espacio-temporales muy diferentes, que se han traducido en una diversidad extraordinaria, lingüística y social, de dichas comunidades (rifeños, kabilios, susis, mozabitas y tuaregs...).



La historia nos arroja más luz sobre lo que son imazighen, aunque la mayoría de ellos hayan perdido su lengua autóctona. Por ejemplo, el avance de la arqueología prehistórica en las Islas Canarias confirma rotundamente la procedencia amazigh de los guanches, por lo que los canarios actuales, totalmente hispanizados, toman cada vez más conciencia de ser imazighen. En este sentido, la recopilación de los siguientes artículos, se centra, fundamentalmente, en un enfoque más histórico que lingüístico, completado con enfoques antropológico y socio-político».