

Fatema Mernissi

Las sultanas olvidadas

La historia silenciada de las reinas del islam



PENÍNSULA ATALAYA

Fatema Mernissi
Las sultanas olvidadas

La historia silenciada de las reinas del islam

Traducción de Marco Aurelio Galmarini

ediciones península

Título original: *The Forgotten Queens of Islam*

© Fatema Mernissi, 1996

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

Primera edición: abril de 1997

Primera edición en Península: mayo de 2014

© de la traducción del inglés: Marco Aurelio Galmarini, 1997

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2014
Ediciones Península,
Pedro i Pons 9, 11ª Pta
08034-Barcelona
info@edicionespeninsula.com
www.edicionespeninsula.com

Victor Igual - fotocomposición
Book Print Digital - impresión
Depósito legal: B-7.840-2014
ISBN: 978-84-9942-328-9

Índice

Introducción: ¿Benazir Bhuto, la primera?	9
PRIMERA PARTE. Reinas y cortesanas	17
¿Cómo se dice «reina» en el Islam?	19
El califa y la reina	50
Las <i>jawari</i> o la revolución en el harén	69
<i>Jayzurán</i> : ¿cortesana o jefa de Estado?	93
SEGUNDA PARTE. Soberanía en el Islam	123
Criterios de soberanía en el Islam	125
Quince reinas	154
TERCERA PARTE. Las reinas árabes	195
La dinastía chiíta de Yemen	197
Las pequeñas reinas de Saba	242
La dama de El Cairo	278
Conclusión: La democracia de medina	313

¿Cómo se dice «reina» en el Islam?

Cuando, hojeando las páginas amarillentas de los libros antiguos, nos enfrentamos con la plétora de reinas en lucha constante con los califas por el poder y con los sultanes por el trono, lo primero que tenemos que preguntarnos es lo más obvio: ¿Cómo se dice «reina» en el islam? Recordemos que el Corán se refiere a la reina de Saba, ¡pero sin mencionar jamás su nombre! Además, ¿hay que nombrar a las reinas por sus nombres, o por los de su padre, su marido o su hijo? ¿Tienen derecho a títulos? Y, si no a los dos más específicos del islamismo —califa e imán—, ¿a cuáles? Una vez más las palabras vienen a desvelar lo que en los últimos quince siglos ha modulado en profundidad las actitudes mentales islámicas, conscientes e inconscientes.

Me apresuro a decir que, de acuerdo con lo poco que sé, nunca recayó en una mujer el título de califa o de imán en el sentido corriente de estos términos, es decir, el de quien conduce las plegarias en la mezquita para todos, hombres y mujeres. Una de las razones de mi prudencia estriba en que no puedo evitar el sentimiento de culpa a la hora de formular simplemente la pregunta: ¿Ha habido alguna vez una mujer califa? Tengo la sensación de que el mero hecho de preguntarlo constituye una blasfemia. Programada como estoy por la educación musulmana tradicional, la simple idea de atreverme a cuestionar la historia en mi calidad de

mujer basta para producirme la vivencia de una perturbadora blasfemia. En esta soleada mañana, a unos pocos pasos del Jami al Sunna, una de las grandes mezquitas de Rabat, me siento culpable de estar aquí con mi ordenador a punto de abordar el tema de las mujeres y el califato. Esta extraña asociación de palabras crea una nueva y difusa ansiedad a la que debo responder antes de la hora de la plegaria. Querría tener todo en orden antes del mediodía, cuando el muecín anuncie que el sol ha llegado a su cenit. Y el orden manda que entonces las mujeres y el califa estén cada cual en el sitio que le corresponde.

Ninguna mujer que haya ejercido el poder tuvo nunca el título de califa o de imán. ¿Diremos por eso que nunca hubo jefas de Estado? ¿Es el mero título criterio suficiente de exclusión? Si se considera que la posesión del título de califa es distintivo del gobernante, hemos de eliminar a la mayoría de los jefes de Estado, pues pocos de ellos tuvieron ese título. Califa es un título extremadamente apreciado que se reserva a una pequeña minoría debido a su dimensión religiosa y mesiánica. Incluso hoy, como en el pasado, a muchos jefes de Estado musulmanes les gustaría poseer ese título, pero únicamente una ínfima minoría tiene derecho a él. Uno de ellos es el rey de Marruecos, que es *amir al muminin* (Comandante de los fieles) y califa, esto es, el representante de Dios en la tierra, dado que su dinastía se remonta al Profeta.

Para comprender qué es un califa hay que compararlo con un sultán o un rey. ¿Puede haber a este respecto mejor maestro que Ibn Jaldun, ese talentoso intelectual del siglo XIV (732/1332 a 808/1406) que ocupó cargos políticos en diversas regiones del mundo musulmán, desde al Ándalus a Egipto, y que se retiró de la vida pública

a los cuarenta años en Orán, a pocas millas de Tiaret, en Argelia, para reflexionar sobre la violencia y las razones del despotismo? Ibn Jaldun sabía de qué hablaba: estuvo cerca de la muerte en varias ocasiones durante su carrera política al servicio de los príncipes. Según él, todas las calamidades del mundo musulmán y de la violencia política que en él imperó provenían de que el califato, la misión divina específica del islamismo, se pervirtió hasta convertirse en *mulk*, una especie de despotismo arcaico que no conocía límites y no respondía a ninguna ley, sino únicamente a las pasiones del príncipe:

*Mulk... implica la dominación y la coerción, derivados de un espíritu de rapiña y de animalidad. Casi siempre, las órdenes que da el jefe son injustas y perjudiciales para los intereses materiales de sus gobernados, porque, a fin de satisfacer sus objetivos y sus deseos, les impone cargas que no pueden soportar.*¹

1. Ibn Jaldun, *Al Muqaddima*, Beirut, Dar al Kitab al Arabi, s.f. También hay una traducción francesa de G. Sourdon y L. Bercher: *Recueils de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les Prolegomènes d'Ibn Jaldun*, Argel, Bibliothèque de l'Institut d'Études Supérieures Islamiques d'Alger, 1951. Esta traducción plantea un problema porque los autores traducen *mulk* por *royauté théocratique* (realeza teocrática). Me parece que esta traducción es incorrecta y, además, engañosa para la persona que quiera comprender el islamismo, porque el *mulk* no tiene nada de teocrático. Es precisamente un poder que no afirma ningún Dios ni ninguna ley fuera de las pasiones y desvaríos del líder. Ibn Jaldun compara el *mulk*, esencial e intrínsecamente humano, con el califato, que es un gobierno de inspiración divina. De modo que traducir *mulk* por *royauté théocratique* añade una dimensión espiritual que Ibn Jaldun desea justamente negar. Así las cosas, he utilizado esta traducción, pero he sustituido simplemente *royauté théocratique* por *mulk*. Sin embargo, cuando me pareció que la traducción no vertía acertadamente el texto árabe, traduje el pasaje por mi cuenta. Y en esos casos he ofrecido la referencia árabe.

El califato se opone al *mulk* en tanto representa una autoridad que obedece a la ley divina, la *sharia*, que se impone al jefe e ilegitima sus propias pasiones. Y precisamente en ello, nos explica Ibn Jaldun, reside la grandeza del islamismo como sistema político. El califa está atado por la ley divina, con sus deseos y pasiones bajo control, mientras que el rey no reconoce ley superior. La consecuencia de todo ello es que el califato tiene otra ventaja de la que el *mulk* carece. El *mulk* sólo tiene que ver con el manejo de los intereses terrenales, mientras que el califato, dada su naturaleza espiritual, también se ocupa del Más Allá:

El *mulk* persigue únicamente los intereses de este mundo... Pero la finalidad del jurista inspirado [*al shari*, el que aplica la *sharia*], en lo que concierne al pueblo, es asegurar su bienestar también en el otro mundo. En consecuencia, las leyes de inspiración divina obligan a influir en la comunidad para que ésta obedezca sus prescripciones en cuestiones que afectan sus intereses en este mundo y en el otro. Este poder corresponde a los guardianes de la ley divina: los *al anbiya* [profetas] y los que ocupan su lugar, es decir, los califas.²

El califa, que representa al Profeta, el Mensajero de Dios en la tierra, ha perdido pues la libertad del déspota, el rey. Está atado por la *sharia*, que, por supuesto, se impone a las personas que se hallan bajo su jurisdicción, pero que también lo obliga a él. Y, de acuerdo con Ibn Jaldun, eso es lo nuevo y específico acerca del sistema político del islam. El califa no sólo está obligado por la ley divina, sino que no puede cambiarla, porque no tiene la prerrogativa de legislar. En realidad, el legisla-

2. Ibn Jaldun, *Muqaddima*, pp. 190-1.

dor es el propio Alá. Por poderoso que sea el califa, no tiene derecho a hacer la ley. Dios es quien da la ley. La misión del califa es aplicarla.³ Pero entonces, si el califato es tan distinto del *mulk*, podríamos preguntar con Ibn Jaldun (que sufrió el despotismo): ¿Cuál es el problema? El problema es que el califato incluye necesariamente el *mulk* como uno de sus componentes, pues debe ocuparse de los intereses de la comunidad en la tierra. Se trata de un detalle importante no sólo para comprender el islamismo contemporáneo, sino también el pretérito y sobre todo explica por qué las reinas sólo podían aspirar al poder terrenal. El *mulk*, el poder del jefe para coercer al pueblo mediante el uso de la fuerza, existe, sin duda, pero el sistema político islámico se protege del *mulk* subordinándolo a la *sharia*, a la ley religiosa. Los musulmanes están protegidos del *mulk*, despótico por naturaleza, si —y sólo si— el jefe espiritual, el califa, sigue al pie de la letra la *sharia*. El milagro del gobierno ideal se logra precisamente gracias al sometimiento del califa a la *sharia*: «Todo lo que en el *mulk* se realiza bajo coerción y dominación no es más que iniquidad y agresividad, actos reprobables a los ojos del Dador de la ley... pues son decisiones adoptadas sin ayuda de la luz de Alá».⁴ Y, de acuerdo con Ibn Jaldun, es justamente eso lo que hace del califato una institución específica del islamismo, pues somete la voluntad del jefe a la *sharia*, ley divina, mientras que en otros sitios, donde los individuos se han reunido simplemente en una comunidad, existe el *mulk*.

El califa, por definición, es quien representa a otra persona. Sustituye al Profeta en su misión: la de hacer

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

posible que el grupo viva de acuerdo con las leyes religiosas que garantizan una vida armoniosa en la tierra y una vida feliz en el Paraíso. Nadie más puede aspirar a ser califa; el acceso a este privilegio está sometido a criterios estrictos. Por el contrario, los títulos de sultán, cuyo origen lingüístico es *salata* (dominar) y de *malik* (rey), con la misma connotación de poder en bruto no atemperado por la religión, están a disposición de cualquiera.⁵ Por esa razón pueden aspirar a ellos las mujeres, pues no implican ni significan misión divina alguna. Pero las mujeres nunca podrían aspirar al título de califa. El secreto de la exclusión de las mujeres descansa en el criterio de elegibilidad de un califa.

De acuerdo con Ibn Jaldun, los árabes, con la llegada del Profeta, decidieron resolver el problema del conflicto entre un jefe, que gobierna por la fuerza, y un súbdito, obligado a obedecer, adoptando una ley, la *sharia*, que obliga por igual al jefe y al súbdito. Tanto el primero, llamando en este caso califa, el que reemplaza al Profeta, como el último, tienen la condición de creyentes. Lo que vincula a ambos y subordina la voluntad de ambas partes es su creencia en la *sharia*, la ley de naturaleza divina. Es preciso recordar que las dos palabras clave del islamismo *sharia* y *sunna*, significan «camino, ruta trazada, senda». Lo único que hay que hacer es seguirla. Tener un califa es una innovación en la historia de los árabes, un privilegio que les concedió Dios por intermedio de un profeta árabe, que les per-

5. Véase *Lisan al Arab*, el diccionario más ameno actualmente disponible. Es una obra histórica, lingüística, literaria, etc., que hasta incluye anécdotas. En seis volúmenes da una panorámica fabulosa a las profundidades de la mente. Su autor, Ibn Manzur, nació en El Cairo en 630/1232 y murió en 711/1311.

mitió sortear la relación inevitablemente violenta entre el jefe y la comunidad. Esta es la razón por la cual pocos jefes de Estado no árabes pudieron aspirar al privilegio de ser portadores del título de califa, mientras que cualquier militar que conseguía someter a un país podía reclamar el título de sultán o de malik.⁶

Las mujeres no son las únicas que no pueden aspirar al título de califa. Son muy escasos los hombres que consiguieron poder en el mundo musulmán y que fueron capaces de llevar este título de modo convincente y creíble. Si se entiende la misión del califa se habrá captado todo el sistema político musulmán y toda la filosofía que en él subyace, y sobre todo por qué la incorporación de las mujeres a la política constituye necesariamente un desafío. La aparición de las mujeres en la escena política musulmana, sometida durante siglos, por lo menos nominalmente, a la supervisión de un califa míticamente piadoso, marca la entrada violenta de agentes de orientación terrenal, necesariamente deshonestos y ávidos de poder. La irrupción de las mujeres en la arena del poder indica una quiebra en el sistema, pues a ella llegan elementos de niveles inferiores y normalmente excluidos. Y es difícil imaginar a nadie más excluido de la competición política que a las mujeres.

El califato resultó ser un sueño de difícil realización tras la muerte del Profeta. Era una visión mítica de una comunidad feliz, dirigida de la mejor manera posible por un califa, sabio por obra de la ley divina, que lo reducía a la condición de humilde cautivo del proyecto de

6. Todo lo que digo en este párrafo en relación con el imán y el califa, el sultán y el rey, se puede encontrar en *Lisan al Arab*, párrafos sobre «sultán», «malik» y «califa»; Ibn Jaldun, *Muqaddima*, cap. 26; Ibn Jaldun, *Recueils de textes*, p. 76.

Dios: hacer felices y poderosos a los musulmanes entre todas las naciones. El califa es, en primer lugar, el siervo de las necesidades de la comunidad. Por extraño que parezca, el califa —lo que no conviene decir muy a menudo—, no tiene poder legislativo y, en consecuencia, no puede realizar reformas legales, porque *al Mus-harri* (el Dador de la ley), el creador de la *sharia*, es Dios mismo.⁷ La ley fue revelada una vez y para siempre. Por esta razón han levantado ampollas las reclamaciones actuales de las mujeres a favor de la reforma del derecho de familia, íntegramente derivado de la *sharia*, y la prohibición de la poliginia y el repudio de las esposas, así como la defensa de la igualdad de derechos.

Aunque de acuerdo con el *Lisan al Arab* la palabra *califa* sólo existe en forma masculina y no puede usarse en femenino, *sultán* y *malik*, por el contrario, existen en ambas formas. La distribución del poder político entre los sexos parece evidente en la gramática árabe. En cualquier caso, aunque nunca hubo una mujer califa (por lo que sé), muchas consiguieron en cambio ser *sultanas* y *malikas* (reinas).⁸

Una de las más famosas fue la sultana Radiyya, quien llegó al poder en Delhi en el año 634 de la Hégira

7. Para un resumen claro y conciso del califato, véase Louis Millot, «Theorie orthodoxe ou sunnite du khalifate», en *Introduction à l'étude du droit musulman* (París, Recueil Sirey, 1970), pp. 48 ss.

8. Veremos en el cap. 9, «La dama de El Cairo», que la reina fatimí Sitt al Mulk cogió las riendas durante un vacío de poder que se creó como consecuencia de la extraña desaparición del califa al Hakim, y administró el Imperio (desde su harén, por supuesto). Nunca se la reconoció oficialmente como gobernante, y ni siquiera reclamó el título de *malika* o de sultana. Se contentó con su propio nombre, Sitt al Mulk: la Dama del Poder.

(1235 d.C.).⁹ Delhi no está lejos de Punjab, el feudo de Nawaz Sharif, ex primer ministro de Pakistán, uno de los principales adversarios de Benazir Bhuto durante las elecciones de 1988, cuando trató infructuosamente de derrotarla mediante la movilización de los votos fundamentalistas. Radiyya llegó al poder en condiciones bastante parecidas a las de Benazir Bhuto, pidiendo jus-

9. Puesto que uno de los objetivos de este libro es desmitificar la historia y hacerla más accesible, tendré como cuestión esencial la revelación de mis fuentes y su evaluación, y sobre todo la indicación de cómo pueden hallar rápidamente información tanto los perezosos como los que están muy ocupados. Pero también quiero disipar las inhibiciones de los lectores que se sientan intimidados y animarlos a que vayan «directamente» a los libros de la historia del islam que las fuerzas reaccionarias nos amenazan con utilizar contra nosotros para bloquear nuestros derechos. Para ello, junto con las «referencias ortodoxas» citaré textos que explican los diversos fenómenos en pocos párrafos, y sobre todo los que se pueden conseguir fácilmente, ya sea en francés, en árabe o en inglés. Puesto que nuestra ignorancia del pasado se esgrime contra nosotros, debemos actuar. ¡Leamos el pasado!

Empecemos por las fechas. Supongo que el lector, como yo, se siente siempre perdido cuando se trata de entender la historia como una serie de fechas. Y la yuxtaposición de dos calendarios —el musulmán y el gregoriano— no contribuye precisamente a facilitar las cosas. En cuanto a las fechas de las dinastías y de los soberanos musulmanes y sus árboles genealógicos, me referiré constantemente a dos obras que recomiendo: *Encyclopedia of Islam*, 2ª ed. (Leiden, E. J. Brill, 1960), y Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Londres, Constable, 1894), traducido y publicado en árabe por al Dar al Alamiyya li al Nashr en 1982 con el título de *Tabaqat salatin al Islam* (no se indica el lugar de edición). El libro de Lane-Poole es tan práctico y está tan bien hecho que, antes de la aparición de la traducción, un egipcio, el Dr. Adhmad al Said Sulayman, publicó con su nombre bajo el título de *Tarij al duwal al Islamiyya ma mujam al usar al hakima* (El Cairo, Dar al Maarif, 1972), con tantas coincidencias (y algunos añadidos) que abrigó grandes dudas acerca de su autoría.

ticia ante el pueblo por un crimen cometido por el sultán reinante, su hermano Rukn al Din. En Ibn Battuta, el viajero marroquí, tenemos un distinguido historiador que puede informarnos de cómo ascendió al poder la sultana Radiyya. Viajó por su país en el siglo XIV, exactamente cien años después del reinado de la sultana, que aparentemente dejó tal impresión en la memoria de los musulmanes que no dejaban de contar su historia una y otra vez a los visitantes. Ibn Battuta partió de Tánger para dar la vuelta al mundo. Dejó La Meca en septiembre de 1332 para ver Bilad al Sind, ni más ni menos que la tierra natal de nuestra Benazir. La descripción del país y de sus gobernantes forma parte de nuestro conocimiento básico, puesto que, hasta hoy, las obras de Ibn Battuta han sido *best-sellers*, no en el sentido occidental de la expresión, naturalmente, sino en el árabe, es decir, el de un libro no muy vistoso, de páginas descoloridas, cubierta vulgar y precio moderado, que se continúa vendiendo siglo tras siglo a la sombra de las mezquitas.¹⁰

Otra reina con título de sultana fue Shajarat al Durr, gobernante de Egipto, que obtuvo el poder en El Cairo

10. Ibn Battuta, *Rihla* (Beirut: Dar Beirut, 1985). Para este libro se han utilizado las siguientes traducciones inglesas de Ibn Battuta: *The Travels of Ibn Battuta Ad 1325-1354*, traducción de H. A. R. Gibb de la traducción francesa del texto árabe, debida a C. Defrémery y B. B. Sanguinetti (Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, 1958; vol. 2, 1962), y *The Rehla of Ibn Battuta (India, Maldive Islands and Ceylon)*, traducción y comentario de Mahdi Husain (Baroda, India: Oriental Institute, 1976). Las referencias Raddiyya se encuentran en las pp. 34 y 35 de esta última obra.) En los raros ejemplos en los que el material citado no se ha traducido de la versión inglesa, la referencia remite a la traducción francesa de Defrémery y Sanguinetti, París, Maspero, 1982. (*N. del T.*)

en 648/1250 como cualquier otro jefe militar, a través de su dominio de la estrategia. Llevó a los musulmanes a una victoria que los franceses recuerdan bien, porque derrotó al ejército galo durante las Cruzadas y capturó a su rey, Luis IX.¹¹

Sin embargo, pocas veces las reinas árabes tuvieron el título de sultana; el historiador les atribuye con mayor frecuencia el de *malika*. Por el momento, permítaseme señalar que tanto Radiyya como Shajarat al Durr eran turcas; tenían el poder en calidad de miembros de la dinastía mameluca que reinó en la India y en Egipto. En Yemen, varias reinas árabes tuvieron el título de *malika*; entre ellas se cuentan a Asma y Arwa, que ejercieron el poder en Sana a finales del siglo XI. Asma reinó poco tiempo y conjuntamente con su marido Ali, fundador de la dinastía *sulay hi*. La reina Arwa, por el contrario, mantuvo el poder durante casi medio siglo; dirigió los asuntos del Estado y planificó las estrategias bélicas hasta su muerte, en 484/1090.

Podríamos decir que el de *malika* era un título de conveniencia que se otorgaba fácilmente a cualquier mujer que obtenía un poco de poder en cualquier lugar del mundo musulmán, desde Delhi hasta el Norte de África. Muchas reinas bereberes tuvieron derecho a este título. La más famosa fue Zainab al Nafzawiyya, que compartió el poder con su marido, Yusuf Ibn Tashfin, gobernador de un gigantesco imperio que entre 453/1061 y 500/1107 se extendía desde el norte de

11. En todos los libros de la historia «oficial» árabe que se refieren a esta era se menciona a la sultana Shajarat al Durr. Quienes gusten de los relatos breves y entretenidos pueden consultar el capítulo 13 de Amin Maaluf, *Les Croisades vues par les Arabes* (París, Lattès, 1983, pp. 253 ss.).

África hasta España.¹² Los historiadores describen a Zainab como *al qa ima bi mulkihi*, que significa literalmente la que está a cargo del *mulk* de su marido, lo que equivale a decir que era la figura principal de la escena. Para los historiadores árabes no parece haber sido un problema otorgar el título de *malika* a una mujer. No parece que para ellos el hecho de que una mujer tuviera poder terrenal fuera tan traumático como lo es para nuestros mediocres políticos de hoy.

Otro título que se confería a menudo a las mujeres que ejercían el poder era el de *al hurra*. Etimológicamente, *al hurra* significa «mujer libre», en oposición a esclava. En un harén, *al hurra* designaba a la esposa legal, a menudo de ascendencia aristocrática, diferente de la *jarya*, a la que el amo compraba en el mercado de esclavos. Las palabras árabes como *hurr* (libre) y *hurriya* (libertad) no tienen nada que ver con la connotación moderna de derechos humanos. En nuestra tradición, la libertad no hunde sus raíces en una historia de lucha por la autonomía y la independencia individual. La libertad es lo contrario de la esclavitud. Hoy en día es ésta una diferencia muy importante para la comprensión de la dinámica musulmana. Cuando los niños franceses dicen *liberté*, evocan las manifestaciones y luchas populares en las calles de París en 1789, que sus maestros les metieron en la cabeza. Cuando los niños árabes pronuncian esta palabra, las imágenes que acuden a sus mentes son las de la pompa de la Edad de Oro de la

12. El otro imperio era el de los muwahhidin, quienes les sucedieron y gobernaron de 1130 a 1269. Para información sobre Zainab, véase Abi Zar al Fasi, *Al anis al mutrib birawd al qirtasfi ajbar mulk al Maghrib wa tarij madina Fas* (Rabat, Dar al Manzur, 1972), p. 132.

aristocracia abasí, con las que siempre les estimulan nuestros maestros sus sueños invadidos por *jawari*, aquellas esclavas hermosas que atestaban las calles de Bagdad como nunca volvió a suceder en la historia árabe. La admiración de mi maestra por la pompa abasí era el mensaje esencial que recibí de niña. Sólo en la escuela secundaria tuve noticias de la extensión de la esclavitud durante ese período. El concepto de *hurr* se asocia en nuestra mente a la pareja de palabras aristocracia/esclavitud. *Sayyida*, femenino de *sayyid* (amo, señor), se opone a *abd* (esclavo). Actualmente, en árabe moderno oral o escrito, usamos *al sayyid* para decir señor (voz de cortesía sin significado de posesión) y *al sayyida* para señora (con el mismo alcance). La raíz lingüística de *hurr*, que significa «libre», se asocia a la soberanía aristocrática y no a la lucha contra el despotismo como en el caso de la palabra *liberté* en la máxima famosa de «*liberté, égalité, fraternité*». En árabe, *hurr* no tiene connotación democrática o popular; por el contrario, *hurr* es lo que hace que una persona no sea un esclavo, que no sea inferior. Si para un francés moderno la libertad va unida a la lucha del pueblo por sus derechos contra el despotismo, *hurriyya* tiene su raíz en la idea contraria, la de soberanía de los aristócratas. Ibn Manzur nos dice que un sinónimo de *hurr* es *sharaf*, el privilegio de los aristócratas para remontar muy lejos el rastro de sus antepasados. En todas las cosas, el *sharaf* es la parte superior (*uluw*), la que domina; y entre los seres humanos, los *sharaf* son los superiores.¹³ *Al hurr* es también la acción noble; en cualquier categoría, el *hurr* es lo mejor. De esta suerte, una tierra *hurr* es una tierra fértil, una nube *hurr* es una nube plena de lluvia, y la parte

13. *Lisan al Arab*, véase la raíz *shin ra fa* (*sharafa*).

hurr de la casa es la mejor y la más confortable.¹⁴ Por tanto, el concepto de *hurr* está intrínsecamente ligado al de *sharaf*, la aristocracia, la élite, el grupo superior. *Al hurr* es uno de los nombres del águila.¹⁵

Paradójicamente, a pesar de que el islamismo surgió de un proyecto democrático que limitaba el poder de las aristocracias, la palabra *sharaf* nunca se devaluó; en realidad, más bien sucedió lo contrario. Los nobles *quraysb* eran los *sharaf* de la Arabia preislámica. Pero después del triunfo del islamismo siempre fueron los *sharaf* quienes designaron la élite, los notables de una ciudad o del campo, y sobre todo y especialmente los descendientes del Profeta. *Al sharaf*, los *sharifs*, son privilegiados que pueden remontar su ascendencia hasta sus antepasados Fátima, hija de Mahoma, y Ali, yerno y primo del Profeta. La palabra *hurr* también se relaciona con la idea de resistencia, puesto que de una novia se dice que ha pasado la noche *hurra* si no ha sido desfloreada en su noche de boda, ya que su marido no ha podido penetrarla.¹⁶ Esta idea de resistir, de energía concentrada y contenida en la *hurr*, es evidente en el término *harara*, que significa «escribir». Cuando alguien decide escribir un texto, lo que hace en realidad es «liberar palabras» (*tahrir al kitaba*), disponer las letras del alfabeto en un orden específico que tiene sentido y produce significados.¹⁷ *Al muharrir* (el liberador) es una de las muchas palabras para nombrar un escritor. Uno de los deberes del *hurr*, el aristócrata, es pensar de manera global, para el grupo; planificar para los demás. Pero lo

14. Ibid., véase la raíz *ha ra ra* (*harara*).

15. Ibidem.

16. Ibidem.

17. Ibidem.

sorprendente es que nunca encontremos el título de *hurr* aplicado a varones. Nunca lo hallamos referido a un jefe de Estado temporal ni espiritual, como las palabras sultán o *malik*, pero sí a menudo en referencia a mujeres como sinónimo de *malika* o sultana, y en regiones del Imperio musulmán tan distintas como España, África del Norte y Yemen. *Al hurra* es el título de dos reinas yemeníes de los siglos XI y XII, Asma y Arwa, con las que volveremos a encontrarnos. Más tarde, en los siglos XV y XVI, diversas reinas andalusíes, que desempeñaron papeles importantes en ambas márgenes del Mediterráneo (España y África del Norte), llevaron este título. Las mujeres parecen emerger en la escena política en la época de las grandes catástrofes. Y precisamente una de esas ocasiones fue la caída de Granada en 1492, cuando los cristianos expulsaron a los musulmanes de España.

La más famosa de estas mujeres fue Aisha al Hurra, a la que los españoles conocen por el nombre de Sultana Madre de Boadbil, nombre tergiversado de su hijo, el último gobernante árabe de España, Muhammad Abu Abdallah. Esta sultana se ganó la admiración de sus enemigos en la época del hundimiento musulmán.¹⁸ De acuerdo con Abdallah Inan, documentado en la caída de Granada, Aisha al Hurra, a pesar del silencio de las fuentes árabes, que apenas mencionan su nombre, desempeñó un papel destacadísimo en la historia musulmana.¹⁹ Bastan los análisis de Inan de los documentos españoles para revelar que fue una notable líder que mantuvo una acción heroica en un momento trágico.

18. Abdallah Inan, *Nihayat al Andalus* (El Cairo, Maktaba al Madani, 1987), pp. 198 ss.

19. *Ibídem*, p. 196.

co; según este historiador, es uno de los personajes «más nobles y fascinantes de nuestra historia».²⁰ Su vida, que Inan califica como «página de heroísmo», es poco conocida, si no completamente desconocida, y los expertos apenas la han estudiado. Inan trata de rastrear varios episodios de esta vida. De acuerdo con el historiador, fue Ashia al Hurra quien decidió transferir el poder de su marido anciano, Ali Abu al Hasan, que lo había asumido en 866/1461, al hijo de ambos, Muhammad Abu Abdallah, el último rey de Granada. El hijo asumió el poder de acuerdo con las instrucciones de su madre en 887/1482 y lo mantuvo hasta el fatídico año 896/1492, después de la caída de Granada. Fue el último rey de la dinastía *banu nasr* (o *banu al ahmar*) de Granada (629/1232-896/1492), y permanece ligado para siempre en la memoria árabe a una de las derrotas más inolvidables de nuestra historia. Su fuga ante el avance de los ejércitos de Fernando e Isabel, los monarcas católicos, fue lo que señaló el fin del Imperio musulmán en España, que se había extendido a lo largo de más de ocho siglos. Así podemos entender por qué la historia árabe tiende un velo sobre el papel desempeñado por Aisha al Hurra, testigo y protagonista de uno de los períodos más traumatizantes de la historia del Islam.

El surgimiento de Aisha al Hurra en la escena política comenzó con la infelicidad matrimonial. Tras darle dos hijos a su marido —Muhammad (Abu Abdallah) y Yusuf— y tras pasar, no sin cierto riesgo, la serie de catástrofes militares que precedieron a la caída, residió en el suntuoso palacio de la Alhambra. Se vio implicada en la acción política cuando su marido, mucho

20. *Ibidem*, p. 197.

mayor que ella, sucumbió a los encantos de Isabel, una prisionera de guerra española que consiguió convertirse en su favorita. Isabel había sido capturada por los árabes cuando era tan sólo una niña, durante una expedición militar. Como ambiciosa favorita, que había llegado a dominar el arte de la seducción, decidió convertirse al mahometismo, gesto que no podía dejar de halagar al soberano árabe, y adoptó el nombre de Soraya. El sultán se enamoró perdidamente; primero la manumitió y después se casó con ella, de acuerdo con la tradición islámica. Soraya le dio hijos, lo que fortaleció su posición, y en la explosiva situación política existente comenzó a utilizar su ascendiente sobre el califa para permitir el triunfo de los católicos. La élite de Granada, sensible al peligro que representaba el ascenso de la esposa española, respondió al llamamiento de la esposa árabe, que tenía objetivos claros: destituir al padre, traidor a la causa árabe, y reemplazarlo por su hijo Abu Abdallah. Aisha jugó la baza del fervor nacionalista de los andalusíes, angustiados por su futuro.²¹ El palacio de la Alhambra se convirtió en un campo de batalla, dividido entre dos mujeres que representaban dos culturas enemigas, una de las cuales estaba condenada a desaparecer. La reina árabe, al Hurra, que ocupaba el ala del palacio donde se hallaba el famoso Patio de los Leones, decidió pasar a la acción. Huyó de la Alhambra y organizó ataques desde el exterior hasta desalojar de ella a su marido y entronizar a su hijo Abu Abdallah, de veinticinco años.²²

La caída de Granada lanzó a otras mujeres a la escena política: mujeres privilegiadas que, en circunstancias

21. *Ibíd.*, pp. 198 ss.

22. *Ibíd.*, p. 202.

diferentes, habrían llevado una vida somnolienta en el harén, pero a quienes el desastre zambulló en el torbellino y obligó a asumir responsabilidades y a participar en los importantes acontecimientos que sacudieron la comunidad y con ello todo el Mediterráneo occidental. Liberadas de los grillos de la tradición que las inmovilizaba en el espacio doméstico y a pesar de su inexperiencia, las mujeres demostraron ser mejores estrategas que los hombres, o al menos tener tantos recursos como ellos.

Una mujer como la *sayyida* al Hurra, marroquí de origen andalusí, no encontró nada mejor para suavizar la humillación de la derrota que lanzarse a la piratería. Dio muestras de tal talento para ello que en poco tiempo se convirtió en *Hakima Tatwan* (gobernadora de Tetuán). Los historiadores musulmanes dedicaron a esta segunda al Hurra el mismo desdeñoso silencio que a la primera: «En las fuentes árabes no se encuentra prácticamente información sobre esta reina, que gobernó durante más de treinta años: de 916/1510, fecha de la asunción del poder por su marido al Mandri, en 949/1542, en que ella fue depuesta». De acuerdo con fuentes españolas y portuguesas, al Hurra fue socia de al Mandri en el juego diplomático.²³ Durante muchos años desempeñó un papel esencial como gobernadora de Tetuán y como cabecilla indiscutida de los piratas en el Mediterráneo occidental. Tuvo entre sus aliados nada

23. Por ejemplo, en algunos documentos españoles de 1540, que relacionan las negociaciones entre los españoles y la *sayyida* al Hurra tras una incursión de piratas en Gibraltar, en que «se apoderaron de un gran botín y de muchos prisioneros» (Coronel de Castries, [R. G. M. E. de la Croix, duque de Castries], *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, vol. 1), pp. 89, 107.

menos que al famoso corsario turco Barbarroja, que operaba frente a las costas argelinas.²⁴ Pero no fueron los corsarios sus únicos aliados. Después de la muerte de su marido se casó con el rey de Marruecos, Ahmad al Wattasi, tercero de su dinastía (de 932/1534 a 966/1549). A fin de hacerle ver que no tenía la intención de renunciar a su papel político en el norte, le exigió que dejara su capital de Fez y se trasladara a Tetuán para la ceremonia nupcial. Fue la única ocasión en la historia de Marruecos en que un rey se casó fuera de su capital.²⁵

Pertenecía a una familia de andalusíes notables, los Banu Rashid que, como muchos otros, decidieron regresar al norte de África después de la caída de Granada. La vida de la *sayyida* al Hurra comenzó en medio de las angustias del exilio y de las incertidumbres que experimentaron todos los refugiados andalusíes que

24. Abd al Qadir al Afiya, *Imara at al jabal, al Hurra Bint Ali Ibn Rashid* (Tetuán, Maktaba la Nur, 1989), p. 18.

En efecto, la *sayyida* al Hurra ha recibido un nuevo impulso vital con el interés que por ella mostraron los historiadores del norte de Marruecos, que en la actualidad hablan en su mayoría castellano. Estos historiadores se ocupan de rehabilitarla mediante la redacción de artículos y estudios sobre ella, a menudo basados en fuentes europeas. He aquí algunos ejemplos: Abd al Qadir al Afiya le dedica un capítulo en *Al hayat al siyasiyya wa al ijtima iyya wa al fikriyya bi Shafshawan* (Vida política, social y cultural de Shafshawan), Rabat, Ministerio de Asuntos Islámicos, 1982, pp. 121 ss.; Muhammad Ibn Azuz Hakim, *Sida al Horra, exceptionelle souveraine*, Mémorial du Maroc, 3 (Rabat, Nord Organization, 1982), pp. 128 ss.; Muhammad Dawud, *Tarij Tatwan* (Tetuán, Institut Moulay Hassan, 1959), vol. 1, pp. 117 ss.; Muhammad Ibn Azuz Hakim, *Al Sitt al Hurra haki-ma Tatwan* (Tetuán, Muassasa Abd al Jaliq al Torres, 1983). Otra fuente que ilumina su reino es Chantal de la Véronne, *Sida el Hurra, la noble dame* (París, Hespérides, 1956), pp. 222-5.

25. Véase n. 24, supra.

huyeron de la Inquisición. Su familia se estableció en Xauen, donde se casó con al Mandri, que pertenecía a otra gran familia andalusí que vivía en la vecina ciudad de Tetuán. Muchas comunidades emigradas se dejaron engañar por la ilusión de regresar a al Ándalus. La conducción de expediciones contra los españoles se convirtió en la obsesión de los más valientes, y la piratería fue la solución ideal. En efecto, permitía a los expulsados obtener beneficios rápidos (botines y rescate por los cautivos), y al mismo tiempo seguir luchando contra el enemigo cristiano. La historia del renacimiento de Tetuán está ligada a la familia de al Mandri, el marido de al Hurra, que llegó a ser jefe de la comunidad de exiliados andalusíes:

Tetuán fue restaurada unos noventa años después de su destrucción, alrededor de 1490 o un poco después, por el capitán Abu al Hasan al Mandri, originario de Granada [...] Los refugiados enviaron una delegación al sultán de Marruecos, Muhammad al Wattasi, en Fez. Éste les dio la bienvenida y, a requerimiento de los exiliados, los autorizó a establecerse en las ruinas de la ciudad destruida y a fortificarla [...] Tras recibir la autorización del sultán, los andalusíes reconstruyeron las murallas de Tetuán, construyeron sus viviendas y erigieron la Gran Mezquita. Después, bajo el liderazgo de al Mandri, se lanzaron a una guerra santa contra los portugueses, que estaban instalados en Ceuta.²⁶

Las fuentes históricas no concuerdan en la identidad del marido de al Hurra. ¿Fue Ali, el fundador de la nueva ciudad, o fue su hijo, al Mandri II?²⁷ En el primer

26. A. Joly, *Tétouan*, Archives Marocaines 5 (Rabat, 1905), p. 188.

27. Afiya, *Imra at al jabal*, p. 10.

caso habría tenido un marido decididamente mayor que ella, cuya pérdida de visión al final de la vida explicaría la precoz implicación de su esposa en los asuntos políticos.²⁸ Otros dicen que al Hurra se casó con el hijo y que éste, al percatarse de la habilidad de la mujer en cuestiones políticas, la llamó a menudo para que lo reemplazara al frente de la ciudad cuando él se marchaba de viaje. La comunidad se acostumbró a verla ejercer su autoridad, y más tarde la aceptó sin objeción como gobernadora.²⁹

Sin embargo, como gobernadora de Tetuán no tenía derecho al título de al Hurra, es decir, de una mujer que ejerce el poder soberano, que sólo obtuvo en 1515, tras la muerte de su marido. Confirmada primero como prefecta de Tetuán, gestionó con tal eficacia los asuntos públicos que fue nombrada gobernadora de la ciudad estado. Después se puso en contacto con el pirata otomano Barbarroja, reunió una flota, y se lanzó a la piratería en el Mediterráneo. Los españoles y los portugueses mantuvieron estrechas relaciones con ella como responsable del poder naval en la región, y con ella negociaron la liberación de sus prisioneros. Y el de Sayyida al Hurra es el único título que se le concede en los documentos de los españoles y los portugueses, quienes se preguntaban incluso si no sería su nombre.³⁰

Otra palabra para reina, que sólo emplean los árabes, es *sitt*, literalmente «dama». Una de las reinas de la

28. *Ibidem.*

29. *Ibidem.*

30. Muhammad Dawud, *Tarij Tatwan*, vol. 1, p. 117; Muhammad Ibn Azuz Hakim, *Al Sitt al Hurra hakima Tatwan*; Ahmad al Nasiri, *Al istihsafi akhbar al maghrib al aqsa* (Casablanca, Dar al Kitab, 1956), vol. 4, p. 154.

dinastía fatimí de Egipto fue Sitt al Mulk (año de nacimiento, 359/980). Asumió el poder en 411/1021 después de organizar la «desaparición» de su hermano al Hakim, sexto califa de la dinastía. Tuvo sus razones. La conducta ultrajante del califa con las mujeres, a las que había prohibido salir de su casa, y con los perros, a los que decidió exterminar, había llegado demasiado lejos. Un día, al despertar, anunció que era Dios y que la población de El Cairo, con Sitt al Mulk a la cabeza, tenía que adorarlo.³¹

Sitt parece haber sido un título que tuvieron mujeres de talento excepcional. *Alam*, de Zarkali (el «Quién es quién» de los hombres y mujeres árabes famosos), cita a varias de ellas, conocidas como versadas en teología.³² La Sitt al Qudat (¡jefa de los cadíes!), una *musnida* (experta en Hadith o tradiciones relativas al Profeta), que vivió en el siglo XIV, enseñó en Damasco y escribió tratados sobre *fiqh*, conocimiento religioso. (Un cadí es a la vez autoridad religiosa y juez.) La Sitt al Arab y la Sitt al Ajam también fueron famosas expertas en *fiqh* en el siglo XIV.

No podemos cerrar la lista de títulos que se concedieron a mujeres con poder político en la historia musulmana sin mencionar los casos —raros, es cierto— de las que lo ejercieron como jefas militares o como

31. Al Maqrizi, *Al Jitat* (El Cairo, Maktaba al Thaqafa al Diniyya, 1987), vol. 2, p. 285; Abi al Falah Abd al Hayy Ibn al Imad al Hanbali, *Shazarat al dahab fi ajbar man dahab* (Beirut, Manshurat Dar al Afak al Jadida, s.f.), vol. 3, pp. 192 ss. (El autor murió en 1089 de la Hégira); Ibn al Athir, *Al kamilfi al tarij* (Beirut, Dar al Fikr, s.f.), vol. 7, pp. 304 ss.

32. Kahyr al Din al Zarkali, *Al alam, qamus ashar al rijal wa alnisa min al arab wa al musta rabin wa al mustashraqin* (Beirut, Dar al Ilm li a Malayin, 1983), 8 vols. Véase la voz «Sitt».

líderes religiosas. Uno de los títulos más insólitos en un islamismo que distingue cuidadosamente entre el poder espiritual y el secular (o, más precisamente, militar) fue el que se concedió a una reina yemení que fue líder religiosa, la hija del imán al Zayd al Nasir li Din Allah, que tomó Sana por la fuerza de las armas en su condición de cabecilla zaydi a mediados del siglo XV: su título fue el de Sharifa Fátima.³³ Y también tenemos a Ghaliyya al Wahhabiyya, *hanbali* de Tarba, cerca de Taif, que a comienzos del siglo XVIII dirigió un movimiento de resistencia militar en Arabia Saudí para defender la Meca del asaltante extranjero. Se le concedió el título de *amira*, femenino de emir, que es el título del jefe de los ejércitos. Al emir en jefe (generalísimo) del ejército se le llama *emir al umara*. «Originariamente, esta dignidad estaba limitada al comandante militar.»³⁴ La audacia y la habilidad estratégica de esta mujer llevaron a que sus enemigos en el campo de batalla la creyeran dotada de poder mágico para hacer invisibles las fuerzas de Wahhabi. Los historiadores juzgaron como un acontecimiento memorable su aparición al frente del ejército beduíno: «Nunca la resistencia de las tribus árabes de las proximidades de La Meca había sido tan fuerte como la de los árabes de Tarba [...] Tenían al frente una mujer que llevaba por nombre Ghaliyya».³⁵

Sin embargo, en la mayoría de los casos, las mujeres que entraban en la liza política, como casi todos los hombres, no eran ni cabecillas militares ni líderes reli-

33. Al Damdi, *Aqaiq al Yaman*, citado en Zarkali, *Alam*, en la voz «Sharifa».

34. *Encyclopedia of Islam*.

35. Mahmud Fahmi al Muhandis, *Kitab al bahr al sajr*, citado en Zarkali, *Alam*, en la voz «al Ghaliyya al Wahhabiyya».

giosas sin par. Aun cuando a veces tuvieran que conducir operaciones militares, no era éste su campo de acción preferido. En cuanto a la religión, las mujeres, como buenas políticas, trataban, al igual que los hombres, de manipularla más que de reclamar sus derechos a lo espiritual y sus símbolos.

Si *malika*, sultana, *al hurra* y *sitt* parecen ser títulos que se empleaban para las mujeres que gobernaban en la parte árabe del mundo musulmán, uno de los que con más frecuencia se encuentra en el islam asiático, y sobre todo en las dinastías turcas y mongolas, es el de *jatun*. De acuerdo con la *Encyclopedia del Islam*, *jatun* «es un título de origen sogdiano que llevaban las esposas y las parientes hembras del Tu chüeh y de los gobernantes turcos posteriores. Los empleaban los *saldujks* y los *jwarazshas*». Muchas mujeres que participaron activamente en la dirección de los asuntos del Estado, con sus esposos o solas, llevaron este título. Uno de los problemas con que se enfrentaron los príncipes mongoles, que llegaron al islam como conquistadores y en pocas décadas quedaron conquistados por éste, fue el de conciliar el *status* público que tenían las mujeres en su cultura con el privado que les correspondía en la nueva religión impuesta. Después de tomar el poder en 694/1295, Gjazan, el séptimo gobernante de la dinastía *ilján*, se encontró con este problema al convertirse al islamismo suní.

La *jatun* Dokuz, esposa favorita de Hulagu, nieto de Gengis Kan, que conquistó una gran parte del Imperio musulmán y en 1258 ocupó Bagdad, su capital, desempeñó un papel importante en la formación de la actitud de los nuevos conquistadores hacia los cristianos. Perteneciente a la secta nestoriana, la *jatun* Dokuz favoreció a los cristianos y los colocó en puestos de res-

ponsabilidad.³⁶ El día que al Sarim Uzbek, de la corte árabe de Hims, fue recibido por Hulagu para «hablar de política», quedó muy sorprendido al ver que la ex esposa estaba siempre presente.³⁷ El islamismo tenía que adaptarse a las costumbres de las estepas asiáticas en cuanto al papel de las mujeres y su prominencia en la vida pública. Una de las cosas que sorprendieron a Ibn Battuta como viajero árabe cuando cruzó el Imperio mongol y visitó a los soberanos turcos fue la constante implicación de las mujeres en la política: «Entre los turcos y los tártaros sus esposas gozan de una posición elevadísima; en verdad, cuando dan una orden, dicen: “Por orden del sultán y de las *jatuns*”». ³⁸ *Jatun* también es el título de las reinas de la dinastía kutlug kan de Kirmán. Éste era el caso, por ejemplo, de la *jatun* Turkan y de la *jatun* Padishah, cuarta y sexta soberanas de la dinastía, respectivamente, en 1257 y 1293.

Sin embargo, ya se tratara de una *jatun*, una *malika*, una sultana o una simple cortesana que intrigara entre bastidores en el mundo sombrío del harén, ni una sola recibió nunca el título de califa. ¿Se puede concluir que las mujeres fueron excluidas para siempre del puesto supremo de jefe de Estado? Uno de los grandes debates que sacudieron el mundo musulmán desde la muerte del Profeta se relaciona con el origen étnico del califa: ¿debía ser árabe o podía provenir de otro grupo étnico, es decir, ser un *ajami*? *Ajami* hace referencia a los extranjeros, literalmente los que no pueden hablar co-

36. *Encyclopedia of Islam*, voz «Iljans».

37. Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople* (Oxford, Oxford University Press, 1987), vol. 1, pp. 89-96.

38. Ibn Battuta, *Travels of Ibn Battuta*, vol. 2, p. 340.

rrectamente el árabe, los que lo hablan mal o no dominan sus sutilezas.

De los muchos jefes de Estado no árabes que tuvieron poder a lo largo de los siglos —persas, mongoles, bereberes, kurdos, sudaneses, indios y otros—, muy pocos ostentaron ningún otro título que el de sultán o *malik*, o a veces una variante de éstos. La asunción del título de califa por los otomanos en el siglo XVI produjo una tremenda conmoción. Un califa tenía que probar su vínculo con el Profeta, lo que para un turco resultaba bastante embarazoso. Había que recurrir a la ficción, y para los otomanos no había otra posibilidad.

Todo jefe de Estado musulmán que reclama el título de califa tiene que probar su descendencia del Profeta mostrando un árbol genealógico que lo vincule a su linaje, es decir, a los hijos de Fátima —su hija— y Ali, marido de Fátima. Una de las formas usuales que utilizaban los rebeldes para desafiar a los califas árabes, primero los omeyas y después los abasíes, fue precisamente la de atribuir una progenie que se remontaba al Profeta. Obviamente, los que se aventuraban por ese camino se jugaban la vida y terminaban por ser eliminados físicamente, pues no podía haber más que un califa. Y los califas omeyas, al igual que los abasíes, preservarían el orden en la tierra y en el Cielo cortando las cabezas de todos los pretendientes al título que ellos ostentaban. Los abasíes, que eran suníes, comenzaron su decadencia el día en que fracasaron en el intento de liquidar a un pretendiente chiíta que se autoproclamó califa en 297/909. Su nombre era al Majdi al Fatimi, y fundó una segunda dinastía de califas: los fatimíes (que derivaron su nombre de Fátima, la hija del Profeta). La existencia simultánea de dos califas, uno suní y otro chiíta, era absolutamente incompatible con el ideal mu-

sulmán, que tiende a la unidad como manera de asegurar la fuerza. A fin de salir airoso, los fatimíes tuvieron que actuar a gran distancia de Bagdad. Partieron al norte de África y sólo en 358/969 trasladaron su capital a El Cairo y se apoderaron de Egipto y Siria. Todo esto muestra que el hecho de autodeclararse califa no es algo que un hombre poderoso pueda emprender a la ligera. La idea de que se trata de un privilegio reservado a seres excepcionales tiene raíces muy profundas. Para una mujer, proclamar tal cosa habría sido un delirio y, por lo que sé, ninguna mujer careció de sentido común hasta el punto de pensar en esa posibilidad.

Dos de los requisitos de elegibilidad para el califato eran ser varón y árabe. Mientras que el segundo criterio fue desafiado violentamente y miles de mahometanos murieron para defender la idea de que cualquier musulmán podía ser califa, nadie cuestionó jamás el criterio de masculinidad. En cualquier caso, nadie puso su vida en peligro por discutir la exigencia de ser varón para ocupar el califato y sostener que tal requisito violaba el principio de igualdad, básico en el mahometismo. ¿Cómo podía el islamismo conciliar el principio de igualdad entre todos los creyentes con estos criterios tan restrictivos de elegibilidad del califa? Aquí reside uno de los enigmas de la historia política cuyo esclarecimiento incumbe a la gente de hoy. El objetivo de mi viaje al pasado en busca de las sultanas y sus títulos es un pequeño paso en esa dirección. Una incursión por el pasado produce una certeza: la de que es imposible volver a ese pasado, porque lo que ha cambiado en el mundo, incluso en el mundo islámico, no son sólo las demandas de mujeres y hombres respecto de los poderes establecidos, sino el medio mismo en el que viven, el aire que respiran, el Cielo al que

aspiran, la tierra sobre la que caminan. El Cielo de los califas abasíes ya no es nuestro Cielo, ni su tierra es ya la nuestra. La tierra gira alrededor del sol, pero en aquella época, para mucha gente, era el sol el que giraba alrededor de la tierra. Sin embargo, la lucha por la democracia en el sentido igualitario no comienza con la importación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que es occidental como todo el mundo sabe; comenzó en los primeros siglos del islamismo con la secta *jariyí*.

En sus primeros momentos, esta secta, una de las muchas que desafiaron al islamismo como práctica política, cuestionó el requerimiento de que el califa debía pertenecer a la tribu *quraysb*, y afirmó que cualquiera, con independencia de su origen étnico, tenía derecho a ser califa, a dirigir a los musulmanes. Los *jariyíes* («los que liberan») se negaron a seguir participando en el juego político dictado por los gobiernos e hicieron imposible el diálogo con ellos en el corazón mismo del islam.³⁹ Cuando declararon su desacuerdo respecto de los criterios de elegibilidad del líder se produjo una conmoción. Hasta aquel momento había consenso: únicamente un árabe tenía derecho a dirigir. Para comprender la atmósfera y la mentalidad imperante en los primeros siglos del islamismo sería útil considerar la actitud de un intelectual refinado como Ibn Hazim al Andalusí, buen musulmán que trató de amoldarse al ideal igualitario islámico, pero que en el fondo de su alma siguió siendo ferozmente aristocrático.

39. Sobre los *jariyíes*, véase: Muhammad Abu Zahra, «Al Jawarij», en *Al madahib al Islamiyya* (El Cairo, Maktaba al Adab, 1924), pp. 96 ss.; Ahmad Amin, «Al Jawarij», en *Fajr al Islam* (Beirut, Dar al Kitab al Arabi, 1975).