

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia Contemporánea



**TIEMPO, HISTORIA Y VIOLENCIA SOCIAL:
EL CASO DEL LÍBANO**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Poder Arroyo Medina

Bajo la dirección de la Doctora:

Helena Hernández Sandoica

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2563-5

U.C.M. Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Contemporánea

TIEMPO, HISTORIA Y VIOLENCIA SOCIAL:

El caso del Líbano.

(I)



Tesis Doctoral
Poder Arroyo Medina
Dirigida por Dra Helena Hernández Sandoica

U.C.M. Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia contemporánea

TIEMPO, HISTORIA Y VIOLENCIA
SOCIAL:
El caso del Líbano (I).

Tesis Doctoral
Poder Arroyo Medina
Dirigida por Dra Helena Hernández Sandoica

Gracias a Helena Hernández Sandoica por su dirección.

Gracias a Carmen por su sabiduría, a Ismael por su música, a Angeles por su amistad, a Isabel por su fuerza, a Ana por su fe, a Yasmin por su integridad, a Muhammad por sus dibujos y su sonrisa, y a Alicia, Julia y Sole por su calidez, gracias a todos aquellos cuyos nombres nunca supe o ya no recuerdo pero que han dejado en mi vida una huella de bondad por pequeña que esta sea.

Gracias a mis padres y a mi hermana que conocen mejor que nadie los momentos de amor y de desamor que contienen estas páginas, y a mi abuelo que siempre estuvo fascinado por ese mundo que se extendía más allá de la frontera sur de mi país y que me enseñó el valor de la dignidad.

Gracias a los poetas árabes por sus palabras.

A Beirut rota, a Bagdad ensangretada.

Respecto a las transcripciones de los términos en árabe se ha optado por simplificar las mismas basándonos sobre todo en la forma de pronunciación castellana a la que nos hemos tratado de aproximar lo más posible. Por otro lado, en una serie de nombres, los que hacen referencia a lugares geográficos o nombres personales, hemos mantenido en muchos casos las formas más usuales algunas de las cuales suelen coincidir con la forma dialectal de la palabra, de forma que, por ejemplo, las terminaciones de plural en a larga son transcritas como *eh*.

Portada para esta tesis de Muhammad Rekik. Paris, febrero del 2004.

Introducción..... 8

El tiempo de una historia. La Guerra del Líbano: la memoria de la historia. Los tres tiempos de una misma historia. Marco teórico utilizado. Las fuentes de la historia y de su memoria.

Primera parte: La historia de una guerra

Capítulo 1. El estallido de una guerra posible. Hacia un modelo de comprensión histórica.....31

I.1.- Los viejos equilibrios tradicionales de la sociedad libanesa. Los hechos y la teoría35

I.1.1.- Los hechos: La constitución de un poder autónomo.....37

El emirato libanés.

I.1.2.-La teoría: La sociedad libanesa en época otomana.....50

La herencia otomana. La estructura social de la Montaña Libanesa. El régimen comunitario y el confesionalismo libanés. La estructuración del poder. La conformación territorial y los equilibrios demográficos.

I.2.- La modernización de la sociedad. Los hechos y la teoría.....79

I.2.1.- Los hechos: El planteamiento de un Líbano nacional independiente.....80

I.2.2.-La teoría: la sociedad moderna libanesa.....90

Una estructura social en mosaico. La nueva legitimidad del poder. La cuestión de las fronteras.

I.3.- El Líbano independiente. Los hechos y la teoría.....103

I.3.1.- Los hechos: El Estado libanés independiente.....104

La puesta en marcha de un Líbano independiente. La crisis del 58. La radicalización de las posiciones.

I.3.2.-La teoría: La debilidad del Estado Libanés..118

La debilidad del Estado libanés. La fragmentación de la autoridad. Los protagonistas libaneses. Los actores no libaneses. La lucha hegemónica en la región. La respuesta de los otros países árabes, la respuesta internacional.

I.4.- Los años de la guerra. Los hechos y la teoría.....162

I.4.1.-Los hechos: La guerra del Líbano.....163

La guerra de los dos años: 1975-1976. El problema en el Sur. El ascenso de Bechir Gemayel.1982. El sitio de Beirut, la salida de los fedayines palestinos. Estado de milicias.

I.4.2.-La teoría: El Líbano en guerra.....215

La identidad comunitaria y el inconsciente colectivo de las minorías. La crisis identitaria y la construcción de la libanesidad. Libanismo y arabismo. Estado de milicias. La intervención siria en El Líbano. Las uvas de la ira. Los Acuerdos de Taif, el fin formal de la guerra.

Segunda parte: La conciencia historica para la memoria de una guerra

Capítulo II. El tiempo en árabe se dice Zaman. Una aproximación a la conciencia del tiempo y de la historicidad en los árabes.....256

II.1.- El tiempo en árabe se dice Zaman, pero también waqt.....259

II.1.1.-El retorno al pasado como ideal. Una dialéctica arabo-islámica.....263

Estructura de la dialéctica árabe clásica. La tradición punto de partida. Arabidad, islamidad.

II.1.2.-La experiencia histórica. Que da forma a la construcción de una conciencia histórica.....281

El discurso del poder.Lo uno sobre lo vario.

II.2.-La lectura del tiempo presente.....301

II.2.1.-Las palabras de poetas y filósofos.....305

II.2.2.-La experiencia histórica.....315

Forjando una nueva personalidad árabe. La construcción de una nueva conciencia histórica árabe.

Capítulo III. Relatos de la memoria de una guerra.....336

III.1.- Beirut.....346

III.1.1.-Beirut en guerra.....348

Beirut la ciudad. La ciudad-estado

III.1.2.-Los mil nombres de Beirut.....361

Beirut resistente.

III.2.-Entre lo nuestro y lo otro. La memoria de una guerra.....376

III.2.1.-Los cauces de la memoria.....378

La memoria inmovil. La memoria simbólica. La simple memoria.

III.2.2.-Memoria de combate.....398

Primer modelo de combatiente: Mahmud Issa alias Selim. Suha Bechara. MaruanSegundo modelo de combatiente: Ahmad Kassir

Conclusiones y documentación

Conclusiones.....435

Apendice fotográfico.....443

Documentación archivística referida al Líbano.....451

Bibliografía.....455

INTRODUCCION

Este trabajo tiene que ver con tres experiencias: un hombre libanés que conocí en Australia, el relato de un iraní sobre otra guerra mientras contemplábamos lo que fueron los campos de batalla de aquella contienda y el sonido del nombre de una ciudad, Beirut, que nació para mi recuerdo en las imágenes de la televisión. Y su relato ha crecido a la sombra de París, pero en ausencia del Líbano, que sigue siendo a la fuerza meta no alcanzada, itinerario incompleto, proyecto inconcluso. Finalizado este trabajo Líbano representa ya mi pasado sin dejar de ser parte de mi futuro.

Mirada al trasluz, esta tesis es un experimento. Un pequeño experimento sobre la forma de entender y escribir la historia, pero esencialmente sobre la forma de conocer a través de la mirada del otro.

El tiempo de una historia

El elemento que vertebra todo este trabajo es el tiempo. El tiempo marco, el tiempo pensado y el tiempo vivido. No cualquier tiempo sino el tiempo de la historia, que es en definitiva el tiempo de la experiencia humana.

Pero este análisis tiene también un lugar propio, que no es sin duda el occidental donde se ha desarrollado la reflexión más profunda sobre la problemática que conforma el sustrato de nuestro análisis, sino que se trata de un lugar perteneciente a otro espacio histórico y vivencial diferente, por lo que habremos de adaptar a él lo que el discurso occidental nos presta, y si es posible entrar también en su propio discurso.

En su origen, el trabajo comenzó siendo un intento de análisis del conflicto social en su forma más extrema, la de la guerra, a partir de las bases conceptuales que la sociología moderna ha ido estableciendo, particularmente, George Simmel o Lewis Coser. La elección de la guerra del Líbano (1975-1989) significó la elección de un objeto que se mueve, como hemos dicho, en un espacio histórico y vivencial diferente, y por tanto constituye una realidad ajena a nosotros, que nos ha obligado a replantearnos nuestras propias bases de conocimiento. El marco geográfico determinó ya desde el principio las fronteras de separación entre el objeto de estudio y el sujeto que lo estudia; poco a poco esas fronteras se fueron abriendo a nuevas opciones, particularmente las temporales y las mentales.

Desde nuestro lado, afrontar la realidad próximo-oriental significa hacer frente a intereses variados. El primero y más inmediato fue la de subsanar una deficiencia temática en mis estudios de Historia. En los años que pasé licenciándome en la

universidad apenas tuve ocasión de conocer otras formas de ver, vivir y escribir la historia. No es un ningún descubrimiento el manifestar el acusado eurocentrismo de esos estudios; no es tampoco una crítica más allá de las posibilidades que brinda el sistema docente y administrativo de nuestras universidades.

La elección del mundo árabo-islámico para cubrir en lo posible esas carencias respondió, sin embargo, a consideraciones más amplias. En el pensamiento filosófico actual, así como en otros campos del conocimiento de las llamadas ciencias humanas, entre las que se encuentra la Historia, hay un tema central, el del *otro* y su imagen especular, el *yo*, como reformulación de la directriz principal de nuestra modernidad; la entrada del *sujeto* como fuente y causa de todo conocimiento posible. Con la caída del Muro de Berlín una relación entre dos realidades diferenciales se rompe, la desaparición del mundo bipolar hace desaparecer uno de los miembros de ese binomio, y es a partir de entonces cuando se generaliza la búsqueda de otro, que reequilibre lo escindido. Surge entonces lo que los medios más arcaicos y reaccionarios quisieron convertir en la *amenaza islámica*.

El protagonismo de lo islámico y de lo árabe no es gratuito, ni una mera invención de las necesidades occidentales de verse reflejado en un oponente. Es un protagonismo real que responde a su vez a una dinámica propia que va en aumento, como lo prueban los más recientes acontecimientos. De forma que *para ser moderno* hoy es preciso, entre otras cosas, el aprender a entender ese espacio, como en otro tiempo lo fue aprender a entender el espacio comunista, en todos sus sentidos.

Quizás lo más importante de este protagonismo es que se trata en buena medida del resultado de un proceso interno y original, el de su propia modernización.

En el intento occidental de búsqueda de su alteridad existe un cierto grado de construcción del mismo. Pero el problema al que se enfrenta dicha construcción es que,

al elegir el sujeto árabo-musulmán se ha elegido un *otro* fuertemente estructurado mediante un discurso propio, con sus propias fuentes de legitimidad, su propio lenguaje y su trayectoria histórica y sentimental diseñada de antemano, que además se diversifica en multitud de casos. De ahí la necesidad de estudiar este complejo y rico objeto de conocimiento bajo otros enfoques para poder hacer fructífera la relación entre el *yo* y el *otro*.

En esa acción de conocer, la primera consideración a tener en cuenta es que esos pueblos y esas gentes a los que nos referimos se debaten en las mismas incertidumbres que nosotros, incertidumbres que nacen de la necesidad de aceptar el *cambio* como la realidad inmediata, y que por tanto es necesario analizar sus realidades *desde dentro* de sus propias dinámicas y de las interacciones que se producen con el resto del mundo.

Por todo lo anterior, para llegar a establecer conclusiones significativas más allá de una simple observación de la secuencia de los acontecimientos, hemos tenido que variar nuestra propia posición como observadores, lo que ha significado abrir a nuevas posibilidades nuestras bases de conocimiento, empezando por el propio sustrato del mismo, la lengua.

El árabe, como lengua, necesaria para avanzar en mi investigación fue adquiriendo importancia según iba creciendo el estudio, no sólo porque me permitía acceder a un número, más o menos amplio, de fuentes, sino fundamentalmente porque me introducía en la especificidad del espacio mental sobre el que trabajaba. En éste el análisis de los *textos* es clave, ya que nuestro marco conceptual se nutre de las aportaciones que la corriente filosófica hermenéutica ha hecho a la teoría del conocimiento histórico. Junto a esta inicial importancia de la *palabra*, en cuanto vehículo de pensamiento (las construcciones lingüísticas son para nosotros, como historiadores del tiempo presente, núcleo central de nuestro material, apoyado quizá por

otras manifestaciones, fundamentalmente los soportes gráficos), encontramos la transcendencia de lo escrito en el mundo musulmán, herencia de un mundo semítico mucho más ancestral, en el que precisamente la palabra adquiere identidad y corporeidad en sí misma. Una transcendencia que alcanza su mayor grado de expresión en la lengua del Libro Sagrado del Islam, como texto de la Palabra Revelada.

Por supuesto que no se trató de hacer un análisis filológico de los textos que nos ocupan, el interés de este trabajo era el de aprender, a través de la *forma* y el *espíritu* de esta lengua, a identificar en los discursos analizados marcas propias de lo que se ha definido como *un acto mental originariamente árabo-islámico*.

Esta especificidad de la lengua queda manifiesta en el hecho de que algunas de las aportaciones más interesantes a nuestro conocimiento nacen de un lenguaje tan aparentemente ajeno al análisis histórico como es él de la poesía. Es imposible tratar de establecer un recorrido por el pensamiento árabe sin recurrir a los poetas árabes como puntos claves de recorrido. Que esto sea así se debe a varios factores, uno de ellos, él más aparente quizá, es el hecho de que la poesía constituye un espacio de libertad mucho más amplio y complejo que los discursos narrativos de la historia, en un territorio político caracterizado por poderes autoritarios en continua construcción de sus fuentes de legitimidad. Pero no se puede olvidar tampoco el peso que la poesía y los poetas han tenido siempre en la cultura que estudiamos, desde los tiempos de la *yahiliya*. La *Revelación* abre un nuevo tiempo para el pensamiento árabe y lo convierte en islámico, heredando al mismo tiempo la fuerza de expresión básica de la poesía.

Lo que a nosotros más nos importa de esta forma de construir el espacio mental es constatar las diferencias de base existentes entre nuestro objeto de análisis y nosotros, sujetos de ese análisis; diferencias que nos plantean desde un primer momento

la necesidad de hacer el esfuerzo de no intentar, *a priori*, superponer nuestras propias formas de pensamiento sobre la realidad que analizamos.

En ese intento es esencial establecer en, la medida de lo posible y entre otras, la concepción primaria del tiempo y de la historia, puesto que hemos dicho que todo el trabajo, cuyo fin es construir un *relato* histórico, se articula a partir de la idea del *tiempo*. Y es aquí donde reintroducimos, como se verá, el protagonismo de la obra de los poetas árabes. En último término, la propia estructura formal de la lengua favorece su papel central. De esta forma, la lengua y las ideas que ella expresa nos ponen ante la evidencia de que tratamos una realidad que posee aspectos diferentes a la nuestra.

La Guerra del Líbano: la memoria de la historia.

De la multiseccular extensión de esa realidad a la que hacemos referencia es la experiencia histórica de un tiempo concreto, el de la *contemporaneidad*, y de un espacio definido por las categorías de *lo árabe* y de *lo islámico* la que nos interesa. Acotando aun más este espacio nos centraremos en el Líbano como parte de un espacio regional con personalidad propia, el de Oriente Medio.

Sobre este encuadre material, el tema gira sobre el *conflicto social* como realidad cotidiana. Recuperamos así el interés primero que guió el planteamiento de esta tesis, como una tesis sobre *historia social*. Un interés que irá redefiniéndose a lo largo del tiempo para acabar -al menos por ahora- en el campo del debate entre *historia* y *memoria*. El resultado final de esta evolución interna de la investigación, es una

aproximación a la forma en la que se construye *la memoria del conflicto*, un conflicto extremo y marcado por un alto grado de violencia.

Al elegir la Guerra del Líbano, iniciada en 1975 y finalizada de forma oficial en 1989 con los acuerdos de Taef, establecimos el marco práctico de nuestro análisis. Un marco que, en lo que concierne a los elementos externos, presenta un principio y un fin históricamente identificables (abril de 1975/ septiembre de 1989), y en el que el Líbano se presentaba como una realidad aparentemente integrada. El trabajo demostrará lo difícil que es sin embargo encontrar en la región espacios y procesos cerrados y unitarios.

Por otro lado, el Líbano posee elementos propios que lo singularizan en el conjunto de países medio-orientales, y muchos de esos elementos son las fuentes que justifican y alimentan el conflicto; pero al mismo tiempo comparte con esos mismos países rasgos que configuran los itinerarios tanto interiores como exteriores del propio conflicto.

Además, entre otros rasgos de su identidad está el hecho de que en su historia se presentan momentos importantes de interacción con Occidente, lo que ha permitido crear un imaginario colectivo que contiene estas referencias; si bien, bastante difuminado en el caso de España, más vinculada a otras regiones y etapas históricas. Esta inicial “ausencia” de vínculos hispano-libaneses favorece, en mi caso, un distanciamiento mayor sobre el objeto a analizar. La distancia, que puede ser colmada por la gran cantidad de material que la guerra ha generado por sí misma, así como mediante la unión que ha mantenido durante siglos con Francia particularmente, cuya historiografía he manejado aquí intensamente.

Parte de ese imaginario es el que ha considerado el territorio libanés como un punto de unión entre Occidente y Oriente, aspecto que tendrá también su propia

presencia en los discursos justificadores del conflicto. Se trata de un país, un espacio socio-histórico que, por todo ello, reúne los requisitos necesarios para convertirse en objeto de análisis histórico y social.

Los tres tiempos de una misma historia

Al diseñar el estudio del proceso elegido surgieron, ya desde el principio, las primeras dificultades. Las conclusiones iniciales del análisis de la guerra indicaban que ésta giró en torno a una idea fundamental, la de la *identidad* de lo libanés. A partir de aquí, el estudio fue adquiriendo nuevas perspectivas, ya que al intentar establecer los diversos elementos de esa identidad, acabamos por encontrarnos con el problema del tiempo y su conciencia. El inicial enfoque de sociología del conflicto fue dando paso a un marco teórico más amplio por las referencias epistemológicas que se fueron introduciendo, las cuales se iban concatenando entre sí, determinando progresivamente el camino seguido por la investigación.

En primer lugar, el análisis histórico de los acontecimientos y de los procesos que describían nos demostraron que, la guerra del Líbano es un episodio más del proceso modernizador en el que se hallan inmersas las sociedades árabo-islámicas. Pero, ¿cómo entender la idea de modernidad en el mundo árabo-islámico?. La cuestión planteada nos condujo a la necesidad de definir las líneas fundamentales en torno a esa conciencia del tiempo y su reflejo: la historia.

Para establecer esas líneas de contenido, tuvimos que recurrir a una serie de bases conceptuales, una de ellas la idea de lo que Hans Georg Gadamer ha definido, como *relación precedente con el objeto*. Dicha relación nosotros la entendemos como lo

que Hichem Djait ha llamado “el acto mental árabo-musulmán”. Éste último constituye una dialéctica propia, que es la que nos permite determinar una conciencia del tiempo y de la historicidad originales, y que son el soporte de una memoria histórica y un consciente colectivo árabe e islámico.

Memoria y consciente colectivo son los elementos primarios que intervienen en la construcción de una memoria colectiva como el sustrato de una historia vivida y cuyo estudio centra la última parte de este trabajo. De esta forma retomamos un plano teórico en torno a la escritura de la historia social y entramos en uno de los debates más interesantes de los últimos tiempos, el que enfrenta historia a memoria.

A nivel formal, el trabajo se estructura en dos partes que engloban tres capítulos, cada uno de estos, es aparentemente independiente de los otros, sin embargo el total puede ser leído, y ésta es nuestra intención, como una reflexión sobre las tres formas de presentarse el tiempo de la historia, la forma más neutral como marco externo en el que se insertan los acontecimientos. Hay también un tiempo *pensado*, o reflexionado, en el cual se construyen los elementos que nos permiten identificar un espacio teórico propio de la realidad que analizamos y que es un tiempo interno, que al ser pensado se objetiviza y se convierte en una estructura externa preexistente al análisis histórico. Por último, existe un tiempo *vivido* y experimentado desde la singularidad de cada individuo y del grupo al que pertenece. Este es un tiempo interno e inmediato que recoge, en su exclusividad, el marco del primero y la preexistencia del segundo, gracias a la existencia de un subconsciente personal y colectivo.

En dichos capítulos existe otro sistema de referencia, el que diseña la dinámica entre la historia y la memoria, entendiendo ambas como modos de conocimiento de la realidad humana. Todo la investigación trata de establecer un mayor conocimiento

sobre un periodo histórico marcado por el conflicto, pero no hemos tratado de conocer mejor la guerra como tal, sino de conocer el proceso social que subyace bajo un término como “El Líbano en guerra”; y por derivación, llegar a elementos más profundos aún, los cuales determinan que ese proceso sea la manifestación de un conocimiento histórico propio y original.

Marco teórico utilizado.

Para llevar a cabo estos objetivos cada parte del trabajo se ha sustentado en un marco teórico que define su desarrollo:

El primer capítulo se ha conformado en función de dos campos definidos, el relato de los hechos históricamente comprobados y comprobables, y la inserción de dichos datos en un sistema teórico explicativo. El enfrentamiento de ambos campos constituye lo que hemos llamado *relación entre los hechos y la teoría*, aludiendo con ello al planteamiento que, sobre el problema de la teoría del conocimiento, expone el ya mencionado filósofo Hans Georg Gadamer¹.

De esa relación surge una narración histórica en la cual los hechos, o lo que es lo mismo la representación de lo acontecido, adquieren en su singularidad una dimensión más amplia y explicativa cuando se les dispone, según orientaciones distintas pero todas ellas comprensibles, sobre un entramado teórico al que accedemos por medio de sus objetivaciones concretas: las memorias, los conscientes y los inconscientes colectivos, los imaginarios personales o colectivos, los sistemas de valores... Objetivaciones, todas

¹ GADAMER, G.H., *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, 2000 (2ª edic.), Madrid, Tecnos. p. 61.

ellas, expresadas en los lenguajes originales de cada grupo analizado, y las cuales hacen referencia a estructuras funcionales como son: la autoridad y el poder, los modelos de distribución social, la solidaridad y los sistemas de legitimidad, etc.

De esa narración se deriva a su vez un conocer originalmente histórico, el cual no es ya la simple y fiel relación de lo acontecido o de su representación sino el fruto de su propia reflexión sobre el desorden aparente de las cosas. Así entendida la narración de la historia comenzaría en el momento en el que la aprehensión inmediata deja paso a la construcción de la intriga; es decir cuando los antecedentes son articulados en función a los motivos, intenciones y razones alegadas por los protagonistas o testigos de los hechos, lo que coloca cada acontecimiento en una compleja red de relaciones y de justificaciones.

El planteamiento de estas consideraciones teóricas que nutren la elaboración del primero de los capítulos, y que establecen líneas de continuidad con los otros dos, surge de un trabajo intelectual que diversos autores han realizado sobre la forma de entender, hacer y comprender la historia. Este trabajo constituye gran parte del soporte teórico sobre el que se mueve la propia investigación; además del ya citado Hans Georg Gadamer, tenemos que nombrar como referentes esenciales a Paul Ricoeur, Paul Veyne, Reinhart Koselleck, Henri-Irénée Marrou, Kristof Pomian o Michael de Certeau.

Estas bases teóricas responden, no a una afiliación concreta con alguna corriente o escuela de pensamiento sobre la historia, sino al intento de establecer un entramado teórico sobre el que levantar nuestras propias consideraciones. Si bien es cierto que algunos de aquellos autores aportan elementos substanciales al mismo; elementos que dirigen en gran medida esas mismas consideraciones. Ese especial protagonismo corresponde a los autores que han centrado gran parte de su obra en el debate entre historia y memoria, y que han rastreado las relaciones posibles entre

ambas. Destaca a este respecto la obra de Paul Ricoeur y de Hans Georg Gadamer, ambos pertenecientes a la corriente hermenéutica. A través de ellos llegamos a otras presencias como la de Freud, que nos ofrece algunos conceptos no sólo útiles sino muy aclaratorios, en la línea de un conocimiento más profundo de las sociedades, y que aplicaremos al último de los capítulos, como hemos de ver.

Este sustrato teórico escogido se mueve, casi siempre, en la dirección que crean los conceptos de acontecimiento y de narración histórica, o lo que es lo mismo, la reformulación de aquello que es singular o único en el espacio general que engloba cada elemento individual, con el fin de permitir una realidad integrada que constituye la posibilidad de un conocimiento histórico, es decir, un conocimiento que progresa sobre sí mismo. El resultado de esta forma de actuar, es un discurso histórico sobre lo acontecido en el Líbano durante el periodo de la guerra que, sin embargo, se retrotrae a un tiempo muy anterior al propio conflicto.

Buscar esa “arqueología” de la guerra libanesa ofrece varias ventajas. La primera y más importante, se relaciona con el propio conocimiento de ese periodo, y deriva del fuerte carácter identitario que se manifiesta en los discursos y en las acciones del enfrentamiento. La guerra, como veremos, gira, al menos en el plano de las justificaciones, en torno a la idea de lo libanés. Volver a un tiempo muy anterior a la propia guerra es, de este modo, intentar establecer pautas desde donde entender, si es posible o no la gestación de una identidad libanesa común.

Por otro lado, recorrer la historia contemporánea del Líbano puede ser una necesidad formal, cuyo fin es intentar rellenar las ausencias históricas que en nuestra mayoría tenemos en lo que concierne a esta parte del mundo.

Finalmente la narración que hemos obtenido al enfrentar los hechos y la teoría, responde así a la representación de lo acontecido, según un entramado complejo de relaciones e intereses múltiples que se entrecruzan, se oponen o se modulan entre sí. De hecho, esa narración acaba pivotando sobre una concepción temporal, la de la modernidad. Esta idea de modernidad implica, en el caso del Líbano, un proceso de transformación de todos y cada uno de los tejidos sociales del país, desde el económico al cultural, pasando evidentemente por el político y el social. Al introducir el elemento temporal, accedemos a otro nivel de análisis, aquel que enlaza el resultado de esa narración con la propia naturaleza de la historia como proceso creativo. Un proceso en el que el pasado evocado se vincula al presente que interroga desde su esencia de *ser ahora* a un tiempo que *fue*.

El establecimiento de la guerra del Líbano como un proceso histórico, es decir como un proceso que progresa y en consecuencia permite el paso de un tiempo (el pasado) a otro (el presente) sirve como guía para elaborar el segundo capítulo como una aproximación a la conciencia del tiempo y de la historicidad entre los árabes. De esta forma tanto el pasado y como el presente adquieren señas de identidad nuevas no sólo por ser y haber sido, sino por el ser y el haber sido en un espacio teórico propio, en este caso el espacio que define sobre todo la pareja de términos árabe e islámico.

Es en ese espacio teórico donde se insertan los caracteres y elementos que nos permitirán comprender los comportamientos, más o menos estables, que se derivan de las percepciones sensibles, de los deseos o afecciones que los hombres y mujeres experimentan en su vivir. Se trata de un espacio a partir del cual se hace posible el paso de lo individual a lo colectivo, y de lo colectivo a lo individual. Los elementos a los que nos referimos son una conciencia del tiempo y de la historia propiamente árabo-

islámicas, y ambos se formalizan en la memoria histórica de los inconscientes y conscientes colectivos. A partir de estos sustratos, toman forma los fundamentos identitarios que permiten entre otras cosas la existencia y la cohesión del grupo.

Frente a ese espacio teórico, construido a lo largo de un desarrollo propio y continuo, hay que situar la necesidad de modernización de una sociedad, la libanesa, que solo puede (como el resto de las sociedades) reconocerse e identificarse a partir de sus propios valores. Es entonces cuando surge un proceso de *reapropiación* de lo ya existente y de *reinención* del propio yo, individual y colectivo. Es entonces cuando la guerra del Líbano adquiere su naturaleza histórica.

El resultado de ese proceso es un sistema incapaz de absorber las fuertes contradicciones que genera la oposición de los términos tradición/modernidad, y que transcribe, sin embargo, la tensión vivencial entre el pasado -lo conocido y establecido- y el futuro -lo desconocido y lo no establecido-. Esa tensión monopoliza todo el espacio temporal de las sociedades árabo-islámicas, e imposibilita el desarrollo pleno del tiempo presente, donde se produce, sin embargo, una ruptura clave en la concepción histórica y en la visión que de sí mismas tienen dichas sociedades.

Es la importancia de esta ruptura la que nos ha llevado a plantearnos la forma en que lo árabes -entendiendo por estos un complejo multiforme de grupos e individuos que habitan un espacio geocultural- han construido su visión del tiempo y han asumido su conciencia de la historia.

Bien es cierto que este interés no es original. La cuestión del tiempo hace tiempo que nutre las reflexiones y los encuentros entre intelectuales occidentales, pero también orientales; sin embargo, la aparente primacía de los primeros en elaborar un conocimiento teórico y recapacitar sobre el tiempo ha hecho que nuestro primer apoyo metodológico surgiera de ellos, de la obra de pensadores e historiadores como Jean

Chesneaux, Jacques Le Goff, Jean Leduc o Krisztof Pomian. Frente al pensamiento de esos autores tenemos el discurso -muy actual- sobre la “autenticidad”, el cual pone de manifiesto que el tiempo y la historia son fuentes para una dialéctica interna del pensamiento árabe, porque la sociedad árabe contemporánea está esencialmente marcada por su pasado.

Ese retorno al pasado tiene al menos dos dimensiones una, la primaria, es aquella que significa la búsqueda de los fundamentos de una identidad árabe e islámica en las fuentes de su propia legitimidad; la otra, la derivada de la contemporaneidad, es la forma de resistirse o aceptar el cambio, tan necesario como deseado y temido. Es preciso conocer la primera para poder entender el porqué de la segunda. Y son necesarias ambas para entender la forma en que se comprende y se vive la historia entre los árabes, sobre todo la historia más reciente. A este respecto obedece el planteamiento del segundo capítulo.

Las fuentes que nutren este intento de conocer son las que conforman el pensamiento árabe e islámico, y si bien el capítulo marca dos puntos referenciales básicos, el del pasado, es decir el que va desde la fundación del islam, a lo largo de un complejo proceso, hasta la entrada en la modernidad, y el de esa modernidad, definida a partir del dominio militar, político, pero también cultural de occidente, iniciado en 1798 con la expedición napoleónica a Egipto, la fundamentación intelectual es esencialmente moderna, ya que son los pensadores, los historiadores, y como dijimos los poetas, sobre todo del siglo XX, los que han intentado establecer la naturaleza de la historia y sobre todo de la conciencia histórica de los árabes.

La razón que explica esta necesidad de establecer la conciencia de la historia y de su historia en el espacio árabe-islámico en una investigación sobre la guerra del Líbano responde, al menos, a dos criterios: el primero es que nosotros estamos

estudiando la historia árabo-musulmana, y el segundo al hecho de que ésta es una preocupación latente en muchos intelectuales árabes, que refleja las contradicciones a las que se enfrenta el proceso de modernización de sus sociedades (y no olvidemos que la guerra libanesa es un episodio de ese proceso), ya que como dice Hassan Hanafi, profesor de la Universidad del Cairo, *un pueblo no puede progresar en la historia sin tener conciencia histórica(...). Nos esforzamos en construir un Estado moderno y la idea de modernidad, no existe-, nos esforzamos en construir un Estado nacional y el Estado nacional no existe; nos esforzamos en construir un Estado secular y el secularismo no existe; nos esforzamos en construir una economía independiente y la noción de independencia no existe.*² Para este pensador árabe, la conciencia histórica expresa la vivencia personal de una acumulación histórica, que le permite, a él y a su grupo, orientarse en el mundo de la teoría y de la práctica.

Además de Hassan Hanafi hemos recurrido, para elaborar este capítulo, a otros autores; unos forman parte de un pensamiento clásico como el caso de Averroes, Ibn Jaldun o Al-Farabi, otros son los iniciadores de un pensamiento contemporáneo como Alí Abdel-Raziq, al que continúan un número creciente de pensadores árabes de distintas nacionalidades, a partir de los cuales el debate sobre el tiempo, la historia y la conciencia de ambos se formaliza y adquiere su propia contemporaneidad. Se trata de Konstantin Zuraik, Mohammed Abed Yabri, Fuad Zakariya, Husain Muruwwa, Fátima Mernissi, Nasr Abu Zeid, Hichem Djait, Abdallah Larui, George Corm, Mohammed Charfi, junto a los cuales la presencia de algunos poetas es central no sólo para la reflexión, sino para la elaboración primera de un nuevo pensamiento árabe. Poetas

² HASSAN HANAFI “La conscience historique en l’ islam” en CHEVALLIER, DOMINIQUE (dir.), *Les arabes et l’histoire créatrice*, 1995, Paris, Presses del’Université de Paris-Sorbonne, p.17.

como el sirio Nizar Qabbani, uno de cuyos poemas contenido en una obra dedicada a esa Beirut atrapada en la guerra constituye un eje central sobre el que se gesta una nueva concepción de la historia, el iraquí Abdel-Wahhab Al-Bayati, o la escritora tunecina Arusiyya Al-Naluti.

El estudio de estos autores y de la evolución del pensamiento árabe se apoya a su vez en la obra de otros investigadores que han dedicado su obra a estudiar al otro, un *otro* tan poderoso como frágil. A algunos de estos autores yo he tenido la suerte de conocerlos como profesores, se trata de Pedro Martínez Montavez, Carmen Ruiz Bravo o Farad Khoroskhavar.

Establecido de esta forma el tiempo pensado, sólo nos queda ya el análisis del tiempo vivido, tema que centra el tercero de los capítulos. Es ahora cuando recuperamos el conflicto libanés como fuente de una experiencia de vida que la memoria convierte en fuente para la historia. Surge así el tandem memoria/historia que recupera el marco teórico básico de nuestro trabajo. De nuevo son fundamentales las aportaciones de Paul Ricoeur, de Tzvetan Todorov, Michael de Certeau, y particularmente Reinhart Koselleck. Éste último nos ha ofrecido una de las claves con las que hemos construido nuestro análisis de los testimonios de la guerra: la idea de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*. Las teorías de Maurice Halbwachs sobre la formación de una memoria colectiva dentro de marcos sociales determinados, constituyen otras de las bases de nuestro propio discurso; o las reflexiones de Freud sobre lo que él llamó el *trabajo del duelo*, que permite un conocimiento más amplio de la parte menos visible de los comportamientos sociales. Existe también otro elemento conceptual que nos ha servido para construir nuestro relato: es el de lugar de memoria, cuya representación más importante es el trabajo de Pierre Nora y sus colaboradores.

Todos estos autores nos ofrecen los instrumentos necesarios para releer los testimonios a los que hemos accedido, así como otros relatos (fundamentalmente novelas, que tienen como telón de fondo o protagonismo central la guerra libanesa). Releerlos para extraer informaciones que, puestas en relación a esos instrumentos de análisis nos permiten dar una visión de la guerra diferente, más allá de la constatación de los acontecimientos; de hecho, los acontecimientos quedan relegados a un segundo plano y lo que a nosotros nos interesa es la dimensión significativa que producen en los testigos de la guerra.

La dimensión significativa de la que hablamos se formaliza en la memoria de la guerra, ya se trate de la memoria de un lugar, de la memoria de los combatientes, o de los recuerdos de madres libanesas, recuerdos éstos últimos que ofrecen una mirada diferente a la de los protagonistas directos. La suya es la mirada inmediata del otro.

La guerra del Líbano, a causa probablemente de su extensión en el tiempo y de los intereses múltiples implicados en ella, ha generado una, muy vasta, bibliografía de todo tipo. Entre los libros que se han producido están por supuesto los análisis y las narraciones históricas, pero también un importante número de novelas y de testimonios relatados por algunos de los protagonistas del conflicto. Éstos dos últimos tipos de relato constituyen parte, y muy importante, de nuestras fuentes, de entre todas las cuales hemos realizado una elección de las que hemos considerado más apropiadas para nuestro planteamiento, aunque parte de esa selección ha respondido también a la mayor o menor accesibilidad del material.

La razón principal para usar estas fuentes y no otras reside en la naturaleza de nuestra búsqueda, que es la búsqueda de una *memoria de la guerra*. La esencia civil del conflicto, la complejidad del mismo, la implicación de valores y solidaridades primarios, la naturaleza inmediata de la violencia desencadenada, hacen que esa

memoria no se presente de una forma “oficial”, más allá de los informes y declaraciones que la ortodoxia del momento político y social permitió -y permite-. Pero la memoria persiste, a pesar del intento de establecer un discurso sobre el consenso con el que minimizar o borrar el trauma vivencial de la guerra es entonces cuando dicha memoria se infiltra en otros territorios donde la libertad de los textos, que ella misma produce, le permite sobrevivir.

Y en último término, ya que es ese carácter vivencial de la memoria el que para nosotros tiene un especial interés, es este tipo de fuentes el que nos hacen posible plantearnos la cuestión del tiempo vivido. Es a partir de esa noción de experiencia, en un tiempo de absoluta desestructuración de los mecanismos de integración social, cuando comprobamos los recursos que ponen en marcha los grupos y los individuos para protegerse de la ruptura externa e interna que la guerra supone. La memoria colectiva, construida a partir de los recuerdos individuales, viene a contradecir el “fin de la historia”, el cual se deriva, según John Keane, del anonimato de las víctimas, porque *“a los más desgraciados -entre ellos cientos de personas en el siglo XX-(...); se les ha desposeído hasta de la muerte, y con ello se les ha arrebatado la posibilidad de hacer inventario de su pasado, presente y futuro.(...) los que padecen una muerte violenta han sido forzados hacia el abismo. Desaparecen de la calle, desaparecen de las listas de racionamiento, de las colas del pan y del agua, de las camas, de las cocinas o de los brazos de sus amantes; y ya son sólo cuerpos ensangrentados, cubiertos de moscas y hormigas, cadáveres que yacen en fosas a flor de tierra en el parque o en el campo de entrenamiento de un estadio, apilados en el desierto o tendidos, como barcos varados, sobre unas losas. Y así acaba la historia.*³

³ KEANE, JOHN, 2000 (1996), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alizanza ensayo, p.64.

Desarrollando el análisis de los testimonios como muestras de la experiencia de vida, entramos poco a poco en otras cuestiones, como el hecho de que el recurso a la violencia participa de dos niveles de interacción, aquél en que el individuo se comportan según los criterios o valores de su grupo, y aquel otro en el que ese individuo asume su singularidad en el momento de decidir su acto de violencia. De la interrelación de ambas esferas de participación, entre lo general y lo particular, surgen las diferentes conductas personales y los variados comportamientos sociales que son los que, en definitiva, gestan la cotidianeidad de la guerra.

Existe, finalmente, una última preocupación en torno a la elección de un sujeto de estudio como es el de la memoria de una guerra, puesto que se trata de extraer de ella las lecciones que nos permitan actuar en el presente de una forma más sabia (es decir, nos permitan progresar en la historia apoyándonos en las experiencias, positivas o negativas de los otros). Se trata de aprehender a los otros. Aprender a conocerlos y en consecuencia a respetarlos. La historia adquiere así nuevos horizontes, tal y como dice Tzvetan Todorov: *“El trabajo del historiador, como trabajo sobre el pasado, no consiste sólo en establecer los hechos, sino en elegir también ciertos de entre ellos como los más sobresalientes y significativos, y ponerlos en relación entre sí; ya que este trabajo de selección y combinación está necesariamente orientado por la búsqueda, no (solo) de la verdad, sino del bien”*⁴. La historia supera así su papel de simple conocimiento y se transforma en forma de conocer y en compromiso.

⁴ TODOROV, TZVETAN, 1998, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arlea, p.50.

Las fuentes de la historia y de su memoria.

Para la elaboración del primer capítulo hemos recurrido a dos tipos de fuentes: uno la amplia bibliografía que hemos ido localizando, descripciones del conflicto y análisis de distinto tipo: políticos, militares, sociales, económicos, y revisiones históricas del mismo. La segunda fuente es archivística y corresponde, fundamentalmente, a los documentos que se relacionan al final, en el lugar que les corresponde.

Los otros dos capítulos han sido elaborados a partir esencialmente de fuentes secundarias, de carácter histórico, filosófico y literario. Entre estas últimas destacan por un lado las novelas y los libros de poesía, y por otro las memorias personales, algunas de ellas construidas a partir de las narraciones de los actores de las mismas y otras conformadas por las entrevistas publicadas sobre todo en la prensa.

Primera parte

La historia de una guerra

E PUR SI MUOVE

Como gustéis, señores: la tierra no se mueve.
Ni siquiera una de sus mitades está envuelta en tinieblas.
Las tumbas sólo encierran muñecas,
juguetes infantiles, flores.
Pasado y futuro
decretados y escritos están,
pues vosotros sois los amos
y alfombras palaciegas, criados,
mozos de cuadra nosotros.
Por el oro brillante de ladrones y mercaderes,
por los hermosos gatos del príncipe
vamos a la guerra y como soldados morimos
a pleno día en las trincheras.
Pueblo mísero en el entierro del sol,
derrotado y hambriento,
exterminado por los tártaros.
Como gustéis, señores: yo repito
lo que al sultán dijo el poeta
en siglos vergonzosos y violentos.
Somos volcán dormido,
revolución sin fecha.
Como gustéis, señores: silenciad al poeta,
quebrad la guitarra, detened los ríos.
Pero sabed que vuestra época ya murió para siempre,
que tornáis tan sólo como espectros insepultos.
Porque anegada en luz su mitad anónima,
la tierra se mueve a pesar de vuestro odio.

1965

(Abd al-Wahhab al-Bayati, *Libro de la pobreza y la revolución*)

ولكن الأرض تدور

أذا أردتم ، سادتي ، فالأرضُ لا تدورُ

ولا يغطي نصفها الديجور

ولا تضم هذه القبور

إلا الدُمى ولعبَ الأطفال والزهور

وكل ما كان وما يكون

مقدّرٌ مكتوبٌ

فأنتم الأسيادُ

ونحن في بلاطكم طنافس وخدمٌ نسوس في الحضائر الجياد

ونحن في الحرب لكم أجناد

نموت - من أجل عيون قطط الأمير

ولمعانٍ ذهب اللصوص والتجار - في خنادق المهجير

ونحن في جنازة الغروب

شعبٌ فقيرٌ جائع مغلوب

استباحه المغول

إذا أردتم ، سادتي ، أقولُ

ما قاله الشاعرُ للسلطان

عبر عصور القهر والهوان

فنحن بركانٌ بلا دخان

وثورةٌ ليس لها أوان

إذا أردتم ، سادتي ، فلتسكتوا الشاعرَ ولتحطموا القيثار

ولتوقفوا الأنهار

فعصر كم مضى إلى الأبدُ

ولم تعودوا غير أشباح بلا قبور

والأرضُ ، رغم حقدكم ، تدور

والنورُ غطى نصفها المهجور

Capítulo I : EL ESTALLIDO DE UNA GUERRA POSIBLE

Hacia un modelo de comprensión histórica

Cuando el 13 de abril de 1975, en el barrio beirutí Ain ar-Rummaneh, un autobús de palestinos es ametrallado por milicianos falangistas, el conflicto abierto estalla. Las 27 víctimas del incidente son la última excusa necesaria para la movilización. Pronto la tensión se adueña de todo Beirut. Muchos analistas e historiadores consideran el incidente como el inicio formal de la guerra del Líbano, sin embargo, ésta era, hacia ya tiempo, una guerra posible.

Guerra civil en un contexto de guerra árabo-israelí, su desarrollo va a demostrar que la sociedad libanesa se ha levantado sobre fuertes contradicciones internas, fácilmente manipuladas por el juego de intereses múltiples que se despliegan en Oriente Medio. Si la guerra es una respuesta a la tensión generada por la acumulación de contradicciones, una primera mirada a los acontecimientos históricos nos lleva a establecer la fuente de dichas contradicciones en la forma en la que se construye el

Líbano como país independiente, tras el proceso colonizador y más tarde descolonizador europeo y en particular el francés.

La colonización y la descolonización del área determinaron, sin duda, muchas de sus características, pero esas circunstancias dependen, a su vez, de las fuerzas internas que han construido el modelo social y político de la zona antes de la incursión europea, y del que algunos de los elementos constituyentes permanecieron activos durante y después de la misma.

La civilización árabo-islámica construye, y se construye, a partir de una lógica propia que define las conciencias históricas. Es sobre estas conciencias sobre la que la colonización europea plasmará su influencia, pero también sobre una forma particular de ser y de organizarse como sociedad, que es la que caracteriza al Líbano como entidad diferenciada en la región a la que pertenece.

Por último, los acontecimientos libaneses van a demostrar la imposibilidad de estudiar la historia contemporánea árabe sin tener en cuenta la fuerte distorsión que genera en ella la creación del Estado de Israel, y la inclusión de la zona en una geoestrategia mundial que irá variando según varíen las necesidades e intereses de las grandes potencias.

Estas consideraciones y nuestro interés por determinar la forma en que se construyen las memorias y los olvidos históricos, son parte de las razones que nos lleva a intentar establecer un modelo de comprensión del desarrollo histórico más allá del marco del enfrentamiento bélico y sus antecedentes. Ya que, si consideramos que la guerra libanesa forma parte de un proceso de índole mayor (la modernización de las sociedades del área), deberemos establecer cuales son los elementos que configuran la premodernidad de este país, a partir de los cuales se deberá dar paso a unas estructuras sustentadas en unos esquemas y en unas ideas consideradas modernas.

Por ello, junto a la dimensión inmediata de los hechos en los años precedentes al conflicto, la tensión que surgirá entre modernidad y premodernidad a lo largo del siglo XX será la que haga que, el 13 de abril de 1975, la guerra del Líbano sea ya no sólo posible, sino inevitable. A lo largo de este tiempo se han ido poniendo las condiciones para que la sociedad libanesa sea una sociedad compatible con el conflicto.

La primera cuestión, que encabeza este modelo de comprensión, hace referencia a la naturaleza del conflicto. La guerra del Líbano adquiere pronto la apariencia de un conflicto religioso, en el que la lucha se establece entre cristianos y musulmanes. Si bien es cierto que en los momentos cumbres del conflicto la pertenencia religiosa fue el criterio más inmediato para una violencia llevada al extremo un análisis algo más profundo de la misma, establece que ésta es una guerra que se alimenta de la incapacidad de todos los grupos implicados para acordar una definición y una vivencia compartida de *lo libanés*. Es decir, junto a la dimensión política, la dimensión económica, la social y la confesional, la guerra del Líbano gravita sobre un *malentendido original*, sobre una *fatal vacilación*¹ del Líbano sobre sí mismo, sobre lo que debería haber sido su identidad y su especificidad.

Son estos elementos identitarios los que, para nosotros, tienen especial interés en el intento de establecer la comprensión del proceso histórico de una sociedad que precisa, en su modernidad, la existencia de una memoria y una conciencia colectiva unitarias e integradoras, pero cuya experiencia real ha dado lugar, por el contrario, a conciencias de la alteridad y de la adscripción a minorías, las cuales han desarrollado lenguajes históricos propios y diversos.

¹ CHAMUSSY, RENÉ, *Chronique d'une guerre: Liban 1975-77, 1978*, Paris, Desdée, p.14.

El resultado de todo lo anterior es que la tensión entre lo que une y lo que separa se convierte en una de las principales características de la contemporaneidad libanesa, y pone de manifiesto lo difícil de la transición entre lo antiguo y lo nuevo. Dificultad que acaba desembocando en una profunda ruptura que caracteriza la historia presente del Líbano. Desde este punto de vista, la guerra es una manifestación de esa fractura existencial, es la forma que adquiere la oposición entre la inercia funcional de los viejos equilibrios tradicionales y los nuevos lenguajes e intereses de la modernidad.

Y, sin embargo, es de esa oposición de la que surgen parte de las señas de una identidad libanesa, la cual se conforma a partir de rasgos propios, ya sean históricos, sociales o culturales, pero también a partir de rasgos adquiridos y, en consecuencia, compartidos con otros grupos o comunidades. Estas señas de identidad se organizan en una serie de estructuras que describen relaciones originales, como las que conforman los que nosotros hemos llamado los *viejos equilibrios tradicionales*.

I.1.- Los viejos equilibrios de la sociedad tradicional libanesa. Los hechos y la teoría.

En la inmensa mayoría de los casos, la afirmación de una identidad propia implica la existencia de una realidad histórica construida mediante la legitimación de un poder autónomo, de un modelo de organización social individualizado y de unos elementos culturales particulares. En la concepción moderna de la identidad nacional adquiere también una importancia significativa la continuidad espacial y temporal de esa misma identidad.

En el caso del Líbano, estos requisitos pueden ser establecidos como anteriores a la construcción de la nación libanesa. Sin embargo, al sustentar el conflicto sobre un problema de identidad en torno a lo libanés, surgen los primeros problemas. Si existen los elementos preformativos de una nacionalidad libanesa, ¿por qué la experiencia histórica desemboca en un enfrentamiento entre las distintas visiones que del Líbano se hacen los diversas comunidades?

Para entender la cuestión debemos aceptar que la historia es un proceso complejo que se construye a sí mismo, y en el que intervienen tanto fuerzas renovadoras como inercias conservadoras, que modulan en cada momento sus resultados. Por esto es necesario desarrollar una relación de los hechos con una teoría de análisis social, de forma que los acontecimientos concretos se vinculan a concepciones como las de autoridad o poder, como la de sistema multidimensional, la de equilibrio estructural o la de solidaridad, que son las que ponen en marcha las potencialidades en uno u otro sentido, en función también de la presencia o ausencia de fuerzas externas que apoyan o contrarrestan las dinámicas internas. Sobre estas ideas los propios historiadores libaneses del siglo XX han elaborado visiones diversas que justifican la existencia del

Líbano como realidad. La investigación de Ahmad Beydun², clave para el conocimiento de la imbricación entre el discurso histórico y el ideológico, nos muestra el desarrollo y alcance de algunas de estas visiones que se construyen en torno a las distintas combinaciones de los elementos antes mencionados en el marco que definen el espacio, la unidad del poder y el sistema comunitario. De hecho la escritura de una historia libanesa común y compartida es una cuestión central en la propia elaboración de la identidad de este país, hasta tal punto que el historiador Kamal Salibi habla de una guerra sobre la historia libanesa³, en la que surgen los elementos recurrentes que iremos viendo en la construcción de la nación libanesa, y cuya manifestación más destacada se ha dado en el discurso político: su originalidad o su pertenencia al mundo árabe y los delicados balances de fuerzas intercomunitarias que han determinado gran parte de la dinámica histórica de esta sociedad.

Por todo lo anterior, trataremos de establecer aquellos elementos que consideramos más importantes para dar forma a una identidad de *lo libanés*: la existencia de un poder autónomo que diseña una memoria política esencial para vertebrar el discurso histórico, una estructura de la autoridad que determina la forma en que se mueven gran parte de los intereses y de unas solidaridades, las cuales están presentes y actúan determinando la forma que adoptan, o no, los acontecimientos concretos, que en último término son los que inmediatamente percibimos. Todos estos elementos son los que permiten reconstruir la intriga que subyace en nuestra narración histórica.

² BEYDOUN, AHMAD, *Identité Confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, 1984, Beyrouth, Publications de L'Université Libanaise.

³SALIBI, KAMAL, *Une maison aux nombreuses demeures*, 1989, Paris, Naufal, pp.230-248.

I.1.1. Los hechos. La constitución de un poder autónomo.

Las reivindicaciones de una personalidad propia se encuentran insertas en un contexto marcado por dos realidades vinculadas entre sí. La primera de ellas, la política reformadora del Imperio Otomano durante el siglo XIX; la segunda, la presencia colonial europea.

La primera de esas realidades, las reformas iniciadas por el poder otomano, tenían como fin modernizar el Estado y mantener un dominio que comenzaba a desintegrarse. Pero en la práctica, su efecto fue contrario, dichas reformas favorecieron el levantamiento de ciertas áreas -Servia, Armenia, Bulgaria, El Líbano, Siria o Palestina-, apoyadas en sus acciones y expectativas por los intereses en la zona de las potencias europeas⁴.

Esas reivindicaciones independentistas precisaban de un discurso ideológico e histórico que demostrara la legitimidad de las pretensiones. Se trataba de un discurso de valores múltiples, uno de los cuales hacía referencia a la existencia de un poder autónomo dentro del conjunto del Imperio Otomano, y del cual se derivarán elementos justificadores para un autogobierno de tipo nacional. Es a partir de aquí, como se puede reconstruir la historia política del Líbano como la constitución y reafirmación de un principado auténticamente libanés en su liderazgo, formas y objetivos.

Es, por otro lado, sobre ese poder autónomo, donde las memorias colectivas, en oposición al poder dominante, asientan gran parte de su contenido; no podemos olvidar que las reconstrucciones históricas de carácter político han sido siempre componentes importantes en la elaboración de los discursos sobre las identidades de los pueblos.

⁴DUMONT PAUL, “La période des *Tanzimats* (1839-1878)” en MANTRAN, ROBERT (dir), *Histoire de l' Empire Ottoman*, 1989, Paris, Fayard, pp. 501-505.

Veamos a continuación las principales etapas del desarrollo histórico de este poder.

El emirato libanés.

Fajr ad-Din al-Maani I.

Este principado comienza a consolidarse a partir del siglo XVI, cuando la actuación política de Fajr ad-Din al-Maani, emir druso del Chuf, y la de los emires Chehab de Wadi-at-Taym, y Yamal ad-Din Al-Yamani emir de Garb, alinea los poderes principales de esta región a favor de los turcos otomanos, herederos del poder selyucida desde el siglo XIV. De esta alianza surgirá la figura política del “Gran Emir del Líbano”, que recaerá por primera vez en el emir Mann⁵. Es la época de Solimán el Magnífico, quien, en 1520, hereda de su padre -Selim I- la labor de organizar un imperio que tiene bajo su protección los lugares santos del Islam. Los otomanos son, ahora, los herederos históricos del Califato, su legitimidad nace de su fe, se trata por tanto, de un poder musulmán pero no árabe⁶.

Las condiciones favorables en las que se produjo la dominación otomana permitieron que no se dieran grandes cambios en el funcionamiento político, cada emir sigue administrando su feudo, y son estos príncipes los que ejercen el poder en nombre del sultán y bajo la supervisión de un gobernador o *wali* otomano. El resultado es una especie de autonomía administrativa de la zona.

⁵ AMMOUN, DENISE, *Histoire du Liban contemporain*, 1997, Paris, Faryard, p.32.

⁶ VEINSTEIN, GILLES, “L’empire dans sa grandeur (XVIe siècle)” en MANTRAN, ROBERT (dir) 1989, p.164.

De hecho en el área del Líbano y de Siria, Solimán no introduce apenas cambios administrativos en el modelo mameluco al que se sustituye. Esta forma de actuar define, entre otras cosas, una política de Estado por la cual el poder central será movilizado a partir de poderes locales. La representación del poder oficial corre a cargo de los walis - o pachás-, pero éstos no suelen ejercer durante mucho tiempo sus funciones, ya que el sultán trata de evitar que esos mismos representantes se conviertan en centros de poder creciente, gracias al afianzamiento de unas clientelas propias, estables e importantes⁷. Todo el sistema de organización de la autoridad en el área está, en consecuencia, basado en equilibrios muy frágiles y fáciles de romper por las intrigas y por los intereses cruzados que han existido siempre entre los distintos notables libaneses -*zuama*-, rivales entre sí.

Fajr ad-Din al-Maani II.

En 1544, Fajr ad-Din al-Maani es asesinado, y en 1590 su nieto, Fajr ad-Din al-Maani II, heredero de los emires Tannuk y Maan, se convierte en el jefe del Chuf y Gran Emir del Líbano. El nuevo emir druso conseguirá imponerse a los distintos clanes consolidando un poder que, por primera vez, asociará en un solo gobierno a libaneses de todas las religiones y de todas las regiones (antes cada emir respondía de una comunidad, normalmente identificada por la religión). Mediante la fuerza de un ejército que él mismo crea, irá, poco a poco, ocupando los territorios de sus rivales -Banu Saifa de Aqqar y los Banu Furaiq de la Bekaa-; en 1603 toma Beirut, después Sidón y Tiro. Hábil diplomático conseguirá, al mismo tiempo, el beneplácito de los otomanos, que no

⁷ VEINSTEIN, G. 1989, pp. 206-208. HOURANI, ALBERT, *Histoire des peuples arabes*, 1993 (1991),

ven en la consolidación de su poder un riesgo, sino un servicio, al ser quien pacifique el país.

El Gran Emir extenderá su soberanía sobre un territorio unificado, que precisa a partir de entonces la superación de las fronteras confesionales. Esta es la razón por la que el emir, de religión drusa, asociará al poder consejeros de todas las demás religiones. La organización del sistema consiste en que cada notable administre su feudo en nombre de Fajr al-Din, cobrando los impuestos -incluida su propia parte-, juzgando según el derecho comunitario y local las pequeñas cuestiones o querellas, y dejando los asuntos más importantes, ya sean militares, civiles o religiosos, al Gran Emir.

Durante el gobierno de Fajr ad-Din II, en el interior del país se producen cambios importantes que afectan a la distribución de las poblaciones. Los Yumblat de Alepo se instalan en el Chuf, donde se convertirán en una importante y poderosa presencia. Los maronitas, que gozan de la protección del emir, bajan de las montañas del Norte hacia el Sur, la región privilegiada de los drusos. La autoridad ejercida sobre estas dos comunidades-base es prueba del tipo de relaciones de poder que construyen el Líbano tradicional, se trata de relaciones de tipo vasallaje y clientelal que permiten hacer y deshacer alianzas según las circunstancias políticas o sociales, y por tanto, permiten una movilidad mucho mayor que la que ofrecería una lealtad sustentada en relaciones identitarias de tipo religioso.

En el contexto general del Imperio Otomano, el poder del emir druso es un poder pequeño. Al menos, hasta que Fajr ad-Din firma un acuerdo con el Gran Duque de la Toscana en contra de la Sublime Puerta. Es entonces, cuando el sultán manda al pacha de Damasco -Ahmed Hafez- atacar por tierra y mar el Líbano. El 15 de

septiembre de 1613, el Gran Emir es derrotado y parte para su exilio italiano; aunque antes ya ha proclamado como su sucesor a su hijo⁸.

Cinco años más tarde el príncipe vuelve a su país, donde reconstituye la unidad amenazada por las rivalidades internas, y lo hace gracias a los nuevos y fuertes lazos de fidelidad creados con Estambul. Ahora, su objetivo principal será el de reformar la vida económica y cultural de una sociedad que vive, durante una decena de años, una auténtica edad de oro.

Pero en 1630, una vez más, los intereses del emir chocan con los intereses otomanos, la importancia económica del Líbano, con puertos como el de Sidón, de gran transcendencia para el comercio florentino, le llevan a atribuirse privilegios reservados al sultán. Murad IV, que acaba de vencer al sha de Persia, se interesa ahora por el ascenso de un vasallo que se había mostrado, hasta entonces, rebelde pero pequeño, y que parecía no suponer una amenaza seria, ya que seguía pagando regularmente los impuestos y evitaba atacar las regiones directamente administradas por Estambul. El ejército imperial vence rápidamente al emir, quien, tras su rendición, será condenado a muerte⁹. Fajr ad-Din al-Maani II se convierte así en un mito fundacional en la historia del Líbano¹⁰.

⁸ AMMOUN, D., 1997, pp.38-39. SALIBI, KAMAL, *The Modern History of Lebanon*, 1965, London, Weidenfeld and Nicolson, p.3

⁹ AMMOUN, D., 1997, pp.41-43.

¹⁰En relación al protagonismo de este personaje destaca el trabajo de Ahmad Beydun en el que desarrolla la relación que se establece en la historiografía libanesa contemporánea entre la figura de Fajr ad-Din y la fundación (real o hipotética) del Estado libanés. La figura del emir parece estar siempre vinculada a un proceso de unificación que adquiere parte de su representatividad al oponerse a otros procesos históricos vividos por la sociedad libanesa cuyo carácter era básicamente el de una dialéctica de la división como fueron las *harakat* del siglo XIX. BEYDOUN, A., 1984, pp.513-565. Entre las obras que tratan sobre este personaje destacan: AL-AHDAB, AZIZ, *Fajr al-Din, mu'assis Lubnan al-hadith* (Fajr al-Din, fundador del Líbano moderno), Beyrouth, 1973. CHEBLI, MICHAEL, *Fakhreddine II Maan, prince du Liban*, Beyrouth, 1926. HARUN, GEORGES, "Hal tawahhada Lubnan ma` Fajr ad-Din al-zani?" (¿El Líbano, ha sido unificado bajo Fajr ad-Din II?, serie *Al-Qadiya al-lubnaniya*, nº19, 1977, Kaslik. ISMAIL, ADEL, *Histoire du Liban du XVII à nos jours*. Tomo I *Le Liban au temps de Fakhr ed-Din II*, 1955, Paris. AL-MA`LUF (ISA ISKANDAR), *Tarij al-amir Fajr ad-Din al-Ma`ni al-zani (Historia del príncipe Fajr ad-Din Maan II)*, 1ª edc. 1934, Jounié 1934, 2ª edc. 1966, Beyrouth. QARA` LI (P. Bulus), "Fajr ad-Din al ma`ni al-zani, amir Lubnan, idaratuh wa-siyasatuh" (Fajr ad-Din II, príncipe del Líbano, su administración y su política), *al-Majalla al batriarkiyya*, 1937, Harissa. "Fajr al -Din al-zani, hakim

Tras la muerte del Gran Emir, la unidad se fragmenta en relación a las rivalidades tradicionales existentes entre los notables. La Sublime Puerta, siguiendo su modelo de política, pone al frente de la región al emir Alí Alameddin, enfrentado históricamente a los emires Tanuk y Maan. Estambul buscaba un emir más dócil o menos ambicioso que su antecesor.

Pero la Montaña, durante este periodo, se encuentra sometida a constantes enfrentamientos, a los que sólo el emir Melhem, de la familia Maan, fue capaz de poner fin. Esta situación no es exclusiva del Líbano sino que es una manifestación de la propia decadencia del imperio, la debilidad del gobierno central impedía el control de la mayoría de las provincias árabes, y la región de la “Gran Siria” o *Bilad al-Cham*, en la que se insertaba gran parte del territorio libanés, fue una de las más afectadas, ya que presentaba características propias que fomentaban la oposición a la autoridad otomana. Abandonada a sus propios recursos la región poseía una importante variedad geográfica y comunitaria que hacía posible una autonomía real, y a menudo prolongada, bajo el control de gobernantes locales.

Finalmente en 1658 el poder otomano debe aceptar el papel hegemónico del emir libanés en la región. Aunque ahora la Sublime Puerta ejerce su control de forma más directa.

Lubnan wa-Dawlat Tuskana” (Fajr ad-Din II, gobernador del Líbano y el Estado de Toscana), *Al-Majalla al-batriarkiya*, 1938, Harissa. SALIBI, KAMAL, “Fajr ad-Din wa al-fikra al-lubnaniya” (Fajr ad-Din y la idea libanesa), Conferences de l’ Université du Saint –Esprit 1970, Kaslik.

Bechir I. Bechir II

Cuando en 1697, muere sin descendencia el último emir Maan, los otomanos intentan someter al Líbano a una administración directa, pero la situación en Europa (ofensiva austriaca en los Balcanes, e intervención rusa en Europa Oriental), obligan a rechazar una difícil maniobra política en suelo libanés, donde los notables reunidos en asamblea en el Chuf, han elegido a Bechir Chehab, viejo aliado de los Maan, como gobernador. La Puerta no se opone al principio hereditario, pero nombra como Gran Emir a Haidar Chehab -nieto del anterior príncipe- y a Bechir Chehab su tutor; si bien será éste quien realmente gobierne hasta 1707, bajo el nombre de Bechir I.

Es a partir de estos momentos, cuando los emires libaneses gozarán de un gran poder, incluso sobre los pachás, pero a nivel interno las querellas entre clanes siguen marcando el ritmo de la evolución del país.

En este clima, se producirá un hecho trascendental; parte de los emires drusos se convertirán al cristianismo¹¹, y en 1770 el emir Yusef es elegido para el gobierno del Líbano, Estambul -ocupado de nuevo en problemas internos- lo aceptará y de esta forma un emir cristiano, vasallo del Imperio Otomano, gobernará a la vez sobre poblaciones cristianas y musulmanas. Con su heredero y sobrino, Bechir II, el Líbano conocerá un segundo periodo de esplendor¹²; el nuevo príncipe tendrá por objetivos principales el control de los *zuama* y la alianza entre las diversas poblaciones, las de la montaña y las de las ciudades.

¹¹ SALIBI, K., 1965, pp. 11-12.

¹² SALIBI, K., 1965, pp.18-39.

El desembarco de Napoleón, el 1 de julio de 1798 en Alejandría, beneficiará a Bechir II que será confirmado como gobernador del Líbano. Y será su apoyo a Suleiman Pachá frente a los franceses, el que haga extender su poder como gobernador de la “montaña de los drusos, de Wadi at-Taym, de la región de Baalbek, de la Bekaa, del Yebel Amil y de Biblos”.

Después de un exilio ocasionado como consecuencia de su enemistad con el pachá de Acre, Bechir II ejercerá ya un poder sin trabas, mostrándose implacable con sus rivales y enemigos. A partir de entonces, el emir reconstruye el Líbano de Fajr ad-Din al-Maani II en un ambiente de estabilidad política y social, que pone las bases de un Estado moderno, pero al mismo tiempo favorece el fortalecimiento de las memorias rivales entre las comunidades.

Entre 1831 y 1832 se produce la intervención de Mehmet Alí en Siria, es ahora cuando el emir libanés va a enfrentarse con sus antiguos aliados, los otomanos, cuando decide apoyar al virrey egipcio en su proyecto de anexionarse el territorio sirio.

El conflicto entre el sultán y sus vasallos es, inicialmente, un problema de alcance local, pero cuando el poder otomano es seriamente amenazado adquiere una dimensión internacional, las grandes potencias no están dispuestas a que desaparezca un poder que les es, todavía, útil. Francia e Inglaterra presionan a Mehmet Alí, que acepta en 1833 el tratado de Kutahiya.

Durante este tiempo, la presencia egipcia sobre Siria y el Líbano va a pasar de ser aceptada como un poder liberador y modernizador, a provocar el descontento entre algunos grupos que son los más afectados por el proyecto de un imperio árabe próximo-oriental dirigido desde Egipto. El descontento desencadena en el Líbano diversas revueltas, mientras que Inglaterra empieza a no ver con buenos ojos un poder en ascenso tan próximo a la ruta de la India. La protección de la ruta de la India es el

objetivo central de la política inglesa en el Medio Oriente, y marcará el sentido de las alianzas y de las actuaciones en la zona. Y, por esta razón, tanto ingleses como otomanos fomentarán durante junio de 1840, en la zona, la insurgencia de drusos, cristianos, chiíes y sunníes, contra el dominio egipcio¹³.

La intervención europea y el fin del emirato.

Es a partir de ahora, cuando los intereses de las potencias europeas comienzan a tomar forma en el área. Francia, tradicional protector de los cristianos y de Mehmet Alí, se encuentra en una situación comprometida. Su aislamiento europeo favorece que las otras potencias europeas aprovechen el levantamiento libanés para justificar su intervención en Oriente.

Dicha intervención se gestiona el 15 de julio de 1840, cuando Lord Palmerston, secretario de Estado del Foreign Office, reúne en su oficina a los representantes de Austria, Rusia y Prusia junto al embajador turco, para presentar al virrey egipcio un ultimatum que le conmina a abandonar Siria. La negativa del gobernante egipcio tuvo como consecuencia el bombardeo de Beirut el 10 de septiembre así como el desembarco tropas turco-otomanas en la costa. Bechir II se rendirá en Sidón al almirante británico, e inmediatamente, Inglaterra hace proclamar como gobernador del país a uno de los jefes insurgentes, bajo el nombre de Bechir III¹⁴.

Estambul intenta ejercer ahora un poder directo sobre el Líbano, mientras reaparecen los antagonismos entre los notables, tanto cristianos como drusos,

¹³ SALIBI, K., 1965, p.38.

¹⁴ AMOUN, D., 1997, pp. 54-55. SALIBI, K., 1965, p.44.

convirtiendo a los funcionarios otomanos en los árbitros de sus luchas por la hegemonía.

Las relaciones desiguales que el poder había establecido durante las décadas anteriores, fueron la fuente de tensiones que se acumularon en los distintos conscientes comunitarios y que adoptarán, a partir de ahora, el signo más evidente: el del confesionalismo que enmarcaba un desacuerdo de base entre drusos y maronitas acerca no sólo del reparto del poder sino también de las condiciones materiales y sociales que ese reparto definía. Los drusos, que habían visto cómo sus emires habían cambiado de religión, empiezan a desconfiar de los maronitas que ascienden en el tejido social libanés. Sobre estas desconfianzas impondrán su presencia las potencias europeas: los ingleses se alinean con los drusos, los franceses con los maronitas, los rusos con los griego-ortodoxos¹⁵.

Los intereses extranjeros, el intento otomano de imponer su control en el país, y las rivalidades internas donde destacan las demandas de los notables drusos desencadenan una serie de enfrentamientos que acaban provocando la destitución de Bechir III en enero de 1842, su sustituto fue el croata Umar Pachá. Con esta decisión se puso fin a la autonomía del Monte Líbano. Ya que en medio de un clima interno de enfrentamiento entre drusos y maronitas, el futuro político y administrativo del Líbano lo determinarán, a partir de ahora los intereses europeos. En diciembre de 1842, las cancillerías europeas ofrecen a la Sublime Puerta un proyecto elaborado en Viena por el príncipe Metternich y que dividirá a la Montaña en dos distritos o *caimacamatos*, uno druso y otro maronita, bajo la soberanía del Imperio Otomano. El emirato libanés ha sido, de esta forma, abolido y se ha establecido el principio de separación física, pero también identitaria, entre dos comunidades que llevaban siglos viviendo mezcladas, y

¹⁵ SALIBI, K., 1965, p46-47.

que a partir de ahora, empiezan a desarrollar conciencias de minorización que acabaran expresándose en nuevos choques violentos¹⁶.

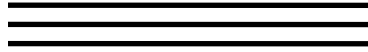
Estambul, bajo presión europea, intenta controlar la situación, sin embargo, las revueltas se generalizan en el territorio maronita; mientras que en el druso los jefes de filas imponen una cierta calma bajo su autoridad. La tensión irá en aumento y ocasionará varios episodios muy graves, el último de ellos, la llamada “tercera *haraka*” (el tercer movimiento) es decir las masacres de 1860, cuestan la vida a muchos cristianos, pero también a numerosos drusos y musulmanes en el Líbano y en Siria. Desde Europa los hechos son vistos, bajo la perspectiva de una violencia confesional, como masacres de cristianos. La justificación precisa para la intervención está, así, establecida.

Entre agosto y septiembre de 1860, en París, y con presencia del embajador turco se da forma a dos Protocolos, con los que se intentará resolver el problema mediante una ocupación militar europea del territorio libanés y sirio, planificada inicialmente con una duración de seis meses.

La llamada “cuestión libanesa” dará lugar a la formación de una comisión internacional formada por Francia, Gran Bretaña, Rusia, Austria y Prusia para estudiar los hechos, su resultado político es la abolición de la doble *caimacamato* y de los derechos y privilegios feudales, con el fin de conformar una unidad en el Líbano bajo la autoridad de un *mutassarif*, o gobernador, el cual debía ser cristiano y elegido por el sultán con el beneplácito de las potencias garantes. El 9 de junio de 1861 se firma el acuerdo que coloca al Líbano bajo al soberanía otomana, y bajo el control de los Estados firmantes. Este Protocolo y su anexo, el Estatuto Orgánico del Monte Líbano hacen de este territorio una provincia privilegiada y autónoma del Imperio Otomano,

¹⁶ SALIBI, K., 1965, pp. 55-58 y 62-65.

sentando las bases de una administración moderna y permitiéndolo un periodo de orden y de paz en el que se dió un desarrollo general del Líbano, hecho que determinará su historia a partir de entonces.



En la narración histórica encontramos ya las presencias que van a caracterizar, a nuestro juicio, la personalidad libanesa. En primer lugar, existe una continuidad en los protagonismos de ciertas familias o grupos en el liderazgo político, en un sistema que se caracteriza por la presencia de múltiples poderes, pero ninguno de ellos con una fuente de legitimidad superior a los demás. Es decir, estamos ante un modelo de poder aristocrático, cuyas características analizaremos más tarde.

En segundo lugar, se trata de una sociedad constituida por diversas comunidades no solo autónomas, sino con personalidades propias diferentes, que determinan conciencias vivenciales también diferentes.

Otro rasgo característico es la imprecisión de las fronteras sobre las cuales se ejerce el poder. De hecho, es la autoridad la que define el marco espacial, lo que permite que determinadas zonas que no entrarían en la definición de una nación libanesa *sensu stricto*, basculen, en un momento u otro, alrededor de una autoridad que sí podemos considerar libanesa. Son áreas que imprimen su propia ideosincrasia y favorecen la confirmación y persistencia de conciencias colectivas diferenciadas.

Es la forma de distribución del poder, quizá, una de las características que más nos pueden aclarar sobre la identidad del Líbano. No existe una forma centralizada de

poder, salvo en esos casos en los que un *zaim* -líder y caudillo civil- es capaz de imponerse. El poder y la autoridad quedan, así, dependientes en todo momento de equilibrios que pueden cambiar rápida y radicalmente. Como veremos, esta característica es la que permite, en relación al dominio otomano, la supervivencia de un poder autónomo, pero al mismo tiempo es uno de los factores que influirán en la debilidad del Estado libanés moderno.

Por último, es evidente la vulnerabilidad de ese poder autónomo ante poderes más fuertes, ya que mientras el poder dominante fue el otomano se permitió, en función de la propia organización administrativa imperial, la expresión libanesa de un poder local; la incursión de las potencias europeas, con una concepción del poder y con unos intereses muy distintos a los otomanos, trastocó todo el sentido de los equilibrios que se reordenaron en su forma y funcionalidad, pero no en gran parte de sus dimensiones significativas.

Quizá sea este último punto el que nos permita comprender las particularidades de este país a la hora de superar los viejos modelos tradicionales de organización y la tendencia a la acumulación de tensiones, que acabarán fragmentando la sociedad libanesa hasta alcanzar el grado del conflicto.

Analicemos más detenidamente ahora estos elementos :

I.1.2. La teoría. La sociedad libanesa en época otomana .

La realidad libanesa tradicional (premoderna) se caracteriza por una sociedad multidimensional, que se sustenta sobre equilibrios tan frágiles como funcionales.

La herencia otomana

El sistema multidimensional al que nos referimos forma parte del modelo de organización social desarrollado en el Imperio Otomano. Mediante dicho modelo se integraba toda una diversidad real, en la que cada grupo o comunidad se regía a sí misma según los respectivos estatutos personales, bajo la laxa supervisión de una burocracia imperial, heredera de las costumbres de los grandes imperios medio-orientales, el bizantino o el persa, y de los califatos omeya y abbasí.

Junto a esta herencia de la experiencia histórica árabo-musulmana, el sistema que analizamos es el resultado de la propia lógica islámica. El Islam político establece la idea de la “Comunidad” como conjunto de creyentes, y no como feudo del gobernador o como territorio nacional; esto implica, entre otras cosas, que la entidad política se construye sobre una entidad humana y no sólo sobre un espacio territorial.

Si el territorio no es un factor definitorio de las identidades, el desarrollo de una conciencia sobre la idea de frontera como un absoluto, queda obstaculizado, lo que a nivel práctico permite una movilidad espacial de la autoridad ejercida, puesto que ésta no llega a conformar una estructura centralizada, sino que se articula en función de poderes intermedios que pueden extenderse o replegarse sobre distintas zonas, según sean las circunstancias históricas. Esta forma de actuar tendrá sus consecuencias a la

hora de definir, según los criterios de modernidad, los límites de las poblaciones nacionales. Y, por tanto, a la hora de establecer lazos simbólicos de unión y lealtad a un proyecto común entre estas mismas poblaciones.

El sistema multidimensional del que hablamos debe ser considerado, en cualquier caso, una realización histórica en cuya elaboración intervinieron diversos elementos, el primero de ellos la existencia y diferenciación de los grupos en virtud de su confesión religiosa; el segundo, una descentralización administrativa en la distribución del poder y de la autoridad; y por último, el mantenimiento de un sistema feudal medio oriental, que favoreció la supervivencia de unas aristocracias rivales entre sí, y en lucha por la hegemonía local.

El primero de estos elementos fue posible por la existencia del principio islámico que define la relación entre los creyentes y los demás llamados pueblos del Libro -cristianos y judíos básicamente-, los llamados *dhimmies* (protegidos). Se trata de un principio proclamado en el Corán¹⁷ que es el que da la legitimación islámica a una sociedad que construye, en función del mismo, los mecanismos de identificación, separación, integración y desigualdad que sustentan la realidad cotidiana de sus grupos e individuos.

Así, cristianos y judíos gozaban de un estatuto especial por el cual, y mediante el pago del impuesto -*yizya*- de carácter colectivo no individualizado ante la autoridad islámica, podían seguir manteniendo sus propios sistemas jurídicos de derecho civil. Este respeto permitía también mantener la lealtad de los diferentes grupos al nuevo estado en formación¹⁸. El Estado reconocía, en la capital y en las provincias, un jefe espiritual de cada comunidad al que se conferían ciertas competencias oficiales en lo

¹⁷ CAHEN, C., 1992, *EL islam* vol I, Madrid, Siglo XXI, pp. 127-130.

concerniente a la jurisdicción, al cobro de la *yizia* y al mantenimiento del orden. Este mecanismo servía para integrar, de forma práctica, a los no musulmanes en el cuerpo político, en el que podían prosperar a título individual, hasta alcanzar posiciones de influencia y poder.

El reconocimiento de esta multiplicidad en la organización tradicional de estas sociedades es lo que permitió la descentralización del imperio, cuyo funcionamiento fue posible gracias a la presencia de esos cuerpos intermedios (las comunidades), que poseían una autonomía real y la capacidad de administrarse a sí mismas¹⁹.

El sistema intercomunitario recibió en el Imperio Otomano el nombre de sistema *Millah*, en razón de sus componentes las *millah* (vease pueblo o nación); es decir, comunidades organizadas internamente a través de instituciones religioso-administrativo-políticas específicas, dirigidas por una autoridad religiosa, y que gozaban de cierta autonomía en sus relaciones con el poder oficial²⁰.

Un segundo elemento que hace referencia a la organización política otomana, es el hecho de que en época otomana se genera el concepto de *cinsiyyet* (del árabe *yinsiyya*), que significa nacionalidad, y que abarca a cualquier miembro o ciudadano del estado, sobre esta idea la sociedad quedaba concebida en torno a una clara división entre gobernantes-militares (*asker*) y subditos (*reaya*). Entre los primeros estaban los altos funcionarios, los poseedores de los *timar*²¹, y miembros de diversos cuerpos del ejército. Mientras que los reaya eran considerados no como un conjunto de individuos con los cuales hubiera que tratar directamente, sino como un conjunto de entidades,

¹⁸ AL-AHSAN, A. 1992, *Umma or Nation ?*, Leicester, The Islamic Foundation, pp. 20-21.

¹⁹ CHABRY LAURENT, ANNIE, 1984, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Maissonneuve&Larose, pp.39-40.

²⁰ CHABRY, L. CHABRY, A., 1984, pp.39-40. LEWIS, B., p.71.

²¹ Los oficiales de caballería que formaban el elemento esencial del ejército otomano, durante la primera época, gozaron del derecho de recaudar y disfrutar del impuesto sobre algunas tierras cultivadas a cambio del compromiso de servir en tiempos de guerra aportando un determinado número de soldados. HOURANI, A., 1993, p. 287.

cada una de ellas concebida como una unidad, que se relacionaban con el poder central mediante la figura de un intermediario elegido entre los miembros del grupo, y que como tal, preservaba el orden y la paz, arbitrando en las diferencias y los conflictos antes de que la intervención de las autoridades fuera necesaria²². El resultado de esta ordenación es que las relaciones centro-periferia, en el Imperio, precisaron la participación de los notables o dirigentes locales (*zuama*).

La descentralización formal que resultaba de este sistema puede ser analizada desde diversos puntos de vista. Por un lado, implicaba el establecimiento de un gobierno de mediación, con el nombramiento de los notables locales para el cargo de gobernador de una subprovincia. Una flexibilidad que permitió a la Sublime Puerta mantener, en último término, el control real en sus territorios. Y por tanto, la actitud aparentemente abierta de la administración constituyó un mecanismo de reforzamiento del poder central, más que un indicio de debilidad²³.

Por otro lado, podemos recurrir también a un argumento económico que explica esta forma de actuar, según el cual, desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, fueron aumentando los requisitos financieros de la administración central. Ésta tendió a descargar progresivamente más responsabilidades sobre los administradores provinciales, que se vieron en la necesidad de incrementar los ingresos mediante tasas especiales aplicadas a los habitantes de sus provincias. Esta necesidad coincidió con importantes cambios demográficos en algunas de las regiones del imperio. La consecuencia inmediata de estos cambios era la necesidad de un continuo reajuste entre el tamaño de las poblaciones y las recaudaciones, y este reajuste fue llevado a cabo por

²² HOURANI, A., 1993, pp.287-296.

²³ INALCIK, QUATAERT, 1994, *An economic and social history of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.565 y 566.

las autoridades locales, que actuaban como sustitutos de los gobernadores nominales, quienes sólo en contadas ocasiones visitaban las áreas gobernadas.

Por su parte, la elección de estos sustitutos se fundamentaba en su capacidad para asegurar los pagos; esto significaba que se trataba de individuos con conexiones en los territorios que administraban, hombres con un poder local de base importante que les permitía obtener destacadas ventajas financieras tanto para ellos mismos como para sus clientes²⁴, y que obligaba a organizar el poder a su través.

Finalmente, la distribución del poder y de la autoridad entre los poderes locales y el conjunto de la sociedad se articulaba gracias a un sistema de relaciones patrono-cliente, que acababan por vehicular el poder emanado desde el centro.

La consecuencia de todos estos hechos es que el Estado otomano no actuó tanto integrando o unificando las partes que lo formaban, sino más bien neutralizándolas. Estableció un equilibrio dinámico entre las comunidades, basado tanto en acuerdos como en enfrentamientos entre los diversos grupos, que daba un balance total favorable al control imperial. En el caso libanés, la política seguida por la Puerta, como vimos, consistía en impedir la extensión excesiva del poder de la familia dominante, cuya lealtad podía verse implicada por la adquisición de fuerza y riqueza.

Por otro lado, este sistema de organización social influyó en la creación o reforzamiento de identidades diversas, puesto que si bien la legitimación islámica no legalizaba más que las distinciones confesionales, y no favorecía otras cohesiones de tipo nacional, lo que sí permitió fue la aceptación de tradiciones, orgullos o sentimientos de pertenencia, locales o regionales, que se manifestaron y manifiestan, de

²⁴ INALCIK, Q., 1994, p.566.

una forma especial, en determinados grupos, unos regionalismos que favorecieron en su momento el establecimiento de dinastías locales²⁵ como alternativas al poder central.

La sociedad libanesa de época otomana participaba de estos elementos, así como de una organización interna respecto a las relaciones de poder y de producción, asentada en un “feudalismo” de tipo medio-oriental, y en torno a una estructura de poblaciones reducidas, aldeas y pequeñas explotaciones agrícolas en un medio montañoso.

El “feudalismo” medio-oriental constituye un tercer factor a tener en cuenta. Dicho modelo se basaba, a nivel material, en un sistema no hereditario *-iqtá-*, consistente en un derecho revocable sobre las rentas de un pueblo o distrito, que era concedido por el soberano a un oficial militar o a un civil como parte del pago por sus servicios. No se trataba de una propiedad personal, no podía ser vendida, alquilada o heredada, y no implicaba poderes de tipo político, jurídicos o personales sobre los campesinos, los cuales eran considerados sujetos del estado y no siervos o esclavos del poseedor de la *iqtá*. De ahí que entrecomillemos el término de “feudalismo” para distinguirlo del sistema feudal propiamente dicho.

La concesión de este derecho no significaba ni un estatus de privilegios ni derechos legales, de forma que la situación social dependía básicamente del rango y las obligaciones de su propietario como soldado, o del puesto administrativo ejercido cerca del gobernante, y no de la posesión de la tierra. Por último, su cesión era una atribución exclusiva del gobernante, y los beneficiarios que se comprometían a proporcionar un número de hombres, al servicio del sultán, no podían a su vez ejercer la *iqtá* como forma de pago. Este sistema de retribución entronca con el propio derecho islámico sobre la tierra, según el cual la propiedad eminente del suelo, al menos el terreno conquistado, pertenecía a la comunidad islámica, representada por el califa o el

²⁵CAHEN, C., 1992, p.127.

príncipe; era una propiedad inalienable que solo podía ser susceptible de concesiones temporales, de carácter vitalicio, y en consecuencia, no hereditarias²⁶. El sistema se basaba, por tanto, en derechos de “uso” y no de “propiedad”. Y constituía, en la práctica, un mecanismo formal para la descentralización de la recaudación de los ingresos del estado²⁷.

En lo que concierne al tipo de relaciones que se desarrollan en este modelo de producción, hay que tener en cuenta que la idea de autoridad pública y la distinción entre los poderes de gobierno y las posesiones o derechos personales, estuvo siempre vigente. Y en dicho modelo no estaba, por tanto, definida la figura del vasallo, sino la de un delegado del poder central²⁸.

Bajo un sistema de este tipo, era teóricamente difícil que se fortalecieran las aristocracias locales, el poder tendía a cambiar a menudo de manos y permanecía frecuentemente vinculado al gobierno central. Sin embargo, en la realidad no fue siempre así, en ocasiones su posesión se convirtió en prácticamente hereditaria y proporcionó a algunos de sus dueños una riqueza considerable, que les permitió extender sus propiedades hasta conseguir que los campesinos les arrendaran sus tierras, pasando a convertirse en individuos dependientes. En determinados casos los notables llegaron a conseguir poderes propios de gobierno, ya fuera por usurpación o por inmunidad.

A pesar de ello en Oriente nunca se llegó a dar un feudalismo rural hereditario arraigado en el suelo, con un entramado de vínculos de vasallaje fijos y transmisibles, como ocurrió en Occidente. Y si bien, algunas *iqta* se convirtieron en feudos, el sistema

²⁶ PLANHOL, XAVIER de, 1998, *Las Naciones del Profeta*, Barcelona, edc Bellaterra, p.41.

²⁷ LAPIDUS, IRA M., 1999, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.150-151.

²⁸ LAPIDUS, IRA M., 1999, p.151.

feudal como tal no llegó nunca a consolidarse²⁹. Samir Amin propone que la razón por la cual nunca se dio este tipo de organización productiva deriva del origen comercial y urbano de la civilización islámica, asentada sobre un mundo árabe que conectaba tres áreas de vocación agraria fundamentales: Europa, Africa subsahariana y Asia monzónica. Son los beneficios que aporta el comercio de larga distancia los que favorecen el desarrollo de las grandes ciudades árabes cuyo esplendor se debe a la adquisición del monopolio de la intermediación.

En este modelo generalizado destacan como excepciones las zonas campesinas que quedan aisladas, unas de otras, y que no llegan a jugar un papel político destacado. De hecho, se convierten en zonas de resistencia al poder imperial, caracterizadas por un cierto irredentismo religioso, que salvaguardaba la relativa autonomía del grupo, como fue el caso de las áreas montañosas del Líbano, donde la población se ordenó en razón de pequeñas explotaciones agrarias.

La consecuencia de este estado de cosas es que el dominio otomano permitió la perpetuación de una parcela del mundo árabe-islámico que vivió "aislado" en su propio desarrollo interno, regido y reglamentado por un derecho público que emanaba de sus propias instituciones, sus propias prácticas administrativas, y sus discriminaciones, que lo preservaban de profundos cambios. El poder otomano no pudo (o no quiso) unificar la heterogeneidad grupal sobre la que se extendía³⁰, y que lo había convertido en una de las más grandes entidades políticas, que se extendía por Europa oriental, Asia occidental y casi todo el Magreb. Esta amplitud territorial significaba reunir países con tradiciones políticas muy diferentes, con numerosos grupos étnicos y comunidades religiosas -

²⁹ AMIN SAMIR, 1976, *La nation arabe. Nationalisme et luttés de classes*, Paris, Éditions de minuit, p.27.

musulmanes : sunnís y chíes, cristianos de todas las iglesias históricas, judíos y otros-. Y puesto que nunca formó un conjunto estrictamente unificado, los diversos grupos y comunidades siguieron siendo autónomos, y estando separados; viviendo en el curso de su larga historia una vida moral y espiritual y también política que no fue plenamente común³¹.

Además, todos estos elementos que conformaron la estructura organizativa otomana, hicieron que ésta, en su esencia y a pesar de las primeras apariencias, no respondiera únicamente a un modelo comunitario -o confesional-, sino también al sistema de tipo feudal referido, lo que significaba que las luchas hasta el siglo XIX tuvieron como objetivo principal el control del poder y la hegemonía; los emires se enfrentaban a las demás aristocracias y poderes dominantes, y en cualquier caso, los enfrentamientos que se dieron no implicaron hasta entonces primariamente el interés religioso, el carácter confesional, presente sin duda, permanecía sometido a imperativos políticos³².

La estructura social de la Montaña Libanesa

El elemento agrícola y la dificultad del terreno son dos factores que, en el caso del Líbano, modulan la organización general de la sociedad en la época otomana. Ambos factores reforzaron durante siglos, unas relaciones sociales de tipo directo, en las que el referente inmediato era el familiar. Sobre este referente se sustentaba una sociedad jerarquizada, donde los grupos y las familias dirigentes, rivales entre sí e

³⁰ RABBATH, E., *La formation du Liban politique et constitutionnel*, 1986, Beirut Publications de l'Université Libanaise, p.38.

³¹ RABBATH, E., 1986, p.69.

independientemente en principio de su confesión, mantenían en control real, en una lucha permanente por el poder.

El Líbano posee por su geografía un doble carácter: montañoso y costero, que ha hecho posible un asentamiento permanente desde la antigüedad. Aunque, será con la expansión musulmana cuando se produzcan los cambios más significativos a este respecto por su posterior transcendencia histórica, desencadenándose a partir de entonces un proceso de poblamiento y colonización de la montaña por parte de ciertos *grupos de refugiados*³³, primero cristianos y luego musulmanes, que hicieron de él una tierra de asilo.

Es esa idea del asilo, una de las principales que ha presidido el imaginario creado y asumido sobre esta tierra, constituyéndose por sí misma en una de las señas de identidad que más ha contribuido a formar el concepto de la libanidad³⁴. Por otro lado, serán estos grupos, los que identificándose desde un principio en razón de su pertenencia religiosa, darán al espacio una dimensión religiosa esencial³⁵; punto básico de partida desde el que se elaborará una identidad comunitaria clave en el desarrollo histórico de este país, al actuar como uno de sus determinantes más destacados. El resultado es el mosaico confesional que constituye hoy en día la sociedad libanesa.

Ese mosaico está formado por diecisiete grupos confesionales, de los cuales cuatro tuvieron un papel destacado en la formación del Líbano a lo largo de la historia. El primer grupo es el de los cristianos maronitas, originarios de los bordes del Orontes que se establecieron en el siglo VII, sobre todo, en el norte de la Montaña, alrededor del Valle de la Qadisha. Los maronitas formaron una comunidad unida de carácter rural que

³² PICAUDOU, N., (1989), *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Edt. Complexe, pp.20-27.

³³ VAUMAS, ÉTIENNE de, *La repartition de la population au Liban*, 1955, cit por PLANHOL, XAVIER de, 1993, p.179.

huía, según las distintas fuentes, de las persecuciones cristiano-bizantinas o del avance árabo-musulmán. Se unificaron pronto con las poblaciones autóctonas y en el siglo VIII aparece ya entre ellos la primera organización eclesiástica, con la iglesia de Ehden (749) y el traslado del patriarcado maronita a la Montaña en el 939. Este grupo es el que más fuertemente ha desarrollado la idea de que ellos constituyen “la nación libanesa”³⁶.

La industria principal de los montañeses maronitas era la crianza del gusano de seda, lo que les proporcionó una situación acomodada y permitió un desarrollo de la actividad social liderada por el clero, una de cuyas responsabilidades principales era la de la educación de los jóvenes. El control del puerto de Beirut y su formación próxima a lo francés consolidaron su proyección comercial, aunque siempre por detrás de las comunidades ortodoxas y sunnies, que gozaban de un carácter esencialmente urbano.

Tras la comunidad maronita se establece en la Montaña la comunidad drusa. Proceden básicamente de una excisión del chiísmo ismaelí ocurrida en el XI se dispersaron después de la caída del califato fatimí de Egipto. Ocuparon el corazón de la montaña, las regiones del Chuf y del Garb, al sur de las zonas ocupadas por los maronitas, constituyendo un grupo de base rural y militar, del que salieron las dinastías gobernantes de la Montaña, los emires Maan y Chehab. Su característica más destacada es un complejo sincretismo filosófico-religioso con un fuerte sentido esotérico, que cierra en el aspecto de las creencias al grupo sobre sí mismo, mientras que en el espacio político muestra un gran pragmatismo que les lleva a adoptar formas de adaptación variadas según la situación histórica.

³⁴ CORM, G., 2001, p.414.

³⁵ CHEVALLIER, D., 1982, p.3.

³⁶ AZAR, FABIOLA, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, 1999, Paris, L' Harmattan, pp.48-51.

Las dos comunidades, asentadas en la alta montaña, consiguieron acondicionar la zona en respuesta a sus necesidades, recreando un sistema de explotación de la tierra, “sistema de bancales”, en el que la estrecha vinculación de unas parcelas a otras hacía necesario el trabajo colectivo y una fuerte organización comunitaria; y esto fue posible gracias a la acentuada cohesión social existente en ambas sectas, agrupadas en pueblos grandes, disciplinados y gobernados por su clero o sus príncipes³⁷.

Entre ambos grupos se produjo una convivencia competitiva por el dominio del territorio y el control político, que no impidió materializar alianzas en momentos determinados, alianzas que ofrecieron mutuos beneficios frente a otros grupos presentes en la zona, pero también violentos enfrentamientos como los de 1840-1860.

El inicial dinamismo de estas dos comunidades continuó durante la época contemporánea en su apertura al exterior. Pero de ambos serán los maronitas los que jugarán el papel más activo, cuando en el tiempo de la decadencia otomana sea este grupo el más activo en la toma de conciencia de su identidad, de sus particularidades, de sus metas y posibilidades; contribuyendo decisivamente a crear un movimiento de ideas que sentará las pautas de la autonomía y posterior independencia del país³⁸, movimiento en el que participarán también los drusos y los greco-ortodoxos³⁹.

Este predominio maronita se debe a una diferencia esencial a nivel estructural y organizativo; ya que si bien, ambas comunidades poseen un modelo similar de reparto de la autoridad basado en un sistema aristocrático, con una jerarquía social firmemente consolidada a través de las grandes familias dirigentes y de las fidelidades clánicas que recorren todo el grupo. En el caso de los drusos dichas familias son a menudo rivales entre sí, lo que aumenta la división interna y disminuye la cohesión. Por el contrario, la

³⁷ PLANHOL, XAVIER de, 1993, pp.182.

³⁸ PLANHOL, XAVIER de, 1993, pp.183-184.

comunidad maronita cuenta con un factor clave de unidad, su clero, donde el patriarca o jefe religioso se encuentra en lo más alto de la jerarquía y permite el mantenimiento de al misma.

Esa mayor coherencia interna, donde se confunde el ámbito religioso y el político, y la consecuente mayor jerarquización se unen, en el caso de los maronitas, a una evidente superioridad numérica y una actitud mucho más proclive a la apertura a Occidente (Occidente ha sido siempre un punto de referencia clave en la construcción del discurso maronita, tratando en todo momento de reafirmar los lazos doctrinales e institucionales que los vincula a la Iglesia de Roma y que los insertaría, desde su perspectiva en la historia de ese mismo Occidente⁴⁰, lo que indica a su vez la dependencia de esta comunidad con la realidad occidental). Esta actitud favoreció y fue favorecida, a nivel económico, por su acceso al sector comercial y a la villa portuaria de Beirut⁴¹, hecho que repercute en la creciente colaboración con las economías europeas, sobre todo la francesa.

El desequilibrio creciente a favor de los maronitas provocará, a partir del siglo XIX, el desplazamiento en el poder de los drusos, los cuales habían formado el régimen político tradicional de la Montaña.

El chiismo es otra de las confesiones asentadas en la Alí que tuvieron que huir ante la represión del islam “ortodoxo”, estableciéndose en la mayor parte de la montaña y de sus inmediaciones. Bajo la dinastía fatimí de Egipto las chía llegó a conocer un periodo de cierto esplendor; es entonces cuando los chiíes del Líbano montañés se extienden a otras zonas del actual Líbano; Chuf y Wadi at-Taym. Y en tiempo de las

³⁹ En la obra de Farouk Mardam-Bey se recogen las semblanzas de algunos de los pensadores más importantes del Líbano y en ella se puede apreciar su participación en la elaboración de un pensamiento moderno libanés. MARDAM-BEY, FAROUK, *Liban, figures contemporaines*, 1999, Paris, IMA.

Cruzadas se consideraba que constituían una mayoría numérica, lo que significa que el islam libanés fue, en su inicio, predominantemente chií. A finales del siglo XII, la región de Kesruan (centro del Monte Líbano), estaba poblada por una mayoría de esta confesión.

Pero las cosas cambiarán radicalmente con la presencia del poder otomano. Éste ejercerá una política represiva sobre las minorías musulmanas no sunníes -chii y drusa en el caso del Líbano-, a las que coloca en la disyuntiva de convertirse al sunnismo, doctrina oficial, o desaparecer; muchos se convertirán a la modalidad del islam sunní y otros al cristianismo maronita, pero la mayoría emigrará hacia el Líbano Sur, y la Bekaa; de esta forma en 1305 las regiones de Kesruan, y el Metn ya habían pasado, en su práctica totalidad, a manos maronitas.

Durante los siglos posteriores el chiismo libanés protagonizó diversos levantamientos que fueron reprimidos por los respectivos emires; entre 1766-1777, bajo el emirato druso de Yusef Chehab, tiempo en el que se materializa la alianza druso-maronita, los chiies, que constituían un sector poblacional arraigado son definitivamente expulsados hacia la Bekaa y el Yebel Amil al sur. Su establecimiento en estas áreas les libera de la tutela de los emires de la montaña, tomando el poder local otras grandes familias del momento. Sin embargo, y a pesar de que este grupo ha mantenido, también en el Líbano, su característica esencial de movimiento de oposición al poder oficial, no supo, como en otras áreas, desarrollar una estructura interna cohesionada tanto a nivel social como político, y fue incapaz de establecer una organización grupal lo suficientemente fuerte como para poder enfrentarse a las políticas represivas. Su estrategia fue buscar alianzas con otros poderes extranjeros, los chiies libaneses, en época otomana, recurrieron frecuentemente a Persia, la gran potencia musulmana chii.

⁴⁰ PICAUDOU, N., 1989, p.20.

Decisión que provocaría la desconfianza del poder central imperial, que no dudó en utilizar a los drusos contra esta comunidad, cuando las circunstancias lo precisaron⁴².

Fue en 1861, con el Reglamento orgánico que daba al Monte Líbano una autonomía administrativa bajo soberanía otomana, cuando se produce el primer reconocimiento de la personalidad jurídica de la comunidad chií, hasta entonces, simplemente musulmanes, confundidos para Estambul con la mayoría sunní. Y será con la creación del “Gran Líbano” cuando esta comunidad alcance un destacado peso demográfico dentro del equilibrio poblacional libanés⁴³.

Los tres grupos han convivido, o quizá cohabitado bajo el dominio otomano con los grupos inscritos al islam oficial, el sunní, establecido en estas tierras desde la inicial formación del imperio musulmán, por lo que entre éstos ha estado siempre presente la idea de la unidad de la *umma*, de ahí que se vieran como legítima la represión contra los otros grupos: chiíes, drusos y maronitas. La comunidad sunní fue la beneficiaria directa del Estado durante el imperio Otomano aun cuando las demás comunidades fueron adquiriendo prerrogativas propias, pero con la creación del Estado libanés perdió estos privilegios y comenzó su negativa a aceptar una nación creada en beneficio de la comunidad maronita, por lo que comenzaron, también, sus reivindicaciones.

Junto a estas cuatro poblaciones, encontramos un amplio número de grupos cristianos⁴⁴. Los ortodoxos u orientales son los más antiguos de los cristianos del

⁴¹AZAR, F., 1999, pp.48-50.

⁴² AZAR, F., 1999, pp.43-45

⁴³CHABRY, L., CHABRY, A., 1984, pp.134-136.

⁴⁴ En RABBATH, E., 1986, pp 85-93, se distinguen las siguientes comunidades religiosas:

Las comunidades cristianas orientales son además de los católicos romanos:

-la comunidad greco-ortodoxa, su jefe es el patriarca de Antioquía .Se agrupan por todo el Líbano, en Beirut, Tripoli, en varios centros de la Montaña en Metn y Kura sobre todo.

-la comunidad siriaco-ortodoxa, responden a un patriarca de que lleva el título de patriarca de Antioquía y de todo el Oriente. Su número es relativamente pequeño, pero forman un grupo fuertemente articulado y muy atado a su historia y tradiciones. Se localizan esencialmente en Beirut, donde se refugiaron después de las masacres de Turquía durante la I Guerra Mundial.

Próximo Oriente y han vivido en simbiosis con los sunníes, ambos grupos estuvieron durante una época políticamente muy próximos al proyecto de la nación árabe, compartían también desconfianza hacia los intereses de las potencias europeas, esta desconfianza y su confesión religiosa fue la que les acercó a Rusia, la cual, desde mediados del XIX, se convirtió por un tiempo en su protectora. Su actividad laboral se ha centrado en el comercio, al igual que los sunníes, y han hecho de las ciudades (Trípoli, Beirut y Sidón,) su principal lugar de asentamiento. Fueron también activos participantes en la *Nahda* (Renacimiento árabe), contribuyendo a la elaboración ideológica del nacionalismo árabe laico. Cuando este nacionalismo entra en competencia con las tendencias confesionales, de diversos orígenes entre ellos las islamistas, esta comunidad basculará hacia la defensa del establecimiento de un Líbano independiente.

-la comunidad armenio-gregoriana, reconocen la jurisdicción de los católicos, localizados en la pequeña-Armenia. Esta sede fue fijada en 1920 después del éxodo de los supervivientes armenios de Turquía. Es una comunidad con un profundo sentimiento de la nacionalidad armenia. Estas concentrados en los barrios del este de Beirut.

-la comunidad nestoriana, más conocida como los asirio-caldeos, son católicos que residían antes de 1933 en Iraq, la comunidad que reside mayoritariamente en los Estados Unidos se encuentra representada en el Líbano mediante un delegado aceptado por las autoridades locales.

-la comunidad evangélica, instalada en la segunda mitad del XIX, es la más joven de las comunidades cristianas en Oriente. Agrupa a protestantes del Líbano y de Siria, a los árabes y armenios conversos en el siglo XX. Un pastor reside en Beirut.

Entre las comunidades **católicas** destacan :

-la comunidad maronita con el nombre oficial de siriaco-maronita. Su jefe es el patriarca de Antioquía y de todo el Oriente que reside en Bkerké, en las proximidades de Beirut

-la comunidad greco-católica o melkita, a su cabeza un patriarca de Antioquía y de todo el Oriente para los greco-melkitas. Por su número ocupan el segundo lugar entre las comunidades “occidentales” después de los maronitas, y juegan en la economía libanesa un papel de primer plano.

-la comunidad armenio-católica su jefe lleva el título de patriarca armenio-católico, su sede actualmente está en Beirut, hasta 1914 estaba en Estambul. Es una comunidad muy ligada a su lengua y a la historia de la nación armenia.

-la comunidad siriaco-católica su jefe es el patriarca de Antioquía para los siriaco-católicos, después de 1914 su sede pasó de Mardine a Beirut. Como los siriaco-ortodoxos ,a los que se sienten muy próximos, por su fe católica y su sumisión al Soberano pontífice, su número es escaso y se agrupan en Beirut, Zahlé y Trípoli.

-la comunidad caldea sumisa a la Santa Sede, su fracción libanesa responde al patriarca de Babilonia que reside en Bagdad y está representado por un obispo, aceptado por los poderes públicos. Su número es pequeño.

-La comunidad latina está representada por un obispo nombrado por la Santa Sede. Su número es ínfimo.

Los católicos proceden esencialmente de una escisión comunitaria producida en el seno de la iglesia ortodoxa de Antioquía, se establecerán en el Líbano junto a los chiíes en el sur y la Bekaa, y junto a los maronitas en el Chuf y Yezin, siendo los últimos en llegar a Beirut y su periferia, donde se convirtieron en un grupo importante. La comunidad ha ido creciendo al unirse a ella otros grupos de católicos procedentes de Siria, Egipto o Israel. Como comunidad se encuentra, según Rabbath, menos sensibilizada ante el devenir del Próximo Oriente que los ortodoxos⁴⁵.

En la mayoría de los casos, estas comunidades cristianas proceden sobre todo de elementos desgajados de sus comunidades-madre, históricamente más antiguas, que con el tiempo fueron consideradas por el poder mandatario francés como “comunidades históricas”. La estrategia política francesa iba formalmente dirigida a sustraer a estas comunidades de su pertenencia al estado islámico oficialmente sunní del Imperio Otomano⁴⁶.

Por último, se encuentra en el Líbano la comunidad judía, la cual pertenece, en su mayoría, a la rama sefardí y constituye una comunidad que posee el mismo grado de igualdad a nivel jurídico que las otras, si bien su número ha descendido considerablemente por los movimientos migratorios hacia Israel después de las guerras árabes-israelíes.

⁴⁵ AZAR, F. 1999, p.48.

El régimen comunitario y el confesionalismo libanés.

La geografía del Líbano y especialmente la de la Montaña libanesa favoreció históricamente el aislamiento de los grupos, y en consecuencia, su repliegue sobre sí mismos y sobre la exclusividad en sus territorios⁴⁷. Por esta razón la vida social y económica quedó tradicionalmente restringida a su interior salvo los escasos intercambios comerciales que pueden darse entre estas comunidades. En estas condiciones, las diferentes identidades se han construido en torno a una herencia cultural propia aunque también con algunos elementos compartidos, una herencia definida por unas costumbres heredadas y por la propia determinación del espacio físico. El individuo de cada una de estas comunidades ha asumido, mediante un proceso de asimilación y de diferenciación, una determinada representación de sí mismo, que supone la interiorización de los sentidos culturales y los valores de su grupo respectivo del que se siente participante. Esta dimensión, básicamente comunitaria, es propia de las sociedades tradicionales como es el caso del Líbano y en general de los sistemas multiminoritarios.

En un sistema de estas características, la primera referencia del individuo es la familiar. A partir de la familia el individuo define una red de relaciones, que alcanzan el siguiente nivel de expresión en el marco comunitario como unión de los diferentes grupos familiares.

Dicha estructura se encuentra sustentada sobre una red de solidaridades esenciales, reforzadas por fuertes lazos endogámicos, que delimitan al grupo en relación

⁴⁶ RABBATH, E., 1986, p.85.

⁴⁷ AZAR, F., 1999, pp.50-60. CHEVALLIER, D., 1982, p.3.

con los otros grupos y ofrecen una cierta estabilidad económica. Por otro lado, la propia organización del trabajo agrícola, tal y como se concibe en esta zona, precisa de una cohesión grupal ordenada bajo la autoridad de un jefe, el cual hace valer los derechos de los miembros, controla la explotación del territorio y cuida del reparto equitativo de los ingresos. Se trata de un sistema en el que la gran división de las tierras de cultivo ha provocado un juego de sucesiones, y en el que una red de derechos ha regulado la explotación de la tierra y el reparto de sus frutos. Al mismo tiempo, el mantenimiento de las parcelas individuales, en el seno de una comunidad económica, ha contribuido a asegurar la cohesión y la fuerza del grupo consanguíneo, y ha otorgado a las familias que las poseían un medio de proteger su rango, incluso cuando los miembros individualmente recibían poco⁴⁸.

La estabilidad conseguida ha sido favorecida, a su vez, por las escasas discontinuidades en la residencia o en la tenencia de la tierra, así como por las fidelidades a las familias “feudales” respectivas, las cuales permanecían atadas, también de forma directa, a este territorio. Este cúmulo de factores ha sido él que principalmente ha creado y reforzado la conciencia del interés comunitario⁴⁹.

Por su parte, la comunidad tiene un carácter doble, tanto local como espiritual y representa mucho más que la pertenencia a una fe. Es el marco en el que se ordenan las relaciones físicas, materiales y sentimentales entre los individuos, pero también las diferencias entre ellos. Es el punto de encuentro entre los elementos materiales y los recursos simbólicos. La comunidad se convirtió así en una realidad que absorbía todas las expresiones de sus individuos, las individuales y las sociales, sus pensamientos y sus sentimientos, es decir, todas sus actividades. Y administrando estos diversos elementos,

⁴⁸CHEVALLIER, D. Pp.67-71.

⁴⁹JALAF, S., “Nuevas formas de patronazgo en el Líbano” en GELLNER, E., 1986, p.184.

marcando el ritmo de lo cotidiano se hallaba lo religioso, como parte integrante de ese todo⁵⁰.

De esta forma, de la relativa singularidad múltiple del Líbano surge el régimen comunitario. Una singularidad en la que hay que considerar, sin embargo, el hecho de que todos los grupos comparten un mismo sistema de parentesco, una misma lengua y un espacio de vecindad geográfica y política, elementos clave de la cultura del Oriente árabe y que han sido fuente de vida social y mental de esos mismos grupos⁵¹.

Frente a estos elementos unificadores aparece la religión como el elemento diferenciador más claro e inmediato, ya que en ese régimen comunitario, cada comunidad esta marcada por su doctrina religiosa y es gobernada por una autoridad propia, con sus instituciones orgánicas y una jurisdicción autónoma (aun dentro del sometimiento general de todos ellos a la autoridad central otomana).

Esta individualidad da forma de un sistema basado en el confesionalismo como modo de expresión de unas mentalidades, unas costumbres, unas tendencias políticas particulares que se materializarían en las distintas fracciones sociales congregadas alrededor de la figura de los líderes⁵². Pero, y esto es esencial, el elemento religioso no actúa exactamente o siempre a nivel del dogma, sino como fuente de un sentimiento de pertenencia, constituyendo la naturaleza de los vínculos que unen a los miembros de un grupo y los diferencia frente al resto de las comunidades, reforzando el mecanismo de la endogamia⁵³. La dinámica que rige el sistema confesional no es por tanto sólo la fe religiosa sino la vinculación a una identidad familiar, uno de cuyos rasgos más

⁵⁰ RABBATH, E., 1986, p.70. RABBATH, E., 1993, "Du régime communautaire au confessionalisme" en *Esprit* n° 5-6, pp. 77-79. BEYDOUN, A. *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, 1993, Paris, Khartala, p.85.

⁵¹ CHEVALLIER, D., 1982, p.19.

⁵² RABBATH, E., 1986, p.64.

⁵³ SALAM, NAWAF, *La Condition Libanaise*, 1998, Beyrut, Dar An-Nahar, pp.24-28.

destacado e invulnerables es que se pertenece a una u otra tradición religiosa por filiación familiar. El confesionalismo corresponde por tanto a una alianza de carácter sociológica que es definida a partir de la pertenencia del individuo a un grupo o una religión.

A esas comunidades, el Estado central otomano les reconoció la capacidad de aplicar sus leyes particulares y sus costumbres a través de los estatutos personales⁵⁴. Lo comunitario, como forma de identificación, va incrementando continuamente su participación y consolidación en los mecanismos de estructuración de la sociedad y, en el siglo XX, y especialmente cuando el Líbano se constituye en Estado independiente todas las confesiones religiosas se configuran en comunidades identificadas por su doctrina, su derecho, su ordenación y su peso específico dentro del campo político⁵⁵.

Además, la existencia de los estatutos personales delimita la capacidad de intervención del poder oficial en el ámbito de la vida familiar e íntima de las comunidades, es decir, en los núcleos primarios de socialización, la familia y la colectividad, donde se gestan los modos de vida básicos y por tanto las resistencias al cambio; sobre todo, si ese cambio es impuesto desde fuera. Esta forma de actuación se prolonga hacia las diversas instituciones y órganos superiores de dirección, que constituyen el marco de la comunidad y administran los bienes del grupo; y en los cuales participan las elites sociales y políticas: los centros de enseñanza, los sistemas de comunicación de masas del tipo de emisoras de radio o televisión, las editoriales, pero también los organizaciones de beneficencia o los centros médicos⁵⁶.

⁵⁴ Los estatutos personales contienen las leyes de familia que recoge las normas para su formación, su disolución, su estabilidad, el reclutamiento de sus miembros y la conservación de sus bienes. Es decir las normas del matrimonio y sus frutos.

⁵⁵ PICARD, E., *Le Liban état de discorde*, 1988, Paris, Flammarion, p.29.

⁵⁶ KIWAN, F. "Stratification sociale et identification politique a Bourj el Barajneh" en *L'Afrique et l'Asie*, 1977, n°115. AZAR, F., 1999, p.37.

De esta forma, en el conjunto de fuerzas que regulan las relaciones entre los individuos destaca la lealtad grupal, que adquiere la forma de una particular *asabiya* (solidaridad de grupo) como factor de actuación, en el que los componentes culturales se conforman en elementos diferenciadores de una conducta que pudieramos calificar de "sectaria", impidiendo el pleno desarrollo de otros nexos de unión basados en la situación, la función social, o los factores económicos, y sin embargo a pesar de esta realidad sociológica, el Líbano de antes de la guerra dió pruebas de que este tipo de desarrollo era viable y posible. Lo que fue muestra la gran capacidad de adaptación de su sociedad; capacidad derivada probablemente de esa aparente contradicción que surge entre lo que une y separa a partir de la combinación en su organización de elementos locales, islámicos y otomanos.

El dominio a nivel jurídico de los estatutos personales nos conducen, de nuevo, a la estructuración político-administrativa otomana. El mantenimiento de los estatutos personales de las diferentes minorías contribuyó a evitar o retrasar el levantamiento de la población sometida, la cual podrían cuestionar, desde distintos puntos de vista, la legitimidad del poder imperial.

El caso del Líbano es ejemplar en lo que concierne al funcionamiento de los estatutos personales, éstos ponen de relieve la originalidad y el particularismo de las familias que componen su sociedad. En el Estado islámico los estatutos se fundamentan en las raíces profundas de las comunidades, en las tradiciones, en las diversas culturas, y en las distintas creencias, sobre cuyos preceptos se fundan los distintos derechos comunitarios, y que afectan a sus órganos legislativos tanto como a los judiciales que se encargan de su aplicación⁵⁷.

⁵⁷GANNAGE, P., "Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste" en *Les conférences de l'ALDEC. Liban : citoyen, la nation et l'état*, 1986, Beirut, Université Saint-Joseph, pp.48, 53.

Elementos diversos que contribuyen al pluralismo grupal, sobre el que se construyen las estructuras sociales y políticas comunes, pero también las lealtades locales y particulares, ya que la multiconfesionalidad moderna con la multiplicidad de los estatutos familiares, que han resistido toda tentativa de unificación, no deja nunca de actuar sobre la fisonomía de la nación libanesa y, en consecuencia, sobre la estructura del Estado⁵⁸.

En conclusión, los elementos identitarios que son determinantes en el Líbano están fuertemente imbuidos en las dinámicas comunitarias, las cuales se levantan formalmente sobre la pertenencia socio-religiosa. Y no podemos olvidar que la religión posee, en general, una capacidad de movilización esencial en la toma de decisiones y en las actuaciones de los individuos, y por tanto de sus colectividades; una capacidad de movilización que se hace patente en época de conflicto y que permanece, sin embargo, latente en época de paz o tranquilidad intercomunitaria.

La estructuración del poder

Como vimos, el emirato libanés se construyó sobre la posibilidad de un poder autónomo sobre el que la "Sublime Puerta" no quiso, o no pudo establecer una autoridad directa. Desde 1516 los otomanos ejercieron la soberanía formal en este área hasta 1918. Durante este tiempo en el Líbano varias familias, sobre todo los Maan y los

⁵⁸ GANNAGE, P., 1986, p.57.

Chehab, detentaron el cargo de Gran Emir, imponiéndose al resto de las pequeñas dinastías que controlaban las distintas áreas del país.

Como vimos también, esta distribución “feudal” del poder fue tolerada por los otomanos, más deseosos de una alianza fiscal que de una organización política. Se diseñó así un sistema en el que la estructuración del poder se hace de acuerdo con el juego de intereses de las diversas familias de notables arbitrado desde el poder central por los funcionarios imperiales que se encargaban de mantener el equilibrio entre los propios intereses imperiales y los locales⁵⁹.

El resultado es un sistema comunitario de distribución del poder y la autoridad, es decir, un sistema de base local, por el que una serie de familias notables actúan de intermediarias en lo que concierne a las cuestiones de los impuestos y de la justicia.

Los líderes de estas comunidades eran individuos que gozaban de influencia religiosa, económica o socio-política, y que establecían entre sí lazos de colaboración y competencia. Esta construcción social seguía criterios endogámicos, y se legitimaba a sí misma gracias a un sistema de valores familiares que ponían en funcionamiento una solidaridad grupal susceptible de pasar desde el nivel familiar al comunitario⁶⁰.

Esta forma de organización comunitaria tiene otras consecuencias esenciales en el conjunto del sistema global, ya que el control de las diversas poblaciones del imperio se realiza mediante un sistema de *millah*⁶¹, donde el individuo permanecía sometido al

⁵⁹ HOURANI, A., 1992, p.178.

⁶⁰ LAURENS, H., *L'Orient arabe. Arabisme et Islamisme de 1798 a 1945*, 1993, Paris, Armand Colin, p.27. Para el historiador Mahdi `Amil existían también alianzas de clase entre los notables de las comunidades y entre los “subditos”.

⁶¹ En realidad el término utilizado en la época clásica otomana, no es el de *millet* que procede del XIX. *Millet* se refería originalmente a los musulmanes y raramente a los no musulmanes, salvo cuando se hablaba de los no musulmanes de fuera del imperio, sobre todo, a los Estados europeos. Casi nunca se emplea en el caso de los judíos. Lo que lleva a entender que la palabra encerraba un sentido de soberanía. Su presencia en la terminología de las relaciones internacionales es lo que explica su uso repetido por los occidentales. LAURENS, H., 1993, pp.26-27.

Entre los árabes y los otomanos por tanto, judíos y cristianos se les consideraba *dhimmis*, respetados por considerarlos Pueblos del Libro, *millet* era aplicado a los turcos en el sentido de grupo específico. Pero otros grupos alógenos, acantonados en zonas de difícil acceso como las montañas -en el Líbano, Lataquia

conjunto de leyes particulares y reglamentos de su propia comunidad religiosa, y al mismo tiempo a normas y valores más generales de tipo territorial y político⁶².

Las familias de notables libaneses se consideraron, en el conjunto de la sociedad, como jerárquicamente superiores, esto permite una transmisión hereditaria de su autoridad con independencia de su poder económico⁶³. Quizá por ello, el emirato libanés se consolidó en torno a figuras muy representativas que pudieron, como en el caso de Fajr ad-Din al-Maani II y Bechir II, llevar a cabo la unificación del territorio. Este respeto intercomunitario convierte a dichos líderes en elementos clave para la articulación de la vida pública y en eficaces agentes políticos, en el contexto de una organización de las relaciones sociales del tipo "patrón-cliente", lo que también implica que pueden provocar conflictos cuando surgen nuevos líderes o nuevos tipos de líderes.

Las relaciones de tipo clientelar son relaciones de dependencia personalizadas, afectivas y recíprocas, que están construidas dentro de la lógica de los lazos de solidaridad tribal⁶⁴. La supervivencia de este modelo de relaciones será esencial para entender, en su momento la trayectoria política para la modernización del país.

En la cultura política libanesa el predominio de vínculos locales y lealtades personales, fundamentadas en identidades primarias como la familia o la religión, y reforzadas por las solidaridades comunitarias, son una de sus constantes esenciales. Éstas han contribuido, durante mucho tiempo, a conservar el carácter natural de las

o Kurdistan...- se beneficiaron de esta terminología, sobreviviendo gracias a su aislamiento dentro de sus organizaciones tribales, profesando, a pesar, de la pertenencia al Islam ortodoxo, creencias esotéricas mantenidas por mucho tiempo en secreto. RABBATH, E., 1986, Beirut, Publications de l'Université Libanaise, p. 38.

⁶²ZARTMAN, W., "Pouvoir et Etat dans l'Islam" en *Pouvoirs*", n°12, 1983, Paris, Presses Universitaires de France, p.8.

⁶³ PICARD, E., 1988, p.22.

⁶⁴GELLNER, E., 1986, pp.64-65.

relaciones entre los individuos y a vertebrar su tejido social⁶⁵. Estos vínculos de patronazgo y clientelismo hacen a su vez posible una relación de intercambio, que se muestra absolutamente necesaria para el funcionamiento del sistema que los alberga y por ello se convierten en el aglutinante social más importante, aunque acaban transformándose en un factor opresivo cuando no se combinan con un sistema de libertades.

Además, la autoridad de las familias nobles libanesas gozó de una mayor independencia que en otras áreas de imperio; la dirección de los asuntos internos de este territorio era atribución del Gran Emir, quien en calidad de cuasi-soberano dentro del sistema libanés, asumía una doble responsabilidad: solventar las demandas otomanas, y actuar como árbitro en los conflictos internos entre los señores feudales que administraban las zonas bajo su influencia⁶⁶.

Otra característica a tener en cuenta era que este tipo de relaciones de dependencia patrón-cliente, no poseían directamente carácter militar. Se basaban en una lealtad personal y colectiva, y no en una obediencia coercitiva a un título. Lo que significaba un sometimiento sobre todo político que no manifestaría inicialmente un carácter sectario o religioso sino básicamente personal⁶⁷.

La conformación territorial y los equilibrios demográficos.

El Imperio Otomano hereda una organización del poder y la autoridad basado directamente en los fundamentos y en el discurso legitimador del poder político que el

⁶⁵ PICARD, E., 1988, p.88.

⁶⁶ JALAF, S., 1986, pp. 180-182.

⁶⁷ JALAF, S., 1986, p. 182.

Islam había estructurado según su propia tradición de pensamiento, y en el que la Comunidad de creyentes islámicos –*umma islamiyya*- era el núcleo y la esencia de la sociedad de la nación y del Estado –*umma* y *dawla*-. El discurso político islámico no desarrolló una única teoría sobre el espacio físico donde se asienta dicha Comunidad, aunque si hubo desarrollos intelectuales sobre la *medina* como la ciudad-sociedad.

Esta falta de definición cerrada será constante y se hará visible en la propia organización del imperio otomano, que representa teóricamente un Estado centralizado *La Sublime Puerta*. En esa organización el equilibrio entre los poderes locales y el poder oficial se restablece de forma sistemática en sus territorios, haciendo innecesario crear estructuras suprarregionales que controlen la tendencia a la atomización del poder⁶⁸. Sin embargo, a finales de XVIII y en el XIX, la fuerza del poder central sufrió un proceso de debilitamiento, y la autoridad de la *Puerta* disminuyó considerablemente en el entorno de las provincias árabes, donde ascendieron poderes locales y regionales liderados tanto por notables, como por militares. Con todo, las provincias árabes del Imperio, excluyendo a Egipto, no formaban una nación-estado constituida⁶⁹, sino que eran Estados-provincia. En el caso del Líbano habrá que esperar al periodo de las *Reformas* (1839-1878) para que el término Líbano o Monte Líbano adquirieran un carácter oficial. Aún así, la montaña libanesa adquiere desde un principio el carácter de núcleo *libanés*. En lo que influye el hecho de que las zonas montañosas permanecieron siempre más impermeables al control del sultán, por su características físicas, pero también por su menor importancia económica. Y esta doble circunstancia hizo posible que, en ciertos momentos, surgieran focos de contestación, como el que protagonizó el *señor de las Montañas del Chuf*, Fajr ad-Din al-Maani.

⁶⁸ MALHAB ATALLAH, D.B., *Le Liban: guerre civile au conflict international ?*, 1980, Beirut, Al-Harriyat, p.1.

En cualquier caso, la definición histórica del territorio libanés esta ligada a factores de dominio político. Desde 1697 y hasta 1841, los emires Maan y Chehab fueron los señores feudales del Monte Líbano, sin que se llegara a establecer un término oficial (o no oficial) para delimitar el conjunto del Emirato Libanés.

El "Monte Líbano" se refería, inicialmente, a los distritos más al norte de Bisharri, Batrum y Yubail, habitados por los maronitas. Los maronitas estaban también establecidos en la región de Yebel Kisrauan, que a veces era incluida en el Monte Líbano, pero no siempre. Al sur de Kisrauan y separada por la carretera Beirut-Damasco, se encontraba la región de Yebel al-Chuf, que correspondía a la "Montaña de los drusos"; una región de población drusa que apenas tuvo contacto con el área maronita y que, hasta el XVII, nunca fue referida como parte del Monte Líbano. Pero, a finales del XVIII se produce la emigración de maronitas hacia el sur, y desde entonces los distritos de los drusos pasaron a formar parte del Monte Líbano, de manera que este nombre ampliaba su alcance geográfico y sobre todo político.

Esta ampliación del concepto original del Monte Líbano nos permite establecer la fuerte conexión que se da entre las concepciones espaciales y comunitarias, los maronitas al emigrar llevan consigo (y quieren imponer) su concepto de territorio original; la unidad de la comunidad parece imponerse como criterio central en la construcción de una sociedad que va englobando, sin embargo, elementos muy heterogéneos.

Otros territorios adyacentes van a ir siendo controlados por los emires según las circunstancias históricas, tal fue el caso de las ciudades de Beirut o Sidón, que nunca fueron parte directamente vinculada al emirato, pero que permanecen a menudo bajo la autoridad de sus emires. Otra área esencial, el Valle de la Bekaa, formó siempre parte

⁶⁹ KHOURY, G., *La France et l'Orient Arabe: naissance du Liban moderne 1914-1920*, 1993, Paris,

del *vilayet* (gubernorado) de Damasco, pero su región central se mantuvo frecuentemente bajo el dominio de los emires, que conocían muy bien la importancia de esta zona. Al norte de este valle, las poblaciones chiíes de Baalbeck estuvieron siempre relacionadas con los emires, aunque por su historia no podrían ser consideradas como parte del Monte Líbano. Por último, la zona de Wadi at-Taym era el distrito de los Chihab y entró a formar parte del territorio libanés cuando éstos heredaron el emirato⁷⁰.

Es por tanto una unidad móvil de elementos políticos, basados en los esquemas ya vistos de distribución de poder, la que va dando unidad al territorio libanés, pero sin que esto afecte en el fondo a la estructura social, que sigue siendo multiconfesional.

Esta permanencia de la estructura social es una de las responsables de que los cambios demográficos influyan de una forma determinante en los equilibrios internos básicos. Así, las crisis económicas y sociales, de origen demográfico o debidas a las reformas administrativas, pusieron de manifiesto la estructura mosaico del Líbano.

Toda problemática social y económica acabará siendo reescrita en términos comunitarios; uno de los ejemplos más demostrativos de ello es la forma en la que la decadencia de los señores drusos fue percibida por esta comunidad, como consecuencia del ascenso social y económico de la antigua minoría maronita, ascenso favorecido por el papel jugado por su Iglesia, en relación a la economía de los notables tradicionales, y por la igualdad de estatus con los musulmanes en el conjunto del imperio. La tensión acumulada sobre un fondo de crisis económica, y el intento de preservar viejos privilegios, acaban desembocando en el enfrentamiento armado y en las masacres de cristianos (y musulmanes) de 1861, que respondieron a un sentimiento de protesta de la comunidad drusa, y cuyos actos de violencia serán entendidos por ellos como actos de

Armand Colin, pp.57-79.

⁷⁰SALIBI, K., 1965, pp. XII-XIV.

defensa y cuyas consecuencias, como vimos, cambiaron la trayectoria histórica de este área.

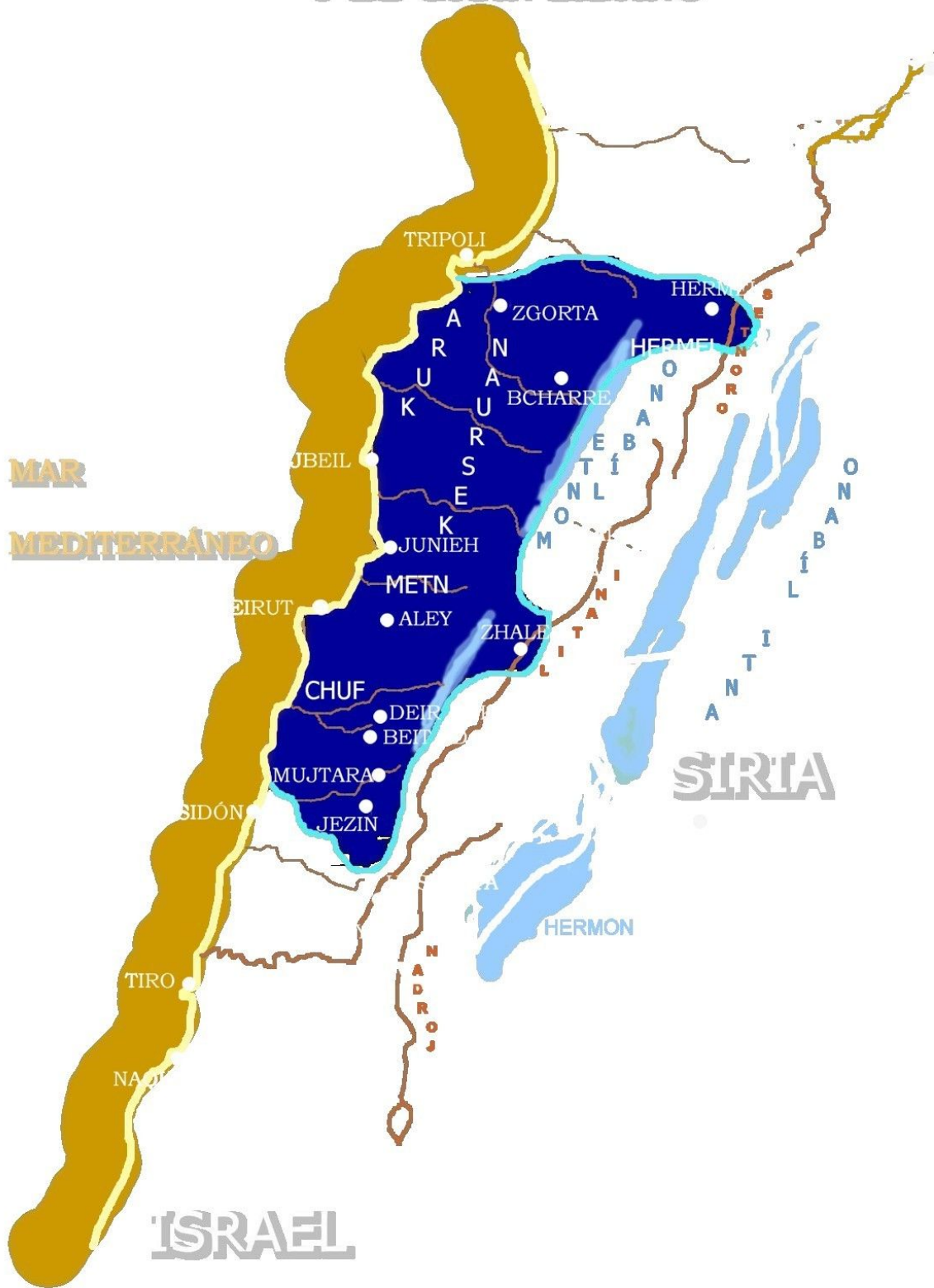
I.2.-La modernización de la sociedad. Los hechos y la teoría.

La modernización del Líbano se producirá a partir de la puesta en marcha de una serie de nuevos criterios de organización estructural y funcional, pero la experiencia concreta muestra como los elementos constituyentes de los viejos equilibrios tradicionales seguirán siendo fundamentales. De hecho, la incapacidad de algunos de estos elementos para evolucionar hacia formas modernas de estructuración social y política, será la causa de que surjan los problemas en el intento de definir un concepto integral e integrador de *la libanidad*. A este respecto no se puede olvidar tampoco que una de las fuerzas más influyentes en todo el proceso es la presencia extranjera en suelo libanés, bajo la forma primero de la colonización, y después de la descolonización, de la que habría de nacer un Estado libanés moderno e independiente.

La supervivencia de esas formas tradicionales es posible, entre otras causas, porque la modernización reviste a menudo un trabajo más nominal, de adaptación a los lenguajes de la modernidad, que una reforma profunda del sistema.

Los hechos tomados de forma independiente hablan de modernidad, pero el análisis de las relaciones entre los mismos nos obligan a establecer que ésta

EL PEQUEÑO LÍBANO Y EL GRAN LÍBANO



corresponde a un proceso incompleto, que es por otro lado una de las características de las sociedades árabo-musulmanas⁷¹.

1.2.1.- Los hechos. Los planteamientos de un Líbano nacional independiente.

La modernidad del Monte Líbano, se inicia formalmente el 9 de junio de 1861 con un *Reglamento orgánico*, mediante el cual se trataba de restablecer la seguridad en la región y regular las relaciones entre maronitas y drusos y dotar al Líbano de una nueva organización⁷². Dicho Reglamento, aprobado por el sultán, es una construcción de los poderes europeos, y permanecerá en vigor desde 1861 hasta la I Guerra Mundial. En él la organización del poder se establecía en relación a dos elementos centrales; el primero, el del *mutassarif*, cargo que será ocupado por primera vez por Daud Pachá. *El Consejo administrativo central*, será el segundo instrumento de esa organización, y estará compuesto por doce miembros de las distintas confesiones representando al conjunto de la sociedad. Pero la gran aportación de este reglamento es su artículo 6º, que declara la igualdad de todos ante la ley y la supresión de los privilegios feudales⁷³.

El territorio gobernado corresponde a un espacio más pequeño del que conformó históricamente el emirato libanés, ya que alguna de sus partes han quedado bajo dominio directo de Estambul. Para evitar el malestar de los notables, el mutassarif los sitúa en puestos claves de la administración. El sistema así creado evoluciona sin

⁷¹ Incompleto no porque estas sociedades no tengan capacidad para desarrollar todas y cada una de las facetas de esa modernidad, sino porque las distintas trayectorias históricas y las fuerzas internas y externas que han actuado en ellas han definido, en la mayoría de los casos, la forma que ha adoptado la emergencia de una sociedad moderna y la realización de unas políticas de apertura en el espacio árabe-islámico, la tensión entre pasado y presente determina probablemente hoy más que nunca, la capacidad de respuesta de estas sociedades. Entre los trabajos que recogen algunas de estas cuestiones destacamos la obra colectiva dirigida por GHASSAN SALAMÉ, *Démocraties sans démocrates*, 1993 y el libro de GEORGE CORM, *Le Proche Orient éclaté 1956-2000*, 2001.

⁷² SALIBI, K., 1965, pp.110-111.

grandes problemas durante dos años. En 1864 el primer Protocolo llega a su fin, y el 6 de septiembre de ese año los representantes de las cinco potencias europeas y el ministro de Asuntos Exteriores otomano firman un segundo Protocolo.

Los dos gobernadores que sustituirán, a partir de 1868, a Daud Pachá iniciaran políticas de reforma económica y administrativa, pero el problema más acuciante lo constituye el territorio de la Montaña. El cual, al haber perdido el fértil Valle de Baalbek, es ahora incapaz de mantener una población creciente ni en lo material ni en lo espiritual; dado el control político ejercido por los otomanos, la salida más factible es la emigración. El Cairo es el inicial destino donde, a partir de esa primera emigración, se consolidaran los primeros núcleos de independentistas libaneses. Pero otros muchos se dirigirán hacia América tanto del norte como del sur, particularmente desde 1876, cuando el país pierde casi todos sus recursos humanos.

Este despoblamiento crea un sentimiento de malestar que será secundado por otros factores derivados de la organización administrativa; el primero de ellos es el hecho de que el gobernador no es de nacionalidad libanesa. Se trata de una condición impuesta por Inglaterra, que ha puesto fin a un privilegio secular del Líbano y ha colocado en el puesto político más importante a alguien ajeno a los intereses del país, al mismo tiempo, el Consejo administrativo queda en un segundo plano dependiente del *mutassarif*⁷⁴.

En Beirut, que posee, a partir de la promulgación del *Reglamento Orgánico* el estatuto de una provincia del imperio, y por tanto sometida a sus leyes, personalidades de las dos comunidades mayoritarias, los sunnies y los greco-ortodoxos empiezan a plantear reivindicaciones de reforma política. Estas manifestaciones encontraran su eco en los intelectuales emigrados a El Cairo, Francia o Estados Unidos. Egipto se convierte

⁷³ AMMOUN, D., 1997, p.72.

en el centro de un eje que irá construyendo el discurso independentista libanés en vísperas de una guerra mundial y con la presencia de una fuerza nueva -el nacionalismo árabe-, que sacudirá definitivamente el espacio oriental, una fuerza impulsada en un primer momento por el proyecto centralizador de los *Jóvenes Turcos*⁷⁵.

Ese discurso tomará forma a partir de una sociedad fundada en Egipto por Antun Gemayel en 1909, la llamada *Alianza Libanesa*⁷⁶ cuyo fin es la defensa de los intereses políticos, económicos y sociales del Líbano, empezando por la independencia absoluta en sus fronteras naturales. Los libaneses emigrados apoyan esta propuesta, y a partir de 1912, las reivindicaciones contarán con el apoyo de Francia.

François Couget, cónsul general de Francia en Beirut, se convertirá en portavoz de los problemas libaneses ante la intransigencia de un Imperio que, en octubre de ese mismo año, se enfrenta a la primera guerra balcánica, preludio de su propio fin. Situación que aprovecharán los nacionalistas árabes, mientras Francia e Inglaterra permanecen muy atentas al momento preciso de intervenir definitivamente en Oriente, utilizando para ello a esos mismos movimientos nacionalistas.

En enero de 1913 es nombrado el nuevo *mutassarif* del Líbano; todo se desarrolla con tranquilidad, aplicándose las reformas que los franceses han conseguido del sultán. Pero en Beirut las protestas políticas se suceden encabezadas por destacadas personalidades de todas las religiones, las cuales gestionan un Comité de Reformas. Estambul reaccionará de forma inflexible al verse amenazado por la tensiones desintegradoras árabes, y habla entonces de traición a la patria.

En abril es disuelto el Comité de Reformas, e inmediatamente es lanzada en la prensa una convocatoria de huelga general, como prueba evidente de una crisis política

⁷⁴ AMOUM, D., 1997, pp.78-79

⁷⁵ SALIBI, K., 1965, pp.156-157.

⁷⁶ PICAUDOU, N., 1989, p.46. RABBATH, E., 1986, p.301.

que es, a su vez, la primera manifestación de un movimiento general e interconfesional que intenta liberar a Beirut del control otomano.

En un clima de auge del nacionalismo árabe se diseña vagamente la idea de un Estado árabe, pero Beirut ve este proyecto como una utopía, y el propio Comité de Reformas, que sigue actuando a pesar de su prohibición, está decidido a combatir también dicha idea; su objetivo es la descentralización según los intereses libaneses, por eso no intervendrá en el Congreso Nacional Árabe celebrado en París, en junio de 1913.

En abril de 1914 es nombrado como nuevo cónsul general de Francia en Beirut, François George Picot, un especialista en los asuntos de la región. Apenas unos meses antes del estallido de la I Guerra Mundial que cambiará radicalmente el curso de los acontecimientos; ya que ahora, los intereses europeos se centran en la Sublime Puerta, que firma el 2 de agosto un tratado secreto para una alianza germano-turca. En el Monte Líbano se piensa que peligra su estatuto especial, y los cristianos, ante esta posibilidad, manifiestan a partir de ahí una firme adhesión a Francia⁷⁷. El 29 de octubre el sultán declara la guerra a la Entente, que responde en los mismos términos el 5 de noviembre. El 22 de noviembre las tropas turcas entran en el Monte Líbano y siguen hacia Damasco.

Los intereses europeos en la zona determinaron, mientras duró el conflicto, una política diplomática que animaba al nacionalismo árabe defendido por el Jerife de la Meca, el Jerife Husain. Francia e Inglaterra trazan con esa política el futuro del área.

El 10 de junio de 1916 el Jerife Husain proclama la revuelta árabe, los turcos abandonan La Meca el 6 de julio, y los británicos mandan a Thomas Edward Lawrence a Arabia para dirigir la revuelta árabe. Aunque el 16 de mayo se había firmado el

⁷⁷ SALIBI, K., 1963, pp.157-160.

Tratado Sykes-Picot, que definía de antemano los términos contradictorios para el reparto de los territorios imperiales.

El ejército francés entra en el Monte Líbano en octubre de 1918, muchos políticos que habían tenido que exilarse vuelven, y entre ellos se encuentran los líderes que dirigirán más tarde el Líbano: Daud Ammun, Émile Eddé, Béchara El-Jury, Alfred Naccache.... El 29 de octubre entra de nuevo en vigor el Consejo administrativo del Monte Líbano, y al mes siguiente llegan al país los funcionarios franceses que serán el núcleo de una administración central.

Cuando el 11 de noviembre se firma el armisticio, se hacen visibles los diversos intereses: el colonialismo europeo, el nacionalismo libanés y el nacionalismo árabe, que adquirirán forma en los Tratados de paz discutidos durante enero de 1919⁷⁸, donde las reivindicaciones libanesas recogidas son ya las de la independencia⁷⁹.

La independencia del Líbano. Francia en el Líbano.

Los miembros del Consejo administrativo, en una sesión “histórica” celebrada durante el 20 de mayo y en la estuvieron representadas seis comunidades, votan la *Declaración de Independencia* del país en las fronteras históricas establecidas en 1861, y la formación de un gobierno democrático basado en los principios de libertad, igualdad y fraternidad. La propuesta es seguida con júbilo en las grandes ciudades, pero sería rechazada por insuficiente en los medios que apoyan la idea de una Nación-Estado

⁷⁸ RABBATH, E., 1986, pp.293-296.

⁷⁹ AMOUM, D., 1997, pp.217-228.

árabe. Estas dos posturas son la prueba de la existencia al menos de dos tendencias nacionalistas que determinarán, desde entonces, los discursos y las actuaciones ⁸⁰.

Finalmente el Consejo Supremo interaliado, reunido en San Remo, estableció los mandatos de Francia e Inglaterra en Oriente Medio. Ciertos sectores del nacionalismo libanés se enfrentarán al nacionalismo árabe; éste último desarrolla su propia lucha a través del proyecto de la Gran Siria encabezado por el rey Faisal, un gran Estado árabe medio-oriental con capital en Damasco, proyecto derrotado en dos años, desde 1918 a 1920⁸¹.

Mientras, el 1 de septiembre de 1920 se crea el Estado del Gran Líbano con capital en Beirut, e inmediatamente después se crea la Comisión administrativa del Gran Líbano sobre una base comunitaria. Se nombran sus 15 miembros, así como los elementos base para una organización político-administrativa. A nivel judicial se reimplantarán los estatutos personales, mientras se lleva a cabo la reorganización del país en todos los niveles, económicos, políticos o culturales.

Pero en este mismo año se hacen visibles los signos de la fragilidad sobre la que se levanta el Líbano moderno. La incorporación al estado de ciudades como Beirut y Trípoli implica la incorporación también de poblaciones mayoritariamente sunníes que no se sienten participes del proyecto del Gran Líbano.

A principios de los veinte, la política francesa en el yebel druso contesta la autoridad de los notables feudales, que animados por los nacionalistas sirios y los intereses británicos se levantarán contra el Alto Comisionado francés. Esa misma política tiene como misión principal la elaboración de un estatuto orgánico, conforme a las disposiciones con las que la Sociedad de Naciones había establecido los mandatos.

⁸⁰ AMOUM, D., 1997, pp.229-256.

⁸¹ RABBATH, E., 1986, pp.318-343.

En 1925 se comienza a confeccionar el estatuto orgánico, así como un texto constitucional cuya redacción final se debe, esencialmente, a Michel Chiha y está inspirado en el de la III República. Inspiración que se deja sentir en el modelo de gobierno que será finalmente establecido: el republicano. El 23 de mayo de 1926 se vota la Constitución libanesa; en su texto la autoridad mandataria es reconocida como parte esencial del poder⁸². Tres días más tarde, es elegido presidente de la República el greco-ortodoxo Charles Debbas, siendo esta una elección de compromiso. Debbas será, de hecho, el único presidente no maronita en la historia del país. El día 29 se forma un gobierno de siete miembros representando a las seis comunidades principales. Pero en el yebel druso y en Damasco la oposición sigue aumentando.

Durante los años siguientes el Líbano va estableciendo los elementos de su funcionamiento como Estado, y va vertebrando su sociedad mediante una serie de reformas, administrativas y judiciales, que la dotan de los instrumentos necesario para su desarrollo. Al mismo tiempo, en el ámbito de la política se suceden los gobiernos y las rivalidades bajo el control francés, con un transfondo permanente de las dos tendencias nacionalistas que diseñan los dos Líbanos posibles: el Gran Líbano independiente y el de una unión con Siria.

Entre las rivalidades políticas más importantes y significativas está la de Émile Eddé y Bechara al-Jury⁸³. Los dos optan por el cargo de presidente de la República, ambos son nacionalistas maronitas y defensores absolutos de la independencia y de la integridad del Líbano, pero representan también dos formas de entender el Estado. El primero es partidario del pensamiento maronita tradicional según el cual la supervivencia del Líbano depende de su unión con Francia; para al-Jury el Líbano, por

⁸² RABBATH, E., 1986, pp. 335-336 y 379-409. SALIBI, K., 1965, pp.165-168.

⁸³ SALIBI, K., 1965, p.171.

el contrario, no puede prescindir de su entorno, su visión resulta ser más integradora, y probablemente más realista, en relación a la compleja situación libanesa.

Estas rivalidades políticas degeneran en serios problemas cuando se presenta la candidatura a la presidencia del Cheij Muhammad al-Jisr, de confesión sunnita, ya que este acto discute la preeminencia maronita y la política francesa. Finalmente, el 9 de mayo de 1932 la Constitución es suspendida. Es un periodo complicado en el que la parálisis política coincide con un clima de crisis económica que se arrastra desde el crac de Wall Street en 1929, y en el que la insatisfacción de la población se generaliza.

La situación en Siria, donde las reivindicaciones de independencia total para la Gran Siria histórica (que englobaría los territorios desgajados por el general Gouraud, los cuatro *cazas* -distritos- restituidos al Líbano, y las ciudades del litoral: Beirut, Sidón, Trípoli....), se ha convertido en una cuestión central para la política exterior francesa, lo que repercute en la política libanesa, ya que la mayoría de la población sunní es partidaria de la unión. Los hechos hacen visible la fractura social que se abre entre libaneses y entre el nacionalismo libanés y el nacionalismo sirio, primer paso de un nacionalismo árabe que choca en noviembre del 36 con la firma del acuerdo franco-libanés, el cual pretendía alargar el mandato 25 años más.

En ese años de 1936 se fundan dos movimientos de juventudes con un destacado carácter confesional: *Al-Kataib al-lubnaniyya* -las falanges libanesas- y su contrapeso sunnita las *Najjâdeh*⁸⁴; es un año marcado en el terreno de la política por la rivalidad entre Eddé y Jury. Al año siguiente, es elegido para presidente del Consejo de Ministros el sunní Jaireddín al-Ahdab; se trata de una acción histórica, porque con ella se inaugura la costumbre de elegir al Primer Ministro entre las personalidades sunnies, mientras se reserva el cargo de Presidente a un maronita.

⁸⁴ PICAUDOU, N., 1989, p.76.

El 1 de noviembre de 1939, la declaración de guerra en Europa se deja sentir en El Líbano. El 21 de ese mismo mes es suspendida la Constitución y disuelta la Asamblea de diputados. En Siria, el movimiento nacionalista se recrudece. La complicada situación política en Francia, donde se han establecido dos poderes legitimados, el del gobierno de Vichy y el de la Francia libre, se refleja en los territorios del mandato y acelera el proceso independentista.

La guerra, y los intereses que se movilizan en torno a ella, hacen que el 8 de junio del 41, miles de octavillas sean lanzadas sobre los territorios mandatarios franceses, en ellas la Francia libre representada por el General De Gaulle, y en su nombre el General Catroux declaraba la independencia del Líbano y de Siria; una declaración de tal naturaleza aportaba a la Francia en lucha un nuevo poder que, hasta ahora no había tenido en estas tierras, y modificaba, sustancialmente el teatro de operaciones de Oriente Medio, comenzando con la gran ofensiva franco-británica contra al ejército francés de Levante leal a Petain. El Líbano ha entrado también en la guerra⁸⁵.

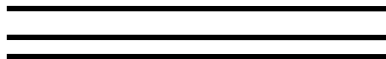
Los acontecimientos posteriores responderán, desde otro punto de vista, a la vieja rivalidad entre Francia e Inglaterra respecto al control de la zona. Gran Bretaña intentará extender su control en el territorio bajo jurisdicción francesa, mientras que Francia tratará por todos los medios, mantener su posición privilegiada en el Levante, y esto llevará al representante francés en el Líbano a tomar medidas contraproducentes, que avivarán los deseos de independencia.

El 21 de septiembre de 1943 es elegido presidente de la República Bechara al-Jury, quien nombra como primer ministro a Riad as-Solh. Ambos establecerán las bases del *Pacto Nacional*, acuerdo que debería asegurar al Líbano la soberanía total sobre su

⁸⁵ PICAUDOU, N., 1989, p.76. AMMOUN, D., 1997, pp.393-413.

territorio, sin el recurso a una protección extranjera y el reconocimiento unánime de los Estados vecinos a los que une su arabidad. El Pacto Nacional es el documento clave de un Líbano nuevo, por el cual se inscribe en la convicción de una independencia total. El 8 de noviembre es revisada la Constitución y eliminada de ella los artículos referidos al mandato. Las autoridades francesas toman medidas de represalia y encarcelan a los miembros del gobierno libanés.

La política represiva francesa ha dado como resultado lo contrario de lo que buscaba: la unión de casi todos los libaneses, a pesar de sus diferencias de base, en torno a la idea de la independencia nacional. La difícil situación es aprovechada por Gran Bretaña para aumentar su presencia en esta zona. Reorganizadas las relaciones franco-libanesas, las tropas del país europeo abandonaran finalmente el territorio soberano libanés en diciembre de 1946.



Los acontecimientos que acabamos de describir conforman un proceso político de construcción nacional. Y es esa idea de la nación el eje principal sobre el que se articula la modernidad de la sociedad libanesa.

Esa modernidad debería haber implicado no solo los aspectos estructurales de la creación de un Estado, sino la elaboración de una conciencia nacional libanesa. Es en este doble nivel en el que nosotros debemos desarrollar la relación entre los hechos y las concepciones teóricas. Porque el resultado final fue una sociedad ordenada no en relación a la idea de ciudadano, sino en función del carácter de minoría religiosa, que se fortalece gracias al régimen comunitario sobre el que se levanta la distribución del

poder en el Líbano, y del que se derivan inhibiciones claves y contradictorias, que impiden un concepto integral de lo libanés y que fomentan la atomización social.

1.2.2.- La teoría. La sociedad moderna libanesa

La modernización se emprendió mediante una serie de cambios formales y nominales que no afectaron de forma definitiva a las viejas formas de organización, las cuales siguieron sustentando delicados y frágiles equilibrios. Unos equilibrios que consiguieron adaptarse manteniendo, prácticamente intacto, su carácter funcional.

Una estructura social en mosaico

En el modelo social en mosaico la población se encuentra repartida en diferentes grupos individualizados, cuyas relaciones son de tipo coyuntural y responden a equilibrios puntuales. En esas relaciones, la preeminencia del grupo impide desarrollar una unidad integrada y ofrecer una respuesta consensuada ante las cuestiones generales. Sobre estas bases resulta muy difícil elaborar el concepto del bien común y del interés general, y en consecuencia, siguen prevaleciendo los criterios particulares y personales⁸⁶.

El que el Líbano constituya un claro ejemplo de este modelo de organización social se debe a varios factores, el primero su propia composición social conformada a partir de grupos de “refugiados”, identificados por su pertenencia religiosa y por un

⁸⁶ BARAKAT, H., “Social and political integration in Lebanon” en *The Middle East Journal*, 1973, nº27, pp.301-302.

medio geográfico que no favorece en casi nada las relaciones de intercambio entre estos grupos. En segundo lugar, la estructuración social islámica, en la que junto al predominio sunní se permite -se tolera- la existencia de otros grupos bajo la forma ya vista de la *dhimma*. El Imperio otomano institucionalizó el régimen de las *millets* como una forma de pluralismo jerarquizado, en el que las comunidades actuaban de forma autónoma en los niveles primarios de organización social: la educación, administración de sus bienes, la jurisdicción interna o la organización religiosa, lo que refuerza el sentimiento de pertenencia al grupo. Sobre este sustrato es donde se han de introducir dos nuevos factores; el primero, la política reformadora de Estambul -*Tanzimat*-, la segunda, los intereses coloniales de las potencias europeas.

Respecto a la política de reformas, éstas afectaron a la casi totalidad de la organización del imperio. En el ámbito del derecho se elaboran nuevas leyes para ser aplicadas por igual a todos los ciudadanos, sin distinción de raza o religión, lo que debería haber supuesto la eliminación de los derechos comunitarios, es decir parte de los privilegios judiciales de las minorías sometidas, a partir de entonces, a una ley común. Pero como el interés de imperio era mantener la unidad, se actuó de forma que esas mismas minorías se vieron favorecidas por una serie de concesiones que garantizaron la libertad de culto, la igualdad con los musulmanes en lo que concernía a la justicia y a los impuestos, así como el acceso a los puestos administrativos, y todo ello sin que la organización interna de las comunidades sufra modificaciones esenciales. Lo destacado de estas reformas fue que su objetivo original dio paso a un resultado opuesto: el afianzamiento de la conciencia comunitaria y de las particularidades de cada grupo⁸⁷.

⁸⁷ DUMONT, PAUL, “La période des Tanzimats” en MANTRAN, ROBERT, 1989, pp.476-7 y 500.

En un espacio marcado por la diferencia, como seña de identidad básica y quizá como elemento de cohesión, la igualdad jurídica ofrecida por las reformas otomanas implicó una igualdad política para unas comunidades convertidas, a su vez, en entidades políticas cuando se instaura tanto el régimen del *Caimacamato* en 1842, como los posteriores *Protocolos*. No se puede olvidar, tampoco, que las medidas tomadas en 1842 contituyeron un intento de territorialización de las dos comunidades más importantes del Líbano histórico.

Por otro lado, reordenadas de esta forma las poblaciones libanesas, se favorece la intervención extranjera. Para estos poderes externos, las comunidades fueron asimiladas a “naciones ” con el consecuente reforzamiento de sus conciencias individuales. Por su parte, dicha intervención es un episodio más de la lucha hegemónica que libran las potencias europeas hasta la II Guerra Mundial; más tarde, la dialéctica entre superpotencias reproducirá de nuevo una política de intervencionismo a través de los grupos y fuerzas locales.

Pero la modernidad del Líbano precisaba, en lo formal, de una nueva legitimidad del poder que se correspondía a la concepción de un Estado. Requisito que adquirió una vez más la forma del confesionalismo, lo que revierte una vez más en la consolidación de un modelo social de tipo mosaico y no en la implantación de un modelo plural.

Al convertir a las comunidades confesionales en formaciones de poder político se modifica también el tipo de relaciones de poder que se generan no solo entre ellas, sino en su interior. Lo comunitario aparece en un primer momento como una unidad total, que engloba todos los aspectos de la vida; las comunidades como la expresión práctica de ese sentimiento comunitario desarrollan todos los elementos de coherencia y

contradicción que la experiencia histórica va desarrollando en el seno de un grupo social independizado de los demás por su propia conciencia como tal. Y como tal, presenta una dinámica interna que define tanto tendencias a la convergencia como a la diferenciación, a partir de las cuales, las iniciales unidades pueden ser descompuestas según tensiones y disensiones propias, y cuya naturaleza es tan variada como los motivos que las alimentan. Esto es lo que nos permite interpretar, por ejemplo, el duelo Eddé/Jury, en el espacio político maronita. Pero esto permite sobre todo entender que el resultado de los acontecimientos vividos expresa, en la mayoría de los casos, realidades más profundas, que si bien tienden a la estabilidad son susceptibles de ser influidas, y por tanto transformadas.

Desde un punto de vista socio-económico el modelo en mosaico se sustenta porque las clases sociales que deben ser definidas a partir de la evolución en el ámbito de las profesiones o del trabajo, no se consolidan. En el sector primario la modernización es escasa, provocando la dependencia agro-alimentaria del país. El atraso en este plano, además de incidir en las desigualdades sociales lo hace a nivel regional, donde cada vez son más evidentes las diferencias entre un centro urbanizado y una periferia rural subdesarrollada, de la cual salen los grandes éxodos que perturban definitivamente los equilibrios demográficos y culturales⁸⁸. Las ganancias de las explotaciones agrícolas, propiedad de los grandes terratenientes feudales, no revierten en el campo sino que vienen a engrosar los sectores del comercio y de los servicios, que se ven de esta forma reforzados y ampliados. La modernización beneficia en último término a las élites tradicionales, que aseguran así su posición en el bloque del poder⁸⁹.

⁸⁸ NASR, S., "Beyrouth et le conflit libanais, restructuration de l'espace urbain" en *Politiques urbaines dans le monde arabe. Études sur le Monde arabe*, n°1 1984, Lyon, Maison de l'Orient méditerranée, CNRS, Université de Lyon II, pp. 282-290.

⁸⁹ PICARD, E., 1988, pp.73-76.

A nivel de la industria se mantiene una estructura dual, en la que junto a los pequeños talleres artesanales se localiza un número restringido de grandes empresas. Esta presencia doble de formas de producción afecta a la constitución de una clase obrera, si bien los trabajadores libaneses se mueven en posiciones contradictorias, donde el artesanado manifiesta una tendencia a mantener relaciones de tipo personal entre el patrón y sus empleados, y en las cuales reaparece el elemento comunitario. Las primeras representaciones sindicales para los obreros de la gran industria se producirán a partir de la II Guerra Mundial⁹⁰.

El sector beneficiado de esta distribución de las fuerzas productivas es el sector terciario, es decir, el comercio. Desde 1860, Occidente ha visto en el Líbano su eje de penetración hacia el interior árabe, y además de las consecuencias económicas y políticas que esta actitud ha provocado se ha establecido en la mentalidad libanesa la conciencia de que la vocación del país es la de una “República mercantil”, según la propia definición de Michel Chiha⁹¹. Esta postura favoreció sobre todo a los grandes burgueses francófilos, mayoritariamente cristianos, que apoyaron la idea de un Gran Líbano vinculado a la protección francesa. Estos grupos favorecieron la adopción de medidas liberales que hicieron posible el desarrollo de importantes capitales privados que revirtieron de nuevo en el sector terciario. Esta política económica favoreció una rápida urbanización centrada en Beirut como centro financiero, comercial, cultural y turístico.

Una de las consecuencias más importantes de este proceso migratorio hacia la ciudad fue el debilitamiento de las jerarquías socio-familiares y el fortalecimiento de las solidaridades confesionales, en un proceso de “compensación”. Pero, al mismo tiempo,

⁹⁰ PICARD, E., 1988, pp.76-81.

⁹¹ CHIHA, MICHEL, 1964, *Politique intérieure*, Beyrouth, p. 196, citado por SALAM, NAWAF, 1998, p.43.

el cambio dio lugar a formas de organización social nuevas, en las que comenzó a formalizarse la idea de individuo⁹².

La transición de lo comunitario hacia lo individual es la clave de una de las dinámicas principales que se dan en el mundo árabo-islámico, y que afecta hoy a algunos de los valores centrales de esta cultura. Es una de las formas de cambio más importante que la modernidad ha puesto en marcha en este espacio.

La nueva legitimidad del poder

Si bien el tipo de Estado elegido es el de una república cuyo modelo es del Estado-nación laico, parlamentario y liberal francés, lo cierto es que en la práctica, tanto la Constitución como las leyes incorporan la herencia comunitaria, que alimenta el enfrentamiento entre los dos nacionalismos posibles, el libanesismo (de carácter localista) y el arabismo.

El intento de separación territorial que supuso el régimen del doble *caimacamato* fue abandonado, pero con la *mutassarifat* y los dos *Protocolos* que le siguieron, el principio es extrapolado al campo de la representación política, donde se establece una estructura jerarquizada en la que el peso y la importancia de cada comunidad quedan reflejadas en su presencia política. Para algunos analistas, esos dos *Protocolos* y el *Reglamento* dan al Líbano, bajo el control francés, un carácter cristiano clave (el gobernador es cristiano y el Consejo tiene una mayoría maronita), carácter que se mantendrá hasta la guerra de 1975. Este sentimiento del predominio de un Líbano

⁹² SALM, NAWAF, 1998, p. 47. MOUZOUNE, ABDELKRIM, *Les transformations du paysage spatio-communautaire de Beyrouth (1975-1996)*, 1999, Paris, Publisud, pp. 33-36 y 87-95.

cristiano es el que se pone en cuestión cuando un sunní, Mohammad al-Jirs, como ya dijimos, opta por el cargo de presidente de la República, a finales de la década de los 20. La respuesta del sistema es representativa de como el espacio político se ha construido en torno a la idea de lo comunitario.

Y si las nuevas disposiciones legales derivadas del Reglamento para el Monte Líbano propuesto por el poder otomano tienen como efecto inmediato la eliminación del feudalismo⁹³ como fuerza legal, éstas introducen al mismo tiempo el elemento confesional como instrumento central en la organización de la sociedad, hecho que rompe con la dinámica histórica del país, una ruptura que para George Corm es substancial y da lugar a ambigüedades ideológicas y constitucionales que se desplazan hasta la actualidad⁹⁴. Para este mismo autor, la sociedad libanesa ha evolucionado hacia una personalidad *esquizofrénica* de su sistema institucional y de su vida política, al permitir que se dé, junto a una importante emancipación modernizadora y una liberación cada vez mayor, una institucionalización en aumento de las comunidades religiosas⁹⁵.

Es a este nivel donde el sistema reacciona para que, al incorporar los elementos nuevos de legitimidad política puedan subsistir las lealtades tradicionales. El establecimiento de un aparato confesional es la forma de mantener los viejos modelos clientelísticos y las redes informales que éstos describen. Los patrones, que siguen siendo los líderes de las familias más importantes, son revestidos ahora con una nueva legitimidad política institucionalizada en la Ley electoral de 1926 y basada en una doble

⁹³RABBATH, E, 1986, p.235.

⁹⁴CORM, GEORGE, "Laïcité et confessionnalisme au Liban" en *Confluence Méditerranée*, 1992 Automne, p.31

⁹⁵CORM, G., 1992, pp.33-34.

proporcionalidad comunitaria y regional, y son los que siguen dominando el espacio social y representativo⁹⁶.

Este nuevo clientelismo político es heredero de los intermediarios que el poder otomano y la organización del imperio musulmán establecieron en las relaciones con sus diversas componentes. La diferencia más apreciable es que la evolución histórica de la sociedad libanesa ha modificado los instrumentos, los mecanismos y las áreas de influencia de este tipo de relaciones⁹⁷.

La burocratización propia de los Estados modernos y el acceso al sistema judicial dan lugar a un patronazgo de naturaleza urbana, empresarial y político, que se proyecta sobre unas clientelas que se insertan en el proletariado, en las capas asalariadas en ascenso, en los afiliados a los partidos políticos; y cuyos centros formales de acción son los sindicatos, las asociaciones de beneficencia, los propios partidos políticos. Los patrones gozan de un reconocimiento de su autoridad, la cual perpetua un sistema familiar tradicional que sigue alimentando unas redes de intercambios económicos, matrimoniales, financieros..., pero que también atrae hacia sí las nuevas fuentes de rivalidad. Son estas relaciones múltiples las que aseguran el funcionamiento del país, cuyo medio económico y social está caracterizado por la débil profesionalización y la subexplotación de las competencias individuales⁹⁸.

La permanencia de esas relaciones múltiples se hace a cuenta del desarrollo de una conciencia cívica, que queda obstaculizada por la necesidad de mantener los delicados equilibrios intergrupales. Éstos se hallan basados en solidaridades que cohesionan a los grupos mediante los conocidos sentimientos de identidad, pertenencia, seguridad e intimidad, y que son los que permiten que el sistema se enfrente al cambio.

⁹⁶ BOHOUT, JOSEPH, "Les élites parlementaires libanaises de 1996. Étude de composition" en BAHOUT, J. DOUAYHI, CH., (dir.) *La vie publique au Liban*, 1997, Beyrouth, CERMOC, pp. 17-34.

Y son estas mismas relaciones las que articularán la sociedad libanesa cuando la debilidad del Estado haga necesarios otros cauces de mediación, política y social, a través de los cuales gestionar la representación y participación de los individuos⁹⁹.

Pero si esos lazos y solidaridades favorecen el funcionamiento de la sociedad, tienen también como efecto secundario la fragmentación prácticamente total de la misma. La mentalidad pública, el sentido del civismo y del interés nacional se ven sacrificados, y con ellos la posibilidad de una conciencia nacional, que queda suplantada por las variadas lealtades e intereses personales y locales. El problema de la identidad adquiere así uno de sus máximos exponentes, y se convierte en el vehículo más factible de un conflicto que es fruto, sin embargo, de la degeneración en las relaciones entre los distintos grupos o patrones¹⁰⁰.

A nivel individual, el sujeto queda atrapado entre sistemas de valores opuestos y las estrategias que esos sistemas desarrollan. A nivel político, la introducción de nuevas ideologías diferentes a los intereses de los *zuama*, si bien es posible¹⁰¹ es muy difícil que llegue a prosperar, por lo que los poderes del Estado se ven debilitados, en particular el legislativo y el ejecutivo. La figura del presidente es reforzada, al otorgarle la capacidad de construir una maquinaria política de base electoral que le sirve para afianzarse como un poderoso patrón que extiende sus redes dentro y fuera de los ámbitos parlamentarios y ministeriales.

⁹⁷ PICARD, E., pp.87-94. ZIADÉ, KHALED, "Tarabulus: al-`a`ila wa al-siyasa" (Trípoli: familia y política) en BAHOUT, J. DOUAYHI, CH., (dir.), 1997, pp. 274-241.

⁹⁸ PICARD, E., 1988, pp. 94-106. GELNER, ERNEST, 1986, pp.189-195.

⁹⁹ KHALAF, S., DENOEU, G., "Urban networks and political conflict in Lebanon" en SHEHADI, N., HAFAR MILLS, D. (Edts), *Lebanon: A history of Conflict and Consensus*, 1988, London, Centre for the Lebanese Studies, p.1982.

¹⁰⁰ HOTTINGER, A., "Zua`ma and parties in the lebanese crisis in 1958" en *The Middle East Journal*, nº12, vol. 5, pp.127-140.

¹⁰¹ Un caso destacado a este respecto es la formación del Lubnan Ishtiraki (Líbano Socialista), fundada en 1964 y que más tarde se convertirá en uno de los pioneros del movimiento de reorientación política e intelectual de la izquierda libanesa, sobre todo a nivel de la elaboración teórica. FAVIER, AGNÈS, "La mobilisations d`intellectuels" en politique dans la décennie 1960-1970: le cas "Liban socialiste" (1964-1970)" en BAHOUT, J. DOUAYHI, CH., (dir.) 1997, pp.147-181.

De esta forma, con los mecanismos parlamentarios desacreditados por el clientelismo y la corrupción, y frenado el desarrollo de la conciencia nacional, ningún proyecto político de índole general puede ser planteado o adoptado; lo que significa que los grandes problemas que afectan a la sociedad en su conjunto quedan sin resolverse, mientras las tensiones siguen creciendo a expensas de cualquier posibilidad de consenso.

El Estado, que debería formalizar la modernización del país, acaba siendo para la mayoría de los libaneses una realidad inexistente. Es más, se convierte en la representación de los intereses particulares de quienes se benefician de él, mientras que para el resto de la población es demasiado frecuentemente injusto o está *dramáticamente ausente*¹⁰².

La cuestión de las fronteras.

Las fronteras que serán reclamadas por un Líbano independiente como fronteras históricas y naturales son: al norte el río Nahr al-Kabir, al sur el Nahr al-Kasmyeh, al este la montaña del Anti-Líbano en el límite de los distritos de Baalbek, de la Bekaa, de Hasbaya y de Rashaya, al oeste el mar. Las ciudades de Trípoli, Beirut y Sidón quedan incluidas, así como los distritos de Aqqar, y los mencionados de Baalbek, de Hasbaya y Rashaya, de Sidón y de Maryeyun. Estos territorios son los que serán reclamados en las Conferencias de Paz que ponen fin a la I Guerra Mundial. Estos límites determinan una entidad física sobre la que construir una realidad nacional.

¹⁰² PICARD, E., 1988, p.106.

Pero el territorio constituye otro de los factores de conflictividad en el Líbano. Las antiguas provincias del imperio Otomano serán artificialmente divididos según un complejo puzzle que responde a los intereses mandatarios, y que mantiene, sin embargo, una memoria histórica del espacio.

Ahmed Beydun ha analizado detenidamente esta cuestión en su obra sobre el desarrollo de una identidad confesional entre los historiadores libaneses, lo que le ha llevado a afirmar cuando estudia las repercusiones de la creación del Gran Líbano que “la inserción de El Líbano en una unidad territorial desmesuradamente más grande que él mismo no es un comportamiento extraño para algunos de los historiadores libaneses. El Líbano de los historiadores se alarga o se estira, se acrecenta o se retrae, no solamente suguiendo un periodo considerado, sino siguiendo las pertenencias de sus autores”¹⁰³.

La creación del Gran Líbano en 1920 divide el área de influencia francesa en dos proyectos nacionales, el sirio y el libanés. Ese Gran Líbano estaba construido sobre un núcleo central, la vieja provincia otomana del Monte Líbano. Ésta presentaba una clara homogeneidad, pero también era evidente su incapacidad económica que, en tiempos de la *Mutassarifiya*, había dado lugar a un movimiento migratorio transcendental.

La incorporación de las áreas costeras de Trípoli, Sidón, Beirut, y otras del centro como la Bekaa, supuso la incorporación también de sus respectivas poblaciones musulmanas y de algunos grupos de cristianos. Una actuación de este tipo rompió con los equilibrios demográficos, haciendo que los maronitas perdieran una mayoría numérica utilizada como uno de los criterios legitimadores más importantes para un Estado confesional cristiano; pero sobre todo significó la introducción en ese proyecto

¹⁰³ BEYDOUN, A., 1984, p.31.

de otras culturas políticas y otras ideologías, que no tenían porque sentirse vinculadas ni participar del particular espíritu nacional que había justificado su anexión¹⁰⁴.

La cultura política de los maronitas se caracterizaba por un fuerte sentimiento pro-francés, pero incluso entre éstos hubo posiciones encontradas en lo concerniente a la vinculación del Líbano con el exterior. La negativa de Emile Eddé a la integración en un mundo árabe moderno, estaba motivada por la creencia de que esa integración pondría en peligro el carácter cristiano del país, y por ello era necesario renunciar a los territorios con población musulmana, integrados en 1920¹⁰⁵. La posición contraria de Bechara al-Jury es más realista, el enfrentamiento, que ya vimos en los hechos, va a monopolizar gran parte de la escena política libanesa desde 1937, y reproduce el sistema de clientelas que confirma a su vez ciertos reagrupamientos regionales¹⁰⁶.

Entre el resto de los grupos cristianos hubo quienes como los greco-ortodoxos, cuya participación en el nacionalismo libanés fue decisiva, eran partidarios de un Líbano autónomo, incluido en una federación siria. Rechazaban, por tanto, el mandato francés y eran partidarios de una cooperación con el Movimiento Nacional Árabe. Otros defendían la idea de un Líbano independiente sin restricciones.

Para los musulmanes, un Estado como el planteado no sólo negaba la aspiración de un gran reino árabe, tal y como era el proyecto del jerife Faisal, sino que separados del resto de las poblaciones árabes, sobre todo las de Siria, quedaban incorporados a un Estado contra el que se habían opuesto en calidad de minoría.

La existencia de estas formas diferentes de nacionalismo afectaba a la propia legitimidad del Estado en formación; una gran parte de su población iba a desafiar esa

¹⁰⁴ RONDOT, P., 1958, pp.45-46.

¹⁰⁵ En un memorandum presentado al subsecretario de Estado en el Quai d'Orsay, durante la visita de Édde a Francia en 1932, sugiere la idea de renunciar a las ciudades de Trípoli y el Sur del Líbano, idea que ya había sido expresada desde 1926. ZAMIR, M., "Emile 'Edde and the territorial integrity of Lebanon" en *Middle East Studies*, mayo 1978, n° 2, vol 14, pp.232-235.

¹⁰⁶ LAURENS, H., 1993, pp.268-269 y 311.

misma legitimidad, insistiendo en que el Gran Líbano era una creación “colonial” y “artificial” cuyo objetivo principal era el de debilitar la unidad del nacionalismo árabe¹⁰⁷. Y por esta vía adquiere un protagonismo cada vez mayor el problema de la identidad en el desarrollo de las conciencias nacionales.

Es sobre este juego múltiple de ideas e intereses donde se sitúa el discurso liberal del presidente Wilson, del derecho de autodeterminación de los pueblos. Para Meir Zamir la declaración franco-británica del 8 de noviembre de 1918, que proponía el derecho a la autodeterminación de las poblaciones locales, favorecía el ascenso político de los musulmanes y reavivaba los miedos maronitas a una posible “unidad árabe”¹⁰⁸.

Todas estas pretensiones y construcciones habían convertido la disputa sobre las “ansiadas” fronteras históricas y naturales en un elemento clave de inestabilidad. Por eso el último censo oficial realizado en este país data de 1932, y en él se ponen de manifiesto los profundos cambios introducidos. Sobre una mayoría cristiana total, los musulmanes son mayoritarios en todos los distritos unidos al Monte Líbano, gozando en algunos casos de mayoría absoluta, tampoco en dos puntos claves, Zahle y Beirut, es clara la mayoría maronita.

A pesar de estas discrepancias de base, las características del proceso descolonizador de la zona y la imposibilidad de establecer una respuesta verdaderamente unitaria y viable entre los árabes, acabaron por colocar el problema de la independencia nacional en un primer lugar, lo que quedará plasmado en el Pacto Nacional de 1943. De esta forma El Líbano, como proyecto nacional independiente, se construye sobre un compromiso entre comunidades.

¹⁰⁷ SALAM, NAWAF, 1998, pp.68-69.

¹⁰⁸ ZAMIR, M., *The Formation of Modern Lebanon*, 1988, London, Ithaca and London Cornell University Press, pp. 38-54.

1. 3.- El Líbano independiente. Los hechos y la teoría.

Cuando en diciembre del 46 las tropas francesas abandonan el Líbano ya se han dado en el país pasos decisivos para construir un Estado burocratizado, con el cual debería haber surgido una más clara conciencia nacional. Un Estado capaz de llevar a cabo la modernización de la sociedad a través de la puesta en marcha de políticas sociales y económicas nuevas. Sin embargo desde el principio se trató de un Estado débil, en el que el problema de la identidad fue conformándose como uno de los primeros obstáculos para su desarrollo.

Poco a poco se fueron poniendo sobre el tablero las diferentes piezas, que en 1975 desembocarán en el conflicto abierto. Es decir, durante los años precedentes al enfrentamiento la sociedad libanesa fue dando forma a los recursos y justificaciones que la convertirían en una sociedad en conflicto. Una vez estalló la guerra, la desestructuración social dará paso a una forma de supervivencia que se alimentó del propio enfrentamiento, y que recreará sus propios valores, legitimaciones, estructura, funciones y actores.

Sobre un fondo común se desarrolla en estos años, sobre todo en los años de la guerra una multiplicidad de procesos identificables por los hechos y los actores que

participan en ellos, pero los objetivos, los principios y las estrategias empleadas remiten a una problemática más general y a una realidad regional más uniforme.

I.3.1.-Los hechos. El Estado libanés independiente.

La independencia libanesa comienza a gestionarse con la Constitución de 1926 y en el Pacto Nacional de 1943. Éste último es el catalizador de un inicial acuerdo libanés sobre la nación; se trata de un acuerdo intercomunitario, oral e informal resultado de las conversaciones entre Bechara al-Juri y Rachid as-Solh, por el cual los cristianos renuncian a toda posible protección europea, y por tanto a la idea de un Líbano ajeno al mundo árabe, mientras que los musulmanes renuncian a su vinculación con Siria, es decir a un posible desmembramiento del Estado libanés. La consecuencia es un compromiso frágil, pero simbólico para un Líbano que se quiere moderno y democrático, un pacto que asegurará los equilibrios del país mientras se lo permita la estabilidad regional.

La puesta en marcha de un Líbano independiente.

Entre 1943 y 1952 tiene lugar la presidencia de Bichara al-Juri, y la de Riad as-Solh a la cabeza del Consejo. Durante este tiempo se asegura, a nivel internacional, un sitio propio para el Líbano entre la comunidad árabe. A nivel nacional, el interés principal es el de mantener la paz y la colaboración entre los elementos desiguales, mediante el uso del confesionalismo como instrumento político. Pero la muerte de Solh, asesinado el 16 de julio de 1951, inicia un declive político, su sustituto Abdallah Yafi, es considerado un hombre honesto e inteligente, pero carece de la talla política y de la autoridad de su predecesor. Esta pérdida de poder, por parte del segundo cargo político más importante del país, es aprovechada por el Presidente de la República para reservarse todas las funciones, los favores y prebendas a favor de su propia clientela¹⁰⁹.

La actitud de Bechara al-Juri no solo rompió con el equilibrio de las comunidades, sino también con el de los clanes, tratando de eliminar a sus rivales y a las clientelas de éstos. Se formaliza entonces una oposición cuyos representantes más fuertes se reúnen en el FSN, el Frente Socialista Nacional (FSN), compuesto de hombres de fuerte personalidad y sobre todo de tendencias distintas como Emile Bustany o el abogado Camille Chamun, que manifiestan una postura proinglesa; Pierre Eddé hijo del Presidente Emile Eddé; Kamal Yumblat, gran señor druso y fundador del Partido Socialista libanés, y Hamid Frangié, señor de Zgorta. Este bloque de oposición da lugar a una coalición "imposible" que agrupaba a poderosos capitalistas y a socialistas, nacionalistas intransigentes y amigos de una potencia extranjera.

Estos son años en los que el Partido Popular Sirio, fundado en 1932 por Antun Saade e influido por la ideología fascista, ha adquirido una presencia activa. Su doctrina recuperaba la afirmación de una "nación siria" anterior al Cristianismo y al Islam, y pretendía por tanto reanimar dicha nación, que territorialmente cruzaba Asia desde Chipre

¹⁰⁹ PICAUDOU, N., 1989, pp. 89-90.

hasta Iraq, lo que incluía liberar Palestina; y crear así un estado social y laico, con las iglesias separadas del estado, el régimen feudal abolido y las riquezas repartidas de forma equitativa y productiva. El proyecto suponía la desaparición del Líbano como estado independiente, lo que no podía más que conducir al enfrentamiento con las Falanges - Kataib-, partido puramente libanés, como ocurrió, de hecho, en junio del 49.

Saade es arrestado y condenado a muerte un mes más tarde por un tribunal militar. Se produce entonces una dura represión que frena por un tiempo las actividades de los populares sirios. Pero los nuevos dirigentes juraron vengar la muerte de su líder, y considerando a Solh responsable de la misma, acabaron también con la vida de éste. Estos hechos son prueba del clima de tensión creciente que se va apoderando del espacio político y social libanés, y de cómo las diversas tendencias ideológicas van describiendo trayectorias irreconciliables.

En agosto de 1952 el FSN organiza en Deir el-Kamar, feudo de Chamun, un gran mítin al que asisten más de 30.000 libaneses, y donde se pronuncian violentos discursos contra el presidente y su entorno. Tres semanas después de la reunión, el Parlamento se reúne en sesión extraordinaria, y Sami Solh, primo de Riad Solh, que había sustituido como Primer Ministro a Yafi, anuncia un programa de reformas; en su discurso hace un ataque directo a los notables y a la corrupción en el seno del gobierno, a la justicia y a la administración, abandona el Parlamento y se dirige a la casa del Presidente para presentar su dimisión. A la mañana siguiente el FSN declara la huelga general, al-Juri pone al frente del gobierno a Saeb Bey Slam, quien contaba con un apoyo importante en la calle, pero la huelga, que se amplía a Sidón, Trípoli, Zhale y Baalbek, le obliga a dimitir cinco días después. El presidente intenta entonces que el ejército salga a la calle para controlar la

situación, es entonces cuando el jefe incontestado del ejército, Fuad Chehab, se niega rotundamente.

El 19 de septiembre de 1952 Bechara al-Jury dimite y confía sus poderes al jefe militar, quien forma un gobierno de transición aplicando el artículo 62 de la Constitución, por el cual el poder ejecutivo pasaba al Consejo de Ministros en caso de que la Presidencia quedara vacante. Cuatro días más tarde se convoca a la Cámara para la elección de un nuevo presidente, que será elegido el 23 de septiembre en la figura de Camille Chamun.

El nuevo mandato presidencial, que se extenderá entre 1952-1958, se inicia bajo el signo de la moderación. Su primer interés fue abolir el antiguo régimen. El Líbano crece rápidamente gracias, en parte, a un sistema de liberalismo económico, por el que fluyen hacia el país capitales e inversiones extranjeras; Beirut se convierte en el puerto comercial y en centro financiero más importante del Próximo Oriente. El país goza, además, de libertad de prensa y de opinión, así como de una estabilidad política poco frecuente en el área. Pero pronto las tensiones latentes se manifestarán.

La crisis del 58.

En 1954 aparecen en el mundo árabe dos alternativas de unidad ideológica, la propuesta "neutral" de Gamal Abdel Naser, que ha accedido al poder con el golpe de los Oficiales Libres dos meses antes de la presidencia de Chamun; y la pro-occidental del Pacto de Bagdad dirigida por Nuri Said. El presidente libanés declara que el Líbano no puede unirse al Pacto de Bagdad, aunque sus inclinaciones fueran claramente pro-occidentales; los musulmanes, que ven debilitada su posición en el país por la muerte de

Ryad as-Solh, se inclinan por el nacionalismo árabe naserista. La opinión pública se divide en dos grandes grupos: nacionalistas árabes y nacionalistas libaneses. Las posiciones musulmanas en el Líbano se radicalizan, y en 1956 a raíz de la nacionalización del Canal de Suez, se pide que se rompan las relaciones con Gran Bretaña y Francia. Al frente de la oposición se fortalece la figura de Kamal Yumblat.

El 29 de octubre de 1956, tropas israelíes entran en el Sinaí, y el 5 de noviembre intervienen Francia e Inglaterra enviando sus paracaidistas a Port Said. La ONU, los Estados Unidos y la URSS se ven obligados a frenar la escalada bélica. El 13 de noviembre los soberanos y jefes de Estado árabes se reúnen en Beirut para adoptar una postura frente a Francia y Gran Bretaña, con el fin de ayudar a Egipto. El presidente Chamun maniobra con habilidad y consigue una prórroga para el diálogo y que no se decida nada en concreto.

Pero el 1 de marzo de 1957 el Presidente Chamun se adhiere a la Doctrina Einsehower. Una iniciativa americana mediante la cual los Estados Unidos tratan de aumentar su influencia¹¹⁰, se trata en realidad de una manifestación más de la guerra fría por la cual se intentaba coordinar las fuerzas de Occidente con la de los Estados árabes para contrarrestar la presencia de la URSS, es decir se trata de un pacto común antisoviético¹¹¹. El Líbano, eligiendo esta salida ante la disyuntiva del nacionalismo árabe o de la ayuda americana, se desmarca del resto de los Estados árabes y mantiene las relaciones diplomáticas con Gran Bretaña y Francia. El Presidente forma un nuevo gobierno, y nombra como ministro de Asuntos Exteriores a Charles Malek, un partidario del alineamiento con Estados Unidos. Esta nueva postura suscitó la indignación de los

¹¹⁰ SALIBI, K., 1965, pp. 199-200.

¹¹¹ RABBATH, E., 1986, p. 565. PICARD, E., 1988, p.122.

musulmanes, separados de este modo del destino árabe que el discurso nacionalista pregonaba¹¹².

El mandato de Chamun llegaba a su fin en septiembre de 1958, pero el Presidente, sin prestar atención a las tensiones que se han acumulado en la sociedad libanesa, y para hacer posible la continuidad de su política exterior, trata de renovar dicho mandato mediante una maniobra prohibida expresamente por el artículo 49 de la Constitución, pero éste es, sobre todo, un acto que contradice a la costumbre y a los equilibrios de poder del país y la sociedad.

Este clima de fractura ideológica acaba influyendo en los significados de los acontecimientos locales, que se precipitan hacia el enfrentamiento y así, la noche del 8 de mayo de 1958 es asesinado el periodista cristiano Nasib Metni, uno de los directores de "Telegraph", periódico de la oposición¹¹³. Los hechos, rodeados de circunstancias oscuras y ajenas al debate político, fueron el pretexto necesario para una insurrección que había sido preparada desde el día 5 en Siria por miembros de la oposición libanesa, como el cristiano Henri Pharaon, y que se había proyectado para finales de mayo coincidiendo con la apertura del debate constitucional. Veinticuatro horas después del crimen del periodista, se cierran los zocos, la prensa y se va a la huelga. El levantamiento es violento, el ejército no interviene, ya que se niega a considerar a los oponentes como insurgentes. El general Chehab solo actúa en dos puntos: Trípoli, porque la bandera de la RAU ha sido izada en la villa, y en los alrededores de Beirut donde las tropas drusas de Kamal Yumblat amenazan la capital¹¹⁴.

El 21, el Presidente Chamun hace un llamamiento a la Liga Árabe después de 12 días del levantamiento la situación es crítica. A la mañana siguiente se apela al Consejo de

¹¹² RABBATH, E., 1986, P. 566.

¹¹³ PICAUDOU, N., 1989, p. 95. RABBATH, E, 1986, p.566.

¹¹⁴ PICAUDOU, N., 1989, pp. 95-96. SALIBI, K., 1986, p. 201.

Seguridad de la ONU, lo que significa internacionalizar la crisis, pero con ello sólo se consigue ralentizar las pérdidas, y el Presidente recurre entonces a la ayuda extranjera, en concreto a los Estados Unidos, para lo que puede ampararse en la Doctrina Einsehower.

El Consejo de Seguridad decide enviar observadores al Líbano el 11 de junio. Y cuatro días más tarde los marines de la 6ª Flota americana desembarcan en la playa de Jlade, cercana a Beirut. Los Estados Unidos se habían mantenido hasta ahora a la expectativa, pero este cambio de actitud responde también a un cambio de las condiciones geopolíticas del área, ya que en Iraq, el 15 de julio, un golpe de estado ha puesto fin a la monarquía hachemita. El país, que viene a engrosar la lista de las Repúblicas revolucionarias, se ha convertido, en el contexto de guerra fría, en una seria amenaza desde la perspectiva norteamericana. El desembarco americano controla la situación en el Líbano pero no consigue calmarla. El 20 de julio hay cerca de 10.000 marines en el país.

El 31 de julio es elegido el nuevo Presidente, pero Chamun no cede sus poderes hasta el último día de su mandato, el 23 de septiembre. El recién elegido es el General Fuad Chehab, al que no se le ha dejado otra opción; su personalidad era el único lazo que podría mantener la integridad del Líbano. Si la revolución le había llevado al poder la contrarrevolución marcaría los primeros días de su mandato.

La radicalización de las posiciones.

El secuestro de un jefe falangista, Fuad Haddad, el 22 de septiembre, lleva a las Falanges a imponer con toda su fuerza una huelga general. Dos días después, Chehab forma su gobierno presidido por Rachid Karamé, jefe de los insurgentes de Trípoli, y

formado por representantes de las distintas comunidades. Pero se trata de un gobierno considerado por los cristianos como una provocación. La violencia de su reacción dió prueba de la existencia de dos posturas e ideologías encontradas en torno a la idea de la nación, dos nacionalismos que se fortalecían en el seno de dos grupos marcados por su filiación: maronitas y sunnies. El Presidente Chehab, consciente de este peligro, busca un compromiso intracomunitario y forma un gobierno con dos representantes de cada grupo, incluyendo a los dos jefes de la revolución y la contrarrevolución: Karamé y Pierre Gemayel. Con el fin de evitar todo équivoco, el gobierno afirma la voluntad de proteger la soberanía e independencia del Líbano¹¹⁵.

Durante la década de los sesenta las tensiones continuarán acumulándose, así como los diversos protagonismos. En la noche del 30 al 31 diciembre de 1961 se produce la tentativa de golpe de Estado por parte del Partido Social Sirio (PSS), treinta jóvenes partidarios de este partido y uniformados atacan el Cuartel General del ejército. Otros miembros del partido arrestan a un cierto número de oficiales superiores y ocupan los centros de comunicaciones. Esa misma noche, el jefe del PPS, Abdallah Saade, dirige una columna que lleva prisioneros a un refugio en la montaña. Entre ellos están el Jefe del Estado Mayor, el Director de la Seguridad General, el Comandante de la Gendarmería y otros oficiales. El ejército y la Brigada 16 de la policía reaccionan rápidamente y hacen fracasar la iniciativa; a las 8 de la mañana las autoridades habían reprimido por completo la maniobra y se empezaba a encarcelar a los responsables. Se arrestó a centenares de personas, los bienes del PSS fueron confiscados y sus periódicos intervenidos, los despachos del partido cercados, las casas de los dirigentes Abdallah Saade y Asad Achcar atacadas, una importante cantidad de material de guerra fue intervenido. El intento de

¹¹⁵ RABBATH, E., 1986, pp.568-569.

golpe provocó 5 muertos y 50 en la represión posterior junto a numerosos detenidos y 79 condenas de muerte entre ellas las de los máximos dirigentes¹¹⁶.

Tres días más tarde, el 18 de agosto de 1964, es elegido un nuevo Presidente, Charles Helu; cuyo mandato durará hasta 1970. Este nuevo periodo se enfrenta a la difícil situación derivada del conflicto entre Israel y los Estados árabes por las aguas del Jordán. En la II Cumbre Árabe de Alejandría celebrada en el mes de septiembre de 1964 se pone de manifiesto la debilidad e incapacidad del Líbano para defenderse de cualquier agresión israelí, así como la inexistencia de condiciones apropiadas para la afluencia de tropas árabes para proteger el país. Respecto a la política interior, la decisión de sanear la administración y la justicia ocasiona nuevas tensiones.

En octubre de 1966 se produce el crack de la *Banca Intra*, el más grande de los establecimientos financieros en el Oriente Medio; la causa inmediata fue la retirada masiva de fondos realizada por Kuwait y en menor medida por Arabia Saudí. Esta banca poseía intereses en muchas empresas libanesas, su ruina amenazaba con perturbar toda la economía nacional y provocar un desempleo masivo. Las medidas tomadas disminuyeron las consecuencias, pero la falta de previsión del gobierno en lo relativo a las actividades económicas, se hizo manifiesta¹¹⁷.

En estos años la Resistencia palestina muestra su capacidad para convertirse en uno de los factores claves de la historia contemporánea del Líbano. Ya que apenas unos meses después de la creación del Fath en 1964 se producen los primeros choques entre la Resistencia palestina y el ejército libanés. Las relaciones entre los comandos palestinos y

¹¹⁶ RABBATH, E., 1986, p.572.

¹¹⁷ RABBATH, E., 1986, p.575.

las autoridades libanesas no mejorarán hasta la guerra arabe-israelí de junio de 1967, cuando la mayoría de los Estados árabes reconocen oficialmente en la Liga de los Estados árabes a la Organización de Liberación de Palestina.

Y si bien es cierto que durante la “Guerra de los Seis Días”, en junio del 67, el Líbano no se involucrará directamente, y el gobierno se limitará a tomar algunas medidas de defensa pasiva, proporcionando a sus aliados asistencia médica y técnica, también es cierto que ese mismo gobierno se muestra pasivo ante el sobrevuelo de los aviones israelíes por su espacio aéreo. El fracaso de las tropas árabes en esa contienda constituye un verdadero desastre para el mundo árabe, lo que lleva a Naser, el 9 de junio, ha ofrecer su dimisión, lo que preocupa a la práctica totalidad de las poblaciones de los países árabes, incluidos los musulmanes del Líbano¹¹⁸. La tensión entre musulmanes y cristianos en el país, se acrecenta, y así mientras en la montaña maronita del Kesruan se apoya la victoria de la *Tsahal* sobre las fuerzas nacionalistas y revolucionarias árabes, en los barrios musulmanes de Beirut se insulta a los occidentales¹¹⁹.

A raíz de la guerra se rompe la confianza económica en el Oriente Medio y, sobre todo, en el Líbano. Los problemas sociales y políticos se agravan con la llegada de refugiados palestinos y el asentamiento de las guerrillas en el Líbano Sur. Esta nueva presencia hace que algunos cristianos maronitas vean peligrar la soberanía nacional; pero para otros ese peligro proviene de la amenaza israelí, esta idea es la que induce a Kamal Yumblat y sus seguidores a apoyar a los palestinos.

Entre 1968 y 1974 los ataques y violaciones del territorio por parte de Israel son continuos. El 28 de diciembre del 68 se produjo el primer ataque masivo israelí en el Líbano, con un acto de esta naturaleza se trataba de forzar a los libaneses para que se opusieran a la presencia armada palestina. El ataque se produce tras el atentado perpetrado

¹¹⁸ RABBATH, E., 1986, p.575.

el día 25 por dos miembros de la organización extremista Frente Popular de Liberación de Palestina a un avión de la Compañía EL AL, en Atenas, donde fue asesinado un ingeniero israelí. La acción israelí consistió en la voladura de trece aviones (la casi totalidad de la flota civil libanesa), y un tanque de petróleo ubicados en el aeropuerto de Beirut; se buscaba con ello causar importantes daños materiales. Una rápida reacción permitió la eficaz reorganización del servicio. La consecuencia del ataque fue una protesta inmediata en el país ante la pasividad y debilidad del ejército para proteger el aeropuerto o contrarrestar las incursiones¹²⁰.

Cuando el 31 de mayo del 68 se produce un intento de asesinato del presidente Chamun la tensión aumenta, y las facciones cristianas y musulmanas, movidas por razones políticas y económicas se encaminan, a un enfrentamiento similar al del 58. Al mismo tiempo, aumentan las demostraciones en favor de los palestinos, cuyos grupos armados llevan desde octubre provocando altercados con el ejército libanés, estos choques tomarán, en el sur, el aspecto de una verdadera batalla.

El clima convulso que se vive en la calle tiene sus repercusiones en las esferas políticas donde el 9 de octubre se produce la dimisión del primer Ministro, Abdallah Yafi, y una semana más tardela del Presidente Helu. Ambos, ante una petición unánime, reasumen sus cargos el 8 de enero de 1969, hasta que Rachid Karame sustituya definitivamente a Yafi. Ese mismo año tienen lugar *Los Acuerdos de El Cairo*, entre el Comandante en jefe del ejército libanés Emile Bustani y Yaser Arafat, representante de la OLP; estos acuerdos constituyen un elemento clave para entender la historia del país. Este texto, redactado el 3 de noviembre, no fue nunca hecho público, su contenido se conoció a través de la prensa libanesa; y en él quedaban fijadas las complejas relaciones que habrían de mantener el Estado libanés y la OLP.

¹¹⁹ PICARD, E., 1988, p.132.

Poco a poco los acontecimientos se van complicando y desde marzo del 70 la guerra civil parece cada vez más cercana dada la gravedad de los choques entre palestinos y las fuerzas de las Kataib, mientras que en el Líbano Sur los bombardeos israelíes estaban obligando a unas 22.000 personas a abandonar sus hogares.

En unas circunstancias tan difíciles es elegido presidente, el 17 de agosto de ese mismo año, Suleiman Frangieh. La política exterior del nuevo gobierno es incierta y se espera que el nuevo Presidente garantice la independencia del país; pero la realidad es que durante su mandato los diferentes grupos se radicalizan y se arman, preparándose para un choque violento, que debería proporcionar cambios políticos substanciales, y que por tanto, respondía a una lucha por el poder. Esa radicalización y el aumento de armas pusieron las bases para la guerra civil en 1975.

Ese mismo año de 1970, se produce la gran represión jordana sobre las guerrillas palestinas, la cual pasará a la historia como *Septiembre negro*¹²¹, Frangieh intenta aprovechar la debilidad palestina para dominar a la Resistencia y robustecer la administración en el Líbano. Su idea se basaba en la creencia de que controlando a los palestinos se conseguiría la estabilidad del Líbano, concepto difundido en distintos círculos libaneses, sobre todo maronitas, partidarios del aislacionismo.

Pocos meses después, en marzo del 71, Frangieh realiza su primer viaje a Damasco. Las relaciones entre Siria y el Líbano han mejorado desde la llegada al poder de Hafez al-Asad.

Pero los ataques israelíes sobre el sur continúan y en enero de 1972, el gobierno libanés se ve en la necesidad de pedir a la OLP que retire sus fuerzas de los núcleos de población civil y suspenda las actividades militares en el país. A finales de febrero se

¹²⁰ RABBATH, E., 1986, p.576.

¹²¹ Ver CARRE, OLIVIER, *Septembre noir. Refus arabe de la Resistencia palestinienne*, 1980, Bruxelles, éditions Complexe.

produce la segunda incursión israelí en Arkub, el ejército libanés aprovecha la ocasión para instalarse allí y ocupa esta región, donde se asienta la Resistencia palestina.

La escalada de violencia continúa, y el 23 de junio tropas israelíes bombardean Deir al-Achayer. El 8 de septiembre se produce el bombardeo aéreo sobre los campos de Nahr el-Bared y de Refed, y del pueblo de Rachaya el-Wadi; este ataque constituye la primera fase de la respuesta por el asesinato de atletas israelíes en las Olimpiadas de Munich, respuesta que continúa el día 16, con la invasión del Sur del Líbano. Se impone el estado de excepción y la Comandancia del ejército dirige a la Resistencia Palestina una circular en la que se establecen las regiones donde se pueden estacionar los fedayines. La Resistencia acepta, el 20 de septiembre, suspender todas sus actividades en el sur del país y retirarse de las zonas pobladas. Estas decisiones permitieron que el 4 de octubre se levantara el estado de excepción.

Pero el 10 de abril de 1973, varios comandos israelíes asesinan en su domicilio de Beirut a tres dirigentes del Fath, el hecho demuestra que el Líbano no solo es un país débil, sino que es un país sin defensa. Las posiciones se radicalizan hasta el extremo; los enemigos de la Resistencia Palestina la acusan de ser la causante de los acontecimientos, mientras que el ejército es criticado por su pasividad frente a los ataques de Israel. Esta crítica es la que hace que en mayo del 73, ese mismo ejército intente tomar el control de los campos de los alrededores de Beirut. La acción da lugar a nuevos enfrentamientos violentos con más de un centenar de muertos entre las facciones libanesas y la dimisión del Primer Ministro.

Con este clima de fondo se firma, el 17 de mayo, el *Protocolo del Hotel Melkart*. Se trata de un compromiso alcanzado bajo la supervisión siria y egipcia, y que pretende ser una interpretación más precisa a los *Acuerdos del Cairo* de 1969. Se inicia una tregua

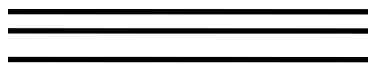
frágil, que marca la exclusión del ejército regular de una crisis que va a ir ampliándose, porque las consecuencias prácticas del acuerdo son casi nulas.

Visperas del estallido bélico en 1974 las relaciones entre libaneses y palestinos mejoran sensiblemente, sobre todo después de la Cumbre de Rabat que reconoce a la OLP como el legítimo y único representante del pueblo palestino, siendo el Presidente Frangieh quien presente ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el dossier palestino.

Pero Israel continúa con su política agresiva y en diciembre bombardea el campo de Nabatiyeh, también el Sur del Líbano, la región de Taybeh, y desde el 11 de enero del 75 los bombardeos se producen sobre toda la región de Arkub. La ciudad de Kfar Chuba es destruida sin que el ejército libanés intervenga.

A partir de los primeros meses de 1975, la tónica de los acontecimientos será la misma, pero cada vez es más clara la denuncia de los falangistas y del Partido Liberal Nacional, liderado por Chamun, del compromiso que se ha adquirido con los palestinos.

En febrero el movimiento de protesta de los pescadores de Sidón, desemboca en un enfrentamiento sangriento contra el ejército, estos incidentes son el prelude de la inevitable guerra civil que estallará el 13 de abril.



La constitución de un Estado fuerte, garante del interés nacional, ha chocado siempre en el Líbano moderno con intereses particulares. La fragmentación social se ha identificado con el pluralismo bajo la fórmula del comunitarismo-confesionalismo y se ha instituido como una forma propia de organización; sobre este sustrato el Estado ha resultado ser el simple reflejo de los equilibrios de fuerza y poder, jugando a veces un

papel de arbitro, pero incapaz en todo momento de vertebrar una sociedad cuya tendencia más evidente era la de la ruptura. La presencia de otras fuerzas vinieron a incidir sobre las debilidades no sólo del Estado, sino también de la sociedad libanesa.

La interferencia de los diferentes factores dificulta el análisis del proceso conflictivo que se desarrollará en el Líbano. Sobre un fondo común, se van a ir desarrollando una serie de acontecimientos individualizados, pero que remiten a una problemática más general en un contexto más amplio de lucha por la hegemonía regional. Los desequilibrios internos, y los cambios sociales y económicos, que desde un punto de vista puramente libanés, se traducen en una guerra civil, adquieren una explicación más completa al insertarlos en una realidad no sólo regional, sino internacional, en la que se dirimen otras guerras y otras cuestiones de poder.

Es decir, todas las “guerras” libanesas tienen componentes de guerra civil, y a la vez de conflicto regional e internacional; los distintos protagonistas, libaneses o no, participan en redes de intereses múltiples, que van desde la escala de lo libanés hasta la escala de lo internacional..

1.3.2.-La teoría. La debilidad del Estado Libanés.

La independencia del país da lugar a un Estado nacional cuya característica esencial es su propia debilidad frente a los intereses de otros grupos externos, pero también, ante las necesidades interiores. Una debilidad de la que se llegó a decir que constituía la fuerza del propio Líbano.

La debilidad del Estado libanés y la fragmentación de la autoridad

La naturaleza básica del estado-nacional reside en la subordinación de todas las relaciones de poder dentro de la sociedad a una sola estructura de autoridad, el Estado. Los conflictos dentro del sistema nacional son así acallados, comprendidos o resueltos sin recurrir a la violencia organizada. Pero el Estado árabe, en general, no ha sido el resultado de un trabajo interno de integración social, sino al contrario, ha sido en la mayoría de los casos una imposición externa¹²², en cuyo seno las fuerzas desintegradoras han permanecido latentes a la espera de poderse manifestar. Esto significó que los nuevos y modernos Estados postcoloniales no crearon un espacio político homogéneo, sino que fortalecieron la fragmentación social preexistente, de forma que los nuevos mecanismos políticos reformularon las viejas representatividades. El Estado adquiere entidad en sí mismo, pero se aleja de la sociedad que debería englobar y acaba siendo un *estado sin sociedad articulada*, que se sustenta sobre grupos o entidades sociales no integradas entre sí, sino defienden sus intereses particulares tratando de alcanzar individualmente el poder. Esta situación conduce a uno de los grandes problemas de la "modernización política" de este área: la creciente fractura entre la sociedad real y el poder establecido, que ha convertido al estado en un soporte de intereses privados y clánicos¹²³.

Esa falta de representatividad de los Estados es una de las causas de la debilidad de los mismos, del retraso en su aceptación y de su dependencia de planteamientos y presencias ajenas (tanto materiales como ideológicas), para legitimarse a sí mismos. Una

¹²² AYUBI, NAZIH, A., *Política y sociedad en el Oriente próximo. La Hipertrofia del Estado árabe*, 1998, Barcelona, Bellaterra, p.166.

¹²³ GHALION, *La malaise arabe: l'Etat contre la Nation*, 1991, citado por BOCCO, R. "Asabiyat tribales et etats au Moyen Orient" en *Monde Arabe Magreb-Machreq*, n°147, enero-marzo, 1995, p.3.

dependencia en la que las élites constructoras de la idea nacional tienen una gran responsabilidad.

El caso de Líbano es uno de los más representativos a este respecto. Su estructura era la más receptiva al modelo del estado moderno y a los valores occidentales, pero es también, la que mejor ha conservado la tradición otomana de la división social y política en comunidades. La guerra del Líbano puso de manifiesto la incapacidad del Estado para sustituir las alianzas comunitarias y conseguir la igualdad de la sociedad. La multiplicidad se convirtió en la base estructural del Estado libanés, mientras que al mismo tiempo el proyecto originario respondía al interés de un grupo en particular, el maronita, al que daba el control político y real del país. Las poblaciones musulmanas quedaban, de esta forma, al margen de las responsabilidades en el nivel más alto de la decisión, razón por la cual estas poblaciones, cuya mayor arma era su importancia numérica, cuando se vieron incluidas en el nuevo Estado le negaron su legitimidad como tal, y sólo lo aceptaron como una entidad funcional, obstaculizando su desarrollo político y favoreciendo la presencia de partidos árabes que tenían intereses propios y que representaban una dinámica histórica e ideológica distinta.

Por su parte, los maronitas al asumir su papel predominante, asumieron también un protagonismo central, casi único en el concepto de la *libanesidad*¹²⁴, y en consecuencia estuvieron poco dispuestos a ceder a las demandas de los musulmanes, con relación a un reparto mayor del poder y a la renuncia a muchos privilegios consustanciales a su posición hegemónica.

La multiplicidad, y no el pluralismo, se convirtió en la base política del Estado libanés; a nivel social, la característica principal fue la diferenciación fragmentaria. Ambos criterios, la multiplicidad y la fragmentación, hicieron posible la supervivencia en

¹²⁴ SALAM, N., 1998, pp.70-71.

la práctica, pero también a nivel de las mentalidades, de modelos de comportamiento que podríamos considerar *premodernos*, en cuanto que se trata de modelos premodernos a los que se da la forma de relaciones modernas. Es decir, las viejas solidaridades y jerarquías comunitarias entran a formar parte de los mecanismos de la ordenación de un Estado, y por tanto, la autoridad de este último descansa y descansa sobre una lealtad confesional, sustentada a su vez sobre una lealtad familiar que afecta a cada uno de los miembros del grupo.

El resultado final de esta serie de hechos es que el Líbano ha seguido en cierta medida una evolución contraria al sentido seguido por las sociedades contemporáneas modernas, éstas han pasado de ser sistemas cerrados a sistemas abiertos, mediante la superación de las limitaciones impuestas por estructuras primarias de pertenencia, como son la religión, el parentesco o la raza, lo que las ha permitido liberar esferas de desarrollo e integración superiores como la política, la filosofía o el arte. El Líbano, en su contemporaneidad, ha sido creado, por el contrario, sobre comunidades que se cierran sobre sí mismas.¹²⁵

La edificación de un Líbano integrador necesitaba una fórmula democrática que garantizara los derechos de cada uno de los individuos, de cada una de las comunidades, gracias a un gobierno con capacidad de control y poder. Y sin embargo, la unidad y la estabilidad política se levantaron sobre balances de privilegios, que pasaron a ser prerrogativas constitucionales. Así, mientras la sociedad libanesa experimentaba grandes cambios, el funcionamiento de las instituciones políticas tendió a congelarse y la credibilidad del sistema de representación parlamentaria fue disminuyendo, y quedó prácticamente anulada en el periodo de la guerra¹²⁶. El sistema de partidos, que debería haber sido el mecanismo intermedio entre el poder del Estado y los ciudadanos, sufrió

¹²⁵ SEHADI, N., HAFAR MILLS D., (edt), 1988, p.197.

también este desdoblamiento; aparentemente muchos de estos partidos adoptaron una forma como tales, desarrollando sus programas y estableciendo sus secretarías, pero en la práctica actuaban como asociaciones de los “hombres fuertes” y de sus clientelas, lo que significaba transcribir en términos de modernidad las viejas fidelidades personales¹²⁷.

La debilidad del Estado libanés es una predisposición presente en las bases constitutivas del mismo, la Constitución de 1926 y el Pacto Nacional de 1943. Ya que la clase política que se desarrolló en torno a estas dos instituciones prefirió seguir ejerciendo su poder a nivel de los aparatos comunitarios, cada vez más reforzados por las sucesivas crisis sociales¹²⁸. Esto significa que las lealtades comunitarias y sectarias, que son por naturaleza más íntimas y particulares, persisten y ocupan el espacio que deberían haber ocupado otras lealtades de carácter suprapersonal, que se unificarían en la idea de un Estado y un interés nacional.

De hecho, la Constitución de 1926 oficializa la práctica del comunitarismo político, lo comunitario se convierte en el criterio de representación y de la división de los poderes. La evolución de lo cotidiano convertirá ese comunitarismo en confesionalismo.

El artículo 9 de esa Constitución establece que el Estado garantizará a las poblaciones, en relación a la práctica de sus ritos, el respeto al estatuto personal, así como a los intereses religiosos¹²⁹. El respeto a los estatutos personales significó la ausencia de un marco común que englobara los aspectos primarios de sociabilización e impidió la permeabilidad de los individuos, y por tanto de las ideas, a lo largo de todo el tejido social, ya que ambos permanecen cada vez más encerrados en su identidad comunitaria.

Otro artículo, el 24, establece la distribución comunitaria de la representación parlamentaria. Pero una representatividad de este tipo no consigue convertirse en nacional

¹²⁶ SALAME, G., 1986, pp.22-23.

¹²⁷ SULEIMAN, N.W., *Political parties in Lebanon*, 1967, Ithaca, New York, Cornell University Press, pp.27-29 y 50-54.

y por tanto no puede ser expresión de una soberanía popular. Los elementos centrales de este texto no han vuelto a ser revisados, a pesar de los cambios sufridos por la sociedad, y el texto ha seguido siendo el fundamento jurídico que ha dado cobertura a la sociedad como conjunto de comunidades¹³⁰.

Por su parte el Pacto Nacional, que salvaguarda el reparto del poder entre las dos comunidades mayoritarias, la maronita y la sunní, busca mantener también el equilibrio entre los dos nacionalismos presentes, el libanés y el árabe. Pero como todos los demás balances en este país, el Pacto Nacional, considerado durante años como el mejor garante de una democracia “a la libanesa”, es un equilibrio frágil e inestable, que impide el fortalecimiento de una autoridad nacional¹³¹. El Pacto de 1943 es reivindicado como fuente de legitimidad de un Estado que debería englobar a todos los libaneses, pero que al mismo tiempo, y gracias al establecimiento de derechos políticos diferenciados, deja en manos de un sólo grupo los principales puestos de poder.

La paradoja libanesa es que a partir de estos elementos jurídicos y de la realidad social del país, la debilidad se convierte en la forma de supervivencia del Estado. Éste, sustentado sobre la distribución confesional de las funciones públicas, está sometido a una fuente continua de tensión que debilita su autoridad, y de hecho actúa más como reflejo y árbitro de las fuerzas presentes en esa sociedad, que como una institución aceptada en su esencia e identidad y con capacidad de regular la práctica política. Hasta tal punto la credibilidad del Estado se verá afectada, que la guerra del 75 mostrará como el monopolio de la violencia, requisito básico de su autoridad, ha sido suplantado por el dominio de los grupos armados y las milicias.

¹²⁸ CORM, G., *Géopolitique du conflit libanais*, 1987, Paris, La Decouverte, p.157.

¹²⁹ PICARD, E., 1988, pp.108-109.

¹³⁰ PICARD, E., 1988, p.109.

¹³¹ PICAUDOU, N., 1989, pp. 77-82.

La fragmentación de la autoridad.

Del análisis de los hechos podemos concluir que la configuración de un Estado integrador, en el Líbano ha chocado siempre con la presencia de intereses particulares, ya sean éstos los de las comunidades, los de los patrones, o los de otros grupos, como demostró el golpe de diciembre de 1961, cuando el levantamiento de los militares sirios tuvo lugar en uno de los escasos periodos en los que se hizo un intento de planificar y estructurar un modelo nacional, la presidencia Chehab.

Fuad Chehab organizó un cuerpo de tecnócratas, que buscando la modernización intentaban al mismo tiempo poner freno al capitalismo salvaje, dando a conocer una realidad que no se quería admitir: la gran disparidad y desigualdad entre las distintas regiones del país. Un informe de un equipo francés de la IRFED (Instituto de investigación y formación en vistas al desarrollo en el Líbano) puso de manifiesto el aumento de las desigualdades en el país que lo situaban entre los primeros del mundo: un 4% de la población acaparaba el 33% de la renta nacional, mientras que la mitad de esa población se dividía el 18%. Se denunciaba la carencia de infraestructuras -carreteras, electricidad, agua potable, escuelas, equipamiento hospitalarios, en las regiones aisladas de la capital, donde las familias eran particularmente pobres, destacando un Líbano sur donde la renta de las familias era cinco veces inferior a la de Beirut, unas áreas donde el factor confesional juega en contra porque son mayoritariamente musulmanas¹³².

¹³² PICARD, E., 1988, p. 147.

Pero a nivel político, si bien el fin era establecer un proyecto unitario, un compromiso que englobara y controlará las distintas fuerzas, lo cierto es que se trató de un aplicación rigurosa de los principios del Pacto Nacional, permitiendo el acceso al sistema burocrático a un importante número de miembros de las comunidades sunní y chií, pero en ningún momento se puso en tela de juicio la distribución tradicional del poder político. Tampoco evitó el enfrentamiento con los patronos del sistema, los grandes electores cristianos y musulmanes como Pierre Gemayel, Camille Chamun, Raymon Eddé, Kamel Asad, Kamal Yumblat, quienes toleraron sus reformas económicas y sociales hasta que vieron amenazada su “democracia” por un dominio de tipo militar-burocrático, cuyo lado negativo de control coercitivo quedaba representado por el Segundo Buró, la policía secreta militar.

El *chehabismo* fue un intento de reforma que no produjo las necesarias y profundas transformaciones políticas, porque a pesar de haber dado un cierto grado de autonomía al Estado, acabó por reafirmar al patrón tradicional como modelo de poder y terminó por poner, a ese mismo Estado, en las manos de la oligarquía comercial y financiera, a la que había tratado de controlar. Acabado este periodo, el aparato del Estado, la administración y el sistema parlamentario son minados por un desarrollo desenfrenado del clientelismo que hizo del Presidente de la República, Suleiman Frangieh, elegido en 1970, el mayor de los patronos, el “patrón de patronos”, triunfo sin duda del sistema clientelístico tradicional maronita.

Dominado por la comunidad maronita, el Estado deja de representar a la unidad nacional. Las otras comunidades, sobre todo la sunní, se revelan contra este monopolio en nombre de la *mucharaka*, la “participación”. Es en esta pugna de poderes, donde hay que entender el apoyo a la resistencia palestina (la cual, sin embargo, está formada por gentes de distintas confesiones).

Tomada como ejemplo, la presidencia de Chehab constituye uno de los momentos más próximos al establecimiento de una idea nacional, y sin embargo nos permite establecer cómo uno de los problemas permanentes del Líbano es la incapacidad del sistema político y de su sociedad para gestionar una forma de autoridad que unifique los múltiples intereses en el interés nacional.

El Estado edificado sobre unas bases débiles por naturaleza, y fundamentado sobre el comunitarismo como criterio para definir las alineaciones según solidaridades grupales, religiosas o regionales, y casi nunca políticas, careció además de una fuerza coercitiva realmente funcional. Todas estas ausencias hacen que sean otros poderes y autoridades alternativas las que cumplan con las tareas que ese mismo Estado no puede realizar, perdiendo así toda oportunidad de legitimar su soberanía.

La consecuencia es que se reproduce constantemente un enfrentamiento entre las distintas fuentes de poder -el poder del gobierno central y el poder de los *zuama*-. Un enfrentamiento que debilita al sistema político, ya que la ausencia de partidos políticos fuertes deja libre el acceso a los puestos de decisión y autoridad a los líderes comunitarios, pero además es un enfrentamiento que, al ser permanente, incide en la elaboración de una cultura política que se construye y reconstruye, una y otra vez, sobre el modelo comunitario, y por tanto se ve fragmentada en múltiples divisiones verticales que han acabado por traducirse en intolerancia religiosa.

En unas circunstancias como éstas, las viejas formas de distribución del poder se actualizan bajo las formas de instituciones modernizadas, que permiten entre otras cosas que ocupen puestos de decisión hombres que, en condiciones normales de actuación de las instituciones, nunca hubieran accedido a ellos¹³³. El papel de lo comunitario se une al de las influencias personales, reforzándose entre sí y provocando nuevas divisiones o

reagrupamientos, factores que ponen en peligro la cohesión de las comunidades más numerosas y diversifican, por contra, un panorama político trazado mediante elementos más o menos ficticios como la representatividad popular o el sistema de partidos.

Los *zuama* no tienen problemas en imponer sus intereses particulares en el seno de un sistema tradicional de poder, en el que la lucha por el liderazgo dentro de las distintas comunidades, o facciones, se convierte en un problema esencial de la política interior. La sociedad que encuadra este faccionalismo es una sociedad dividida social y políticamente en dos grandes fuerzas igualadas -cristianos y musulmanes-, que no pueden llegar a un consenso respecto a los problemas fundamentales y que presentan en cada caso subdivisiones sectarias, que incorporan nuevos matices y opciones políticas contrapuestas. Es en este contexto de dispersión de fuerzas en el que es prácticamente imposible establecer un control unitario por parte de un Estado¹³⁴.

La debilidad probada del Estado para establecer un modelo de participación político integrador, se manifiesta de nuevo frente al problema palestino. Un Estado como el libanés, que no es capaz de ejercer el principio weberiano del monopolio de la fuerza (tal y como lo demuestra el pobre, y a veces dudoso, papel jugado por el ejército), se ve fuertemente frenado frente al ascenso de *los* y de *lo palestino*. La respuesta ante este problema la dan entonces los poderes locales, que dejan ver en ello su personalidad propia.

En un medio deformado y polarizado, el Estado se conforma sólo como una realidad nominal, mientras que el poder real se desplaza a la calle, donde la capacidad de los distintos protagonistas para satisfacer las necesidades sociales básicas: seguridad -

¹³³ Es el caso del greco-católico Henri Pharaon, cuya influencia en Beirut le permite acceder a un marco político, a pesar de que en esta ciudad no existe asiento parlamentario para su comunidad.

¹³⁴ SALIBI, K., 1988, p.7.

física, económica o cultural-, identidad y reconocimiento, son los criterios usados para ascender en la escala jerárquica y hegemónica social. Esto hace que las alianzas políticas en el Líbano se caractericen por un fuerte componente personalista. Y en último término, son esos protagonistas los que fragmentarán la autoridad, y los que llevarán al país del enfrentamiento de poderes al enfrentamiento armado.

La naturaleza de esos protagonismos es variada, junto a los notables tradicionales se hallan líderes y formaciones surgidas a partir de las nuevas elites dirigentes, pero también estructuras como los partidos políticos, con amplia proyección regional.

La razón de esta proliferación de fuerzas está, una vez más, en la consideración del confesionalismo como marca identificativa del sistema político libanés. Durante la presidencia de Chehab, vuelven a ser las comunidades las que se benefician de la redistribución de funciones. El clientelismo permanece, ya que la ausencia de una base política propia del régimen le obliga a usar a los patrones como fuerza intermediaria entre el Estado y la sociedad¹³⁵.

Los protagonistas libaneses.

Los dos grandes bloques de fuerzas, el cristiano y el musulmán, responden en realidad a una amplia diversidad de grupos. En el lado cristiano nos encontramos con los

¹³⁵ PICAUDOU, N., 1989, pp.107-108.

representantes tradicionales de la comunidad maronita: Camille Chamun, el representante de la “montaña”, o la familia Eddé, que lidera la gran burguesía del Beirut. Pero también con personalidades nacientes como Pierre Gemayel, que en 1936 fundará las *Kataib*, grupo que acabará asumiendo la representación mayoritaria de la comunidad.

En el lado musulmán, la burguesía sunní de Beirut está representada por Saeb Salam, quien ha roto sus lazos con el chehabismo; Rachid Karamé, convertido en primer Ministro, encabeza la comunidad de Trípoli. En el norte del país el liderazgo está en manos de Suleiman Frangie, en el sur la representatividad está en liza entre Kamal al-Asad y el imam Musa Sadr. Pero el papel más destacado en este complejo grupo lo detenta Kamal Yumblat, líder druso del Partido Socialista Progresista, cuyo protagonismo en el régimen es clave, y su enfrentamiento con Gemayel marcará la incapacidad de supervivencia del régimen, ya que ambos aportaban las bases populares al chehabismo.

Sobre este plano general se instalan otras fuerzas, en particular la palestina, ya que la derrota militar de 1967 no sólo marca una profunda ruptura en la historia del Próximo Oriente, sino que a nivel práctico genera un vacío de poder frente a la fuerza confirmada de Israel. Es a partir de este momento cuando los protagonismos anteriores van a manifestarse más fuertes y activos frente a la emergencia de un nuevo actor, la Resistencia palestina.

Son los palestinos los que, ante el fracaso militar y político de los regímenes oficiales árabes, y desde su calidad de refugiados, se convierten en garantes de la dignidad árabe¹³⁶. El Líbano ha mantenido su neutralidad durante el conflicto arabo-israelí, al mismo tiempo que mantenía su solidaridad con la causa árabe, siguiendo una política que le había permitido en las décadas anteriores, y en medio de las tensiones regionales, ser un

¹³⁶ PICAUDOU, N., 1989, p.116.

El fracaso de 1967 no solo es militar ha destruido gran parte de la credibilidad de los dirigentes árabes y sobre todo ha dañado directamente la *utopía panarabista* lo que ha favorecido por contra el desarrollo de los

punto de referencia para los capitales de los países circundantes, para la producción cultural, y así mismo un espacio de descanso para las burguesías y los príncipes árabes.

Pero, a partir de 1967, la presencia armada palestina ha aumentado en función de la debilidad del Estado, a la par que ella misma ha incrementado esa debilidad, alterando, profundamente el equilibrio dentro del consenso libanés. Los campos de refugiados (donde la OLP es la única autoridad organizada) se convirtieron en arsenales y campos de entrenamiento para sus comandos ¹³⁷. El número de palestinos se incrementó hasta crear una dinámica propia que implicó a la propia sociedad libanesa. A partir de 1967 la Resistencia palestina se beneficia de un apoyo masivo y entusiasta de las poblaciones árabes, porque en su presencia veían la posibilidad de una revolución antiimperialista, se radicalizan a partir de entonces las posiciones de los más desfavorecidos dentro de la sociedad libanesa. La política de no injerencia formal en el conflicto que adopta la dirección de Fatah se traduce, sin embargo, en el reforzamiento de una organización para-militar libanesa controlada directamente por las direcciones palestinas el *Murabitun* que servirá de cobertura a los combatientes palestinos. La propia Resistencia después del 23 de abril se distribuye por los barrios musulmanes siendo totalmente aceptada por la población a la que arma. De esta forma, el Líbano va mezclándose en una guerra en principio ajena, pero próxima, ya que los palestinos constituyen un porcentaje considerable de la población del país, habiéndose convertido la propia OLP en la primera fuerza armada, y en una fuente primaria de preocupación para Israel¹³⁸. Las autoridades libanesas acabaran por comprender su incapacidad para controlar política o militarmente los campos y la fuerza revolucionaria que representan.

intereses particulares de cada Estado: sirio, egipcio, jordano... y también los palestinos, el Líbano queda ahora y por ello, menos aislado en su reivindicación del "derecho a la diferencia". PICARD, E., 1988, p.133.

¹³⁷ACCAOUI, SELIM; SALMAN MAGIDA, *Comprendre le Liban*, 1976, Paris, Savelli, p. 50.

¹³⁸PICARD, E., 1988, pp.135-136.

Por otro lado, los fracasos del ejército libanés, usado con fines partidarios para dominar la Resistencia palestina, colocan en primer plano a las *Kataib* y a otros partidos de la derecha cristiana. Las *Kataib*, lideradas por Pierre Gemayel, constituyen el único partido estructurado, y unido en torno al conservadurismo socio-político y a la oposición a la presencia palestina

Este protagonismo de los *falangistas* se debe a que ellos siempre fueron contrarios a la corriente nacionalista árabe catalizada por el *naserismo*, defendían una identidad política independiente y aislacionista para el Líbano, que evitaría la integración de su país en una unidad regional mayor. Esta última posibilidad se incrementó, al menos hipotéticamente, con la creación de la República Árabe Unida en febrero de 1958, por lo que durante la guerra civil libanesa de mayo-octubre de 1958, los miembros de las Falanges adquirieron un papel predominante en la defensa de sistema libanés. Esta participación aumentó su popularidad dentro de la comunidad maronita, testigo del ascenso vertiginoso del nacionalismo árabe. A partir de entonces se convierte en el grupo que puede atribuirse el monopolio del libanismo.

Su liderazgo derivaba de su actitud beligerante, pero se reforzaba, dentro de la propia legitimidad institucional, mediante su alianza con el presidente Chehab y su presencia ininterrumpida en todos los gabinetes entre 1958 y 1964. La adquisición de esta representación gubernamental significaba la posibilidad de ofrecer servicios a los miembros y simpatizantes de su partido, y por tanto entrar en competencia, en el juego de relaciones patrono-cliente, con los líderes tradicionales cristianos, a los que iban desplazando apoyados por el programa reformista de Chehab, interesado en desarrollar las regiones atrasadas a expensas de dichos líderes tradicionales.

Cuando, a partir del 64, el *chehabismo*¹³⁹ comienza a formalizarse como fuerza política, y modifica su política internacional de neutralidad, se reavivan los viejos miedos maronitas. Se crea la alianza Tripartita entre falangistas, el Bloque Nacional de Raymond Eddé y el Partido Nacional Liberal de Chamun, cuyo objetivo principal fue deslegitimar el *chehabismo* hasta su desaparición¹⁴⁰.

El ascenso de la fuerza y de la representatividad falangistas continuó con el incremento de la fuerza y presencia palestina en el Líbano. En torno al núcleo central de las *Kataib* se van agrupando partidos como el Partido Liberal Nacional, la Liga Maronita y otros grupos más pequeños, como los Guardianes del Cedro. Todos ellos, muestras patentes de la diversidad de actores, que incluso dentro de una misma facción van dividiendo el panorama social y político del país¹⁴¹. Así, cuando en abril de 1975 las Falanges protagonizan el incidente de Ain er-Rummaneh, considerado el inicio de la guerra libanesa, no actúan como una entidad aislada, sino que pretenden sustituir a un inoperante ejército nacional, y asumir el papel de defensor del Líbano y de la *libanesidad* frente a la presencia perturbadora de la Resistencia Palestina, reproduciendo en cierta medida la actuación del ejército jordano en 1970.

A partir de entonces, las propias *Kataib* van a poner en práctica la misma táctica de la que acusaban a la Resistencia Palestina, es decir, establecer un dominio en las regiones cristianas sustituyendo la autoridad real del Estado. Se organizan en los barrios, donde se crea un ejemplo concreto de vida práctica, preparando a la población ante una

¹³⁹ El término *chehabismo* viene a designar un periodo histórico definido por la presencia de un personaje en el poder, el General Fuad Chehab ocupó la presidencia precisamente desde 1958 a 1964, es a partir de su salida de la misma cuando se empieza a consolidar dicho término para hacer referencia a un sistema organizativo cuyos principios seran: una política de desarrollo socio-económico en el conjunto del país junto al establecimiento de un poder central fuerte que goce de independencia frente a los poderes locales, es decir frente a la oligarquía de los negocios y a los patrones tradicionales. Se trata de una política de integración que no pone, sin embargo, en cuestión, el sistema capitalista libanés, sino que toma a su cargo la planificación de las estructuras y servicios de base en todo el territorio nacional; así como la organización del aparato del Estado, el ejército y la administración. PICAUDOU, N., 1989, pp.101-109. PICARD, E., 1988, pp.146-149.

¹⁴⁰ DEEB, M., *The Lebanese Civil War*, 1980, New York, Praeger, pp.23-25.

hipotética división del país en mini-estados confesionales. Las fuerzas de la derecha forman los "comités populares", en los que el poder se ordena en forma jerarquizada bajo el control de los falangistas¹⁴².

El partido falangista va, así, reuniendo diversas fuentes para la aceptación de su poder y su autoridad dentro de la fragmentación del país. Con su organización moderna, sus milicias y su sofisticado aparato electoral, se convirtió en la estructura más *nacional* de todas, aunque demostró un carácter más sectario que el que había exhibido el liderazgo tradicional cristiano.

El otro polo de poder lo constituye una coalición heterogénea de fuerzas progresistas-musulmanas¹⁴³, liderada por Kamal Yumblat, zaim druso y jefe incontestado, que trató de hacer frente a esa derecha, mucho más coherente y mejor organizada, en torno a las Falanges de Gemayel. Fueron los periodistas los que dieron el nombre a esta coalición, que en realidad agrupaba a dos tendencias opuestas cuyo común denominador era su procedencia religiosa. Se trataba por un lado de la vieja derecha musulmana, cuya exigencia principal era la de una mayor participación de sus elites en el poder; y por el otro, los partidos reunidos en el Movimiento Nacional, que pretendían llegar más lejos con las reformas del sistema político, como por ejemplo una nueva ley electoral y la desconfesionalización del ejército.

El liderazgo tradicional musulmán derivaba de la estructura socio-económica de la Montaña y de su papel destacado en las áreas urbanas, donde habitaba una gran población

¹⁴¹PICARD, E., 1988, p.167.

¹⁴²SELIM A., MAGIDA S., 1976, p. 32.

¹⁴³El Movimiento Nacional libanés comprende la PSP, el PCL, la Organización de acción comunista libanesa, los Naseristas Independientes de Ibrahim Koleilat, el Baaz (tendencia iraquí), la Unión de Comunistas Libaneses, el Partido Popular Sirio, y otras tendencias que se separarán más tarde: el Baaz (tendencia siria), el Movimiento de los Desheredados, la Unión Nacional de Fuerzas Populares y el Movimiento de 24 de octubre de Faruk Mokaddem.

sunni. Dicho liderazgo se había mantenido gracias al confesionalismo político que reforzaba a sus líderes, aun cuando en el proceso algunas de familias tradicionales perdieron sus prerrogativas políticas. Por su parte, los movimientos políticos radicales que surgen a mediados de los 50, encabezados por el auge del nacionalismo naserista y por su discurso de movilización social, repercutieron directamente en este liderazgo, cuya transformación se inició con la Guerra Civil del 58, cuando Maaruf Saad gana las elecciones en Sidón en 1960, no porque proviniera de una familia de notables, sino por el papel militante que había adquirido durante la guerra. Aunque el cambio definitivo vino con la aparición de partidos políticos organizados, cuya ideología se infiltró entre los miembros educados de esta comunidad y en las áreas urbanas.

Las repercusiones del 67 se dejaron ver en el desarrollo político-ideológico árabe, iniciándose un periodo de luchas y disputas entre las diferentes organizaciones de izquierdas; sin embargo, a fines de 1970 disminuyó el ímpetu revolucionario, y se entró en una nueva fase de dominio de las fuerzas conservadoras en los países árabes. En contraposición a esta toma de postura general, el protagonismo palestino en el Líbano condujo al resurgimiento tanto de las viejas como de las nuevas organizaciones de izquierdas de todo tipo. El aumento de esta fuerza conjunta de izquierdas en las elecciones de 1972 pone de manifiesto la debilidad de los líderes tradicionales. En ese mismo año, los grupos de izquierdas forman el Frente de Partidos Nacionales y Fuerzas Progresistas, conocido como Movimiento Nacional, dirigido por Kamal Yumblat, y que comprendía seis grandes partidos y otras seis organizaciones menores.

Fue también durante el chihabismo cuando Yumblat y su partido jugaron la baza institucional, cooperando con el régimen, con el que mantenían un punto de encuentro en su interés reformador. En 1970 Yumblat dará un paso más y competirá por la presidencia, criticando determinadas posturas del sistema y defendiendo la democracia parlamentaria.

Su voto por Frangie era el voto por un presidente débil, lo que le permitió, en agosto de 1970, desde su cargo de Ministro del Interior, legalizar varios partidos de izquierdas como el Partido Comunista, el Partido Socialista Árabe del Baaz y el Partido Nacional Socialista Sirio, preparando así su propio liderazgo en la izquierda.

Una parte importante de su fuerza provenía, a su vez, de haberse convertido en uno de los mayores soportes del Movimiento de Resistencia palestina, y de su capacidad de convertir el conflicto libano-palestino en un conflicto entre libaneses, al plantearlo como una consecuencia de la naturaleza política del sistema. El Movimiento Nacional obtuvo ventaja, por tanto, de la presencia armada palestina y de los fuertes sentimientos pro-palestinos que existían en ciertas capas sociales, una ventaja que aprovechó el líder druso para presentar sus demandas de reformas políticas.

Durante la guerra, el Frente de Fuerzas Progresista, mediante el apoyo militar de la fuerza palestina, conseguirá implantarse en las regiones musulmanas. Los grupos de izquierda elaboran toda una serie de acciones sociales que acrecentan su poder en los barrios y que aseguran el apoyo de las capas pobres musulmanas, pero su autoridad se mantiene a costa de otras formas de organización directa¹⁴⁴.

En el sur, la figura del Imam Musa Sadr adquiere a partir de ahora una gran importancia. Se trata del representante de la comunidad chii, la más desfavorecida en el contexto político y la que sufre desde el principio la fuerza y las consecuencias de las represalias israelíes sobre el Sur del Líbano. Musa Sadr asume la defensa de su comunidad cuando su líder tradicional, Kamal Asad, ejemplo del viejo modelo de patrón terrateniente, es incapaz de adaptarse y, sobre todo, de responder a sus necesidades (falta

¹⁴⁴SELIM A., MAGIDA S., 1976, pp. 35-48.

de dinero, de infraestructuras, de escuelas, de hospitales...), lo que fortalece en este grupo un sentimiento de abandono por parte del Gobierno central.

Para los líderes tradicionales esta nueva fuerza era un peligroso punto de referencia para una fracción importante de la juventud, la más articulada y la más radical de la comunidad chií. Sus temores se confirmaron cuando el Imam propuso la creación de Alto Consejo Musulmán Chií, dedicado exclusivamente a los asuntos de esta comunidad, y que se independizaba del Alto Consejo Musulmán, que hasta ahora había representado a todas las confesiones musulmanas bajo el dominio de la vieja guardia política sunni.

En su proyecto, Musa Sadr estableció sus propios objetivos políticos con los que darse a sí mismo una base social autónoma y poderosa. Sus demostraciones públicas, destacando la huelga convocada en Beirut -que no era un feudo chií- para pedir mayor protección de las poblaciones del sur, demostraron la fuerza desconocida de su comunidad.

En el verano del 75, el poder paralizado del Estado deja que estas grandes agrupaciones de poderes locales se expresen mediante las *milicias* dirigidas por sus líderes. Se traza así una estructura múltiple de actores, en la que aumenta la difusión del poder en parcelas cada vez más pequeñas y en la que la *autoridad* da paso a innumerables autoridades individuales. El orden miliciano constituye el paso definitivo hacia el desmembramiento de la unidad del Estado y del propio territorio.

Los actores no libaneses

Sería imposible analizar el desarrollo interno del Líbano, en la segunda mitad del siglo XX, sin tener en cuenta el entorno en el que está enclavado este país. Desde el principio la definición de lo libanés ha estado marcada por la aceptación de una identidad al margen o inserta en ese entorno. El problema de la *libanesidad* residía en dos formas de entender su propia pertenencia; la primera era la que defendía una identidad como ajena al espacio árabe, pretensión histórica de los maronitas, y de la que se deriva la idea de un Estado confesional cristiano; y la segunda, como parte de un proyecto superior, el de la Gran Siria, que derivaba hacia un planteamiento de mayor envergadura el de la unidad árabe.

Es esta dualidad la que se hace presente durante la presidencia de Chehab, cuando el general busca el compromiso entre las dos comunidades principales. Lo hace porque sabe que en el transcurso de sus disputas se encuentra el enfrentamiento entre las dos concepciones del libanismo y del arabismo; de ahí su interés en dejar muy claro que el fin prioritario es salvaguardar la soberanía y la independencia del pequeño país. Y sin embargo, la realidad es que el Líbano ha quedado atrapado en el juego de fuerzas y contrafuerzas que se debaten por la hegemonía en la región, muy particularmente en el pulso que enfrenta a Egipto y Siria.

Esa lucha por la hegemonía es posible porque la reestructuración interna de las antiguas provincias árabes, bajo la forma de entidades nacionales, ha supuesto, como hemos visto, la reacomodación de los viejos modelos tradicionales de poder, sobre unas poblaciones que, a menudo, han sufrido cambios radicales en sus equilibrios. Dicha reacomodación se transcribe ahora como una lucha entre Estados, donde se refuerzan unas élites nuevas, que usan como mecanismo para construir su legitimidad el concepto de nación.

Pero este proceso de reafirmación nacional en el Líbano adquirirá un carácter contrario, sus instituciones se debilitan, e incluso a nivel territorial la independencia del país quedará a merced de las estrategias e intereses nacionales de las distintas fuerzas de ocupación que invaden su espacio.

El sur, desde 1968, está bajo el control de las tropas israelíes y bajo la vigilancia de las tropas UNIFIL; ambos elementos, aunque de naturaleza diferente, alteran la geografía y el control del estado libanés. Los Sirios, cuyo interés en el Líbano es básico para entender su política de alianzas y el propio desarrollo del conflicto, entran formalmente como parte de la Fuerza Árabe de Disuasión, para quedarse después como ejército de ocupación. Desde dentro la presencia palestina, con una fuerte organización revolucionaria, se estructura como una importante fuente de poder y autoridad garantizada por los *Acuerdos de El Cairo*, más que como un *estado dentro de otro estado* según la máxima que pregona la derecha libanesa.

El Líbano es, por todo lo anterior, el escenario destacado de una lucha de carácter regional, donde el papel de los palestinos es esencial para entender el transcurso de los acontecimientos. De hecho lo es para entender -y cada vez más- la historia presente de Oriente Medio.

El factor palestino

De nuevo es 1967 el punto de referencia a tener en cuenta , ya que a partir de la derrota los palestinos fueron conscientes de la incapacidad de los regímenes árabes para devolverles su patria. Se inicia entonces un proceso de reorganización de la

Resistencia palestina, en el que se hace necesario reclamar la independencia de la OLP para tomar sus propias decisiones. La asunción por parte de los otros Estados del “Problema Palestino” como una cuestión árabe, neutralizó la capacidad de actuación de los propios palestinos que quedaron bajo la tutela -e intereses particulares- de los Estados más influyentes y poderosos en cada momento.

El proceso interno de reorganización de la OLP coloca en el poder a al-Fath, y a Yaser Arafat como presidente. En este clima de fracaso en torno al discurso de *lo árabe* (la derrota ha galvanizado los sentimientos nacionales frente al abandono del proyecto unionista panárabe), y sobre todo, de fracaso militar, los palestinos cambian su estrategia de lucha, abandonan la lucha convencional de ejércitos regulares, y adoptan una guerra de desgaste basada en las tácticas guerrilleras. Más acorde con su nueva situación de refugiados y dispersos, la guerra de guerrillas da muestras de su eficacia con la derrota israelí en la batalla de Karameh, el 21 de marzo de 1968¹⁴⁵. Los palestinos proclaman entonces que las fronteras de los países árabes vecinos a Israel serán utilizadas como bases de sus operaciones¹⁴⁶. Con esa decisión se pone fin, unilateralmente, a la neutralidad que el Líbano había exhibido durante las anteriores guerras árabes-israelíes, cuando el dramático fracaso de 1967 pareció no afectar directamente al Líbano, el gobierno tomó algunas medidas de defensa pasiva, ofreciendo a los aliados ayuda técnica y médica, mientras asistía sin moverse al sobrevuelo de su territorio por parte de cazas israelíes. Las reacciones populares fueron también moderadas, aunque ya testimonian las tiranteces internas. De esta forma, de los cuatro países vecinos a Israel, el Líbano era el único que no

¹⁴⁵Muy rápidamente los fedayines adquieren un fuerte sostén popular que hará que resulte difícil a los Estados de la zona utilizar en su beneficio o eliminar, según la coyuntura, a dichos comandos. CHAMUSSY, R., 1978, p.22.

¹⁴⁶DEL PINO, DOMINGO, *Líbano. Crónica de una guerra*, 1983, Barcelona, Argos Vergara, p.67. Este cambio responde también a un cambio en la estrategia de lucha, 1967 ha demostrado el fracaso de una táctica convencional entre ejércitos regulares, se elige ahora la táctica guerrillera a partir de las bases en países cercanos a Israel, pero Egipto ha quedado demasiado lejos del frente, el interés se centra en Siria que controla un grupo palestino ligado a su propio régimen baazista, la Saiqa, y sobre todo, en Jordania en la que

ha sido invadido, pero ahora con la declaración palestina sobre sus bases libanesas se ha puesto en peligro la integridad del país frente a los intereses israelíes de extender sus fronteras hasta el río Litani.

En estas circunstancias, el gobierno y el ejército libanés tratan de controlar a las fuerzas palestinas. Por ello la primera incursión de un comando palestino en el interior de Israel desde las fronteras del Líbano, fue duramente castigada por parte del Segundo Buró del ejército.

Durante los años siguientes, la acción palestina será limitada y esporádica. Pero en 1968 los ataques se sistematizan, y con ellos las respuestas inmediatas y fulminantes del *Tsahal* israelí contra las regiones pobres y limítrofes del sur libanés. Estos choques son la causa de los primeros enfrentamientos formales entre la Resistencia palestina y el ejército libanés en 1969¹⁴⁷. Pero ese ejército es el único que no ha intervenido en el enfrentamiento contra el Estado de Israel, lo que le resta credibilidad ante un mundo árabe que se define en relación al desafío israelí¹⁴⁸. Comienza a partir de aquí una vinculación entre aquellas poblaciones libanesas, mayoritariamente musulmanas, y la presencia palestina, que construye un nexo común de pertenencia y solidaridad, algo clave para el desarrollo del conflicto libanés¹⁴⁹. Y comienza un proceso de interpretación de las fidelidades y de las identidades que irá en aumento, y que establecerá un sustrato ideológico y sentimental básicamente predispuesto a aceptar e interiorizar la lucha palestina.

la mitad de la población esta constituida por los refugiados de 1948 y 1967. PICARD, E., 1988, p134.

¹⁴⁷ DEL PINO, D., 1983, pp. 68-69

¹⁴⁸ PICAUDOU, N., 1989, pp.117.

¹⁴⁹Una encuesta realizada entre la población libanesa en 1968 por el periódico libanés *al-Nahar* establece que un 79% de la población libanesa apoya incondicionalmente a los fedayines; y entre algunos segmentos de la población el soporte es especialmente fuerte: estudiantes, militantes de izquierdas, nacionalista árabes, musulmanes... BRYNEN, R., *Sanctuary and survival: The PLO in Lebanon*, 1990, Boulder & San Francisco, Westview Press, p.47.

En principio, el enfrentamiento entre el ejército libanés, cristiano en su mayoría y núcleo significativo del confesionalismo (puesto que se ha mantenido tradicionalmente libre de toda penetración musulmana), y la Resistencia palestina se simplifica mediante la fórmula de un enfrentamiento cristiano-palestino¹⁵⁰. Pero la presencia palestina desarrolla un proceso más complejo, en el que uno de los elementos esenciales es el hecho de que los grupos de *fedayines* articulan un discurso revolucionario, que capta el interés y el apoyo de las poblaciones libanesas afines, y que acentúa por contra, un sentimiento de alarma entre las élites. Las guerrillas producen un impacto ideológico fundamental, que es denunciado por la burguesía urbana, ya que es en la ciudad donde es posible la adopción -*libanización*- de ese discurso revolucionario. Las protestas estudiantiles en apoyo al movimiento palestino se proyectan también sobre la realidad social, sobre las condiciones económicas y políticas del Líbano. A menudo, dichas protestas carecen de un contenido confesional, son estudiantes tanto cristianos como musulmanes los que comparten la preocupación por el desarrollo de una clase dirigente, sustentada en los privilegios del sistema sectario¹⁵¹. De hecho, el gran valedor de los palestinos es la izquierda libanesa, encabezada por su líder más importante, Kamal Yumblat.

La fragilidad del Estado libanés y la falta de una identidad nacional integradora potencian la propia respuesta de la población libanesa frente a la presencia armada palestina.

En 1969 queda ya patente la fuerza y lo irremisible de la presencia palestina en el Líbano con la firma de los *Acuerdos de El Cairo* entre una delegación libanesa encabezada por el General Emilé Bustany y una delegación palestina liderada por Yaser Arafat, con la mediación de los ministros egipcios de Asuntos Exteriores y de la Guerra. Estos Acuerdos estaban destinados a regular la presencia y los movimientos de los

¹⁵⁰ DEL PINO, D., 1983, p.69.

comandos palestinos en el Líbano. Era un documento que ningún otro país árabe hubiera estado dispuesto a tomar en consideración¹⁵², y que se convirtió en el eje central de las relaciones entre la OLP y el Gobierno libanés.

Bajo los términos de estos Acuerdos los palestinos reconocían los requerimientos libaneses de "soberanía y seguridad" y se comprometían a coordinar sus actividades con el ejército del país de acogida, lo que harían mediante la autoridad militar central de la OLP, representada por el Mando para la Lucha Armada Palestina (PASC). Se especificaban también algunas restricciones geográficas a las guerrillas, que serían determinadas en una consulta posterior. A cambio, la OLP ganaba el reconocimiento de su legitimidad como fuerza armada en el Líbano, libertad de movimientos y el establecimiento de instituciones autónomas en los campos de refugiados¹⁵³.

En el Líbano, los Acuerdos fueron inmediatamente aceptados por Yumblat y el Movimiento Nacional, así como por el núcleo de la comunidad musulmana; pero entre los maronitas la recepción fue variada. Los falangistas y Chamun, en un principio, se mostraron satisfechos; luego, cuando se conocieron mejor los términos de los acuerdos, tomaron una postura mucho más crítica. Raymond Eddé fue siempre contrario a este tratado, que para él comprometía la soberanía libanesa, por lo que desde el principio pidió que fuerzas de la ONU fueran estacionadas en la frontera entre el Líbano e Israel. En el lado palestino fueron bien recibidos, si bien las divisiones internas (que formaban parte del propio proceso conformador de la lucha palestina), provocaron posturas encontradas.

Pero, ante todo, los *Acuerdos de El Cairo* tuvieron un valor simbólico esencial. Para la OLP fue el primer reconocimiento oficial de la Resistencia palestina en el Líbano, un texto que establecía la oportunidad de una negociación directa con las autoridades

¹⁵¹BRYNEN, R., 1990, pp.47-48.

¹⁵²CHAMUSSY, R., 1978, p.30.

¹⁵³BRYNEN, R., 1983, pp. 50-51.

libanesas. Hasta este momento las organizaciones palestinas en lucha habían actuado de forma unilateral, cada una buscaba sus apoyos y sus fines mediante acciones independientes. A partir de ahora, la política palestina adoptará una respuesta mucho más coherente frente a las autoridades. Después de los acuerdos las instituciones formales de la OLP -Mando de la Lucha Armada Palestina, los comités populares que dirigían los campos, los servicios de la OLP y las oficinas de la guerrilla- se ven consolidados¹⁵⁴.

Las dificultades en las relaciones entre las dos partes (palestinos y libaneses), fueron suavizadas en esta etapa por la presencia, en el gabinete de Karami, de Kamal Yumblat como Ministro del Interior, quien en enero de 1970, y a pesar de haber avanzado bastante en el control y regulación de las actividades guerrilleras, afirmaba que solo se habían cumplimentado la mitad de los acuerdos, y que el resto se convertiría en un proceso a largo plazo que tendría que enfrentarse a tres grandes obstáculos.

El primer obstáculo fue de hecho la postura hostil, cada vez más importante, de los partidos conservadores, que habían creído que los términos del acuerdo firmado en 1969 daban más capacidad de actuación al ejército y que vieron, sin embargo, que el impulso del Movimiento palestino permanecía intacto. Para ellos *los Acuerdos de El Cairo* habían sido un fracaso, ya que la presencia palestina seguía siendo una amenaza para la estabilidad del sistema político libanés.

El segundo obstáculo era que había demasiados hombres armados en las calles, y demasiados incidentes en la frontera con Israel. La desunión de la OLP y la debilidad del PASC para ejercer el control sobre las actividades de la guerrilla eran parte del problema, que se agravaba por los miedos palestinos respecto a las actuaciones de las Falanges (y elementos del Ejército y del Segundo Buró), que impedían un acercamiento entre las

¹⁵⁴BRYNEN, R., 1983, pp.1-52.

partes, y que hacían que esos mismos palestinos se mostrasen reticentes a reducir su fuerza militar.

La tercera barrera era la posición de Israel, que quería adoptar medidas más severas en el Líbano; su actitud produjo desplazamientos masivos de los habitantes del Sur del Líbano. Ante esta situación, los partidos conservadores fortalecieron sus peticiones de acabar con la presencia armada palestina en el país¹⁵⁵. La respuesta palestina fue enfatizar su búsqueda de apoyos internos y bases libanesas.

Durante los años siguientes, 1970-72, la OLP se mantuvo en una relativa calma, pero en este periodo el Líbano es el único país que sufre las agresiones israelíes, que incluyeron la persecución de los comandos hasta el interior del propio territorio libanés y el castigo indiscriminado de las poblaciones del sur, a las que se consideraba cómplices. Lo cierto es que esta zona se convierte entonces en el nuevo “santuario” de los comandos, después de las masacres de palestinos durante el *Septiembre Negro* jordano en 1970.

En febrero del 72, y tras los diversos atentados palestinos, como el ocurrido en las Olimpiadas de Munich, en el que murieron varios atletas israelíes en la operación de rescate, se produce la primera invasión israelí de importancia, que obliga al gobierno libanés a protestar ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Este dictaminará la *resolución 279* para la inmediata retirada de las tropas israelíes. Pero Israel ha construido ya una infraestructura que facilitará las posteriores invasiones, así como el control de las zonas limítrofes y de sus poblaciones, violando sistemáticamente la soberanía del país vecino. Israel ha adoptado ya su estrategia básica en su lucha de “supervivencia”, se trata de una dinámica intervencionista a ultranza, que incidirá en el aumento de las tensiones y del conflicto en la zona.

¹⁵⁵BRYNEN, R., 1983, pp. 53-56.

Cuando, en septiembre de ese mismo año se repita una nueva invasión israelí, se empiezan ya a diseñar los alineamientos dentro de la sociedad libanesa, que inician una diferenciación social y política, formal y funcional. Ante la indefensión del sur, algunos partidos aquí asentados y ayudados por los palestinos comienzan, a partir de 1973, a crear sus "comités de autodefensa". El gobierno se mantiene indiferente ante este movimiento organizativo, pero los partidos de derechas comienzan a denunciar la amenaza que se cierne sobre el Estado, que caerá en un proceso progresivo de deslegitimación y fragmentación.

En 1973 los enfrentamientos evidencian el deterioro de las relaciones entre la Organización de Liberación de Palestina, por un lado, y el Gobierno libanés, presidido ahora por Suleiman Frangiyeh, el ejército y la derecha libanesa, por otro.

Esta reactivación de la violencia es también un síntoma de la profunda crisis interna por la que pasa el país, en la que las contradicciones del sistema libanés se fueron agudizando por una crisis económica en aumento, de la que se derivaban nuevas protestas sociales. Los estudiantes y trabajadores reclamaban reformas, en un proceso que condujo a la expansión de la izquierda libanesa, liderada por Kamal Yumblat, y la aparición de otros protagonistas como el Imam Musa al-Sadr, cuyo objetivo era la organización de la comunidad chií. Este nuevo líder comunitario funda, en 1974, el *Movimiento de los Desheredados*, su demanda de igualdad y justicia social para los libaneses, se centra fundamentalmente en su propia comunidad, el sector más empobrecido y más castigado por las incursiones israelíes. Esta organización (como la inmensa mayoría de las organizaciones político-sociales en el país), posee su propio brazo armado con el que defender el Sur y obtener del gobierno, si es preciso por la fuerza, las reformas necesarias.

Pero esa reactivación está relacionada también con los cambios en la región. La reformulación de la lucha palestina, a partir de los Acuerdos de El Cairo, obliga a los

países que han acogido un número importante de refugiados a modificar sus políticas respecto a ellos. Uno de los primeros cambios de postura fue el que se produjo en 1970 en Jordania, hasta entonces uno de los mejores refugios para los palestinos, y desde donde había tenido lugar la mayor parte de las incursiones de los fedayines hacia Israel. En 1968, el propio rey Hussein había lanzado el compromiso de “*Todos somos fedayines*”¹⁵⁶. Y sin embargo ahora, Jordania decide lanzar una campaña militar contra la OLP, y para ello usa a su propio ejército, un ejército nacional y disciplinado. La justificación de su acción se basaba en que la presencia de la OLP y de su fuerza armada es un elemento perturbador para los equilibrios internos del país. Jordania actúa como un Estado soberano, legitimado por su ejército como instrumento de la seguridad nacional. Y pone de manifiesto lo que pudiera ser considerado como la mayor paradoja de la historia palestina: la Cuestión palestina se convertirá en el punto recurrente de toda la retórica oficial árabe, mientras los palestinos se encontrarán, en la mayoría de los casos, solos en su lucha, cuando no desplazados del proceso histórico que ellos mismos están construyendo.

El impacto del *Septiembre negro* se dejará sentir en el país vecino de forma definitiva. En primer lugar, por el flujo masivo de refugiados palestinos que llegan al territorio libanés. Y en segundo lugar, porque el Consejo Nacional Palestino, reunido en El Cairo del 28 de febrero al 6 de marzo de 1971, plantea la necesidad de reorganizar la Resistencia y de unificar el movimiento para hacer cara a un futuro con un punto de referencia clave, el Líbano.

El pequeño país se convierte en la base más factible para la Resistencia Palestina, por su geografía y, particularmente, por las libertades que le han caracterizado, que permiten desarrollar una actividad informativa y de propaganda esencial para la lucha a nivel ideológico, dentro y fuera de la zona árabe. La única desventaja que ofrecía esta

¹⁵⁶ PICAUDOU, N., 1989, p.116.

posición era la mayor vulnerabilidad de su frontera con respecto a la fuerza de respuesta israelí. De esta forma, Beirut se convertirá en el núcleo de las actividades de la Resistencia y en el centro de una fabulosa actividad propagandística, mientras que el Sur sirve de refugio a los combatientes preparados para una hipotética reconquista de Palestina¹⁵⁷.

En el espacio de tiempo que transcurre entre los hechos de Jordania y la declaración de guerra en el Líbano, se irán gestando las actitudes y las solidaridades que justificarán, en cierto modo, el desarrollo posterior del conflicto, e irán tomando posiciones los distintos actores. Entre esas actitudes y solidaridades se gesta la *palestinización* de la sociedad libanesa, mediante un proceso que sigue un esquema casi prefijado; se inicia con las acciones palestinas en territorio israelí, seguidas de los consecuentes ataques del ejército de este país. La postura del ejército y del gobierno libanés se endurece, tratando de intimidar a los palestinos para que permanezcan en los campos de refugiados y en sus bases. Mientras se produce un rechazo popular al gobierno a través de manifestaciones callejeras, que obligan a la intervención mediadora de los países árabes, para conseguir un acuerdo sin resultados prácticos, lo que da paso a la reproducción de la secuencia¹⁵⁸.

Pero con cada nueva situación la tensión crece, y se incorporan nuevos elementos y percepciones que lo complican. De forma que, cuando en febrero de 1973 los palestinos apoyan a los pescadores de Sidón frente al ejército libanés, en su lucha en contra el monopolio de la pesca, y sin que todavía nadie se atreva a acusar directamente a la Resistencia palestina de injerencia en asuntos internos, se da ya el paso definitivo y lo

¹⁵⁷CHAMUSSY, R., 1978, p. 29.

¹⁵⁸CHAMUSSY, R., 1978, p. 30.

inevitable adquiere la forma de un enfrentamiento confesional. Pierre Gemayel insiste en la necesidad de revisar los *Acuerdos de El Cairo*, y la izquierda libanesa replica con la necesidad de revisar las bases del sistema político, económico y confesional de El Líbano.

En este clima, el 10 de abril de 1973 un comando israelí desembarca en Beirut y mata a tres dirigentes del Fath. La pasividad del ejército libanés ante los hechos pone de manifiesto no solo la debilidad del país, sino su vulnerabilidad; esta idea es clave para entender el posterior plan de las fuerzas en combate, los protagonismos y los antagonismos. Este tipo de acontecimientos va desarrollando, también y en paralelo, las solidaridades cruzadas entre los grupos; parte de la población va experimentando un sentimiento de identificación con el problema palestino, otra parte experimenta la oposición y el rechazo a su presencia. Mientras tanto, el Estado permanece atrapado en sus propias contradicciones, y en la incapacidad de crear y sostener un proyecto común y unitario.

La lucha hegemónica en la región

El conflicto libanés no puede ser entendido sólo como una guerra civil, ya que el marco real de la misma excede el espacio material pero también ideológico nacional. Las causas, motivos y actores del enfrentamiento nos remiten necesariamente al conjunto de los países del área y a la lucha hegemónica entre sus Estados, fruto del reparto colonial del Imperio Otomano.

Los Estados árabes han sido contruidos sobre nuevas formulaciones sociales, pero en la mentalidad colectiva y en la memoria histórica árabomusulmana existe un elemento de referencia clave. Se trata de la idea de la unidad que toma forma en la nostalgia de la

utópica unidad del Imperio, la utópica unidad islámica. Sobre esta base y a nivel práctico, las fronteras son concebidas como algo artificial e impuesto. La reestructuración interna de las viejas provincias imperiales, convertidas ahora en entidades nacionales (incluido el Líbano), ha provocado una revisión de los modelos tradicionales de poder, y de los equilibrios de sus sociedades y poblaciones, que a un nivel internacional ha producido una lucha entre Estados por la hegemonía de la zona. Una lucha que sirve, también, para reforzar a las élites dirigentes recién llegadas, que reavivando el espíritu nacional cimentan la legitimidad de su autoridad.

El modelo de Estado-Nación hace surgir poderes locales con una legalidad equivalente, que asumen el arabismo como su ideología, mientras sus poblaciones asisten a la permanente erosión de la vida social y son sometidas a una constante necesidad de definir sus esquemas de actuación y sus modelos de conducta. Países como Egipto, Siria e Iraq se constituyen como actores claros en esta lucha, y representan los ejemplos más destacados en el intento de adaptar el moderno lenguaje occidental del nacionalismo y del estatismo de corte socialista, a sus sociedades; lo que no significa simplemente reproducirlo, sino reformularlo según sus propias necesidades. Y en su búsqueda arrastran a otros países como Libia, Marruecos, Arabia Saudí, etc... Aun cuando algunos de esos países -Marruecos, Jordania, Líbano- representan diversos modelos de oposición al panarabismo socialista.

Sobre el inicial impulso unificador, baste recordar la creación en 1958 de la RAU (en cuyo seno, las rivalidades sirio-egipcias determina su futuro), la derrota de 1967 pone fin al experimento socialista pan-árabe, y coloca en primera línea a una burguesía que se reforzará a partir de la victoria del 73 y con el petróleo como arma más eficaz. Este protagonismo de la burguesía árabe significa, también, el fin de la experiencia revolucionaria que había tenido sus momentos cumbres en la era naserista y en el

Movimiento de Liberación de Palestina. Y es este ascenso burgués lo que explica los cambios de actitud ante el problema palestino, los hechos de Jordania en el 70 y el cambio de táctica en la lucha que la Resistencia palestina lleva a cabo en el Líbano.

El medio libanés sufrirá las repercusiones directas de todas estas transformaciones; las condiciones políticas del país lo favorecen, y gracias a la existencia en él de grupos afines y clientelísticos, el acceso al mismo por parte de los diversos actores es fácil. A nivel interno esta forma de actuar no rompe con la lógica de las estructuras de su sociedad, y por tanto la intromisión no es percibida, por amplios círculos de su población, como una invasión directa sobre la soberanía nacional.

En este entorno de lucha por el control regional, la independencia real del Líbano en vez de reafirmarse, permanece como rehen de los intereses de los otros Estados vecinos. Por otro lado, es imposible entender la historia contemporánea del mundo árabe sin tener en cuenta el efecto distorsionador que establece la creación del Estado de Israel.

La Guerra de 1948 había sido la respuesta a esa creación, la cual no es sólo el símbolo de la ruptura de la unidad árabe, sino que plantea el problema de la existencia real de la independencia política en los Estados nominales. Una independencia gestionada desde los gobiernos liberales postcoloniales, que se mostraron incapaces de unificar a todos los árabes y hacerlos dueños de su propia tierra. Por el contrario, éstos habían construido una independencia superficial, sustentada casi únicamente por la fachada de unas instituciones democráticas según el modelo occidental, que en realidad solo servía para proteger los intereses particulares de las élites y grupos en el poder¹⁵⁹.

Los golpes militares de Egipto en 1952, de Siria en 1954 y de Iraq en 1958, son los puntos culminantes de esa toma de conciencia que lleva a un profundo cambio en el sistema de poder, a una revisión de la sociedad y a la ascensión del llamado nacionalismo

¹⁵⁹TAREQ Y ., *The Arab Left*, 1976, N.Y., Syracuse University Press, pp. 12-13.

radical árabe, formalizado en unos regímenes que se sustentan sobre la necesidad de un cambio social para conseguir los objetivos originarios de libertad y unidad. Regímenes que son anti-occidentales, es decir, cercanos por oposición a la postura soviética, aunque no por una completa afiliación doctrinaria, ya que la adopción del marxismo-leninismo no puede superar en gran medida el nivel terminológico. El pensamiento islámico posee sus propias fuentes ideológicas, que ofrecen un concepto autónomo de justicia social, de manera que la incorporación de los planteamientos socialistas responde sobre todo a una estrategia para la transformación social¹⁶⁰, en la que el protagonismo lo tendrá una pequeña burguesía de tendencia socialista¹⁶¹.

Por otra parte, la pérdida de Palestina es la prueba de la debilidad de una Nación Árabe que, tras la I Guerra Mundial, ha sido fragmentada territorialmente, y se ha visto políticamente dividida, debilitada y dominada por intereses diferentes a los de sus poblaciones. Las tensiones demográficas, políticas y económicas producidas por esta fragmentación se han ido acumulando y han frenado el gran potencial de desarrollo del área, favoreciendo la dependencia y la intervención de actores extranjeros.

La lucha hegemónica por el poder regional es un aspecto evidente de la reformulación de las bases estructurales y organizativas con el que se inicia la segunda mitad del siglo y, en ella, las guerras árabes-israelíes conforman el tablero sobre el que se mueven los intereses de los distintos países

¹⁶⁰TAREQ, Y., 1976, pp.13-19

Los grandes líderes del área: Egipto, Siria e Iraq.

Egipto será hasta la muerte de su líder, Gamal Abd al-Naser, el punto de referencia central del mundo árabe. En el contexto de polarización mundial Egipto, al elegir la no alineación y la formación a su alrededor de un bloque de Estados árabes, crea una nueva fuerza en el diálogo internacional. Pero esta actitud egipcia y su protagonismo constituye también una amenaza para otros regímenes árabes que, como Iraq, se habían alineado inicialmente con una de las partes (occidente) al aceptar una alianza con Turquía, el denominado Pacto de Bagdad, que constituyó una de las claves de la política americana en Oriente Medio.

Otro de los perjudicados con la ascensión de un gobierno estable y fuerte en Egipto (con su propia fuente de armas, procedentes de la Unión Soviética), y que apelaba al sentimiento de unidad árabe bajo la bandera de la Cuestión palestina, era por supuesto, Israel, que veía su posición directamente amenazada¹⁶².

Las crisis que se sucedieron entre 1955-1961, entre las que destaca la de la nacionalización del Canal de Suez, consolidaron la figura de Naser en su entorno árabe; pero también, esto es fundamental, la división dentro de ese entorno, donde las opciones se polarizan: liberalismo occidental o progresismo árabe; imperialismo o revolución.

El espacio árabe queda, en consecuencia, fraccionado en dos campos. Por un lado Jordania e Iraq y por el otro Siria y Egipto. En medio queda el Líbano, hasta ahora parapetado en la postura neutral impuesta en su Pacto Nacional. Pero esa neutralidad no le salvará, pues a partir de ahora el país deberá tomar partido¹⁶³ o si no, ver como los demás lo toman por él. La aparición de estos alineamientos deriva, a su vez, de una lucha interna

¹⁶¹AMIN, S., 1976, *La nation arabe*, Paris, Editions du minuit, pp. 44-45.

¹⁶²HOURANI, A., 1992, pp. 290-291.

¹⁶³PICARD, E., 1988, pp. 121-122.

en cada uno de estos países por el poder, a cargo de los distintos grupos políticos (y sociales), por lo que según cambie el signo y varíen los protagonistas de esta lucha, cambiará el sentido de las alianzas.

Siria intenta en 1958 su unión con Egipto a través de la RAU, una unión de escasa viabilidad que será disuelta en 1961. Por su parte, la alianza de los reinos hachemíes de Iraq y Jordania cede, también pronto, ante las contradicciones internas y el empuje del mensaje arabista, recogido en una nueva revolución de oficiales del ejército iraquí, y de la que nacerá la tercera de las llamadas *Repúblicas revolucionarias árabes*¹⁶⁴.

La aparente similitud de fines y formas que unen las revoluciones en Iraq, Egipto y Siria no dio, sin embargo, una unión de intereses. Pronto Bagdad y El Cairo manifestaron puntos de vista diferentes, y en 1961 las divergencias se hicieron patentes entre El Cairo y Damasco. En esta última un nuevo golpe militar puso fin al intento mutuo de unidad. Por encima de estas discrepancias, la figura de Naser se mantiene como el auténtico líder del arabismo, y esto es lo que permite que se cumplimenten y acepten, en 1969, los *Acuerdos de El Cairo*.

Por su parte el golpe militar en Damasco había colocado en el gobierno al Baaz (Partido Socialista de la Resurrección Árabe). Y aunque, en Iraq la lucha por el poder de los partidos nacionalistas será algo más compleja, en 1968 se impone también el sector correspondiente del Baaz. Partiendo de los mismos presupuestos ideológicos, las dos ramas de este partido desarrollan importantes divergencias teóricas, y sobre todo conflictos personales; la iraquí trata de mantener la inicial rectitud doctrinal y reprocha a la siria los profundos cambios internos operados entre 1966 y 1970¹⁶⁵.

¹⁶⁴HOURANI, A., 1992, p. 292.

¹⁶⁵RONDOT P., "Les Partis dans le Monde Musulman" en *Pouvoirs*, 1983, nº 12, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 71-93.

Estos son los principales actores que se mueven en torno al liderazgo en el mundo árabe, en un tiempo de auge del arabismo como ideología dominante y movilizadora de las masas. Pero, con la muerte de Naser, las directrices van a sufrir un cambio radical. El nuevo presidente egipcio, Anuar al-Sadat, abandona la línea política de su antecesor y se alinea con los Estados Unidos, firmando en 1975 un acuerdo unilateral con Israel: los *Acuerdos de Camp David*. Israel devolvería a Egipto una sección del Sinaí, a la que pertenecía el campo petrolífero de Abu Rudeis, a cambio de su compromiso de no secundar la guerra. Siria denuncia este tratado, al considerar que los acuerdos anteponen el provecho de una parte, la egipcia, al beneficio del conjunto de los países árabes, y que obedecen por tanto más a una conveniencia política que al imperativo de la defensa de la unidad árabe¹⁶⁶.

El alineamiento de Egipto bajo el gobierno de Sadat inicia el declive de su liderazgo político y da paso a la ascensión de los otros poderes locales, fundamentalmente el sirio. Pero la ausencia de un líder local fuerte e integrador permite la intervención directa de las dos grandes superpotencias; ya que mientras Sadat participaba de la idea de que solo la intervención americana podría solucionar el conflicto en la región, Asad se mantiene vinculado a la URSS. Pero éste último sometido a la presión opositora de Iraq, intenta crear un bloque unido con Jordania, y establecer alianzas privilegiadas con los palestinos, dibujando una política de reencuentros que incluye los contactos, tanto con rusos como con americanos¹⁶⁷.

Se dibuja así entre los dos países árabes un nuevo modelo de política local, encaminada a una acción *conjunta* de dominio de las otras fuerzas del área. Es decir a los países que apoyan al Frente de Rechazo (sección más radical de la Resistencia palestina), y a los hombres que dichos países entrenan en el espacio líbano-palestino. De esta forma

¹⁶⁶BULLOCH, J., *The death of a Country*, 1877, London, Weidenfeld and Nicolson, p. 5.

Egipto se centra en Libia y Siria en Iraq, y todos contribuyen de forma decisiva a la desestabilización de El Líbano, punto de encuentro de todas las estrategias de lucha, donde se pondrán de manifiesto las contradicciones del mundo árabe en su conjunto, y donde cada país intenta aprovechar las disensiones y debilidades internas en su propio favor¹⁶⁸.

La respuesta de los otros países árabes, la respuesta internacional.

La lucha hegemónica en la región no es un asunto exclusivo de los países del área, sino que implica muchos intereses variados, distantes y cruzados.

Con el transfondo siempre presente de la lucha palestina, los países árabes más radicales, partidarios del Frente de Rechazo, asumen la situación del Líbano -proyecto cristiano de un país aislado del resto del mundo y reconciliado con Israel- como una traición a los intereses palestinos y árabes, de modo que Iraq, Libia y Argelia aprovisionarán de armas a los palestinos y a los libaneses progresistas. Al mismo tiempo, no se desiste de la vía diplomática para una posible reconciliación (que salvaguarde la débil posición palestina y que impida el claro dominio sirio sobre el espacio libanés). En un momento en el que Egipto apoya la llamada "*paz americana*", para contrarrestar la fuerza siria, Trípoli envía a Beirut en junio de 1976 unos 500 hombres que participarán en la misión de interposición.

Sin embargo, el Frente de Rechazo apenas tiene medios de presión ni sobre los "conservadores cristianos" ni sobre Damasco, este último convertido en la punta de lanza de la lucha árabe contra Israel, e intentando monopolizar el protagonismo de la lucha palestina a través de los grupos palestinos que están bajo su protección y control. La OLP

¹⁶⁷CHAMUSSY, R., 1978, p. 77.

y el Movimiento Nacional de Yumblat, su gran aliado libanés, cuentan con el apoyo de los países progresistas árabes, pero éstos, en una posición ambigua, no critican tampoco abiertamente a Siria.

Los estados conservadores de la península arábiga adquieren ahora un protagonismo propio. Arabia Saudí y Kuwait, en el verano de 1976, aceptan el juego de los intereses sirios en la región, porque la presencia hegemónica de Siria restará fuerza a las ambiciones crecientes de Saddam Husein en Iraq y al avance de la influencia soviética, permitiendo neutralizar en gran medida la fuerza revolucionaria de la OLP. Arabia Saudí aparece así, ante el resto de los países árabes, como un estado solidario, mientras la hostilidad formal frente a Israel permanece como un elemento simbólico e incontestado.

Las relaciones sirio-saudíes constituyen un intento recíproco de control, y el eje sobre el que gira la política de la región durante estos años. La retórica oficial consigue que la solución siria al conflicto libanés sea aprobada y puesta en marcha, bajo la pretensión de que se siguen salvaguardando la legitimidad de la OLP y se reafirman los derechos adquiridos con los *Acuerdos de El Cairo*¹⁶⁹.

Para legalizar el control sirio sobre el Líbano se crea una Fuerza Árabe de Disuasión que, formada por tropas saudíes, sudanesas, yemenitas, libias y de los Emiratos Arabes Unidos, respeta el predominio sirio (las 3/4 partes de la FAD proceden del ejército sirio que estaba desplegado en el suelo libanés, y tres años después los sirios serán los únicos que permanezcan allí). Su misión es desplegarse por todo el territorio del país salvo en el sur. Y sobre ella tiene autoridad teórica el presidente recién nombrado, Elias Sarkis¹⁷⁰.

¹⁶⁸CHAMUSSY, R., 1978, pp. 77-79.

¹⁶⁹PICARD, E., 1988, p. 183.

¹⁷⁰PICARD, E., 1988, p. 183.

En lo que se refiere a las potencias extranjeras, éstas parecen haber tomado una posición de cautela. La Unión Soviética, a pesar de realizar duras críticas contra la actuación siria, siguió apoyando a Asad por razones estratégicas¹⁷¹, ya que en sus Repúblicas asiáticas habitaban más de cincuenta millones de musulmanes. Por otro lado, contaba con sus propios apoyos en la zona, entre los cuales surgieron intereses cruzados; la OLP, la izquierda libanesa, y Siria. Esta última, desde 1973, se convirtió en la primera potencia militar del Machreq.

Aunque oficialmente la política soviética no podía estar de acuerdo con la entrada de las fuerzas sirias en el país vecino (para los dirigentes soviéticos el problema libanés era una cuestión interna, y defendían la autonomía del Movimiento Nacional Palestino). Por ello se produce una inicial suspensión de la colaboración entre la URSS y Siria, puesto que la política soviética era partidaria de mantener el *statu quo* de la zona, en el que el Líbano aparece como parte del área de influencia americana, siendo regido por el Pacto Nacional¹⁷².

A los Estados Unidos la intervención siria les proporciona cierta tranquilidad. Los americanos no podían entonces intervenir en el país, como hicieron en 1958, ya que apadrinaban las conversaciones árabes-israelíes en Ginebra; pero los sirios han evitado un posible triunfo de la OLP, y han reequilibrado las fuerzas a favor de los conservadores cristianos en contra de las ambiciones revolucionarias del Movimiento Nacional y de los palestinos. Este cambio en el balance de fuerzas hace posible -y ésta es una de las claves- que los interlocutores de Israel, en la búsqueda de una solución al conflicto árabe-israelí, se acerquen más a una identidad estatal "razonable" que a un movimiento de liberación

¹⁷¹MARIN GUZMAN, R., *La guerra civil en el Líbano*, 1985, San José de Costa Rica, Ed. Texto, p. 288.

¹⁷²PICARD, E., 1988, p. 184. GALIA, G., "The Soviet Union and the Israeli action in Lebanon" en *International Affairs*, 1983, vol. 59, pp.7-16.

revolucionario. Para el Secretario de Estado, Kissinger, Siria es un *partenaire* pragmático, fiable y eficaz; califica su papel en el Líbano de *moderado*, y piensa que la arabización de la crisis libanesa, mediante la integración en el conflicto de la FAD, puede ser considerada como una solución conveniente, siempre y cuando la seguridad de Israel (su principal preocupación en el Oriente Medio) no sea puesta en peligro.

El papel representativo que jugarán, a partir de ahora, los Estados Unidos será el de mediador entre Siria e Israel, con el fin de fijar el límite meridional para el avance de la Fuerza de Disuasión, una línea roja que no debe franquear el ejército sirio y que, sin embargo, no tiene una concepción rígida¹⁷³.

La presencia siria y las presiones árabes e internacionales hacen que, entre 1977 y 1981, El Líbano adquiera una calma relativa que ofrece un aspecto de normalidad que, sin embargo, esconde las graves pérdidas económicas o en infraestructuras que el conflicto ha generado, así como una precaria tregua política que enmascara (tras cierta actividad gubernamental y algunas tomas de decisiones) la profunda desintegración de un Estado que es incapaz de hacer respetar sus propias decisiones, sometido a la censura de Damasco, y que sobre todo se ve fragmentado territorialmente por el peso de las armas, que han reforzado las identidades comunitarias de su población y han dividido la legalidad del poder en múltiples poderes locales¹⁷⁴. En 1982, una nueva invasión israelí pone de manifiesto todas estas deficiencias internas y la dependencia de los, a veces cambiantes, intereses extranjeros.

Con la presencia israelí se reavivan los enfrentamientos intercomunitarios e intracomunitarios, pruebas de una nueva llamarada de guerra civil, porque Israel tiene también su propio planteamiento sobre el conflicto del Líbano, su propia estrategia que había sido perfilada, desde 1968 hasta 1976, como una guerra cotidiana contra la OLP en

¹⁷³PICARD, E., 1988, pp. 185-186.

el sur del país. Después, este planteamiento cambiará de forma y dimensión, concluyendo en el asalto final de 1982 sobre Beirut.

Desde su creación, Israel debe buscar, para su supervivencia, aliados en la región, y El Líbano puede ser uno de ellos. En sus contactos con los dirigentes y patrones maronitas (Emile Eddé en 1937 y Camille Chamun en 1955), el Estado israelí recrea dos tesis que justifiquen la alianza. La primera se basa en la idea de que, en la construcción nacional del Medio Oriente, Israel y el Líbano comparten elementos de semejanza y se mueven como excepciones en un espacio mayoritariamente musulmán y políticamente dominado por una dinámica de golpes militares, situación a la que ellos se oponen en su naturaleza judía y maronita, y en la defensa de unos teóricos valores democráticos. Comparten, además, una vinculación histórica con Occidente. Israel está interesado en entenderse con el Líbano como estado aliado y reforzar así su potencia militar y su capacidad de resistir cualquier intento hegemónico regional, sobre todo sirio. Y finalmente, la unión es un intento de controlar toda posibilidad de subversión interna nacida de los ideales panarabistas o de los palestinos¹⁷⁵.

El segundo planteamiento reafirma el carácter artificial del estado pluriconfesional, que en el caso libanés y en función de las dinámicas demográficas, ha mostrado el peligro de un retroceso y de una pérdida del protagonismo maronita. Un estado destinado, en razón de su multiplicidad, a la fragmentación en entidades menores, más débiles y fácilmente manipulables¹⁷⁶. Las continuas violaciones del territorio libanés por parte del ejército israelí, las constantes operaciones de represalia contra las bases de fedayines palestinos, que implicaron masivamente a la población civil, reafirmaron una y otra vez, la debilidad del Estado.

¹⁷⁴PICARD, E., 1988, p. 188.

¹⁷⁵PICARD, E., 1988, pp.192-193.

¹⁷⁶PICARD, E., 1988, p.193.

Finalmente El Líbano pagó un terrible precio en la operación *Paz para Galilea*, por la cual Beirut fue sitiada y ocupada por las tropas israelíes en 1982, desplegándose tal grado de violencia (cuyo ejemplo paradigmático fueron las masacres de los campos de refugiados de Sabra y Chatila), que ni siquiera la propia sociedad israelí y numerosas voces judías pudieron permanecer ajenas, de modo que acabaron por cuestionar, a la vista de los resultados, la estrategia y los medios empleados por su propio ejército¹⁷⁷.

¹⁷⁷PICARD, E., 1988, pp. 194-196.

Fueron varios los intelectuales judíos e israelíes que denunciaron la política del gobierno israelí en el país vecino y su responsabilidad ante los hechos de 1982 en los campos de refugiados de Sabra y Chatila: “*Es la consecuencia inevitable y lógica de la línea política que seguimos desde hace 15 años. Al continuar queriendo imponer nuestro dominio sobre otro pueblo, no podemos evitar recurrir a los métodos nazis.*” LEIBOVITZ, YESHAIHA; en *Haolam Naze, Jerusalem ? el 22 del 9 de 1982*; cit por *Encuentro islamo-cristiano* n° 129-130, enero-febrero de 1983, Madrid.

I.4.- Los años de la guerra. Los hechos y la teoría.

El Líbano fue durante los años precedentes a la guerra, y sobre todo durante el periodo bélico, un punto de fractura de la realidad y del espacio medio-oriental; sus contradicciones permitieron manipular su realidad interior fomentando el separatismo de sus minorías. En su territorio se debatieron los intereses de los países de la región, y sobre él recayó el peso de la política de seguridad israelí, pero también el peso de la estrategia para desacreditar (y en lo posible eliminar) a una OLP que no ha sido tomada en cuenta en el reglamento negociado entre Israel y los Estados árabes y que después de su reconocimiento como el legítimo representante de los palestinos en la *Cumbre de Argel* de 1973, se convirtió en un serio obstáculo para la paz.

Entre analistas e historiadores parece haber una coincidencia a la hora de definir al menos dos grandes etapas en este proceso; la primera corresponde al periodo de 1975 a 1982, en el cual la presencia de la Resistencia palestina es el motor principal de los acontecimientos, y sobre todo, el catalizador de las tensiones internas de la propia sociedad libanesa. Los palestinos actúan directamente sobre el reforzamiento de los grupos o facciones que protagonizarán a partir de 1982, y durante diez años, la guerra civil propiamente dicha. Un enfrentamiento que pivota, a nivel ideológico, sobre el eje conocido de libanismo/arabismo

I.4.1.- Los hechos. La guerra del Líbano.

La guerra libanesa se desarrollará entre 1975 y 1989, año en el que los *Acuerdos de Taif* ponen el fin formal a la misma. Un periodo de quince años, en los que la guerra evoluciona y con ella la sociedad que la alberga, la alimenta y la padece.

La descripción de los hechos y de los actores que dieron forma al conflicto libanés parece hacerse a veces interminable, a pesar de ello hemos tratado de recoger gran parte de esa información con el fin de definir lo mejor posible el entramado por el que transcurrió el proceso histórico. Para reconstruir dicho escenario hemos recurrido a distintas recopilaciones documentales como la realizada por el Institut français de polémologie: *Les crises du Liban 1958-1982*, o a los distintos análisis que sobre la guerra han sido recogidos en la bibliografía, así como a la información que conforma los dossiers de prensa pertenecientes al Centre d'information et de documentacion internationale contemporaine "La documentation française" (los cuales han sido a su vez referidos en la sección de *Documentación archivística*) y por último las cronologías aparecidas en diversas revistas especializadas como por ejemplo *Middle East Journal*.

La guerra de los dos años: 1975-1976

El ametrallamiento, por parte de milicianos falangistas, del autobús de palestinos del campo Tall az-Zaatar, en el barrio cristiano de Ain ar-Rummaneh, es el acontecimiento que ha sido considerado el punto inicial de la guerra del Líbano. Esa misma mañana y en el mismo lugar, cuatro falangistas son asesinados mientras su líder

asistía a un oficio religioso. Estos son los hechos concretos ocurridos ese 13 de abril de 1975. Pero observados en perspectiva, no son más que otros de los ya numerosos acontecimientos en los que se ha hecho patente no sólo la presencia palestina en territorio libanés, sino sobre todo la inestabilidad de la sociedad libanesa, ya que las repercusiones del incidente toman rápidamente un cariz libanés, mas que palestino-libanés. Pero la inestabilidad ha sido ya puesta a prueba apenas dos meses antes, cuando el movimiento reivindicativo de los pescadores de la ciudad de Sidón acaba convirtiéndose en un enfrentamiento sangriento con el ejército, y el preludio de una guerra civil inminente. Cada una de las partes implicadas habían, en un corto periodo de tiempo, conseguido llevar al máximo la tensión acumulada.

En respuesta a los incidentes del Ain ar-Rummaneh se produce, el día 14, un ataque a los establecimientos propiedad de falangistas, la situación obliga al Primer Ministro, Riad as-Solh, a decretar, el día 19, un cese el fuego; el propio Jefe de Gobierno y otros líderes como el Imam Musa al-Sadr, se ven en la necesidad de llamar a la calma y a la concordia con el fin de encontrar una solución nacional a los problemas. La guerra libanesa ya ha comenzado.

El conflicto local desemboca en el enfrentamiento armado, mejor dicho en los múltiples enfrentamientos armados. El 26 de abril, Kamal Yumblat pide el boicot político a las Falanges; los dos ministros pertenecientes a las Kataib dimiten y con ellos otros políticos contrarios al Movimiento Nacional.

En mayo se desencadenan los combates a gran escala, Riad as-Solh dimite el día 15 después de haber responsabilizado al Partido falangista del incidente de Ain ar-Rummaneh y de haber enumerado las reivindicaciones de la comunidad musulmana, éstas serán, a partir de ahora, parte importante del programa de la izquierda. El día 19 el Frente de Fuerzas Democráticas llama a la huelga general y el 22 organiza una manifestación en

recuerdo a las víctimas del 13 de abril. A estas alturas la calle está tomada por duros combates. El Presidente Frangieh nombra un gabinete militar en contra de la costumbre política libanesa, los sunnís y el Movimiento Nacional lo entienden como una provocación, dado el papel represivo jugado por el ejército en varias ocasiones. El gabinete dimite a las cuarenta y ocho horas; se produce entonces la primera mediación siria que lleva a un cese el fuego, tras el cual, Richard Karamé puede formar un nuevo gobierno, sin falangistas ni miembros de la izquierda; el ejército ha quedado paralizado.

Por su parte Yaser Arafat hace pública, el 25 de mayo, su declaración de respeto a la soberanía libanesa, pero en ella también apela al reconocimiento de los derechos de la Resistencia palestina. El Imam Sadr inicia en esos días una huelga de hambre para denunciar los combates y pedir la formación de un gobierno no partidista; mientras tanto el Presidente de la República se reúne con los representantes de las ordenes religiosas y algunas personalidades cristianas en el convento de Saint Antoine, sin llegar a ningún acuerdo.

El 30 de junio parece que la crisis ha sido superada, el Ministro de Asuntos Exteriores sirio media en un cese el fuego. Pero en el interior de los bloques de poder se van acrecentando las oposiciones. En el caso de los musulmanes crecen las diferencias entre la vieja derecha y los miembros del Movimiento Nacional, ambos quieren más poder para la comunidad musulmana, pero mientras los primeros no ponen en cuestión las bases del sistema, sí lo hacen las propuestas de reforma de la izquierda, sobre todo, en su oposición al ejército.

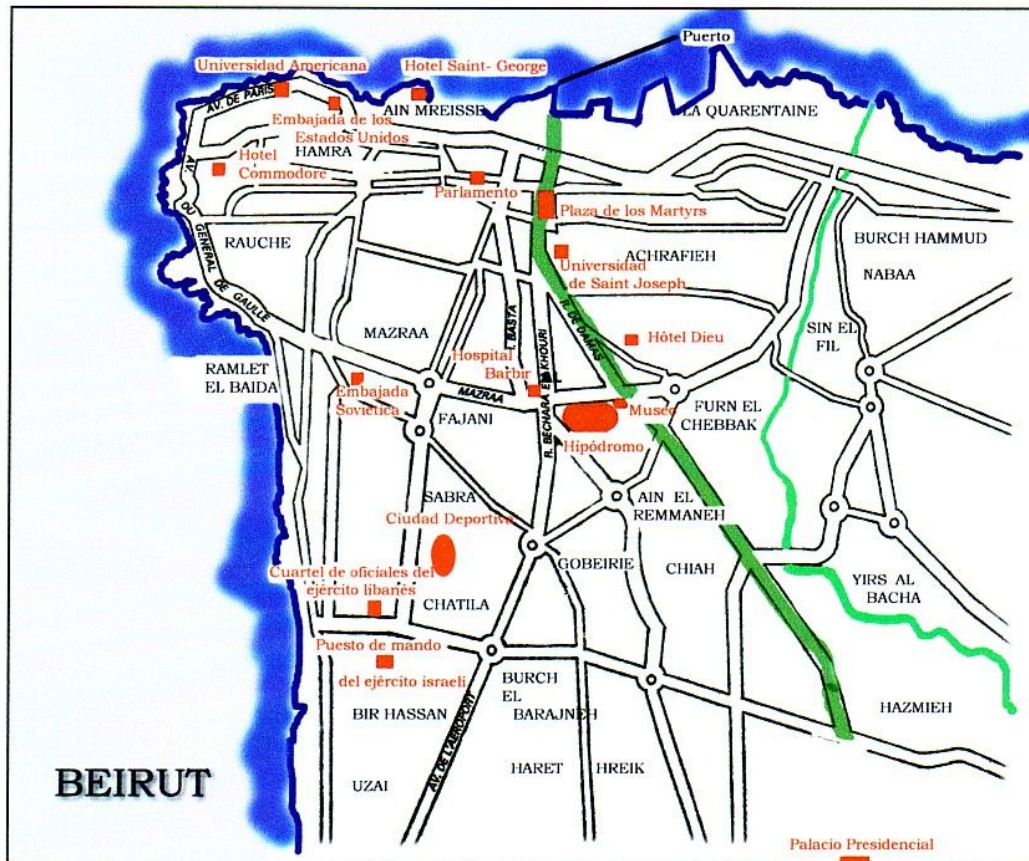
Los palestinos no muestran todavía predilección por unos u otros, saben que en ambos casos los musulmanes les apoyarán; aunque entre los propios palestinos hay posturas encontradas en lo que concierne a la participación directa en el conflicto libanés. Las relaciones entre las guerrillas palestinas y el Estado libanés habían comenzado a

deteriorarse, definitivamente, a partir de enero del 75 cuando los ataques israelíes ocasionaron grandes destrucciones que obligaron a que, el 20 de enero, el Líbano pidiera una reunión del Consejo Árabe de Defensa para solicitar la ayuda pan-árabe.

En el verano de 1975, y a pesar de que el cese del fuego es respetado, el territorio libanés se ha convertido ya en un inmenso campo militar y en un gran mercado internacional de armas. Los choques entre milicias y grupos rivales en las principales ciudades libanesas toman la forma de choques confesionales, pero detrás se encuentran los intereses de prácticamente todos los países de la región. Mientras en el sur, a mediados de junio, los bombardeos israelíes aumentan la inestabilidad del país; un mes después las fuerzas israelíes lanzan ataques combinados -tierra, mar y aire- contra los campos de fedayines de la región de Tiro, el 13 de julio, la aviación ataca el campo palestino de Ain el-Helué, cerca de Sidón. El Líbano levanta una protesta oficial ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Este tipo de protestas se seguirán reproduciendo como respuesta a las continuas agresiones israelíes.

Entre el 16 y el 19 de agosto es bombardeada la región de Tiro y de Baalbek. El 5 de septiembre se firma una tregua, la cuarta en dos días, por una asamblea que reúne a notables musulmanes y cristianos junto a los líderes de los partidos políticos. Cinco días después el gobierno decide la intervención del ejército para intentar restablecer el orden en ciudades como Trípoli e interviene para separar a los combatientes. En el norte, sin embargo, se producen nuevas masacres, como la del pueblo cristiano de Beit Mella.

La situación en la capital se ha empezado a degradar a partir del mes de julio y hacia mediados del mes de septiembre Beirut se inflama, la irrupción de las milicias de izquierdas en la ciudad provoca una violenta respuesta falangista, a los pillajes de las milicias naseristas, en las tiendas de Bab-Edriss, le siguen los pillajes falangistas en los



Plano de Beirut
 con los lugares más destacados
 durante la guerra y
 la línea de demarcación.

FUENTE: A. BOURGI, P. WEISS; *Liban, la cinquième guerre du Proche Orient*

viejos zocos y los hoteles que bordean la Plaza de los Cañones. El ejército no interviene, pero el 26 de septiembre dos mil militares rodean la ciudad. Las milicias de izquierda, apoyadas por los palestinos, retoman la ofensiva en el barrio residencial de Kantari.

Apenas un mes más tarde el 24 de octubre el barrio de los grandes hoteles internacionales, hasta ahora respetado, se convierte en un nuevo frente en la llamada *batalla de los hoteles*, y dos unidades del ejército toman posiciones frente a los edificios oficiales. Al día siguiente se produce una gran manifestación por la paz en Beirut, Zahle y Damur. Ya antes, los jefes religiosos se habían reunido en Dar al-Fatua para condenar todo intento de partición del Líbano, y dos días después Pierre Gemayel pide la intervención de la Liga Árabe; mediación que tardará en producirse hasta primeros de 1976.

A finales de octubre los extranjeros empiezan a abandonar el país. Las misiones de paz del Vaticano y del ministro francés de Asuntos Exteriores han fracasado por la obstrucción de los cristianos. El 29 de noviembre el Presidente Frangieh y el primer Ministro Karamé intervienen en la televisión para pedir la reconciliación y proponer un plan de reformas. Beirut ha quedado dividida por una simbólica línea verde que se desliza por la calle de Damasco, desde ahora se hablará de Beirut Este y Beirut Oeste, las dos mitades se enfrentan entre sí a partir del centro de la ciudad que ha sido destruido y ocupado por las milicias cristianas.

Una mediación siria permite establecer un Comité de Diálogo Nacional, donde hay una representación del conjunto de los partidos pero donde las posiciones de Yumblat y de Gemayel ponen de manifiesto la imposibilidad de ese diálogo. Cada paso a favor de la reconciliación es contrarrestado con nuevos actos de violencia callejera así cuando el 6 de diciembre Pierre Gemayel se halla en Damasco tratando de llegar a un acuerdo que desbloquee la situación, son encontrados en Beit Mary, extrarradio de la capital, los

cuerpos mutilados de cuatro milicianos falangistas, el hecho da lugar a una respuesta desmesurada y confesional (aunque no la primera), que cuesta la vida a unos doscientos musulmanes, asesinados después de comprobar su religión en sus carnets de identidad. Este *sábado negro* marca uno de los desgarros más importantes en el tejido social libanés.

A partir de enero de 1976, las posiciones se radicalizan sin remisión. La izquierda lanza su ofensiva sobre el corazón cristiano y sitia Zahlé; la derecha maronita intenta reducir uno a uno los enclaves palestinos y musulmanes situados a las afueras de Beirut, en campos como el de Quarantaine, el de Maslaj, en donde habitan unas veinte mil personas, y el campo de Tell Zaatar al este de Beirut sobre una de las principales rutas de acceso a la ciudad, y que es el bastión del Frente de Rechazo. El sitio de Tell Zaatar empieza el 8 de enero y durará un mes a manos de los milicianos falangistas apoyados por Siria. El 14 sucumbe el campo palestino cristiano de Dbayyé, el 18 lo hace el de Quarantaine, cuya masacre generará, a su vez, el asalto de Dammur y Jiyeh, feudos de la derecha cristiana sobre la ruta que une Beirut y el sur libanés, es entonces cuando seis mil personas se refugian en la propiedad de Camille Chamum, Saadiyat, que será también destruida. Y es ahora cuando la OLP interviene con toda su fuerza en el conflicto, dando lugar a la coalición bautizada por los periodistas como *palestino-progresista*.

En ese mismo mes de enero, dos mil soldados del Ejército de Liberación de Palestina atraviesan la frontera siria. Las fuerzas de la derecha: las Falanges, el Partido Nacional Liberal de Camille Chamum, el Ejército de Liberación zgartiano de Soleiman Frangieh, los Guardianes del Cedro, la Orden de los Monjes Libaneses, el Tanzim de Fuad Chemali, se reúnen en el llamado Frente Libanés, son unos treinta mil hombres, de los cuales doce mil son falangistas. Los dos bandos han sido ya claramente delimitados, el riesgo de partición parece, cada vez más cercano, a lo que contribuye el movimiento de

poblaciones que tiende a una homogeneización de las comunidades, haciendo desaparecer las zonas de poblamiento mixto, que habían subsistido hasta entonces.

La posibilidad de esta partición territorial, según criterios confesionales, provocan la división en el frente cristiano, los líderes moderados se oponen a la *tentación del gueto*, mientras que los grupos más radicales pretenden llegar hasta un límite que provocaría, finalmente, la intervención de Siria y de Israel.

La tensión acaba por penetrar en el propio ejército, donde entre los días 25 y 29 de enero se produce el levantamiento de un oficial sunní, Ahmad al-Jatib, en protesta por los bombardeos que el ejército realiza sobre los *palestino-progresistas* en Damur. Este movimiento se extiende rápidamente por el sur.

A partir de estos momentos la solución militar se hace más presente que nunca, el Movimiento Nacional, que agrupa a la izquierda musulmana se convence de que ésta es la única vía para conseguir las reformas del sistema confesional¹. La OLP apoyada por la izquierda musulmana y apoyada por ella, se encuentra ahora en una difícil tesitura, ya que el enfrentamiento entre sus aliados y la derecha cristiana puede afectar a su relación con Siria; esto explica que el 16 de abril Yaser Arafat, declare su adhesión a la mediación siria en el país y el rechazo a una “arabización” del conflicto. En enero la organización palestina ya había anunciado públicamente su respeto a la soberanía del Estado libanés en el conjunto de su territorio, al mismo tiempo que el ministro de Asuntos Exteriores sirio afirmaba, a la salida de una reunión con los dirigentes del Movimiento Nacional y de la Resistencia palestina, que su país garantizaría el cumplimiento de los *Acuerdos de El Cairo* del 69.

¹JOUMBLAT, KAMAL, *Pour Le Liban*, 1978, Paris, Stock, p.38, cit por Picaudou, 143.

Después de un corto periodo de calma, apenas un mes y medio, la situación se precipita, y la rebelión del teniente Ahmad al-Jatib se generaliza en el seno del ejército. Mientras que en Beirut el general sunní Abdel Aziz Ahdab, el 11 de marzo, da un golpe de Estado proclamándose gobernador militar del país y pidiendo la inmediata dimisión del Presidente, el día 13 los dos tercios de los diputados piden también su dimisión. Frangieh supera esta crisis, pero el 18 de marzo la Resistencia palestina y la izquierda libanesa lanzan una ofensiva sobre Beirut y sobre la montaña, amenazando el núcleo mismo del “país” cristiano. El conflicto da un giro espectacular y las victorias palestino-progresistas obligarán a Siria a apoyar a la derecha cristiana.

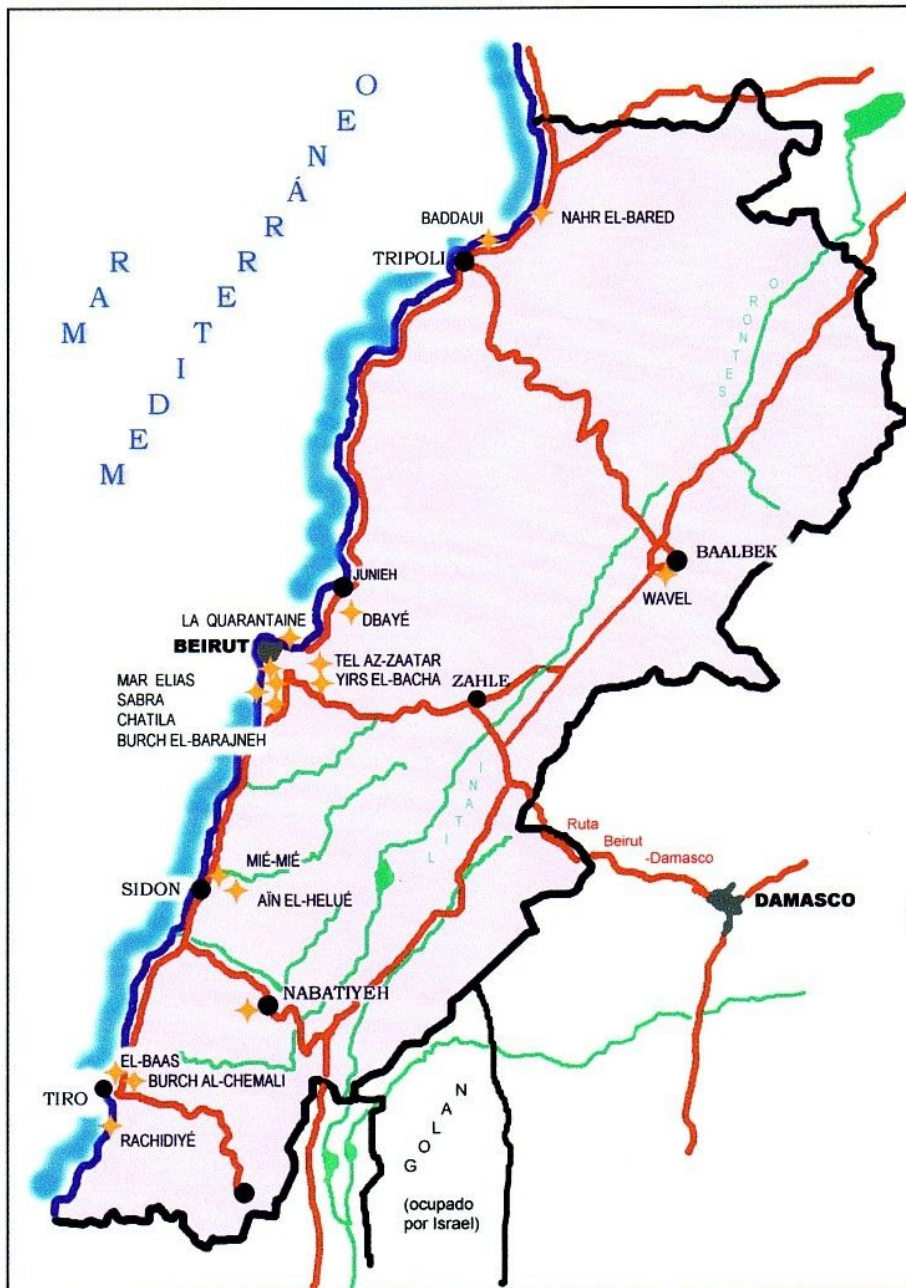
A partir de marzo se producen distintos intentos de mediación, el americano o el francés. En ese mismo mes se produce un acuerdo sirio-palestino, alcanzado después de una visita de Arafat a Damasco, con la que se trataba de evitar una ruptura definitiva. En dicho acuerdo se establecía un cese del fuego en el Líbano y la reactivación del Comité palestino-sirio-libanés; se reafirmaba así el protagonismo sirio y la oposición a toda partición del Líbano, así como la negativa a la arabización del conflicto, lo que significaba la intervención de la Liga Árabe.

El peso de Siria se deja sentir en la elección de su candidato, Elías Sarkis, para la presidencia de la República, cargo que ocupará hasta 1982. Unos días después de esta elección, el 12 de mayo, Pierre Gemayel pide la intervención siria en el país. Los combates se recrudecen, los bombardeos sobre la capital libanesa han causado más de ochocientos muertos y mas de un millar de heridos. Los choques armados enfrentan por un lado a cristianos moderados, partidarios de Raymond Eddé, junto a cristianos conservadores y miembros de las Falanges contra los miembros de la *saiqa*, palestinos bajo dirección siria, y el Frente de Rechazo, la tendencia más dura de la Resistencia palestina.

El 20 de mayo Giscard D' Estaing se ofrece para enviar un contingente militar francés, pero la propuesta es rechazada por el presidente Karamé y por otros países árabes como Argelia. El 1 de junio, en respuesta a la petición del líder falangista, unos diez mil hombres y doscientos cincuenta blindados sirios franquean la frontera libanesa y atacan las posiciones palestino-progresistas.

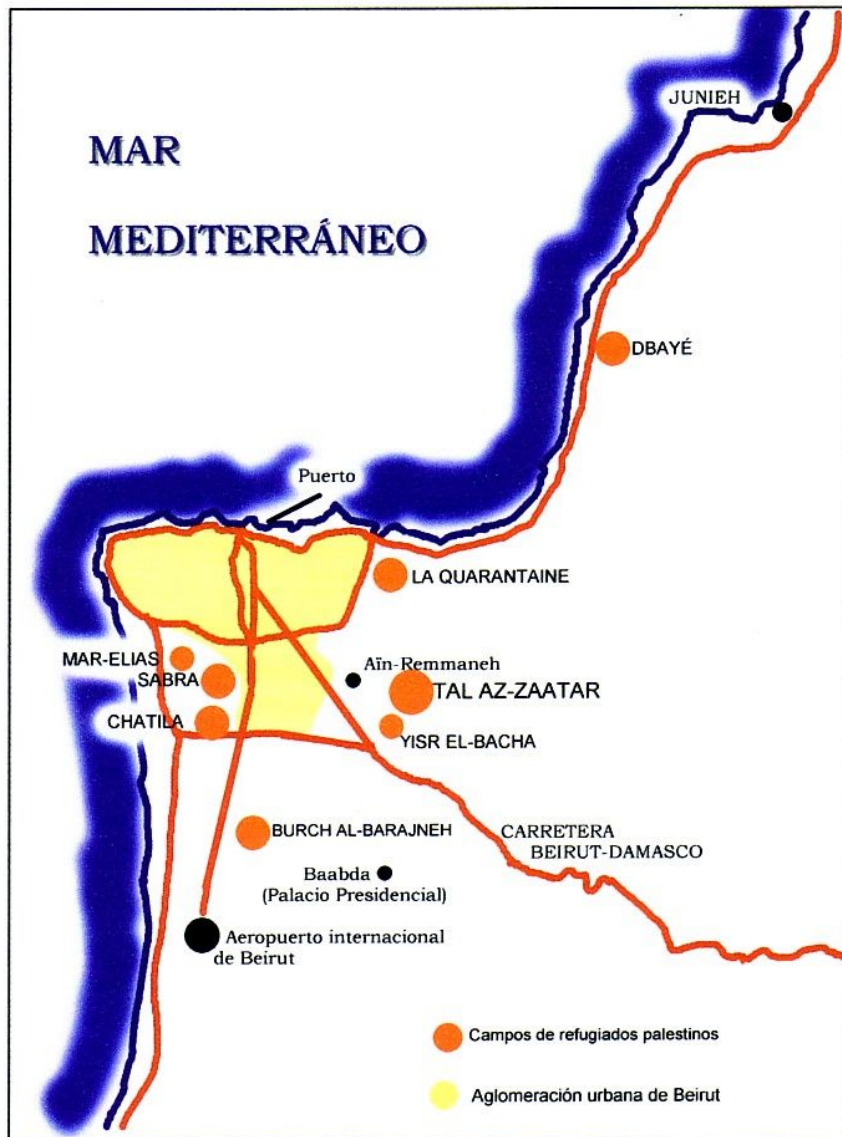
El cambio, aparentemente radical, de la política siria, responde sin embargo a un interés que ha definido siempre la actuación de Damasco: su seguridad nacional. Sobre el contexto ideológico de la unidad árabe, la retirada de Egipto de un frente unido contra Israel, deja a Siria sola frente al potencial desestabilizador de la Resistencia palestina; el mantenimiento y control de la Resistencia en el Líbano le asegura que no tendrá que enfrentarse directamente a la fuerza israelí. El interés de Damasco es que el equilibrio libanés no sea roto, porque el triunfo de las fuerzas palestino-progresistas provocarían un conflicto abierto con Israel. Por otro lado, sabe que la posibilidad de una partición del país vecino según un modelo comunitario sólo beneficiaría al Estado israelí, que vería realizarse uno de sus proyectos, la conformación en Oriente Medio de pequeñas entidades confesionales, que a la vez que legitimarían su presencia dividirían las diversas naciones árabes conformadas a partir de la heterogeneidad comunitaria. El Presidente sirio justifica su apoyo a los enemigos de la izquierda libanesa, refiriéndose al origen árabe de la comunidad cristiana.

La intervención siria consigue un consenso regional e internacional, todas las partes implicadas en el conflicto, fuera de los bandos enfrentados parecen sacar provecho del control sirio. Así los Estados Unidos, que no quieren que el problema libanés alcance un grado mayor; la Unión Soviética, a la que se abren nuevas oportunidades aunque en principio se oponga a la intervención siria; Israel que ve como su enemigo principal, la Resistencia palestina, es debilitado, y que para protegerse de la emergencia siria, marca



Situación de los campos de refugiados palestinos en el territorio libanés (1975)

FUENTE: A. LAURENT, A. BASBOUS; *Guerres secrètes au Liban*



Situación de los campos de refugiados palestinos en Beirut y sus alrededores (1975)

FUENTE: A. LAURENT, A. BASBOUS; *Guerres secrètes au Liban*

una línea roja en el sur del país, a partir de la cual no permitirá la presencia de tropas sirias. Todas estas consideraciones son las que hacen posible que el mismo día 1 de junio de 1976 las tropas sirias, que han atravesado la frontera, se encuentren en Zhalé, que el 28 ataquen Sidón y el 16 de julio Trípoli.

Los palestinos-progresistas responden a este cambio de planes, formando el 4 de junio, la Comandancia Militar Unificada a la que se ha unido el Ejército de Liberación de Palestina y algunos refuerzos iraquíes. Estos son los preparativos de lo que se ha llamado *la segunda batalla de la montaña*.

Los días 8 y 9 de junio los Ministros de Exteriores de la Liga Árabe se reúnen en El Cairo para pedir el cese del fuego; se decide entonces mandar al Líbano una “fuerza árabe de paz”, compuesta por militares argelinos, saudíes, libios, contingentes sirios y de la OLP. El presidente Frangieh dirige a la Liga un mensaje aprobando la intervención siria y rechazando las decisiones tomadas en la ciudad egipcia. El 16, después de una entrevista entre el secretario de la Liga y el Presidente libanés, se da luz verde a la decisión de mandar cascos verdes (fuerzas árabes de seguridad). El 21 de junio, una avanzadilla de esas fuerzas toman posiciones en los alrededores del aeropuerto de Beirut, cerrado desde el día 7. Se firma un nuevo cese el fuego, que hace ya el número treinta y nueve desde el comienzo de la crisis.

Pero poco después, las fuerzas cristianas deciden el ataque a los campos palestinos del este, asediados desde enero, el 29 de junio cae Yisr al-Bacha, el 4 de agosto cae el barrio popular chif de Nabaa, y finalmente, el 14 de agosto Tall az-Zaatar, que había sido atacado por los “Tigres” del PNL y los Guardianes del Cedro, violentamente antipalestinos. Los falangistas intervendrán a última hora, mientras los sirios permanecen pasivos ante los hechos. La OLP denuncia unas dos mil quinientas muertes, mientras

quince mil personas, sobre todo mujeres y niños, serán evacuados hacia Beirut Oeste o hacia las ruinas de Dammur.

Los combates continúan, a manos de los múltiples grupos milicianos y de las fuerzas presentes en el país, los esfuerzos políticos y las alianzas siguen constituyendo un segundo frente, así el 20 de julio el Mando Central palestino-progresista inicia contactos con Siria, y el 29 se concluye en Damasco un acuerdo sirio-palestino de cese el fuego. A principios de agosto otro nuevo cese el fuego es firmado por todas las partes, pero éste tampoco será respetado, los ataques a los campos palestinos son la evidencia más clara de lo irremediable del proceso. El 31 de julio el Movimiento Nacional crea un Consejo Político Central y pone en plaza los comités de barrio en aquellas zonas que están bajo su control.

El mes de septiembre estará marcado por los ataques cristianos a Maryayun y el centro de Beirut. El día 28 de ese mes las tropas sirias lanzan su ofensiva para desalojar a los palestinos progresistas de la montaña, pocos días antes, el 23, delante de 67 diputados del Parlamento reunidos en Chataura, el Presidente Sarkis había hecho el juramento constitucional.

Palestinos y libaneses intentan llegar a un acuerdo, el 9 de octubre en Chataura una reunión entre la OLP, Sarkis y el Presidente de la Liga Árabe busca el fin de los combates. Pero a mediados de ese mes, después de abrir la ruta a Beirut, las tropas sirias se preparan para el asalto a Sidón

El 17 y 18 de octubre, por iniciativa de Arabia Saudí y Kuwait, se celebra una cumbre en Riad. En ella se reúnen el rey Jaled de Arabia, el emir de Kuwait, Sabah al-Salem, y los presidentes Sadat, Asad y Sarkis, con el jefe de la OLP Yaser Arafat. En dicha cumbre se toman una serie de resoluciones: el cese el fuego a partir del 21 de octubre, la transformación de la Fuerza Árabe de Paz en una Fuerza Árabe de Disuasión

(FAD), la cual quedaría bajo las ordenes del presidente libanés, la garantía para la aplicación de los Acuerdos de El Cairo por parte del gobierno libanés, y la no injerencia de la OLP en los asuntos internos libaneses, así como la reafirmación del apoyo de los países árabes a la OLP.

El presidente Asad ordena un cese el fuego de sus tropas en el Líbano durante su estancia en Riad. Una sesión plenaria de la Liga de Estados Árabes en el Cairo será la continuación de esta Cumbre. Con esta iniciativa Arabia Saudí trata de evitar la derrota total de la OLP y el control absoluto de la cuestión por parte de Siria y por tanto su ascenso como potencia regional de primer orden.

La cumbre de Riad, es el acto oficial mediante el cual se trata de poner fin al conflicto del Líbano bajo el aval de la URSS y el beneplácito de los Estados Unidos. La forma adoptada para este objetivo es el de la llamada *Pax Siria*, y la Fuerza Árabe de disuasión, bajo el mando teórico libanés pero dependiendo en todo Momento de Damasco, entra en Beirut el 15 de noviembre. En la zona oeste las tropas son aclamadas por la población como liberadoras, los palestinos han cedido y sólo los campos palestinos permanecen cerrados para dichas tropas. Mientras que los barrios del este permanecen desiertos, en medio de una huelga de protesta. El día 2 de octubre, los contingentes sirios de las FAD entran en Trípoli y Sidón.

Desde mediados de octubre Israel lleva a cabo una penetración indirecta en el sur, apoyándose en las fuerzas conservadoras. Durante el cese el fuego decretado en Ryad, los combates en pueblos fronterizos del Líbano sur enfrentan a libaneses conservadores y progresistas, el 18 los falangistas amenazan Maryayun, que ocupan, algunos días después, Jiam, Yarun y Bint Jbail, el 26 la derecha establece un ejército de defensa del Líbano sur alimentado por voluntarios de otras regiones.

En las primeras semanas de diciembre se nombra a Selim Hoss, consejero de Sarkis, como Primer Ministro. Formará un equipo ministerial de “técnicos”. Entre el 15 y el 19 Beirut es ocupado por tropas sirias de las FAD y se suspenden las publicaciones periódicas.

El resultado de estos dos años han sido mas de 60.000 muertos, decenas de miles de desplazados, una fuerte emigración, particularmente cristiana, hacia el extranjero, ciudades en ruinas, y el aumento y exacerbación de los antagonismos y de las diferencias confesionales. El ascenso de las milicias hace ahora depender de ellas los nuevos equilibrios, siempre bajo la supervisión directa de los intereses sirios.

El problema en el Sur

Mientras en la capital se pone en marcha un plan de reconstrucción y se ha restablecido el paso entre los dos Beirut, a través de la *línea verde*, en el sur el conflicto se agrava cuando un contingente de soldados sirios de las FAD se acerca a Nabatiyeh; Israel reacciona y amenaza con intervenir. El incidente y la tensión que genera son aprovechados por las milicias cristianas para lanzar una nueva ofensiva en el sur, donde controlan toda la frontera salvo la zona estratégica de Bint Jbail y el último pueblo antes del mar, Naqura. En ese mismo día, el 23 de enero de 1977, se reúne el Frente Libanés con la presencia de Camille Chamum, Pierre Gemayel, Chabel Qasis. Su objetivo es establecer un plan para la federalización del Líbano.

Unos días después la FAD penetra en El Líbano Sur a unos pocos kilómetros de la frontera con Israel. El 31 de enero, Ygal Allon, ministro israelí de Asuntos Exteriores

declara que El Líbano sur es un espacio “vital” para la seguridad de su país. Estas acciones y declaraciones trasladan el conflicto interno y regional hacia esta zona del país.

Los combates entre palestinos y falangistas, a finales de febrero, demostrarán la importancia de este territorio. Los cristianos, que controlan casi toda la zona fronteriza, quieren a partir de aquí adquirir el peso necesario para poder negociar un nuevo equilibrio político, en el que la neutralización de la Resistencia palestina es una de las claves. En ese deseo de reordenar la situación, la derecha se alía ahora con Israel intentando establecer un contrapeso a la presencia siria. La alianza, de hecho, se ha gestionado durante la primavera del 76, cuando un miembro del Buró político de las Falanges se entrevistó con los responsables israelíes, en unos momentos en los que las fuerzas cristianas se encontraban en una difícil situación. Si Pierre Gemayel se mostró algo reticente a este acuerdo secreto, su hijo Bechir y Camille Chamum lo apoyaban, y en mayo del 76, Chamum se reencuentra con Rabin y Simón Peres. Las justificaciones para esta alianza son fáciles de entender, los palestinos son un problema para ambos, y ambos comparten un destino de minorías en el Medio Oriente. El apoyo israelí será decisivo para los cristianos a partir de 1978.

En febrero de 1977, la retirada de la Fuerza Árabe de Disuasión en el norte está casi completada, y en Beirut la derecha comienza a afianzarse en el poder. El sur está dispuesto para convertirse en el nuevo escenario de la lucha palestino-israelí, escenario y lucha que no han dejado, sin embargo, de estar presentes desde siempre, ya que desde 1973 la frontera entre ambos países ha sido una zona permanente de inestabilidad donde los palestinos han concentrado importantes fuerzas y donde la soberanía libanesa ha estado representada por un ejército debilitado, y ausente en la defensa de esta parte del territorio nacional.

Un acontecimiento marca el mes de febrero de ese año de 1977, el día 16 Kamal Yumblat es asesinado, y en represalia varias decenas de cristianos serán, a su vez, asesinados en Beirut y el Chuf. El hecho en sí y sus consecuencias ponen de relieve una dinámica de represalias, que se ha repetido y se repetirá a lo largo de la guerra del Líbano, incidiendo en el aspecto confesional de un conflicto de poder; aunque aún habrán de llegar los episodios más terribles de esta forma de actuar.

Poco más tarde se formaliza el nombramiento de Victor Jury como jefe del ejército, encomendándole la misión de reconstruirlo. Jury viene a reemplazar al general Hanna Said, uno de los principales apoyos del Frente Libanés; en respuesta al nombramiento se reavivan los combates en el sur. A primeros de abril, y con el apoyo de la *Saiqa*, se produce una contraofensiva palestino-progresista, seguida de numerosos bombardeos israelíes sobre la zona.

El 10 de junio es asesinado en Beirut F. Mansur uno de los dirigentes del FPLP, el principal organismo del Frente de Rechazo. Pasado un mes, el 22 de julio la Resistencia palestina decreta un cese el fuego en el sur, tras la reunión del Comité tripartita sirio-libano-palestino.

Ocho meses después de la entrada de la FAD se produce un acuerdo en el que quedan definidas las modalidades de aplicación de los *Acuerdos de El Cairo* de 1969, los firmantes del mismo son la OLP y el Frente Libanés. Es el *Acuerdo de Chatura*, al que no son ajenos los intereses sirios, ya que Siria es consciente de que el reforzamiento de la resistencia palestina corre el riesgo de convertirse en un serio obstáculo para la *pax siria*. Con este acuerdo se intenta a su vez debilitar la posición palestina en el sur; en él se prevé el despliegue de la FAD alrededor de los campos palestinos, el desarme pesado, y la retirada de los palestinos de los límites fronterizos para permitir allí el

despliegue del ejército libanés, cambio que los palestinos quieren simultáneo, pero que el Frente Libanés pretende sea una retirada unilateral de las unidades palestinas. Los intereses enfrentados hacen imposible que el acuerdo sea viable, y sólo se realizará en sus dos primeras fases.

La presencia palestina en el sur es el pretexto perfecto para la intervención israelí, que cuenta ahora con un nuevo aliado, el comandante Saad Haddad, quien protagoniza una nueva fractura del ejército y se opone al restablecimiento de la legalidad libanesa en este territorio. Haddad se convierte en otro elemento más de desestabilización general.

El 8 de agosto Menahem Begin reconoce oficialmente la ayuda que su país proporciona a las fuerzas conservadoras. A mediados de agosto los combates se retoman de forma esporádica, y es evidente que lo acordado en Chatura no se llevarán a cabo pues casi un mes después Yaser Arafat declara que las fuerzas palestinas no se retiraran de la frontera libano-israelí. A esta declaración le siguen nuevos ataques y bombardeos conservadores e israelíes. El 13 de septiembre, la marina israelí establece un bloqueo sobre la costa con el fin de impedir la entrega de armas a los palestino-progresistas. Los países árabes, la URSS y China denuncian la intervención israelí, mientras se intensifican las acciones bélicas y la Agencia Palestina de Información anuncia que fuerzas israelíes han tomado posiciones en la ciudad fronteriza de Kfar Kella. El 21 de septiembre esas fuerzas atraviesan la frontera y toman posiciones en los enclaves de Hourra, Deir Mimas y Tallet Queida. El Líbano pide la intervención de los Estados Unidos para frenar a Israel.

Los ataques israelíes adquieren en este momento una violencia hasta ahora no conocida, esto es en parte posible porque el *Likud* acaba de ganar las elecciones desplazando del gobierno al partido laborista más moderado. El 20 de septiembre, sin

embargo, Israel confirmaba que no tenía ninguna intención de asumir el control del territorio sur, pero que tampoco toleraría ningún movimiento de tropas sirias en la zona. Con todo, el ejército israelí invade el territorio libanés interviniendo directamente al lado de las fuerzas conservadoras. Al día siguiente, el Secretario de Estado americano pide una parada inmediata de los combates; el 26, Washington obtiene de Tel-Aviv un cese el fuego y una retirada. Por su parte, del gobierno libanés pide el cumplimiento de la tercera fase de los *Acuerdos de Chataura*, con la retirada palestina y el despliegue del ejército.

El 5 de noviembre una reunión entre Asad y Sarkis se muestra a favor de la aplicación de esos acuerdos. Ese día Israel bombardea Nahariya, y el 9 lo hace sobre Tiro, Azzieh, Burch el Chemali, Azrat, Yumjama, Rachiedyeh y otros enclaves, la propia Azzieh es arrasada. En ese mismo día se anuncia la visita de Sadat a Israel, el presidente egipcio da un golpe de efecto con esta decisión, que revoluciona las estrategias en Medio Oriente y abre una fase nueva en el conflicto regional en la que Sadat deja en manos de los americanos la resolución de la crisis que se concluirá con *los Acuerdos de Camp David* en 1978. Estos acuerdos preveían una autonomía palestina en los territorios de Cisjordania y Gaza, y fueron rechazados de lleno por la población de los territorios ocupados y por el tratado de paz egipcio-israelí de 1979.

Esta postura debería haber sido, según las previsiones americanas, la primera de una serie de actuaciones del resto de los países árabes, encaminadas a la resolución del conflicto. Pero los resultados reales fueron contrarios, la noticia provoca, en el Líbano, una alianza forzada entre sirios y palestinos y un enfrentamiento sirio-cristiano mientras que la OLP sale reforzada en el sur libanés.

Israel cambia ahora su estrategia por una intervención militar masiva. A los ataques seguirán operaciones de limpieza, que en marzo de 1978 alcanzarán su grado más alto.

La noche del 14 al 15 de marzo veinticinco mil soldados israelíes (treinta mil según las fuentes de la OLP) entran en El Líbano en respuesta a un atentado perpetrado por un comando del Fatah contra un autobús que causó 35 muertes. Su objetivo es ocupar una banda de territorio de unos 10 kilómetros, que les permita enlazar con los enclaves cristianos defendidos por Saad Haddad, y crear así un cinturón de seguridad que impidiera las acciones de los fedayines. Pero la penetración supera los 10 km. y alcanza el río Litani, seis mil fedayines hacen frente a las fuerzas israelíes, mientras unos doscientos mil refugiados inician su huida hacia Sidón y Beirut.

Las respuestas no tardan en darse. Siria responde poniendo al servicio de la FAD baterías antiaéreas con las que defender el espacio aéreo libanés al norte del río Litani. Mahmud Ryad, secretario de la Liga Árabe, pide al secretario general de la ONU, Kurt Waldheim, que el territorio libanés sea evacuado, mientras el grupo árabe de la ONU se reúne y Yaser Arafat manda un mensaje a los Presidentes de los Estados árabes, y el rey Jaled de Arabia hace un llamamiento al presidente Carter.

A pesar de la movilización internacional, el día 16 Israel prosigue su avance hacia el Litani, a donde llegan refuerzos palestinos y voluntarios iraquíes se movilizan a través del territorio sirio. Americanos y soviéticos hacen sendos comunicados pidiendo la retirada de los agresores.

Ante la gravedad de los hechos, los palestinos cambian su forma de lucha y adoptan la táctica guerrillera. Los habitantes del sur inician un nuevo éxodo hacia Sidón y Beirut. El Líbano pide la reunión urgente del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. El 18 de marzo de 1978 las tropas israelíes han sobrepasado el “cinturón de

seguridad” y amenazan con seguir hacia el norte; tiene lugar entonces un concierto sirio-americano. Al día siguiente, los israelíes han ocupado toda la zona sur del río Litani, mientras el Consejo de Seguridad de la ONU ha aprobado la resolución 425, por la cual se establece la retirada de Israel y la instalación de la FINUL (fuerza internacional de la ONU en El Líbano) que debería ayudar al gobierno libanés a restablecer su autoridad en la región.

Esta situación se mantendrá hasta el 13 de junio, cuando los israelíes evacúen los últimos contingentes de sus fuerzas; evacuación que se llevó a cabo en varias fases iniciándose la primera el 11 de abril. En esta última fase, de junio, se cederán 14 posiciones a la FINUL, pero se dejará el control del “cinturón de seguridad” a las milicias cristianas del comandante Haddad; quien, a finales de marzo, ya había anunciado la formación del Ejército del Líbano Sur. La retirada no significa, por tanto, una vuelta al *statu quo* anterior, ya que El Líbano Sur se ha convertido en una pieza clave de los equilibrios libaneses e internacionales.

Con la retirada israelí comienza el retorno de muchos de los refugiados, pero durante su exilio han empezado a fortalecerse presencias nuevas, como las de las milicias Amal, la fragmentación continua del poder favorece la cada vez mayor implantación de los grupos armados, que a menudo vienen a proporcionar todo aquello con lo que el Estado no es capaz de cumplir, seguridad y organización interna, particularmente, detentando con este fin el monopolio de una violencia sectaria.

En el norte los grupos falangistas se han hecho fuertes, el 13 de mayo es asesinado el hijo del Presidente Frangieh y a su familia, un mes después el mismo Presidente lanza un ultimatum para que los falangistas abandonen el norte del país,

donde la FAD será la encargada de mantener el orden, entrando en Becharré el 30 de junio. El primero de julio se inicia una huelga, que coincide con los enfrentamientos entre las FAD y las milicias cristianas de Beirut; los días posteriores la Fuerza de Disuasión bombardea la capital, destacando el ataque del 8 de julio sobre Beirut norte. A partir de estos momentos y hasta septiembre se producen continuas llamadas internacionales a la calma, la ONU se une al Presidente americano, a Francia o al Vaticano, pero la tensión va en aumento y el 26 de julio de 1978 la embajada de Estados Unidos en Beirut recomienda a sus ciudadanos abandonar el país.

Los incidentes se multiplican durante las primeras semanas de julio, con choques entre la fuerza de la ONU y fedayines del Frente de Rechazo. El día 13 en la ciudad de Tiro son cercados 50 cascos azules, a los que liberaran fuerzas del Fath, hecho que desencadena, a su vez, enfrentamientos interpalestinos. El 9 de agosto se reúnen en el Palacio presidencial, el comandante de las FAD junto a Dany Chamum y Amin Gemayel para discutir las nuevas condiciones de seguridad en Beirut Este. Al día siguiente las FAD se retiran de este sector.

A finales de agosto, en el sur, el debate sigue estando en el reparto del control del territorio entre la FINUL y las milicias cristianas. La primera va adquiriendo enclaves en la zona, pero en cualquier caso se sigue impidiendo el despliegue del ejército libanés en el área, y por tanto, la conformación de una autoridad nacional como paso previo para una vuelta al consenso político.

En septiembre el presidente Hafez el Asad declara que mantendrá su postura respecto del Líbano a pesar de las amenazas. En Beirut los combates de la artillería se dan ahora en el sur de la ciudad, mientras se reanudan las reuniones del Frente Libanés, interrumpidas dos meses antes. En ese mismo mes se producen los bombardeos de las

milicias cristianas sobre Nabatiyeh, y los de Maryayun por parte de la artillería pesada de los fedayines.

El cariz de los acontecimientos hace que el Presidente Carter proponga la reunión de todas las partes libanesas implicadas junto a Siria, Arabia Saudí, Estados Unidos y Francia en una conferencia sobre el Líbano, bajo los auspicios de las Naciones Unidas. El 22 de septiembre, el Presidente Sarkis hace una aparición televisiva para anunciar la prórroga del mandato de las FAD y las medidas de seguridad que han sido tomadas, poco después las FAD bombardean de nuevo Beirut Este, y más tarde Metn y Kesruan, mientras se producen choques entre fuerzas sirias y milicias cristianas. El 2 de octubre, después de un breve cese el fuego de un sólo día, Sarkis en un mensaje a la nación propone un nuevo plan de seguridad y la formación de un gobierno de unidad nacional. El día siguiente se hace pública una iniciativa francesa para un cese el fuego, pero alrededor de los puentes del campo de la Quarantaine, se lleva a cabo una violenta batalla entre milicias cristianas y fuerzas sirias.

El Consejo de Seguridad apelará a un inmediato cese el fuego. Cese el fuego que será decretado por las FAD, el 7 de octubre, a petición de los presidentes Asad y Sarkis, reunidos en Damasco. Entre el 15 y el 17 de octubre, en Beit ed-Din, los Ministros de Asuntos Exteriores de los países participantes en la FAD se reúnen en conferencia para renovar el mandato y obligar a los sirios a iniciar su retirada de Beirut Este y de la montaña.

Los últimos meses de 1978 se desarrollarán en la misma línea, con enfrentamientos entre las diversas fuerzas y grupos armados. Respecto al balance de las alianzas, los acontecimientos de 1978 marcan lo voluble que esas alianzas resultan en un entramado tan complejo de intereses cruzados. Durante este año Damasco ha vuelto su mirada hacia los antiguos aliados, los *palestinos-progresistas*, y los duros

enfrentamientos entre sus fuerzas y las de las milicias cristianas crean el terreno propicio para una alianza entre los israelíes y la derecha cristiana, mientras el poder legal del Estado, representado por el presidente Sarkis, ha quedado aislado.

Por otro lado, dentro de los propios grupos armados se han producido evoluciones, destacando la radicalización confesional de las milicias falangistas bajo la dirección de Bechir Gemayel y la debilidad manifiesta del Movimiento Nacional que tras la muerte de su líder, Kamal Yumblat, se ha transformado en una izquierda sometida a los intereses sirios.

A partir de ahora, el protagonismo de las milicias falangistas, y particularmente el de su líder Bechir Gemayel, determina una nueva etapa en la guerra del Líbano, en la que los intentos de volver a una *entente nacional* que permita la estabilización política y el retorno a la legalidad, se muestran imposibles. Por su parte, el proyecto pluralista y desconfesionalizado que había presidido el ideario de Kamal Yumblat, si no desaparece, apenas puede ser pensado para este nuevo Líbano que Bechir Gemayel define como cristiano y pro-occidental.

El ascenso de Bechir Gemayel

Tiene lugar a partir de 1976, y lo hace construyendo sus bases de poder y apoyo en el seno mismo de las milicias cristianas; desde aquí se impone, de forma gradual, sobre otros poderes también cristianos; comenzando por el de su propio hermano y rival Amin. Su estrategia fue la de establecer una federación de grupos que surgen en un contexto de tráfico generalizado de armas, ya fuera por persuasión o por la fuerza, es decir él crea una unión centralizada de los diversos grupos armados e instituyó un

cuerpo político múltiple que no corresponde a los intereses de las otras milicias “presidenciales” como la de Soleiman Frangieh y Camille Chamun.

Su ascenso parte del Metn y continúa en el norte donde se encuentran las Kataib más extremistas, enemigas acérrimas del clan Frangieh. El paso siguiente, y más difícil, es conseguir una posición preeminente dentro del partido, cuya cabeza es Pierre Gemayel, con el que no siempre comparte las mismas ideas políticas.

A partir de 1978, en Beirut Este y el Monte Líbano, Bechir va construyendo su plataforma de poder, mediante una organización que recrea un estado funcional, capaz de mantener el orden, impartir justicia, con sus fuentes propias de financiación, sus servicios sociales, sus instituciones culturales y medios de comunicación, entre los que destaca la emisora *La Voz del Líbano*. La unificación de su autoridad, dentro de las milicias, va en paralelo a la unificación confesional del territorio, sobre todo en Beirut Este, que muestra un panorama totalmente opuesto a la fragmentación extrema de Beirut Oeste.

Las milicias falangistas parecen desarrollar ahora el proyecto de un Líbano cristiano, que Siria no está dispuesta a aceptar como un nuevo Estado confesional a imagen del israelí; ello explica los continuos combates entre fuerzas cristianas y la FAD durante 1978. Pero explica también los enfrentamientos intermaronitas, que en la primavera de ese año enfrentarán a los hombres de Bechir contra los del antiguo Presidente Frangieh, aliado de Siria y uno de los representantes del modelo tradicional de los zu`ama. Se trata por tanto de una lucha por la hegemonía dentro de un mismo frente, en el que se oponen dos modelos de autoridad diferentes, el del clientelismo histórico sustentado en la lealtad familiar, y el de un nuevo populismo confesional sustentado en la lealtad comunitaria que aspira a ser la única representación de y para los maronitas. El fondo de la cuestión supera la simple lucha por el poder y constituye

un intento de cambio en la concepción de ese mismo poder, y del sistema que se desarrolla en torno a él.

Durante 1979, la tónica de los acontecimientos será similar, los primeros meses del año estarán caracterizados por las operaciones israelíes, apoyadas por las milicias conservadoras, las más importantes desde la ocupación del Líbano sur. Estas operaciones consistirán en bombardeos por mar y tierra, contrarespuestas, y ataques continuados sobre diversas zonas como la de Tiro y el Golán, así como sobre los campos de refugiados. Las poblaciones civiles sufren de un continuo acoso que tiene por objeto favorecer el establecimiento del “Estado del Líbano libre”, proclamado por el comandante Haddad el 18 de abril, que evitaría además una renovación del mandato de las FINUL.

Por su parte, el ejército libanés que desde abril debería haber empezado a ocupar las plazas de la FINUL, se halla inmovilizado por la negativa de las milicias cristianas a abandonar sus posiciones, mientras los bombardeos siguen destruyendo el sur. El 19 de abril se concluye un nuevo cese el fuego bajo los auspicios de la ONU. Pero los fedayines siguen desplegando sus actividades y el 9 de mayo se produce un ataque a un kibbutz militar en Manara, la respuesta es la entrada de veinticinco blindados israelíes en persecución de los comandos palestinos. El 2 de julio el propio Begin declara que Israel continuará con sus acciones contra las posiciones palestinas en el país vecino, lo que se traduce en nuevos y continuos bombardeos sobre el sur y sobre ciudades como Sidón. Una vez más la ONU hace un llamamiento al cese el fuego; los Estados Unidos se ven obligados a hacer una advertencia a Israel, mientras los días 29 y 30 el Consejo de Seguridad se reúne a petición del Líbano para discutir las agresiones israelíes sobre su territorio, pidiéndose un reforzamiento de la FINUL. El representante americano califica de “errónea” la política preventiva de Israel y condena los atentados palestinos.

A partir de octubre la diplomacia americana intenta encontrar una salida mediante un plan de pacificación del Líbano Sur, y el enviado del Presidente americano Philip Habib visita Libia, Jordania, Siria e Israel.

En el norte persisten los enfrentamientos internos entre maronitas, y tiene lugar una masacre de falangistas a manos de los seguidores de Frangieh. En octubre y noviembre se suceden los secuestros y, en diciembre, la internacionalización del conflicto amenaza con ir un poco más lejos, cuando la República Islámica de Irán propone enviar combatientes voluntarios al sur del Líbano; el gobierno libanés toma medidas para impedir su entrada. En este mismo mes se reúne en Beirut el Comité cuatripartita de vigilancia compuesto por Líbano, Arabia Saudí, Kuwait y Siria, y al que se ha encargado la puesta en marcha de las resoluciones tomadas en la *Cumbre Árabe de Túnez* (20-22 de noviembre 1979), y el establecimiento de una coordinación libano-palestina en el sur del país.

En los dos años siguientes, 1980-1982, Bechir Gemayel se confirma como el gran líder de la derecha bajo el predominio de milicias falangistas, después de haber eliminado del plano político y militar a sus rivales contra los que ha usado la misma violencia que contra los palestinos, como demuestran los asesinatos de milicianos del PNL llevados a cabo el 7 de julio de 1980. Una vez unificado el frente cristiano, en noviembre de ese año, sus fuerzas expulsan al ejército legal de las afueras del barrio cristiano de Ain Rummaneh y Furn al Chebbak. A partir de ahora él actuará como uno de los más importantes intermediarios en el difícil diálogo con las comunidades musulmanas.

En 1980 su ascenso le lleva a realizar una muestra de fuerza contra Damasco. Este año es para el Presidente sirio un año difícil, ya que las revueltas en Siria le obligan a no tomar iniciativas en El Líbano, y debe ocuparse de una contestación

interna cuya fuente es una oposición islámica creciente, la cual será aplastada en las ciudades de Palmira y Hama con el coste de miles de civiles muertos durante los bombardeos de febrero de 1980. Todos estos hechos favorecen el repliegue de la FAD, que en marzo cede sus últimas posiciones en Beirut Este al ejército libanés, y planifica su repliegue sobre la Bekaa, manteniendo, eso sí, sus apoyos en Beirut Oeste y a lo largo del eje estratégico de Beirut-Damasco. Esta retirada y los bombardeos anteriores de los sirios sobre la parte este de la capital favorecen la toma de poder de Bechir Gemayel, quien en diciembre da muestras de su fuerza en Zahlé.

La ciudad de Zahlé es un símbolo de la complejidad sobre la que se levanta la realidad del Líbano. Núcleo cristiano, básicamente greco-católico, en medio de una región musulmana, se halla ocupada por los sirios; a partir de ella Bechir Gemayel puede extender su representatividad más allá de su pertenencia maronita, lo que explica el deseo de unir esta villa con la montaña a través de una carretera que los falangistas comienzan a construir. El protagonismo de esta ciudad comienzan en diciembre, cuando las fuerzas maronitas tienden una emboscada a la FAD y se refugian en la ciudad. Los sirios exigen a los notables que entreguen a los responsables de los hechos, pero la presión de las Kataib impiden obedecer a Damasco, y comienza entonces el sitio de Zahlé por parte del ejército. El 31 de junio de 1981 la mediación saudí será la que permita levantar el asedio.

El sitio y los bombardeos refuerzan en la mentalidad de las poblaciones acosadas el complejo de minorización de los cristianos y el sentimiento de unión a las fuerzas milicianas

Damasco, además, se ve amenazado por la presencia, cada vez más evidente, de Israel que parece monopolizar el espacio aéreo libanés. Mientras que en el sur, la táctica israelí ha cambiado y ahora no sólo bombardea las bases de los comandos y los campos

palestinos, sino también las infraestructuras, puentes y carreteras, con el fin de paralizar los movimientos de tropas. Israel se va acercando cada vez más a Beirut; por eso cuando el 17 de julio un raid aéreo contra el cuartel general de la Resistencia palestina en Beirut Oeste provoca doscientos muertos y setecientos heridos, Yaser Arafat proclama, el 20 de julio de 1981, el *estado de guerra*.

Es en relación con esta escalada de la tensión entre las partes donde encontramos la participación de Estados Unidos. La visita de Philip Habib consigue solucionar la crisis de los misiles de la Bekaa, mientras se decreta un verdadero cese el fuego en el sur entre israelíes y palestinos.

El protagonismo de los Estados Unidos, y su intento de arreglar el conflicto responde a un interés regional, la tensión se ha desplazado en este tiempo a la zona del Golfo pérsico, con el triunfo de la revolución iraní, la guerra irano-iraquí y la reaparición de la Unión Soviética en Afganistán. Parece que nunca ha sido posible -o deseable- mantener demasiados focos de tensión abiertos en la zona, la conflictividad de la misma es demasiado grande como para arriesgarse a una verdadera revolución que trastoque definitivamente el *statu quo*.

En este nuevo contexto, Siria queda aislada por su apoyo a Irán y emprende un acercamiento a Moscú, de forma que Beirut pasa a formar parte del escenario de la guerra fría, Israel se anexiona el Golansirio, y los Estados Unidos vuelven su mirada sobre Bechir Gemayel, que ha salido reforzado del sitio de Zahlé. El proyecto americano es un Gran Líbano, pero más cristiano que nunca. Y sin embargo, 1981 conocerá una ola de atentados a las embajadas de los países árabes y el asesinato del embajador francés. La *pax americana* no es posible tampoco en estas condiciones.

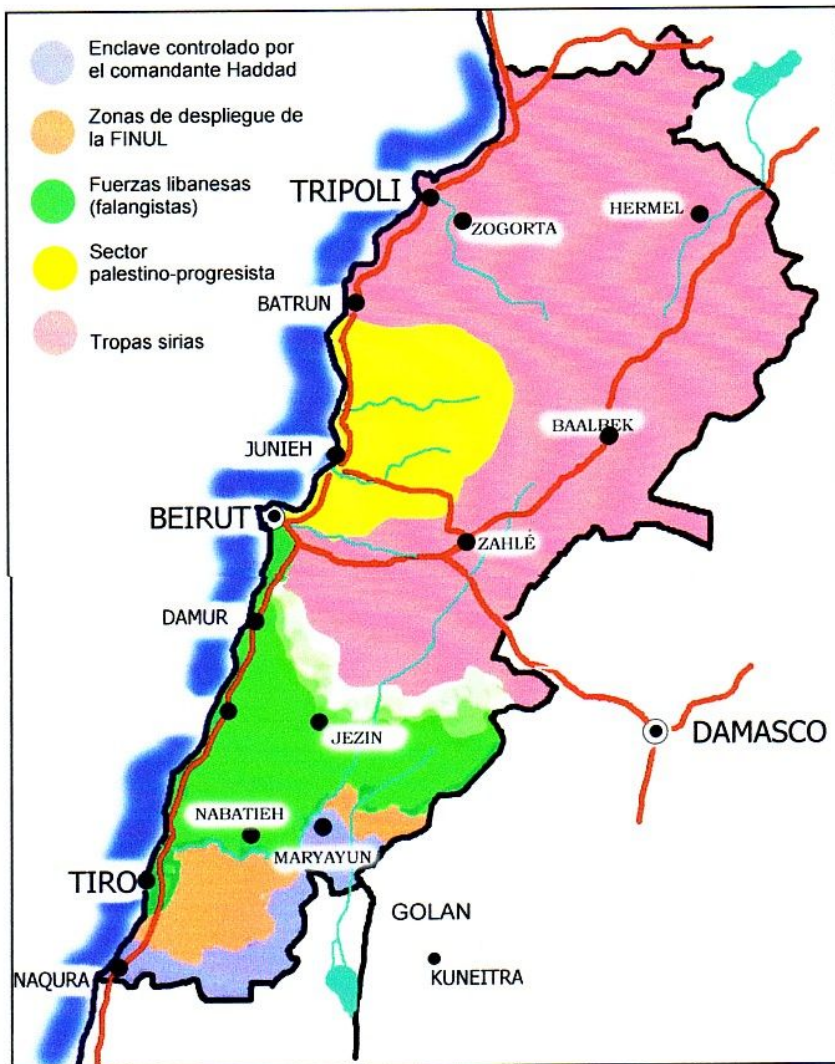
A finales de julio se reavivan las conversaciones y los intentos diplomáticos para llegar a una solución pactada por parte de la URSS, del Consejo de Seguridad, del

Presidente americano y del Consejo de defensa árabe, que toma el relevo de la Liga árabe. Aunque la decisión del Primer Ministro libanés, Charif al-Wazzan, a mediados de agosto, de aceptar la ayuda libia para el reequipamiento del ejército del aire y la instalación de un sistema antiaéreo es un nuevo motivo de enfrentamiento, ya que Israel se niega a ello alegando que la instalación de misiles tierra-aire en El Líbano provocará una situación “insostenible”. Unos días antes, en Baada, se ha llevado a cabo la tercera reunión plenaria del Comité cuatripartito árabe, en la que El Líbano pide una revisión de las condiciones de la OLP en el país, lo que significa poner en cuestión los derechos palestinos a lanzar ofensivas contra Israel y responder a sus ataques desde el territorio libanés.

Algo más de un mes después, entre el día 3 y 4 de septiembre, se produce la 4ª reunión del Comité cuatripartito, en la que se toma nota de la declaración del Frente Libanés sobre la ruptura de relaciones con Israel y se decide prohibir la entrada en el país de armas, salvo las que no sean destinadas al Estado libanés. Para este fin se forma un comité de vigilancia de puertos y costas y se toman medidas para reabrir el paso entre las dos partes de Beirut, donde se han desarrollado en los meses anteriores importantes combates y bombardeos diarios entre las FAD, el Frente Libanés y el Ejército de liberación de Palestina.

En la capital, a primeros de noviembre, los grupos que controlan el sector oeste, milicia Amal, el Movimiento Nacional (que agrupa a 13 partidos) y la OLP, bajo la égida de la FAD, toman medidas comunes para la seguridad. Dichas medidas comprenden suprimir toda manifestación armada, eliminar las barricadas y prohibir las manifestaciones. En diciembre un recrudecimiento de la violencia en esta parte de la ciudad muestra el fracaso de tales medidas.

Fuerzas presentes en el Líbano en los primeros meses de 1982



FUENTE: *Le Monde Diplomatique*, 3-5-1982

El año termina con nuevas operaciones represivas israelíes sobre el sur del Líbano y entre el 22 y el 25 de octubre Israel lanza el ataque más importante; los Estados Unidos se ven en la necesidad de recriminar a su aliado por violar los acuerdos bilaterales de 1952, y Yaser Arafat reclama la ayuda de la URSS. El Líbano vuelve a quejarse ante el Consejo de Seguridad.

1982. El Sitio de Beirut, la salida de los palestinos.

Los primeros meses de 1982 no ofrecen grandes novedades respecto a los acontecimientos. Enfrentamientos entre las milicias chiíes de Amal y diferentes organizaciones miembros del Movimiento Nacional; Israel sigue con sus incursiones sobre el Sur, y en Jerusalén corren rumores sobre una próxima intervención: el Ministro de Exteriores, Itzhak Samir, ha lanzado esta propuesta después de la incursión de un comando palestino hasta el Valle del Jordán. Se suceden los intentos políticos y las protestas ante el Consejo de Seguridad, que el 25 de febrero decide aumentar en mil hombres los efectivos de la FINUL.

El asesinato de un diplomático israelí en París durante el mes de abril hace pensar en una eventual intervención israelí en El Líbano contra la OLP. De hecho, el 21 de abril Israel bombardea zonas próximas a Beirut (Damur, Naamé), provocando unos veinticinco muertos y numerosos heridos. El día siguiente, y a petición del Líbano, el Consejo de Seguridad estudia la situación del país.

Entre el 7 y el 11 de mayo se reanudan en Trípoli los combates entre libaneses pro-sirios y palestinos; el día 9 se ha producido un ataque israelí sobre el Chuf y, por primera vez desde el cese del fuego del 24 de julio del 81, la artillería palestina

bombardea territorio israelí en respuesta a las incursiones. El 14 de mayo el Jefe del Estado Mayor israelí, el general Eytan, confirma que un importante número de fuerzas israelíes han sido desplegadas en la frontera y declara que “*el único medio de acabar con los palestinos es hacerles pagar un precio que no puedan soportar*”. El 6 de junio comienza la más severa de todas las intervenciones llevadas a cabo por el ejército israelí, bautizada como “*Paz para Galilea*”. Se trata de una ofensiva por tierra y mar lanzada sobre tres ejes principales y que obliga a retroceder a los cascos azules de la ONU. Los americanos habían dado el visto bueno a esta operación comandada por el general Sharon, con la idea de que Israel conseguiría debilitar a la Resistencia palestina sin que esto afectara a las relaciones de Estados Unidos con el resto de los países árabes; sin embargo, el interés de Israel no es sólo asegurar una franja de 40 kilómetros que proteja la región de Galilea, sino también conseguir una retirada siria del Líbano y destruir la infraestructura militar y política de la OLP; tras lo cual le será fácil anexionarse los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania, donde se ha establecido un férreo control, sobre todo desde la llegada del general Ariel Sharon al Ministerio de Defensa.

La operación “*Paz para Galilea*” comenzó en la mañana del 6 de junio, cuando diez mil soldados de la *Tsahal* atacan las posiciones que la FINUL controlaba desde 1978; tras lo cual se enfrentan a quince mil combatientes libaneses y palestinos atrincherados en el sur. Las tropas israelíes se desplazan siguiendo tres ejes: al oeste por la ruta costera, por el centro hacia Jezin y el Chuf y al este hacia el Litani. En tres días una cuarta parte del territorio libanés ha sido ocupada; durante los días siguientes, se produce el enfrentamiento con blindados sirios y el combate aéreo. Israel declara haber destruido las rampas para los misiles *sam* emplazadas en la Bekaa.

Ante la ofensiva, la FAD va perdiendo sus posiciones y los israelíes progresan hacia Damur y hacia el castillo de Beaufort, posición estratégica palestina, que cae al igual que las ciudades de Tiro y Nabatiyeh .

El 8 de junio, en el Consejo de Seguridad, los Estados Unidos vetan un proyecto de resolución exigiendo la retirada de las fuerzas israelíes, que siguen avanzando hacia Sidón, sobre la costa mediterránea. Los palestinos resisten en Ain el-Helué hasta el 15 de junio, el Chuf druso se rinde, algunas bolsas de resistencia se mantienen en el sudeste, miles de fedayines son capturados. Los bombardeos en las afueras del sur de Beirut, entre el 9 y el 10, van acompañados del lanzamiento de octavillas en las que los israelíes anuncian su intención de entrar en la ciudad.

El sitio de Beirut.

El 11 de junio Damasco acepta un cese el fuego negociado por Philippe Habib. El día antes el general Asad había exhortado a sus tropas al combate “*hasta el último hombre*”. Pero Israel no interrumpe sus acciones en El Líbano e intensifica sus bombardeos sobre el aeropuerto de Jaldé cerca de Beirut. El día 12 se inicia el sitio de la capital. Los días siguientes se lleva a cabo una importante actividad diplomática, Itzhak Samir visita París y es recibido por el Presidente Mitterrand. El gobierno Begin transmite al enviado americano, Philip Habib, las condiciones para su retirada del Líbano; estas supeditan la firma de un tratado de paz entre Jerusalen y Beirut a la previa retirada de la OLP y de los sirios del territorio libanés. Damasco rechaza, el 15 de junio, el ultimatum israelí en relación a la retirada de sus tropas de la capital aún cercada; al día siguiente Sharon anuncia que los israelíes no se moverán de sus posiciones mientras no se alcance un acuerdo político. En este duelo Siria ha perdido su credibilidad ante los palestinos y ante el Movimiento Nacional Libanés.

A pesar del cese del fuego decretado unilateralmente por Israel, se producen disparos de artillería en los extrarradios beirutíes y en el Chuf, donde el ejército israelí actúa en conjunción con las Fuerzas libanesas. En ambos grupos se conforman patrullas mixtas, los milicianos cristianos se han convertido en ayudas de campo para los oficiales israelíes, pero las diferencias no tardarán en hacerse visibles, ya que los soldados libaneses son reacios a participar directamente en los combates y los soldados israelíes les han puesto el mote de *soldados de chocolate*. Pero, tras esta actitud, está el deseo de Bechir Gemayel de que su imagen no permanezca tan íntimamente ligada a los israelíes, y por eso también forma parte del Comité de Salud Nacional, que reúne al conjunto de las fuerzas políticas libanesas, bajo la dirección del Presidente.

El 19 se adopta en la ONU y por unanimidad la resolución 512, y durante los días 20, 21 y 22 de junio tiene lugar la primera reunión del Comité de Salud Nacional, compuesto por: Elias Sarkis, el Primer Ministro (Chafik al-Wazzan), el Ministro de Asuntos Exteriores (Fuad Butros), Walid Yumblat, Bechir Gemayel, Nasri Maaluf, diputado de Beirut y Nabih Berri, jefe de la milicia chií de Amal. El 20 se ha proclamado un nuevo cese el fuego, y Siria se declara favorable a una fuerza multinacional de interposición soviético-americana. El 21, el Presidente americano Reagan se entrevista en Estados Unidos con Begin.

Pero inmediatamente después, se reproducen duros enfrentamientos entre sirios e israelíes por el control de la ruta Beirut-Damasco. El 23 de junio el gobierno israelí rechaza las últimas proposiciones hechas por la OLP, y sugiere el despliegamiento del ejército libanés en Beirut Oeste y la retirada de los fedayines de los campos de refugiados. Al día siguiente las tropas israelíes toman la población de Bhamdun en la ruta que lleva a Damasco. El 25, la ONU estudia la propuesta francesa de una retirada de todas las fuerzas de Beirut Oeste y la “neutralización” de esa parte de la ciudad bajo

el control de la ONU, a lo que se niega Washington vetando el proyecto francés. Los americanos proponen una retirada de los palestinos tras su desarme sin el asalto a la capital.

Los bombardeos israelíes, por mar, tierra y aire alcanzan, en el país una magnitud que no se daba desde el 6 de junio. Ante la situación se reúnen en Túnez entre el 26 y el 27 de junio, los ministros de Exteriores de la Liga de los Estados Árabes, y el mismo día 27 Israel exige la salida de las fuerzas palestinas desarmadas por el ejército libanés. El interés principal de los israelíes se manifiesta con toda claridad: tomar Beirut Oeste.

En la visita que realiza el Ministro de Estado egipcio, Butros Gali, a París, se pone de manifiesto la convergencia de los dos países en encontrar una salida pacífica para el próximo Oriente que preserve la integridad de la OLP. Por su parte el Consejo Europeo, reunido en Bruselas, condena “enérgicamente” la invasión israelí del Líbano y se pronuncia por una retirada simultánea de los israelíes y de los fedayines del frente de Beirut.

Desde el 30 de junio y hasta el 2 de julio se reúne en la ciudad saudí de Taif el comité ministerial restringido de la Liga de Estados Árabes. Bechir Gemayel se muestra intransigente ante un proyecto que organice las fuerzas palestinas en El Líbano. El 3 de julio ha comenzado el largo y dramático sitio a Beirut Oeste. Los bombardeos anteceden y suceden a los frágiles ceses del fuego, y se alternan con los cortes de luz y agua, en medio del bloqueo de alimentos.

El día 1 de julio se hace pública una declaración conjunta en la que el Presidente vitalicio del Congreso judío mundial y el presidente del mismo reclaman el cese de los combates en El Líbano, para que puedan abrirse las negociaciones entre Israel y la OLP.

El mismo día del sitio de Beirut se produce una manifestación por la paz en Tel-Aviv, a la que acuden unas ochenta mil personas.

El 4 de julio la Resistencia palestina expone sus propuestas para acabar con esta situación: pide el fin del enfrentamiento palestino-israelí controlado por la fuerza internacional intermediaria, la retirada por avión hacia Damasco del cuartel general de la OLP, el despliegue del ejército libanés para la recogida de armas, el mantenimiento de la presencia política en Beirut y de dos brigadas armadas, en el Norte y en la Bekaa, hasta la retirada de las fuerzas israelíes y sirias, así como garantías de seguridad para los civiles palestinos que permanezcan en el país. El gobierno israelí rechaza la permanencia de la OLP en El Líbano.

El 6 de julio Washington acepta, a petición del gobierno libanés, mandar tropas americanas para formar parte de la fuerza internacional. Al día siguiente se hace público el plan americano para la evacuación por mar de los palestinos de Beirut, a los que sólo se les permitirá llevar su armamento personal; la primera escala será Lattakia en Siria y después se les enviará hacia otros países árabes. Yaser Arafat rechaza la propuesta. Los soviéticos tampoco están dispuestos a aceptar la presencia americana. El 9 de julio los palestinos retoman las negociaciones con Philip Habib y con la mediación del Primer Ministro libanés, el cual ha dimitido días antes, el 25 de junio.

Se produce el sexto cese del fuego en Beirut Oeste. Y comienzan a llegar las negativas de Siria y de otros países árabes para acoger a los combatientes mientras no se de una solución global al problema palestino. El 13 de julio un nuevo plan de once puntos, elaborado por la OLP y destinado a la liberación de Beirut, es dado a conocer por Philip Habib al Ministro de Asuntos Exteriores israelí. En él se prevé la retirada de las fuerzas palestinas de los campos de refugiados. El día 15 Mitterrand recibe a uno de los dirigentes de la OLP, Farok Kaddumi, en el marco de una misión de la Liga de

Estados Árabes. En esos días se reúnen en Túnez los ministros de Exteriores de los países musulmanes para tratar el tema del Líbano. El 17 una concentración de doscientos mil personas en apoyo a la política de Begin, tienen lugar en Tel-Aviv.

El día 20 el ejército israelí priva a Beirut de agua y electricidad. Los últimos días del mes conocen los intentos de Philip Habib por encontrar una solución al problema de los combatientes palestinos, mientras los bombardeos continúan en Beirut Oeste; el día 28 se declara el octavo cese del fuego. También en estos días, la Bekaa conoce de nuevo los bombardeos sobre las rampas de misiles Sam reinstaladas por los sirios. Entre el 25 y el de julio 27, Yaser Arafat acepta las resoluciones de la ONU relativas a Palestina, sobre todo la 242 y 338, e Israel reacciona inmediatamente considerando el hecho una maniobra propagandística.

Los intentos diplomáticos de diversos países, como el caso de Egipto e Inglaterra y antes el de Francia, se suceden en el Consejo de Seguridad, pero chocan siempre con la resistencia de los Estados Unidos a abordar el bloqueo de la capital libanesa.

El mes de agosto se inicia con la toma del aeropuerto de Beirut por parte del ejército israelí en combate contra las fuerzas palestino-progresistas. El 1 de agosto se declara el noveno cese del fuego, y la ONU decide mandar observadores a Beirut Oeste. Al día siguiente veintiocho observadores, que se dirigían a Naqura y Yarzé, son rechazados por el ejército israelí.

En este inicio del mes de agosto el Ministro israelí de Exteriores visita Washington. Philip Habib propone un nuevo plan de paz que consiste en la salida de los fedayines hacia los países árabes en un periodo de 15 días, antes de que tome posiciones una fuerza internacional y la retirada israelí de la región sin un calendario determinado.

El día 3 la OLP da su contrapropuesta: evacuación en 36 horas después de la llegada de la fuerza internacional.

El 4 de agosto se producen devastadores bombardeos en la ciudad, las fuerzas de Israel penetran siguiendo una vía doble, en dirección al Museo, y a lo largo de las playas del sur. La *Thasal* se enfrenta entonces a una dura resistencia palestino-progresista. El día siguiente, el gobierno israelí da a conocer al Consejo de Seguridad que no aceptará sus resoluciones y rechaza también la petición del Presidente americano de retirarse a las posiciones anteriores al 1 de agosto.

El 12 de agosto se decreta el cese del fuego número once. Entre los días 13 y 20, Israel acepta la composición de la fuerza internacional y renuncia a la formación de una lista nominal de los fedayines. El día 16 se ha retomado en la ONU la sexta sesión extraordinaria sobre Palestina. El 17 Mitterrand se reúne con Simon Peres y expone la postura francesa : derecho del pueblo israelí a vivir en paz en un Estado reconocido y respetado, derecho del pueblo palestino a disponer de una patria, derecho del pueblo libanés a recuperar su independencia.

Durante todo este tiempo, Beirut conoce los efectos de bombas de diversa índole, bombas de fragmentación o de vacío, obuses de fósforo.... Su población, palestinos y libaneses, se refugian en los sótanos de los edificios, ante la impotencia o la dejadez del mundo árabe y de los otros países, incluida una Unión Soviética que no pasa de las ofensivas verbales.

La salida de los fedayines palestinos.

En los últimos días de agosto la estrategia es coronada: unos quince mil combatientes palestinos, armados únicamente con armas personales abandonan por mar la ciudad, con distintos destinos: Argelia, Túnez, Yemen. Aquellos que están ligados a

Siria se dirigen a la Bekaa, todo ello bajo la supervisión de una fuerza multinacional de interposición formada por dotaciones americanas, italianas y francesas. El 22 Begin anuncia el inicio de las acciones encaminadas a establecer la paz en Oriente Próximo, como estipulan los *Acuerdos de Camp David*. El 23 de agosto Bechir Gemayel es elegido Presidente de la República libanesa, bajo la protección israelí y con el boicot de la mayoría de los diputados sunnís.

El mes de septiembre se inicia con la entrada en Beirut Oeste del ejército libanés y de las fuerzas de seguridad internas, para desarmar a las milicias izquierdistas y recuperar el armamento abandonado, a la vez que retomar el control de los campos. El día 5 los Estados Unidos manifiestan su malestar por el anuncio israelí de la creación de nuevos asentamientos de colonos en los territorios ocupados. Al mismo tiempo, Ariel Sharon exige al Líbano un “estatuto especial” para el sur del país mientras no haya un tratado de paz.

Entre el 6 y el 9 de septiembre se reúne en Fez la cumbre de la Liga Árabe con la ausencia de Egipto, aun suspendido, y de Libia que rechaza dicha reunión. Los representantes de todos los países árabes se suscriben a la versión enmendada del plan Fahd, plan rechazado en las reuniones anteriores, y que fue propuesto por el heredero de Arabia Saudí el 7 de agosto de 1981; en él se pedía la creación de un Estado palestino en los territorios ocupados cuya capital sería Jerusalén, en un entorno en el que todos los Estados -incluido Israel-, tendrían derecho a vivir en paz. Así como la retirada de todas las fuerzas de ocupación del Líbano, es decir de israelíes y sirios.

El 8 de septiembre M. Begin anuncia elecciones anticipadas y hace aprobar su intervención en el país vecino. Entre el 10 y el 13 se produce la salida de los contingentes de la Fuerza multinacional de interposición: los americanos el día 10, los italianos el 11 y los franceses el 13. El mismo día 13, los israelíes bombardean

posiciones palestinas y sirias en el Valle de la Bekaa y en la región de Trípoli. Siria reacciona contra las posiciones israelíes en el este del país. El gobierno americano hace una nueva llamada a los contendientes para frenar las ofensivas.

El 14 de septiembre se produce el asesinato de Bechir Gemayel en un atentado contra el cuartel general de las Fuerzas libanesas en Acharafieh. La muerte da al líder maronita la dimensión de la leyenda.

A partir del 14, y hasta el 17, unidades del ejército israelí penetran en Beirut Oeste, por el barrio de la Ciudad deportiva en la entrada de los campos de palestinos y por la orilla del mar hacia el norte de la ciudad. La justificación es la prevención de “incidentes graves”, y con este pretexto se lleva a cabo un rastreo meticuloso de los barrios ocupados, con numerosos arrestos, embargos de almacenes de armas y material. Las acciones representan una clara violación de los acuerdos pactados con los americanos, en un momento en el que la fuerza de interposición, adelantándose al calendario previsto, ha abandonado la zona.

El 15 de septiembre Juan Pablo II ha recibido en audiencia a Yaser Arafat. El 16 los Estados Unidos exigen la “retirada inmediata” de las fuerzas israelíes de Beirut Oeste. El gabinete israelí acepta retirarse, pero sólo cuando el ejército libanés sea capaz de “mantener el orden público”. El Líbano vuelve a denunciar la ocupación israelí y pide la reunión del Consejo de Seguridad. Éste se reúne ese mismo día y vota una resolución condenando al invasión israelí del Beirut.

Los días 16, 17 y 18 de septiembre de 1982 pasarán trágicamente a la historia, no sólo del Líbano, ni de Medio Oriente, sino de la humanidad. En esos tres días los campos de Sabra y Chatila situados en Beirut Oeste son cercados y unos cuatro mil civiles son masacrados, un cuarto de ellos son libaneses de mayoría chií. El asesinato, llevado a cabo por unidades de las milicias cristianas libanesas incontroladas, como

venganza por la muerte de Bechir Gemayel, se realiza ante la pasividad del ejército israelí, situado a las afueras de los mismos. Nadie quiere, sin embargo, aceptar las responsabilidades de los hechos.

Pero la envergadura de los mismos provoca la repulsa internacional, el Consejo de Seguridad condena la “masacre criminal” y adopta la resolución 521, por la cual se pide que acudan a Beirut cincuenta observadores. Mitterrand hace pública una declaración manifestando su horror y la disposición de Francia a intervenir. El Presidente Reagan responsabiliza de forma indirecta a Israel. En este país la prensa se muestra muy severa con el Ministro de defensa, Ariel Sharon, y mientras la oposición pide la dimisión de Begin, el movimiento “*Paz ahora*” reúne en Tel-Aviv a unos cuatrocientos mil manifestantes en protesta por las masacres. El día 20 una nueva fuerza multinacional está de vuelta para supervisar la retirada de Israel del lado oeste de la capital. Esa retirada finaliza el 26; pero en este tiempo, Israel ya ha completado su política de represión y arrestos.

Los días posteriores harán patente el rechazo de la propia sociedad israelí a los asesinatos. El día 22 la *Knesset* rechaza un proyecto de investigación de los hechos, presentado por la oposición; el día 25 el partido Laborista y la organización “*Paz ahora*” convocan una manifestación de repulsa en Tel-Aviv, que reúne entre ciento cincuenta mil y cuatrocientas mil personas, para pedir la dimisión de M. Begin y Sharon, así como la creación de una comisión de investigación judicial que el gobierno pondrá en marcha el día 28 con el fin de evitar un estallido de la coalición gubernamental.

El 21 de septiembre Amin Gemayel, hermano de Bechir, es elegido Presidente de la República. Ese mismo día, y hasta el 29, se produce una retirada parcial del ejército israelí y el regreso de la fuerza multinacional. El 24 se reúne la séptima sesión

extraordinaria de la Asamblea general de las Naciones Unidas en relación con Palestina, y se adopta una resolución en la que se pide al Consejo de Seguridad la investigación de las masacres de Sabra y Chatila.

El 30 de septiembre los libaneses celebran la reunificación de su capital dividida por la guerra desde hacía siete años. Poco después se produce la apertura del aeropuerto internacional y del puerto de Sidón, bajo control israelí, así como de la Universidad Americana de Beirut. Se produce también el despliegue, en Beirut Oeste, de las fuerzas legales -ejército y fuerzas de seguridad internas-. Entre los días 4 y 13 de octubre, se llevaron a cabo operaciones policiales dirigidas por el ejército libanés en apoyo a los contingentes franceses e italianos de las fuerzas multinacionales, y se incautaron 4 depósitos de armas y municiones, así como más de cuatrocientos arrestos. El día 10 se hizo público un comunicado conjunto del PSP de Yumblat, el PCL de G. Hauli y de la organización de Acción Comunista de M. Ibrahim, denunciando la “campana policial” que se está produciendo en Beirut Oeste. Dos días después, el presidente Gemayel da su apoyo al ejército, el cual toma inmediatamente posiciones en Hadeth, Hazmieh y Baada, extrarradios de la ciudad. Y el día 15, el procurador militar general da a conocer que mil cuatrocientas cuarenta y una personas han sido aprehendidas, y novecientas setenta y dos arrestadas.

Entre el 1 de octubre y el 15 de diciembre ha llegado al país la ayuda internacional para la reconstrucción, la cual procede del Ato Comisionado de la ONU para los refugiados; de los Estados Unidos llegan también técnicos, responsables de las empresas privadas, de la banca mundial y de distintos países europeos. A partir de 12 de octubre y hasta el 23 de noviembre va llegando la ayuda militar americana, con una delegación de 13 miembros. El día 12, Amin Gemayel se entrevista con el secretario

adjunto de defensa para iniciar la reestructuración del ejército, al que se suministran armas por un valor de 200 millones de dólares, que serán desembarcadas en el puerto de Beirut a partir del día 23, un hecho denunciado por la prensa.

A pesar de este clima de reconstrucción los enfrentamientos no han terminado, y el 3 de octubre se produce un ataque de un comando militar de la Resistencia palestina sobre un autobús militar israelí que provoca siete muertos cerca de Aley. El día 5 se publica un comunicado dirigido a todos los libaneses para que se opongan a los ocupantes. Por su parte, el día 4 un ataque israelí había destruido las rampas de misiles sirios Sam 9 en Baidar.

Israel denuncia violaciones del cese del fuego por parte de los palestinos en la zona de la Bekaa. Entre el 11 de octubre y el 2 de noviembre se producen en el Chuf enfrentamientos entre milicias del Frente Libanés, sobre todo miembros de las Kataib, y drusos ligados al PSP. A partir del día 13 se escuchan disparos de artillería pesada en Aley, Daqun y Kafarmat, y el mismo día 13 llegan tropas israelíes bajo el mando del general Drodi para “separar a las partes”. El día 15 un alto comité de notables drusos se reúne en Aley y pide la entrada del ejército libanés en el Chuf. El Cheij A.Tarif, jefe de la comunidad drusa manda un telegrama al jefe del estado israelí, expresando su preocupación. El día 16 se reúne en Galilea el comité de iniciativa druso, mientras en Londres se publica, en la revista *Al-Mayalla*, una entrevista con Yumblat en la que éste acusa a Israel de favorecer un separatismo druso en El Líbano.

El 17 de octubre se crea en Beirut un comité de coordinación sobre la base de un acuerdo de seguridad. Este comité se reúne el día 30 y se crean comisiones mixtas para pedir el despliegue del ejército en el Chuf. A partir de ese día, y hasta el 26 de noviembre, se da una retirada parcial de las tropas israelíes según la petición de las autoridades libanesas, con el despliegue progresivo del ejército en esa región.

El 14 de octubre el presidente Gemayel había enviado una carta al Secretario General de la Liga de Estados árabes, “abjurando” de proteger a los palestinos del Líbano. Entre el 17 y el 22 de octubre el presidente Gemayel visita los Estados Unidos, pronunciando el día 18 un discurso ante la Asamblea General y el Consejo de Seguridad en el que pone de manifiesto la necesidad de que todas las fuerzas extranjeras abandonen el país. Durante esta visita insiste en la importancia de los Estados Unidos en la crisis y pide un aumento de los efectivos de las fuerzas multinacionales. El día 19 se entrevista con el Presidente de la Banca Mundial para definir las estrategias de la reconstrucción. El 20 y el 21, en París y en Roma, repite estas necesidades. El día 1 de noviembre Gemayel se entrevista en Rabat con el rey Hasan II para debatir la ayuda árabe al Líbano y la eventual participación de Marruecos en la fuerza internacional.

En este tiempo, se producen los primeros síntomas de la ruptura en el seno del Movimiento Nacional, y el día 30 Walid Yumblat anuncia la suspensión de las actividades del mismo. Durante los meses de noviembre y diciembre de 1982 la violencia continúa en el Chuf, donde el ejército no puede intervenir dados los obstáculos israelíes; mientras tanto se suceden los ataques y las venganzas.

El 3 de noviembre el ejército se despliega en Beirut Oeste. El 12 el cuartel israelí en Tiro es destruído, y se producen ochenta muertos, setenta y uno de los cuales son militares israelíes. Durante los días 14 y 15, Gemayel está en Ryad tratando el tema de la seguridad de los palestinos en El Líbano y del apoyo económico y político saudí. Poco después se crea un puesto fronterizo libano-israelí en Roch Hanikra (Ras an-Naqura) para el tráfico civil, y el 7 de diciembre se establecerá una agencia bancaria israelí en la costa libanesa.

Por su parte desde el 21 de noviembre, en Baalbek, más de cincuenta libaneses miembros de Amal islámica y doscientos cincuenta iraníes ocupan el ayuntamiento y

atacan el puesto de Cheik Abdallah enfrentándose a los militares libaneses. Fuerzas sirias recuperarán el control de la ciudad. El 23, con ocasión de la visita de Gemayel a Ryad, se pide una mediación saudí y siria para la retirada de los pasdaranes iraníes de la Bekaa. Se lanza una orden de arresto contra H. Mawsawi, líder de Amal.

El primero de diciembre tiene lugar en Beirut un atentado contra W. Yumblat, en el que se contabilizan cuatro muertes y nueve heridos, uno de los cuales es el líder druso. El día siguiente el comandante del ejército libanés anuncia que la mitad de los ochocientos militares al servicio de Saad Hadad se han unido a las fuerzas regulares. El presidente del Consejo y Ministro del interior, pronuncia en Beirut una conferencia de prensa en la que acusa a Israel de buscar la creación de Estados confesionales en el Próximo Oriente. En el Chuf, durante varios días, se suceden declaraciones y negociaciones en contra de un posible estado independiente, mientras se hace patente el miedo a un hipotético acercamiento druso-israelí.

Estado de milicias.

Con la salida de los fedayines palestinos del Líbano la guerra adquiere el cariz de un enfrentamiento civil y se tendrá consciencia de tal. Sin embargo, en dicho enfrentamiento, los países del área, sobre todo Israel y Siria, siguen jugando un papel decisivo, dirimiendo sus diferencias y defendiendo sus propios intereses en terreno libanés. A nivel interno, 1983 marca el ascenso al poder de las milicias, mientras la fragmentación del país es casi total; la violencia adquiere el claro carácter comunitario.

Pero al mismo tiempo se desarrolla una intensa actividad diplomática para diseñar las claves de una posible paz. En esta búsqueda, los actores vuelven a ser

múltiples a nivel regional e internacional, lo que incide una vez más sobre los débiles equilibrios de la sociedad libanesa y los frágiles balances de fuerzas e intereses que son puestos continuamente en juego, en contra del propio proceso de paz.

El año de 1983 empieza de la misma forma que acabó 1982, con ataques contra militares israelíes, en Beirut y sus extrarradios, o en Sidón; con choques entre facciones de distinta filiación, como las que protagonizan en Trípoli grupos pro-sirios del barrio de Baal Mohsen e islamistas de Bab et-Tebbaneh.

Durante todo el mes de enero se mantendrán las negociaciones tripartitas libano-americano-israelíes. El 4 de enero el presidente del Comité Superior de Coordinación, R. Karamé, viaja a Damasco para entrevistarse con Asad, de quien obtiene 2,7 millones de dólares para “indemnizar a la población” y la propuesta de un plan de intervención de las FAD. El día 8 el presidente sirio recibe a H. Wazzan con el fin de preparar un plan de pacificación para Sidón por las Fuerzas de Seguridad Internas. Las fuerzas pro-sirias se retiran a partir del día 10, y el 12 Wazzan asiste en Trípoli al relevo de miembros del Fath por las fuerzas de seguridad internas. Pero Siria no está dispuesta a abandonar el escenario, reclama sus posiciones y afirma su derecho a oponerse por todos los medios “legítimos” a los resultados de las negociaciones si estas atacan sus intereses. Asad pide a Gemayel una declaración en la que se pida la retirada israelí.

A mediados de enero, los ministros de Exteriores de Arabia Saudí, Kuwait, Qatar, Bahrein y los Emiratos Árabes Unidos, se reúnen para definir una postura conjunta frente a las negociaciones tripartitas. Poco después se reinicia de nuevo la misión del enviado especial americano Philip Habib, para negociar un acuerdo sobre cuatro puntos: 1) fin del estado de guerra, 2) acuerdos de seguridad, 3) marco para las relaciones mutuas (contactos, fin de la propaganda hostil, libre movimiento de

mercancías, personas, comunicaciones...), y 4) programa para la completa retirada de todas las fuerzas y condiciones para la retirada israelí en este contexto de evacuación general, adjuntando la cuestión de las garantías eventuales.

Se mantienen los controles sobre los campos de refugiados como el de Burch al-Barajneh, y también los desacuerdos entre las Fuerzas multinacionales y las israelíes en relación con las zonas de control respectivas. Los choques obligan a definir una nueva línea de demarcación favorable a Israel. El dispositivo militar sirio en la Bekaa es reforzado, con la aportación de armamento pesado.

Desde el 11 de enero hasta el 8 de febrero se registran en el Chuf y Aley enfrentamientos entre drusos del PSP y las Fuerzas Libanesas. El PSP obtiene el control de los barrios del oeste de Aley, sin oposición israelí. También se registran en Beirut y sus extrarradios choques y bombardeos en la capital. Finalmente, se llega a un acuerdo para el fin de los combates firmado por un oficial israelí que presidirá un “Estado mayor central” compuesto por miembros del PSP, de las FL y civiles.

El 14 de febrero, el comandante disidente Haddad se instala en Sidón, de donde expulsa a las Fuerzas Libanesas, el 17 lo hace de Nabatiyé y de Hasbaya, el 23 abre un nuevo cuartel en Ablun donde recluta nuevas fuerzas. El 19 de febrero en Beirut Oeste y Gran Beirut, las Fuerzas Multinacionales son reemplazadas por el ejército libanés. Un informe del Centro Información sobre prisioneros, deportados y fallecidos palestinos y libaneses, ratifica los arrestos diarios llevados a cabo por el ejército israelí en el Sur del Líbano. Durante el mes siguiente se producirán en esta zona numerosos incidentes, emboscadas y atentados contra el ejército israelí.

Entre los días 7 y 10 se produce en Nueva Delhi la Cumbre de los no alineados, en la que el presidente Gemayel reafirme la pertenencia árabe de su país y los derechos legítimos de los palestinos. El mismo día 10, Yaser Arafat se entrevista con Mubarak y

Hafez el-Asad, y pide garantías para los palestinos civiles que permanecen en El Líbano.

Las actividades de las organizaciones islamistas se hacen, cada vez, más patentes, como las reivindicadas por la Jihad Islámica. La tensión sirio-israelí en la Bekaa irá en aumento durante los meses de abril a junio. La URSS hace una advertencia a Israel, y el 10 de mayo Siria avisa que toda agresión israelí conducirá a una “guerra ilimitada”, ante lo cual Israel refuerza sus efectivos en la Bekaa y en el Golan. Durante ese mismo periodo se producen enfrentamientos en el Chuf, en el norte de Metn y en los barrios de Beirut, entre las Fuerzas Libanesas y el Partido Socialista Progresista.

Entre el 18 y el 14 de julio Amin Gemayel visita los Estados Unidos y Europa occidental, el 18 se entrevista en Cannes con Husain de Jordania. El 20 un nuevo despliegue israelí amenaza con una partición de facto. A finales de ese mes, entre el 23 y el 26, se crea una frente de salvación nacional de la oposición “democrática” que prevé la constitución de un Congreso Nacional, de un Consejo General Nacional, de un directorio formado por W. Yumblat, R. Karamé y S. Frangieh, la revisión del trato con Israel, y la revisión de las instituciones libanesas.

En el norte, entre finales de julio y principios de septiembre, se produce un despliegue de las fuerzas sirias, que evacúan sus posiciones en Trípoli para reagruparse en la periferia, mientras en la ciudad aumentan las tensiones entre las fracciones rivales. En agosto estalla una bomba delante de una mezquita del grupo islámico *al-Tauhid* y se producen veinte muertos y cincuenta heridos. El 19 de agosto, un coche bomba lo hace frente a la sede del *Movimiento 24 de octubre* con un muerto y quince heridos.

El 13 de agosto se había abierto el aeropuerto de Beirut, pero será cerrado de nuevo el 7 de noviembre tras el fin del cese el fuego en la ciudad. En aquel mes de agosto se producen tentativas para un diálogo nacional, pero son rechazadas y el presidente anuncia la progresiva entrada del ejército en el Chuf y la retirada de las milicias falangistas. Yumblat hace una llamada a los drusos para que permanezcan en sus ciudades o “morir con la cabeza alta”, negándose a la entrada del ejército en el Chuf, donde se producirán duros enfrentamientos durante el mes de septiembre entre milicianos de las FL y del PSP, hasta el cese el fuego del día 25.

A finales de noviembre y durante la primera mitad del mes de diciembre se reanudan los disturbios en Beirut, al mismo tiempo que las negociaciones interlibanesas. El 8 de diciembre es publicado un documento de nueve puntos realizado por el Consejo de los Patriarcas y arzobispos católicos del Líbano donde se resumen las “opciones libanesas”: su pertenencia al mundo árabe, el acuerdo para la laicización real del Estado, derecho de los ciudadanos expatriados a participar en la vida política y petición de una investigación internacional sobre las masacres perpetradas en el país.

Entre el 27 y el 29 de diciembre se produce la ocupación israelí en el sur donde los israelíes se enfrentan a una fuerte resistencia. En Sidón se vive la agitación islamista, con la detención de un cheij y la muerte de tres civiles. El 29 se convoca una huelga general y las autoridades sunnies y chiitas llaman a la “resistencia activa”.

Durante los años siguientes el clima de guerra civil y de crisis general se mantiene. En los primeros meses de 1984 se produce la retirada de las fuerzas multinacionales, las italianas, las francesas, las británicas; en marzo el presidente Gemayel pone fin a la misión de la fuerza multinacional de seguridad en Beirut; al mismo tiempo aumentaba la implicación de los Estados Unidos. Bajo el patrocinio saudí

se propone un plan de paz, y en marzo se abre de nuevo, en Lausana, la *II Conferencia libanesa para el diálogo*.

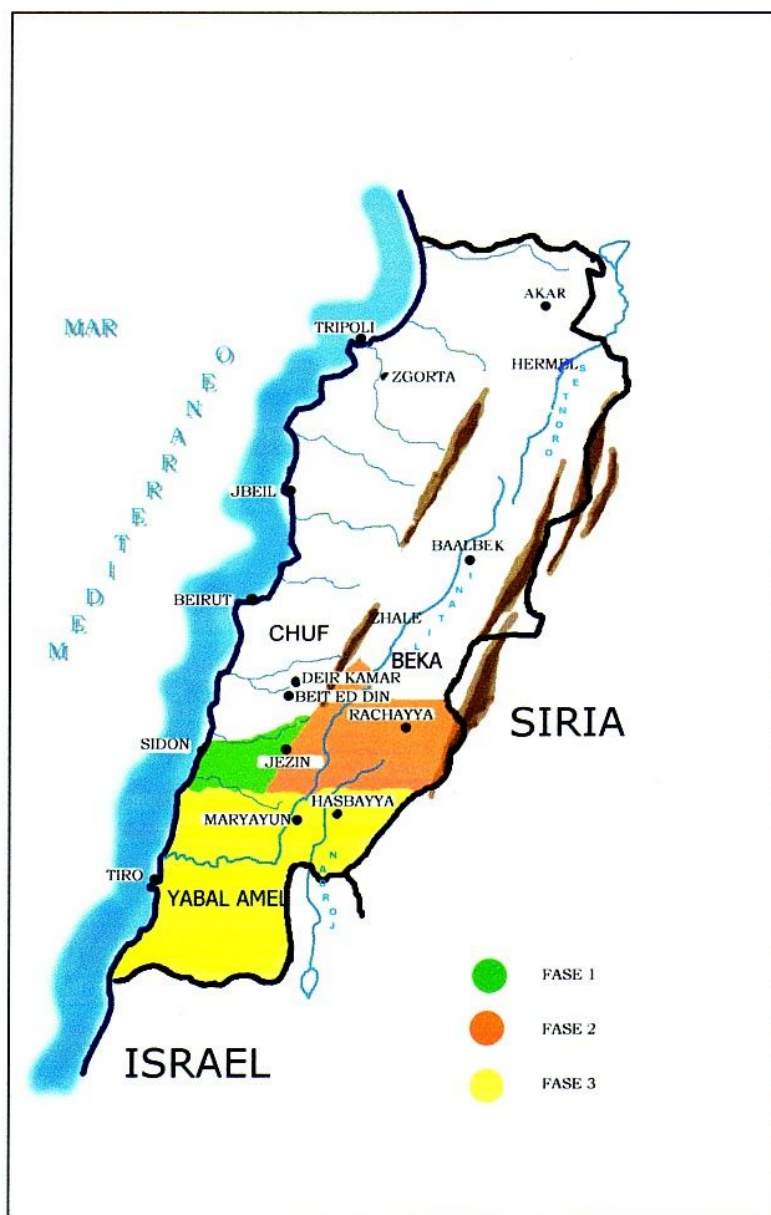
En abril de ese año, y gracias a una reconciliación aparente entre facciones rivales, se constituye un gobierno de unión nacional, el llamado Gobierno Karamé, mientras continúan los bombardeos, los secuestros y la violencia y sigue aumentando la crisis económica. El 10 de mayo el Gobierno entero se erige en Consejo de defensa.

Del 18 al 30 de junio, Siria impone una tregua y pone en marcha un plan de seguridad. Al mes siguiente se pacifica el Gran Beirut, y se inicia una retirada de las armas pesadas en ambas zonas de la ciudad. En Burch al-Barajneh, el día 6, se producen incidentes entre Amal y los palestinos. Ese mismo día y hasta el 8, las familias de millares de personas secuestradas o fallecidas bloquean el paso entre los dos Beirut; el día 9 se reabre el aeropuerto.

El 1 de agosto Amin Gemayel, durante la fiesta del ejército, declara que no habrá liberación del Líbano antes de su reunificación. Los días 19 y 20 se producen negociaciones sirio-libanesas sobre la situación del país. El 3 se convoca una huelga general en Beirut Oeste, en la Bekaa y en el Sur, para conmemorar la desaparición del Imam Sadr.

La formación de un nuevo frente dirigido por Walid Jumblat es anunciada el 9 de octubre. Se trata del *Frente Nacional Democrático*, que reagrupa al Partido Socialista Progresista, al partido Social Nacionalista Sirio, el partido Comunista Libanés, el Baaz pro-sirio, el Partido Democrático de Trípoli y la Unión Socialista árabe. El día 1, se produce el secuestro del embajador español, los milicianos reclaman la liberación de los prisioneros libaneses en España, el embajador será liberado por Amal. El 28, dos atentados contra establecimientos franceses en Beirut Este son

Plan israelí para la evacuación
del Líbano Sur
hecho público el 14 de enero de 1985
en Jerusalen y
que establecía tres fases consecutivas



FUENTE: *Le Monde*, 19-2-1985

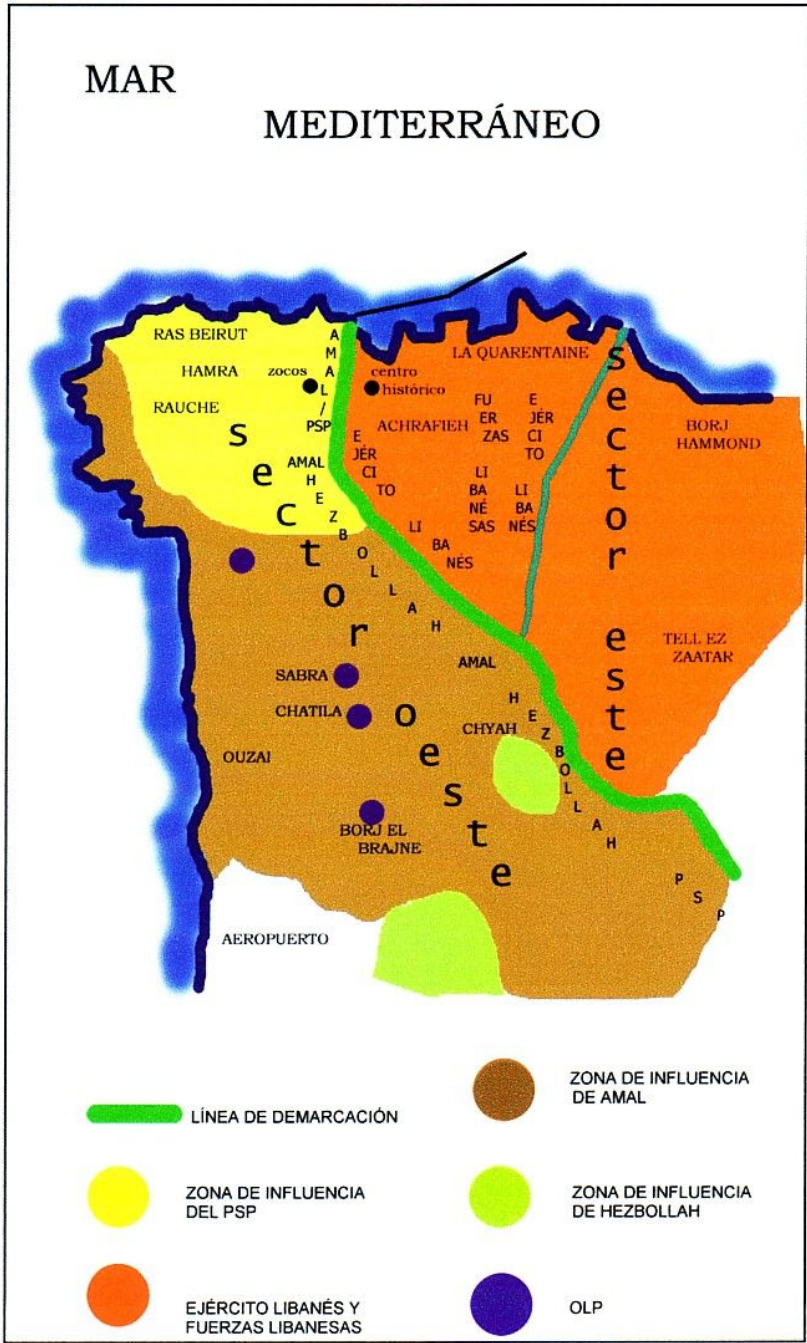
reclamados por la organización armenia Asala. En noviembre, los secuestros y atentados se multiplican en Beirut Oeste.

Entre noviembre y diciembre se suceden las negociaciones con los israelíes para la retirada de sus fuerzas. En diciembre también, en Baalbek, militares sirios se enfrentan a miembros de Hezbollah pro-iraníes; a mediados de ese mes se produce una amplia operación de rastreo en el sur llevada a cabo por las fuerzas israelíes, con decenas de arrestos, que conducen a nuevos, y duros, enfrentamientos entre las fuerzas israelíes y la Resistencia del Líbano Sur.

En enero de 1985 Amin Gemayel pide la retirada de los soldados israelíes, Israel anuncia una retirada por etapas, iniciándose ahora la primera; la segunda se produce en marzo. En este mismo mes, el Frente Libanés se escinde, ya que Samir Geagea, comandante de las Fuerzas Libanesas en el norte no acepta la autoridad de Gemayel y es expulsado de las Kataib.

El 14, en Ginebra, la Comisión de Derechos del Hombre de la ONU condena a Israel por violaciones en El Líbano Sur. El 16, el Movimiento “*Paz ahora*” reúne a veinte mil manifestantes y pide la retirada total de las fuerzas israelíes de territorio libanés.

En Trípoli durante el mes de abril, los enfrentamientos entre chiíes y sunníes aumentan, en Sidón con la retirada israelí comienza la lucha por el control de la ciudad, y Beirut Oeste sigue viendo como se deteriora su situación con los choques entre sunníes y chiíes. Los primeros pertenecen a los Morabitun y grupos naseristas, apoyados por palestinos partidarios de Arafat, los segundos son los militantes de Amal. El 23 de abril comienza la tercera fase de la retirada de las fuerzas israelíes que durará hasta el 10 de junio



Fuerzas presentes en Beirut durante 1987

FUENTE: N. PICAUDOU; *La Dechirure Libanaise*

En mayo tiene lugar la dimisión del presidente-director del *Intra Investment Cia* a pesar de haber sido rechazada por el Consejo director de la Banca el gran escándalo financiero agrava aún más la crisis económica y social del país.

Del 19 de mayo al 19 de junio se produce la “guerra de los campos palestinos”, en la que los campos de Burch al-Baranej, Sabra y Chatila y Rachidiyé sufrirán un asedio de más de treinta meses (junio 1985-marzo 1988), a cargo de los miembros de Amal. Los atentados de coches bombas, como el de Trípoli del 20 de junio, se suceden. En octubre y noviembre la Resistencia del Sur del Líbano incrementa su presión. Beirut sigue conociendo la barbarie de los secuestros de base confesional.

El año siguiente mantiene las mismas pautas: inseguridad, asesinatos, secuestros y detenciones. Los palestinos reanudan su ofensiva en el sur. Según un informe de la *United Nations Relief and Work Agency*, cerca de cuarenta y cinco mil palestinos han sido expulsados de Beirut y Tiro encontrando refugio en Sidón. El balance de la “Guerra de los campos”, al finalizar el año, es de quinientos muertos y dos mil heridos. La situación es tan desesperada que en febrero de 1987, una fatua permite a los habitantes de Burch al-Barajneh (unos veinte mil) comer carne humana. El 12 de febrero, la CEE decide mandar víveres y medicamentos; este campo junto con el de Rachiyieh y Chatila serán atendidos por personal del UNRWA escoltado por observadores sirios e iraníes.

En junio de 1987 un atentado acaba con la vida de Rachid Karamé. Los principales dirigentes musulmanes reclaman al presidente la identificación y el castigo de los responsables.

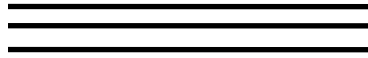
En marzo de 1988 se pone fin a la “guerra de los campos” y se anuncia un diálogo sirio-libanés, aunque el conflicto entre Amal y Hezbollah continúa. Entre abril y junio los Estados Unidos median entre Beirut y Damasco. Las huelgas se suceden este año, como la del 25 de marzo que reúne a dos mil cuatrocientos maestros de la universidad libanesa que piden una titulación y aumento de salarios; la del 9 de abril de los empleados de la banca, o la de los maestros de escuelas públicas el 27 de ese mismo mes; y la del 3 de mayo de los empleados de los servicios públicos

Entre el 5 y el 29 de abril Amal ataca y desarma a las milicias chiitas de Hezbollah en El Líbano Sur. El 25 de abril, un coche bomba en Tebbaneh (Trípoli) causa sesenta y seis muertos. Se producen también filtraciones de comandos palestinos desde el Sur del Líbano al territorio israelí, a las que siguen las consiguientes respuestas israelíes.

Hasta julio de 1989 se mantiene el mismo estado de los acontecimientos. El Primer Ministro, S. Hoss, se ve en la necesidad de pedir al Comité tripartito de la Liga de Estados Árabes una intervención para acabar con los combates. Entre julio y septiembre se producen reformas del sistema político.

El 12 octubre de 1989 en la ciudad de Taif se obtiene, finalmente, un Acuerdo de entente nacional, que supone el fin formal de la guerra (aunque los enfrentamientos, la violencia y los actos de guerra siguen presentes en la realidad libanesa). El principal resultado de este Acuerdo es un cambio en el sistema de poder que reconoce y favorece la presencia de la comunidad sunnita, en detrimento de la hegemonía maronita. El 13 de noviembre es elegido como presidente René Moawad, pero es asesinado unos días más tarde y le sustituye Elías Hraui, diputado de Zahlé.

Nominalmente la guerra del Líbano ha llegado a su fin. Sin embargo, muchos de los problemas siguen sin resolverse.



La duración temporal del conflicto libanés permite analizarlo no como un acontecimiento puntual, sino como un proceso en el que se suceden las diversas respuestas y reacciones a las condiciones cambiantes, pero también a las distintas interpretaciones de las percepciones y experiencias; o lo que es lo mismo, a lo largo del tiempo se produce una acomodamiento múltiple de los participantes, de los sistemas y estructuras puestos en juego.

Por otro lado, el desarrollo de los enfrentamientos no depende sólo de causas materiales y objetivas, no es, en consecuencia, el mero producto resultante de la combinación mecánica de los factores preexistentes, sino que, entendido como hecho social, introduce elementos intencionales, motivaciones tanto colectivas como individuales de los distintos protagonistas, y en último término nos habla de las expectativas que él mismo genera en esos protagonistas.

Sobre los conceptos expuestos en capítulos anteriores, en relación con la configuración de la sociedad libanesa contemporánea (recordemos particularmente lo referente a su estructura social en mosaico, la legitimidad de poderes nuevos que han constituido un Estado débil sustentado sobre una creciente fragmentación de la autoridad, la intervención de actores externos pero nunca ajenos...), podríamos ir estableciendo la secuencia del conflicto libanés con un estudio exhaustivo de causas y juegos de intereses.

De hecho, todos esos elementos citados conforman la estructura formal sobre la que se sitúa la realidad material de los acontecimientos. Pero el análisis de los hechos nos lleva, también, a ver la concatenación de esos mismos acontecimientos como el fruto de un tipo particular de relación colectiva. Dicha relación establece no sólo su propia organización funcional, sino un sistema de valores propio, el cual se expresa a través de un lenguaje fuertemente simbólico, que justifica el enfrentamiento y su violencia. De esta forma entendido, el resultado de ese sustrato material y objetivo que encontramos en la sucesión de los hechos es un modo de vida en el que los individuos definen sus mecanismos de defensa y racionalidad.

1.4.2.- La teoría: El Líbano en guerra

La identidad comunitaria y el inconsciente colectivo de las minorías.

Teniendo como punto de partida los hechos y la teoría anteriormente expuestos, nuestro análisis de *los años de la guerra* nos lleva a establecer, en primer lugar, que en el caso del conflicto libanés existe un concepto clave en torno al cual gira gran parte de su desarrollo, tanto en sus aspectos cuantificables como en los discursivos. Este concepto es el de la *identidad*, que adquiere, en este caso particular, la textura comunitaria.

Pero la identidad comunitaria es siempre un concepto de gran complejidad, una construcción que da forma articulada a múltiples elementos de naturaleza cultural, difíciles de precisar e individualizar y cuya ambigüedad les permite bascular y adaptarse a circunstancias cambiantes u opuestas, moviéndose en planos con diferente grado de

integración. Planos que van desde el funcionamiento armonioso de los mecanismos intercomunitarios en tiempos de calma, cuando esa identidad comunitaria puede ser relativizada (y es incluso superada por una identidad supracomunitaria integradora), al establecimiento de esas identidades como fuente de poder, un poder segmentario que se radicaliza y se pliega sobre sí mismo, adquiriendo una forma totalitaria y polarizadora en tiempo de crisis.

Es en este tiempo de crisis cuando el conflicto degenera en un proceso abierto y la violencia se convierte en una experiencia cotidiana, frente a la cual se produce un acomodamiento de los grupos y de los individuos; actitud que no puede ser explicada solamente en virtud de una problemática de base, real y objetiva.

Cuando aparece, el recurso de la violencia es inseparable de la naturaleza misma del conflicto. La violencia es un medio, pero su protagonismo en determinadas situaciones la convierten en un elemento constituyente (y a veces en el núcleo) de las mismas, y como tal, exige ser aceptada como algo inevitable, como parte de las reglas del juego impuestas por el propio enfrentamiento. Por este camino, se legaliza el uso de una violencia directa activa, en contra de una violencia indirecta y estructural, que se deriva del ejercicio de las instituciones dentro de un sistema injusto y opresor al que se trata de derribar². En el caso que nos ocupa, la violencia adquiere un claro carácter confesional o comunitario, en último término identitario.

Transformada la identidad en un mecanismo clave de diferenciación interna, da lugar a múltiples conjuntos que sobreviven a costa de la globalidad de la sociedad. Es en este espacio teórico en el que debemos situar la historia del Líbano en guerra. La compleja estructura social que presenta el pequeño país, le ha hecho fluctuar permanentemente entre la acomodación y el conflicto (entre la relativización de la identidad comunitaria en

épocas de expansión generalizada, y el gregarismo comunitario en épocas de crisis). La consecuencia es que el sistema establecido ha favorecido siempre el dominio de lo privado por encima de las realidades públicas, es decir, lo particular siempre ha estado por encima de lo general. Y la pluralidad real del país se ha reducido a la diferenciación confesional.

Si bien esta particularidad podría parecer exclusiva del Líbano, la realidad es que la misma debe ser contextualizada en el todo que representa el Medio Oriente, un todo conformado a partir también del modelo “de mosaico” de minorías³. Unas minorías que presentan, por su distribución geográfica, una cierta homogeneidad étnica y religiosa, y que han permanecido estrechamente imbricadas, haciendo que los límites entre minoría y mayoría, en el modelo histórico árabe, nunca hayan sido diáfanos. Unidos por una historia compartida y por numerosos intereses materiales comunes, entre ellos, y con la mayoría sunní, los distintos grupos minoritarios que durante el Imperio Otomano estuvieron alejados del poder, adquirieron un protagonismo nuevo con la formación de los estados-nación, un protagonismo que se cimentó sobre factores de modernización y socialización⁴, como el desarrollo de nuevos sistemas educativos o de los partidos políticos laicos, como que ya vimos en la evolución del Líbano otomano hacia la modernización.

Con todo, el Líbano representa uno de los ejemplos más claros del ascenso social de una minoría y de la independencia política de ésta con respecto a las demás. Los diversos grupos que han cohabitado en su territorio histórico no han podido establecer

² Una interesante presentación general, en AROSTEGUI, J. “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia” en *Ayer* 13, 1994, pp.17-56.

³ La visión de sociedades-mosaico deriva, para algunos autores árabes de una percepción occidental, que definía como “nacionales” a algunos subgrupos particulares de la sociedad árabe y cuyo resultado es la fragmentación político territorial del espacio árabe en respuesta a los intereses particulares de Occidente, y la puesta en funcionamiento de un lenguaje político-social occidentalizador frente al modelo tradicional árabe. BARAKAT, H. *The Arab world. Society, culture and state*, 1993, Berkley and Los Angeles, University of California Press, pp.3-10.

⁴ CORM, G., 1987, p. 153.

nunca una mayoría clara, y la modernización del sistema ha favorecido intencionadamente el predominio de los maronitas sobre el resto de las comunidades.

Por otro lado, adoptando el elemento confesional o comunitario (fuertemente simbólico) como elemento explicativo, se simplifica y reduce una realidad múltiple que necesita buscar las fuentes del conflicto en la existencia de medios socioeconómicos dispares entre sí. Estos medios han surgido de disposiciones geográficas diferenciadas, y su disparidad ha sido fomentada por un proceso urbanizador acelerado y desequilibrado, en un contexto de dependencia económica y desarrollo truncado. Frente a todo esto, la fragmentación real ha sido reducida a la forma simplificada de lo comunitario.

Por su parte, el modelo de tipo comunitario se caracteriza por desarrollar las identidades no en virtud de las especificidades culturales (propias de los modelos de diferenciación étnica), sino en virtud de las desviaciones ideológicas, reflejo de las rivalidades intragrupalas y de los equilibrios internos de poder, ya sean de tipo religioso o social. Esto significa que los conflictos de identidad que definen todo el proceso libanés no responden, por tanto, a una explicación sociocultural, al no ser determinante ni la diversidad ni la especificidad de las comunidades, sino que lo hacen según un planteamiento ideológico⁵. Es en este sentido en el que el conflicto global que se desarrolla en el periodo que establecimos (1975-1989) no puede ser entendido como puramente político, ni simplemente social, o básicamente confesional, sino como la consecuencia de un proceso más amplio y complejo que afecta a la idea que los distintos grupos se hacen de lo que ha sido, es y debe ser, el Líbano.

Situado en esta perspectiva, el juego del poder intracomunitario, visible en la fragmentación de la autoridad y del espacio real del país, ha adquirido tal importancia que

⁵ CORM, G., 1987, pp. 161-164.

la intensidad de las rivalidades en el interior de una o varias comunidades ha afectado al equilibrio intercomunitario global, como prueba la multiplicación y ascenso de las milicias, a partir de 1982. Esto ha sido posible, también, porque la clase política libanesa que debería haber establecido una metodología discursiva integradora, ha preferido poner su poder en manos de los aparatos comunitarios, cada vez más reforzados por la permanente situación de crisis social. La fuerza de estos aparatos se autoalimenta a partir de un poder económico propio, de sus influencias en las instituciones espirituales y educativas, y se refuerza a menudo a partir de sus alianzas con otras fuerzas regionales o internacionales⁶. La unión de todos estos elementos ha dado como resultado la solidificación de una cultura política fragmentada, en la que prevalecen las viejas divisiones verticales de base religiosa o familiar.

Partiendo de estas consideraciones, la creación de una identidad nacional libanesa ha sido continuamente frenada e impedida, mientras el sistema sustentado en una realidad sectaria se ha vuelto cada vez más rígido y cerrado, un sistema en el que las diferencias económico-sociales se han hecho derivar de un binomio reduccionista por el que una de las comunidades goza de mayor poder, riqueza y status que las otras. A partir de aquí, la elaboración de las conductas sociales ha seguido dependiendo del origen comunitario de los grupos, de las actitudes psico-sociales que definen los distintos modos de vida y se expresan en lenguajes cotidianos diferentes.

En ausencia de esa identidad integradora lo que se reafirma es el inconsciente colectivo de las minorías, como garantía de supervivencia del individuo y su grupo. Y sobre estas minorías los intereses de grupos no libaneses, fundamentalmente palestinos, israelíes y sirios, inmersos en su propio conflicto, establecen objetos de identificación

⁶ CORM, G., 1987, p.157.

mutuos, susceptibles de cambiar hacia el antagonismo con la misma rapidez que cambian las circunstancias de los grupos minoritarios. Ambos procesos, el de identificación y antagonismo, repercuten finalmente en el reforzamiento de las identidades comunitarias, alimentadas por la mutua desconfianza, lo que se traduce en la confirmación de la crisis identitaria como parte esencial del problema.

Históricamente la diferenciación comunitaria y el establecimiento de un consciente minoritario adquiere todo su significado a partir del desequilibrio poblacional que produce la creación del Gran Líbano como proyecto francés de una patria para los cristianos del Machreq. Con el fin de hacer viable dicho proyecto, se incorporaron al mismo una serie de territorios poblados por comunidades no cristianas. En este medio deformado y polarizado⁷, que profundiza las divisiones ya existentes en una sociedad originariamente multiétnica, las desigualdades estructurales de tipo socioeconómico se hacen cada vez más patentes.

Dichas desigualdades favorecen la aparición de sentimientos de victimización y privación relativa entre las comunidades más desfavorecidas, que se ven a sí mismas como marginadas y alienadas de una realidad nacional que debería englobarlos. Temerosas de una asimilación o integración forzada por la comunidad dominante y, en consecuencia, de la destrucción de su identidad grupal, la respuesta de estas minorías es la creación y afianzamiento de un sentimiento de amenaza frente a todo elemento externo que no es, sin embargo, extraño.

Pero al mismo tiempo, el grupo mayoritario teme una minorización, y por tanto, afronta la pérdida de su predominio e identidad. La forma de enfrentarse a este sentimiento es incrementar los factores de diferenciación, es decir aumentar las discriminaciones

La crisis identitaria y la construcción de la libanesidad

El miedo a perder la identidad se convierte así, en el síndrome del conflicto libanés, y es el que justifica las constantes disputas intercomunitarias⁸ y las distintas actuaciones y lealtades.

La guerra no puede ser comprendida sin tener en cuenta el sentimiento confesional y la proyección de esta pertenencia hacia el plano del reparto del poder. A este nivel, los maronitas amenazados en su *hipotética* mayoría (hipotética porque desde 1932 no se ha vuelto a realizar en el país un censo oficial), ven el ascenso del Islam como el mayor peligro para su hegemonía; al mismo tiempo, se despiertan viejos recuerdos históricos, aquellos que rememoran la categoría inferior de *dhimmies*. Su respuesta es la defensa del pluralismo libanés. Los musulmanes ven ahora, sin embargo, la oportunidad de recuperar un protagonismo del que ya no gozan en el Líbano moderno; su reivindicación de abolir el confesionalismo en los puestos claves (que favorece a los cristianos), debe ser entendida también en este sentido, porque como comunidad siguen defendiendo la existencia de modelos de comportamiento propios. La presencia palestina, sin la cual tampoco se entendería el desarrollo del conflicto, viene a apoyar la estrategia ofensiva musulmana.

Por tanto, y a pesar de las diferencias aparentes, cada parte se empeña en asegurar su identidad grupal, lo que se traduce, a nivel del individuo y su entorno, en un

⁷ SEHADI, NADIM ; HAFFAR MILLS DANA (ed.), 1988, pp. 202-203.

⁸ AZAR FABIOLA, 1999, *Construction identitaria et appartenance confessionnelle au Liban*, Paris, L' Harmattan, p. 7.

sentimiento de inestabilidad con el que se define una forma de construir el imaginario del *yo* y del *otro*. Estos factores favorecen el replanteamiento y reforzamiento de viejas y conocidas pertenencias familiares, grupales, comunitarias..., que son las que permiten a su vez que persistan redes informales con un fuerte carácter confesional. Estas redes actúan como canales de integración y participación, y dan paso a una toma de conciencia y aceptación de unos valores y conductas que van delimitando las fronteras entre las partes enfrentadas.

El reconocimiento subjetivo de esas distintas partes permite la realidad del conflicto como tal, y constituye un aspecto conformador del propio proceso conflictivo⁹, en el que las lealtades y lazos tradicionales frustran el sentido de civismo y mentalidad pública; permitiendo, una vez más, anteponer los intereses de la comunidad a los de la nación. En este contexto los conflictos particulares entre grupos o patrones pueden degenerar fácilmente en enfrentamientos más amplios¹⁰. Por tanto, la crisis de identidad hace referencia, no a las identidades sectarias restrictivas, que por el contrario son reafirmadas, sino a una identidad de orden superior que podríamos considerar como *libanesa*, y que debería construirse a partir de la suma y superación de las múltiples diferencias.

La elaboración ideológica de lo libanés, o lo que es lo mismo, la construcción de la *libanesidad* como categoría racional y subjetiva, que debería haber sido una de las consecuencias de la modernización del país, queda sometida así a las necesidades y requisitos de prejuicios, estereotipos y discriminaciones cuyas formas de actuación rompen en general los posibles canales de comunicación y de mutua interacción entre las partes. La información disponible (entre la que destaca el relato de una historia

⁹MACK, RAYMIOND ; SNYDER, RICHARD C., *El análisis del conflicto social*, 1974, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, pp.44-45.

compartida) para cada uno de los grupos es fragmentada y fragmentaria, distorsionada y distorsionante, por tanto parcialmente interpretada. Se comienza a dar forma a las excusas y justificaciones que conducirán a la violencia.

Además la elaboración teórica de esa libanesidad ha recaído, de forma fundamental y tradicionalmente, en los aparatos comunitarios y sus dirigentes, que son los encargados de mantener las identidades de sus comunidades respectivas. En épocas de estabilidad y normalidad política y social, estos responsables han apoyado un pensamiento transcomunitario, pacífico y no movilizador, que se organiza en torno a tópicos como *Líbano encrucijada de caminos*, *Líbano refugio de minorías*, *tierra de tolerancia y consenso*, o lo que es lo mismo, un discurso que no cuestiona ni pone en peligro la realidad comunitaria que persiste con todas sus atribuciones. Pero cuando se produce la crisis y el conflicto, esa misma realidad comunitaria pasa a primer plano, se reafirma sobre sí misma, y deja muy claro que la lealtad al grupo es la fuerza polarizadora más importante en las relaciones sociales.

Esta forma de actuar corresponde a un modelo tradicional de organización social, lo que nos conduce de nuevo a la consideración de que la modernización de las sociedades históricas salidas del Imperio Otomano ha sido un proceso iniciado, pero no completado. Ya que, sobre ese sustrato tradicional se va a imponer un modelo de organización política y social nuevo, el del estado-nación con sus conceptos de ciudadanía, participación y democratización, propios de las sociedades individualistas. Pero este último modelo no gozará de un carácter verdaderamente representativo, ya que cada ciudadano sólo podrá satisfacer sus necesidades dentro de la comunidad, recurriendo a la influencia de notables y jefes religiosos, lo que significa que dicho ciudadano sólo existe en cuanto a que pertenece a un grupo. Cada comunidad acaba siendo definida como una “nación integral”,

¹⁰SHEHADI, NADIM; HAFFAR MILLS DANA (ed.), “Urban networks and political conflict in Lebanon”

a costa de la idea de un verdadero Estado de tipo moderno, del desarrollo institucional del mismo y del sentimiento nacional¹¹.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la guerra libanesa se nos plantea como una muestra más de ese proceso, como resultado de una tensión que ha estado presente en el Líbano durante toda su contemporaneidad, y que proviene de la cohabitación de dos lógicas, que se oponen pero que también se reconstruyen entre sí, la lógica comunitaria y la individual, entre las cuales ha quedado atrapado el individuo-ciudadano, de igual forma que ha quedado atrapado el sistema político libanés en el delicado equilibrio confesional y en el entramado de intereses de sus líderes¹².

Es desde esta perspectiva desde la que podemos entender que la libertad a la que apelan tanto cristianos como musulmanes, es en realidad la libertad para el grupo, y como tal se opone a la libertad individual; es la libertad de los aparatos comunitarios y de sus dirigentes para manipular al ciudadano¹³. Tal aptitud forma parte de un proceso de categorización social cuyo componente principal es el de identificarse a través del sentimiento de pertenencia al *nosotros*, y por tanto separarse, mediante el sentimiento de diferenciación, de los *otros*. El *yo* queda ocultado en el plural, aunque ese plural no es tampoco capaz de abarcar la propia pluralidad existente en la sociedad.

Esta categorización coloca a las comunidades, identificadas por el elemento religioso como principal marcador identitario, en el centro de la construcción y distribución del poder; de un poder político y social, pero también de un poder íntimo e individual. Es decir, como vimos, el discurso del poder que surge de ese proceso de identificación se gesta en los niveles básicos de sociabilización: la familia, el barrio, la escuela..., siendo este último espacio determinante, puesto que la juventud libanesa creció

en, SHEHADI, NADIM; HAFFAR MILLS DANA (ed.), 1988, p.182.

¹¹ CHABRY, L., CHABRY, A., 1984, pp. 309-310.

¹² SALAM, NAWAF, 1998, pp.19-64, 67-80.

aprendiendo e interiorizando visiones distintas y contradictorias sobre la historia de su país. Esas interpretaciones históricas, y sus memorias, acabaron convirtiéndose en otra fuente más de desintegración y mitificación, características con las que alcanzaron el nivel de construcciones ideológicas¹⁴, e intervinieron en la elaboración del pensamiento político. Las cuestiones acerca del origen de la población del país, las identificaciones entre vencidos y vencedores, entre enemigos y aliados en los conflictos del pasado, pasaron a ser un argumento válido para quienes querían asegurar su posición hegemónica actual y se convirtieron en el criterio con el que se medían las legitimidades y las lealtades de los actores en los conflictos modernos¹⁵. De esta forma han sido presentadas como las características esenciales de la vida de los libaneses, confusiones históricas, datos deformados y falseados, elementos particulares y cambiantes y todos ellos aceptados como verdades absolutas e inmutables.

De esta forma, se ha generado una visión simplista de la historia, según la cual los cristianos se identifican en el conjunto del Oriente con un grupo perseguido, amenazado en su supervivencia por el predominio musulmán, sometido a un estatuto de inferioridad *-dhimmí-*, aun cuando la Montaña libanesa no ha conocido nunca esta situación. La prueba está en que todos los habitantes de la montaña llevan sus armas al servicio de las oligarquías de todas las comunidades que habían adquirido autoridad sobre el sistema de impuestos. Para los musulmanes los cristianos se han movido siempre al servicio del colonialismo y sus privilegios, convirtiendo a los musulmanes en unos ciudadanos de segunda, sin ver ninguna causa de decadencia o subdesarrollo en esta comunidad, en lo que han tenido gran responsabilidad los déspotas soberanos

¹³ CORM, G., 1987, pp. 159-160.

¹⁴ BEYDOUN, A., 1993, pp53-75.

¹⁵ PICARD, E., 1988, pp.164-170.

musulmanes, que nunca han tenido tanto poder político como para atraer al colonialismo, que ha respondido siempre a sus propias necesidades¹⁶.

Desde 1948 la desconfianza entre musulmanes y cristianos ha gestionado dos visiones diferentes de la *libanesidad*, y en consecuencia del conflicto. Para los musulmanes se trata de una guerra civil, para los cristianos de una guerra extranjera, y es sobre esta duplicidad sobre la que hay que colocar las fidelidades de los diversas partes en conflicto, respecto a los protagonistas internos, pero también respecto a los externos¹⁷. Esta duplicidad hace que los propios analistas vean el conjunto total de conflicto como dos procesos concatenados, pero diferenciados entre sí; uno de ellos, el primero, hablaría de una guerra entre el Líbano, la sociedad palestina, la OLP, Siria e Israel, y divide a los actores locales en “independentistas” y “colaboracionistas”. El segundo expone que desde 1983/84 el conflicto pasó a ser civil y sus actores locales, y por tanto autónomos; aunque cada uno contaba con el respaldo de un país extranjero. Estos grupos son esencialmente confesionales, pero están unidos por una fuerte vinculación a los nuevos agentes extranjeros. Considerado de esta forma el conflicto, los rivales y los enemigos son libaneses, aunque su papel en la escena internacional o regional sea limitado¹⁸.

Detrás de estas visiones se formaliza la idea de que el confesionalismo acaba adquiriendo la forma de un pluralismo cultural cuya tendencia principal es la de distinguir entre dos culturas, la cristiana que aspira a la cultura occidental, y la musulmana que representa la cultura árabe. Tal tipo de distinción se aúna con las anteriores para obstaculizar la consolidación de una entidad libanesa superior.

¹⁶CORM, G., 1987, pp. 225-227.

¹⁷GHANEM, A., “A -t-il une nation libanaise?” en *Les conférences d’ALDEC*, 1986, Beyrouth, pp. 15.

¹⁸ SALAME, GHASSANE, “Lebanon’s injured identities who represents whom during a civil war ?” en *Papers of Lebanon*, 1986, n°2, Oxford, Centre for Lebanese Studies, p 25.

En último término, ese proceso de categorización puede ser entendido también como parte de la supervivencia del modelo tradicional antes referido. Los rasgos de lo libanés se han definido de forma varia, y las imágenes del otro han cambiado y han adoptado, en tiempos de conflicto y con cierta facilidad, el aspecto del otro-enemigo. Esto ha determinado, probablemente, que los arreglos hayan sido todos provisionales, y que el mantenimiento del alto el fuego, tantas veces declarado a lo largo de los años, haya sido casi imposible de realizarse, salvo cuando la intervención de poderes extranjeros lo han decidido. La paz en el Líbano, o mejor dicho las paces en el Líbano, no han sido nunca libanesas sino sirias o americanas, mientras que el fin del conflicto, confirmado formalmente por los *Acuerdos de Taif*, responde más al modelo de un reglamento que a una resolución definitiva.

La idea nacional: libanismo, arabismo

Desde el punto de vista del discurso, todos los acontecimientos, las herencias y las deficiencias se han sumado para construir las distintas *culturas de la discordia*, que propagadas durante años, han tendido a ocultar gran parte de los problemas reales y materiales del país, simplificando las cuestiones bajo el aspecto confesional, y sobre todo, al crear ese clima de temor a la pérdida identitaria.

Otra forma de analizar el aspecto que adopta ese temor es abordar la cuestión como una pareja de opciones que se autoexcluyen: libanismo/arabismo. Bajo esta postura, la crisis del Líbano nace de una disyuntiva sobre “lo que es o debe ser” la identidad nacional, y por tanto sobre la forma que debe adoptar el Estado libanés.

En este contexto, el *libanismo* adquiere un carácter histórico y sustancialmente maronita y conservador¹⁹. La lucha de este grupo se justifica como una lucha por preservar su identidad cristiana, unida a una posición de privilegio que se formalizaba en un poder político y económico, pero también al mantenimiento de una idea y un modo de ser social, cultural e históricamente. La defensa de esta identidad se vinculaba con la idea de la tolerancia religiosa, y con el deseo de plasmar en la cotidianeidad, en las leyes o en las instituciones, su cultura grupal, íntimamente diferente en el contexto próximo del espacio medio-oriental, y que no quiere ser diluida o asimilada; es decir, que manifestaba el temor a la minorización. La derecha cristiana, pretende asumir la representación primera del nacionalismo libanés, monopoliza el término mismo de *libanés* (llama a la unidad de sus fuerzas políticas *Frente Libanés* y a las milicias que defienden sus intereses y opiniones *Fuerzas libanesas*), en la creencia de que ellos son los únicos que desean (y pueden) defender una entidad libanesa frágil y amenazada²⁰.

Y ese singularismo maronita chocaba con la globalización de su entorno y con la lucha palestina, que a pesar de todo su simbolismo respecto a la unidad árabe, había ido siendo relegada por el resto de los países árabes al santuario libanés.

Por su parte los sunnís, imbuidos en la fuerza espiral del renacimiento árabe y de lo árabe, y sabiéndose herederos de la lucha anticolonial, vieron cómo en 1943 sus derechos habían sido lesionados. En su perspectiva era necesario, para construir un auténtico estado, reformar las instituciones con las que se construía la idea nacional. Se apela, entonces, a la solidaridad mediante la fuerza unificadora que la Resistencia palestina aportaba a través del concepto de la *arabidad*.

¹⁹ RABBATH, E, 1983, p. 81. CORM, G., “Du libanisme à la libanité. Reflexions sur la minorité chrétienne” en *Esprit* 1983, nº 5-9, pp. 95-96.

²⁰ SALAME, G., 1986, p. 8.

A pesar de esa oposición primaria, la historia intelectual del Líbano es la prueba de las interdependencias múltiples entre la libanesidad y el arabismo, puesto que fueron cristianos libaneses muchos de los primeros en trazar la idea del *renacimiento árabe*, y en definir el concepto de *nación árabe*, en un país que se ha caracterizado, incluso en sus peores momentos, por ser tierra de librepensadores²¹. La negación de esta realidad es fruto de una percepción, pesimista y conservadora, de ciertas elites políticas actuales que ven el Islam como un todo inmutable y estático, incapaz de evolucionar hacia principios modernos y laicos.

Y tras esas dos grandes propuestas se encuentran, sin pertenecer en principio a ninguna de ellas, el resto de las comunidades, particularmente drusos, chiies, y cristianos ortodoxos. Comunidades que poseen una clara identidad colectiva, una estructura pluridimensional y un legado histórico definido, caracteres todos ellos que marcan sus propias dinámicas identitarias.

En el campo cristiano, la preeminencia maronita oculta a menudo las presencias de las otras comunidades cristianas. Los maronitas se otorgan sistemáticamente la representación de la unidad cristiana y la ideología de la independencia libanesa; es lo que ocurre cuando en pleno auge de la guerra -primavera del 76 y, después, en el verano del 83- se ven necesitados de ampliar sus fuerzas, abren el Frente Libanés a otros cristianos no maronitas, pero lo hacen de forma restringida. En este sentido, a principios del 84 se plantea un Consejo Superior Religioso Intra-cristiano para una administración conjunta, idea que será pronto abandonada por la escasa disposición de los greco-ortodoxos, que no han actuado nunca de una forma tan grupal, a aliarse políticamente con los maronitas, pero también debido a la vacilación de éstos para

²¹ MARDAM-BEY, FAROUK (comp.), 1999, los 16 retratos que recoge esta obra son el ejemplo de lo

aceptar un Consejo administrado en igual proporción. De hecho, las comunidades cristianas no maronitas serán una de las víctimas de la guerra, la erosión de su fuerza política se manifestó en su ausencia en las dos conferencias de reconciliación nacional (Ginebra-noviembre del 83, Lausana-marzo del 84), donde asume toda la representación cristiana el grupo maronita, que sólo constituye algo más de la mitad de la población de esta confesión.

Entre los musulmanes el predominio sunní fue roto por las propias contradicciones y pluralidad política de esta comunidad, así como por el auge demográfico de la comunidad chií. Ya que los drusos, por su limitado número y su concentración geográfica, no pudieron constituir un cambio real a la hegemonía sunní. La importancia de los chiíes quedó manifiesta en la formación de un Alto Consejo Chií, el cual gozó de independencia respecto a las estructuras administrativas y sociales sunnies, creando al mismo tiempo una estructura institucional unificada y objetivos políticos propios.

Las diferencias dentro de ambos campos, musulmán y cristiano, demuestran una vez más que la fuente de tensión que es la identidad no está determinada por una esencia religiosa, sino comunitaria, y que dicha pertenencia comunitaria resulta ser más restrictiva que la naturaleza de ambas religiones, básicamente proselitistas. El confesionalismo comunitario, por el contrario, se vuelve sobre sí mismo: se nace en una comunidad, pero no se puede ingresar en ella, no se puede ser *convertido* (aunque exista una vía de apertura: los matrimonios intercomunitarios).

Es este tipo de sentimiento el que alimenta un nacionalismo que deberíamos calificar de *tribal*, por el que cada individuo en vez de desarrollarse en proyección al concepto de ciudadano, lo hace hacia el interior de su grupo, en nombre de su confesión

y fiel a una “nación” imaginaria. En la secuencia que se crea, el *otro* es percibido necesariamente como diferente, y los atributos de pro-sirio, pan-arabista, libanesista son, demasiado a menudo, la prolongación de la personalidad comunitaria²².

Otro aspecto del problema reside en el hecho de que definir la identidad libanesa implica definir la razón de ser del Estado libanés. Para muchos libaneses, sobre todo cristianos (tal y como recogen los discursos de Pierre Gemayel²³ dicho estado consistía en un autoconvencimiento de servir de nexos entre el este y el oeste, entre el cristianismo y el islam, en operar como punto de encuentro entre el desierto y el mar, los árabes y Europa, el Mediterráneo y el continente. Quizá esta visión fuera demasiado romántica e idealizada, lo que no ha ayudado a madurar una identidad nacional monocorde. El Líbano ha quedado así relegado a ese sentimiento de intermediación que ha permitido a actores secundarios adquirir papeles destacados en la evolución de sus procesos históricos. Se construye un juego concéntrico de manipulaciones, en el que los líderes de los grupos tratan de usar en su provecho las diferentes divisiones de la identidad libanesa, mientras ellos mismos son llevados por los intereses concretos de poderes regionales e internacionales.

Esta dificultad de identificación con una imagen única de estado, surge ya desde el momento de la creación de la república libanesa. La entidad recién creada, bajo los auspicios de Francia, beneficia sin duda a los maronitas, los cuales monopolizan ese mismo origen y se atribuyen para sí los puestos claves; en este sentido, el boicot sunní al estado emergente favorece la ascensión maronita. Más tarde, el Pacto de 1943, identificado como el compromiso histórico más importante de la historia reciente del país será una fuente indiscutible de legitimación para el Estado proyectado, pero también será

²² SALAME, G., 1986, pp.3,5.

²³ “Si El Líbano fuera cristiano, ya no sería el Líbano. Es esta fórmula original de fusión de civilizaciones la que hace de nuestro país un modelo para el mundo. Sea cual sea el sistema adoptado-federación,

el referente central para consenso nacional, aunque su característica principal sea la ambigüedad, ya que el Estado que sale de ese pacto es un estado que sobrevive en cuanto que es capaz de asegurar un equilibrio comunitario diferenciador, en vez de dar forma a una sociedad civil plural.²⁴

Sobre este clima inicial de oposición hay que situar otro elemento: la fuerza movilizadora del nacionalismo árabe y la presencia del nacionalismo sirio. En consecuencia, cada intento de establecer un nacionalismo, ya fuera libanés, pan-sirio o pan-árabe, ha representado la búsqueda de una identidad libanesa frente al conjunto de las identidades entremezcladas y superpuestas, y en cada choque se ha producido un reagrupamiento político nuevo, una nueva expresión provisional.

Además, si consideramos que el establecimiento de un Estado moderno conlleva una concepción del poder determinada, pero además una concepción de la delegación de dicho poder a través de unos órganos que lo redistribuyen según un diseño institucionalizado de la lucha política, los partidos políticos, deberemos tener en cuenta que en el Líbano los partidos políticos reflejaron, y reflejan, al igual que el sistema en su totalidad, la centralidad de lo confesional y del origen comunitario de cada una de las manifestaciones. Los partidos libaneses son los vehículos mediante los cuales se canalizan los intereses de cada grupo y de sus líderes, puesto que el modelo de relaciones sobre el que se levanta la vida política del país es, como sabemos, el clientelismo.

confederación, u otra fórmula- yo estoy por ella a condición de que esta lleve a un Líbano aceptado por los dos lados, musulmán y cristiano” *Le Monde*, 12-7-1978. *Middle East* abril 1977, pp 27-28.

²⁴ MAILA, J., 1986, “Politique nationale et politiques régionales” en *Les conférences d’ ALDEC, Liban : Le citoyen, la nation et l’ Etat*, Beyrouth, p. 82.

Y sin embargo entre 1950 y 1970, el Líbano conoció, según resalta el historiador George Corm²⁵, una proliferación de partidos y organizaciones de carácter laico, algunas de ellas de dimensión transcomunitaria conviviendo con el reforzamiento del sistema comunitario. El debate político en los años precedentes al conflicto estuvo marcado por la dialéctica derecha/izquierda que adquiere forma a través de las posiciones a favor o en contra de la Resistencia palestina, o a favor o en contra de mantener las estructuras comunitarias y la cuestión de la “especificidad” del país. El estallido y la evolución de la guerra pondrán, finalmente, de manifiesto la inexistencia de un verdadero Estado árbitro de las relaciones políticas.

Así dispuesto, el conflicto libanés adopta la expresión de un conflicto entre formas de organización próximas al esquema partidista²⁶, pero hay que tener en cuenta que dichas formas se conforman en líneas generales bajo las señas de lo comunitario, lo que incluye los enfrentamientos internos de las elites en su lucha por el poder²⁷. Por eso la consecuencia final es el establecimiento de un estado de milicias.

Estado de milicias

²⁵ CORM, G., 1992, pp.35-36.

²⁶ *Kataib* de Pierre Gemayel, *Ejército de liberación zhortiano-Brigada Marada* del Presidente Frangié, el *Partido Nacional liberal* de Camille Chamun entre otros dentro del campo cristiano. El *Partido Socialista Progresista* de Kamal Yumblat, el *Partido Social Nacionalista Sirio* de Antun Saadé, Movimiento de naseristas independientes- Murabitun, cuya milicia fue entrenada por Al-Fath, o la Organización naserista-Fuerzas de Nasser, *Amal* del Imam Sadr que apoya al Frente de Rechazo, en el campo musulmán.

²⁷ CORM, G. 2001, pp. 424-427.

La mayoría de los partidos políticos desarrollan durante la guerra, y algunos antes incluso, organizaciones paramilitares, las llamadas milicias, que alcanzarán su máximo apogeo durante el conflicto, adquiriendo, ante la ausencia de un Estado funcional, el control real de la vida política libanesa.

A nivel de la práctica cotidiana esa vida política, carente de un sistema representativo de partidos, recrea una dinámica propia en la que (sobre un contexto de ultra-liberalismo económico, culto al líder y tradición de cabildeo, en un terreno de por sí extremadamente fragmentado) las armas son un medio tan lícito como cualquier otro para solventar los problemas.

Esas asociaciones paramilitares consiguieron organizarse adquiriendo, en el transcurso de la guerra, una autonomía notable en cuanto que poseyeron sus propios campos de entrenamiento y arsenales privados; bases sobre las que comenzaron a competir por determinadas funciones, que el Estado era incapaz de asumir. De hecho, en el momento cumbre de la ruptura social terminaron por sustituir al Estado, convirtiendo el país en un conjunto de reinos de *taifas*, que se autolegitimaban en razón de una hegemonía sustentada en el poder coercitivo de sus armas y en su fuerza de defensa y ataque²⁸.

La presencia e importancia de estos grupos está en relación directa a la incapacidad del ejército para defender la integridad del territorio nacional y la seguridad de los individuos. El ejército, cuya legitimidad es prácticamente inexistente, queda sometido a la misma fragilidad que la sociedad a la que debe proteger, tal y como quedó demostrado en 1974, con el enfrentamiento entre fedayines palestinos y unidades de las Kataib en el norte de Beirut.

Más tarde, los acontecimientos de 1982/3 y 84/85, en la Región del Chuf, acabarían por delimitar definitivamente el espacio y definir los reconocimientos mutuos

²⁸ DEL PINO, D., 1983, p.49.

entre estas organizaciones. Esta nueva distribución implica un nuevo orden en las relaciones de los individuos sometidos, a pesar de su oposición, a unas circunstancias concretas, y cuya primera consecuencia es el freno a la libre circulación de personas. Las milicias tienen, a partir de ahora, que convencer a todo civil reticente de respetar las nuevas normas y fronteras, haciéndoles conscientes de que vivir bajo su protección en los respectivos guetos comunitarios no es sólo la mejor opción, sino la única. Estas ideas son las que permiten justificar la violencia que las milicias ejercerán sobre aquellos individuos que no aceptan las nuevas “reglas del juego” y la nueva dialéctica del poder.

Analizado en sí mismo, el poder miliciano sólo puede ser compatible con la parálisis de los elementos unitarios, el Estado y el ejército, y solo puede proliferar en un espacio dividido en reductos comunitarios, en los cuales es fácil controlar a una población que es identificada en términos confesionales, y no ideológicos.

Además, las milicias son el mecanismo apropiado para que los poderes regionales intervengan y determinen la evolución interna y cotidiana del país. Como hemos visto, el punto de partida del auge del sistema miliciano tiene como protagonistas no sólo a una facción de libaneses -los falangistas- sino también a los fedayines palestinos. La creciente presencia armada palestina en el Líbano, así como las expectativas y temores que la misma ocasiona en los regímenes árabes, y la desmesurada agresión israelí, conforman un entramado de intereses que no puede ser olvidado en ningún momento al tratar de definir las circunstancias reales de la guerra en el Líbano, y en el caso de las milicias requiere reconocer el papel activo de estos protagonistas externos en la formación, armamento y financiación de dichas organizaciones²⁹.

A nivel práctico, la existencia de las milicias como actores en el conflicto bélico es otro de los factores que permite trasladar el carácter confesional identitario, cada vez más

²⁹ CORM, G., 1992, pp.36-37.

fraccionado, al campo de la violencia. Los medios con los que se lleva a cabo esa violencia son variados. Los francotiradores, trágicamente celebres en Beirut, han frenado la movilidad entre los barrios dominados por facciones contrarias, hasta hacerla casi imposible. Los secuestros, realizados por las milicias o grupos afines a éstas sobre los criterios de identidad religiosa o los bombardeos, sobre las zonas de habitación de uno u otro barrio y cuyas víctimas son casi exclusivamente civiles, constituyen en conjunto la prueba “irrefutable” de que el peligro proviene siempre del “otro”, de aquel que se encuentra enfrente.

Este sistema de poder y control repercute directamente en el ámbito de lo ideológico; cada una de las partes tiende a un totalitarismo de la expresión política, que recurre de nuevo a una retórica de la discordia para salvaguardar las señas de identidad de cada comunidad como diferencias absolutas³⁰.

Otro elemento a tener en cuenta en un modelo de poder como el de las milicias, es el de la responsabilidad de los líderes, ya que se trata de un sistema con un componente personalista muy destacado.

La elite política que asume el poder en el siglo XX hereda una tradición de tribalismo y provincialismo. Esas elites no encontraron reparos en aliarse con fuerzas extranjeras, que se inmiscuyeron en las luchas internas con el fin de mantenerse en el poder. Y aunque los nuevos dirigentes de la nación libanesa ya no procedían, en su mayoría, de las capas aristocráticas sino de una burguesía de negocios, cuyo poder creció sobre todo a partir de la independencia, comparten con sus antecesores viejos modelos de comportamiento -clientelismo, corrupción, querellas locales- en sus luchas personales por

³⁰ CORM, G., 1991, “Liban : hégémonie milicienne et probleme du rétablissement de l’Etat” en *Monde Arabe Maghreb Machrek*, nº131, enero-marzo, pp.16-19.

el poder, las cuales les exigieron convertirse en los representantes más *auténticos* de cada grupo. Su presencia y su búsqueda de hegemonía impidieron la entrada en el juego político de otros individuos y fuerzas menos radicalizadas y menos dependientes del sistema confesional, o dicho de otra manera, su presencia y continuidad fue la prueba del anquilosamiento del poder en manos de las oligarquías comunitarias³¹, que son las que lideraron los partidos y las milicias.

El resultado de esta forma de organización en torno al *derecho de representación* ejercido por el líder, es que la promoción de cualquier individuo en el seno de su comunidad pasa por la sobrevaloración del conformismo confesional. Esos mismos líderes han preferido dividir el territorio nacional en múltiples áreas de influencia para asegurar sus privilegios y prerrogativas, usando la violencia cuando la situación lo ha precisado.

La intervención siria en el Líbano

Pero la guerra del Líbano sería incomprendible sin considerar las otras presencias externas determinantes, en un contexto, el medio-oriental, una de cuyas características más importantes es la casi imposibilidad de presentar procesos autónomos y unitarios, y donde una lucha, en particular, marca la realidad global. Dicha lucha es el conflicto palestino-israelí.

En la segunda mitad del siglo XX, la historia de la región se caracterizó por el proceso de desestabilización de el Líbano y la neutralización del protagonismo egipcio en la década de los 70, mientras que desde los 60 Siria experimentaba la continuidad en el poder de Hafez al-Asad, lo que permitió asentar un régimen que en los 80, con el transfondo de la guerra irano-iraquí, adquiere ya una clara dimensión regional e

³¹ DEL PINO, 1983, pp. 25-26.

internacional, respaldada por un poder político cada vez más fuerte y capaz de establecer una alianza privilegiada con la URSS, estrechas relaciones con Arabia Saudí, Irán y Libia, y al mismo tiempo, un acercamiento no oficial a los Estados Unidos.

Esa versatilidad en su política exterior³² y la táctica tanto política como militar de *hechos consumados*, convirtieron el poder de Hafez al-Asad en una de las claves del equilibrio, siempre inestable, del Oriente Medio³³. De este modo Siria puede establecer abiertamente sus reglas de juego en el espacio libanés.

Cuando se produce el declive en el liderazgo egipcio, Damasco trata de aprovechar la ocasión para hacerse con la representación del mundo árabe y recrear una necesaria y nueva unidad, a partir de la cual fuera capaz de establecer un interlocutor válido para negociar con Israel. El Presidente Asad busca aliarse con Jordania y con los palestinos (y quizá en un futuro con Iraq), para formar un nuevo frente árabe, una comandancia militar unificada.

Pero en este nuevo equilibrio de fuerzas que se diseña, los palestinos constituyen un poder en extremo autónomo y difícil de controlar, que en caso de conseguir sus propósitos estarían más cerca de conseguir organizar, por sí mismos, la confrontación contra Israel, imponiendo una guerra a la que Siria acudiría en condiciones desfavorables, puesto que, congelado el frente egipcio después de los Acuerdos del Sinaí, los sirios se verían obligados a abrir un frente de guerra muy cerca de su frontera³⁴, es decir se convertirían, sin estar preparados, en los grandes oponentes del *Tsahal*³⁵.

³²Es incontestable que desde los 70, Siria representa una verdadera potencia regional y representa en cierto modo un nuevo estilo de poder en el mundo árabe sobre el plano de las relaciones internacionales. CORM, G., 1988, p.177.

³³CORM, G., 1987, p.137.

³⁴CHAMUSSY, R., 1978, p.135.

³⁵DEL PINO, D., 1983, p.73.

Era preciso por tanto controlar y someter el poder palestino, es decir, era necesario evitar su éxito en el Líbano³⁶, donde en caso de triunfar, podrían establecer un gobierno revolucionario que amenazaría directamente a Israel.

Son este tipo de consideraciones geopolíticas y estratégicas las que definen la intervención, en principio política, de Siria en el país vecino desde las primeras manifestaciones hostiles en mayo del 1973, en un momento en el que se producen ya los primeros intentos interregionales de frenar la violencia y delimitar áreas de influencia.

Las primeras acciones³⁶ que se toman tras los iniciales choques violentos en el Líbano son de tipo diplomático. Enviados de los distintos países intentan crear una postura mediadora entre el gobierno libanés y la fuerza palestina. La propuesta inicial es iraquí; este país manda rápidamente a Beirut a uno de sus principales líderes, Abdel Jaled Samarraí, pero los dos enviados más activos fueron, inicialmente, el de Argelia y Kuwait, bajo cuya protección se organizan las comisiones mixtas destinadas a pacificar los alrededores de los campos palestinos. Ambos serán reemplazados por el Secretario general de la Liga árabe, Mahmud Riad, el Ministro de Asuntos Exteriores sirio, Abdel Halim Jaddam, y el representante personal de Sadat, Husein Sabri al-Joli. Detrás se encuentra Marruecos, a través de su embajador en Beirut y el enviado especial del rey Hassan II.

Siria aparecerá pronto como un actor preeminente y con capacidad de tomar decisiones significativas³⁷, como la del cierre de su frontera el 8 de mayo de 1978, cuando se reinician los enfrentamientos. Una decisión que da un giro a la situación, porque abre un frente sirio-libanés, que se mantendrá hasta el 18 de agosto, cuando se reabre la frontera.

³⁶BULLOCH, J., 1977, p.5.

El papel destacado que juega Siria tiene varias justificaciones. Una de ellas apela a un horizonte federal, a un irredentismo simbólico (simbólico porque los dos países forman parte de la Liga Árabe, lo que significa el reconocimiento mutuo y del respeto a la integridad territorial). Pero esa reivindicación histórica permite recrear en el sistema de Estados-naciones, que se pretende consolidar en Oriente Medio, la idea de la unidad árabe clásica y del legado otomano bajo la forma de unidades territoriales más amplias y de carácter natural -la Gran Siria-. Una reivindicación expresada ya a principios de los años 20 por las tendencias pan-árabes de una región, que debería incluir Siria, Líbano, Transjordania y Palestina en una especie de estructura confederada³⁸. Una propuesta ideológica que, planteaba, como vimos, en el tejido social del Líbano, una de las divisiones más importantes y determinantes, marcando la dualidad de su nacionalismo entre el *libanismo* y el *arabismo*.

La propuesta de la Gran Siria se apoya en el discurso pan-árabe del partido Baaz. Damasco ha considerado, desde el fin del imperio Otomano, que gran parte del territorio libanés forma parte de su área de influencia, y ha tolerado su independencia siempre y cuando ésta no amenazara su propia seguridad nacional³⁹. Por su parte, esta ideología unitaria legitima la intervención de un país árabe en otro país árabe hermano, relativizando la noción de frontera entre estados. Pero, al mismo tiempo, la ideología se fortalece en la idea de una unidad natural de la región "gran siria", y que en último término, conlleva una lectura de las necesidades estratégicas de la región desde 1948⁴⁰.

Y desde 1948, la Cuestión Palestina es uno de los ejes fundamentales sobre los que gira la práctica política de los países del mundo árabe. De éstos, los más interesados o

³⁷CHAMUSSY, R., 1978, pp. 35-36.

³⁸SALIBI, K., 1988, p. 9.

³⁹NEHME, MAGED, "La politique sirienne au Liban" en *L'Afrique et l'Asie*, 1984, n°141, p.53.

⁴⁰PICARD, E., 1988, pp. 179-180.

PICARD, E., "La politique de la Syrie au Liban" en *Magreb-Machrek*, Enero-Febrero-Marzo 1987, pp. 6-7.

afectados intentarán tutelar parte de la fuerza social, política e ideológica que se desata con la pérdida de Palestina⁴¹.

Siria ha mantenido siempre una vinculación con la Resistencia Palestina. Fue con Jordania el país receptor de los primeros contingentes de refugiados después de 1948 y, sobre todo, participaba en una de las formaciones más importantes de la resistencia: la *Saiqa*. Siria controlaba esta formación, pero también la brigada Hittine del Ejército de Liberación de Palestina estacionada en Siria, y la Brigada Yarmuk creada por el Fath después de lo ocurrido en Jordania durante 1970. Las relaciones entre las fuerzas palestinas y sirias son múltiples, ya que si bien la *Saiqa* es una organización autónoma, su responsable principal, Zuheir Mohsen, es miembro de la dirección Baazista en Siria, y sus efectivos los forman en gran número soldados sirios, que obedecen al mando del ejército de este país⁴².

Si las conversaciones diplomáticas parecen indicar una no intervención militar siria, y la preocupación del presidente sirio es hacer triunfar en el Líbano un acuerdo entre las partes, cuando se inician los combates durante los primeros días de mayo del 75, la penetración de la Brigada Yarmuk por los Altos de Yante, supone una presencia armada real de tropas palestino-sirias que dejan virtualmente libres a los sirios para una posible mediación.

Este doble juego desplegado por la política siria no alcanza sus objetivos, porque la evolución del conflicto, cada vez más alarmante, obliga a cerrar la frontera entre ambos países. Siria deja de estar oficialmente en el Líbano, pero su conexión sigue siendo el jefe de la *Saiqa*, cuyas acciones se dirigen en dos direcciones; la palestina, donde esta fuerza va adquiriendo un lugar predominante, junto (y en oposición), a las otras fuerzas

⁴¹La consecuencia inmediata es la pérdida por parte del pueblo palestino de su autonomía y capacidad para decidir la forma y condiciones para resolver su situación y su lucha.

⁴²CHAMUSSY, R., 1978, p.37

palestinas y, en particular, al Fath de Arafat y sus aliados. Y la libanesa, donde Damasco deja sentir sus reivindicaciones territoriales e históricas mediante presiones, exigencias e intimidaciones que se manifiestan en ese cierre de la frontera.

El discurso oficial sirio hace referencia a una mejora de las relaciones líbano-palestinas, a la garantía de un acuerdo que lleve al gobierno libanés la representación de la izquierda libanesa y de los líderes sunnitas pro-sirios. Pero ese discurso encubría otros intereses, como acabar con las campañas antisirias, cuestionar el estatuto de los trabajadores sirios en el Líbano o la situación de los exiliados de este país en Beirut, las transacciones comerciales o el problema de las aguas del Orontes⁴³.

En definitiva, Siria adquiere un protagonismo clave en el Líbano superando a otros grupos de presión árabes, y desbancando a los otros mediadores. Por ello en 1976 Siria puede hacer una demostración de fuerza. Por un lado, y desde una perspectiva diplomática y política, consigue que el 8 de mayo sea elegido como presidente libanés "su" candidato Elias Sarkis, antiguo chehabista. Por otro lado, a nivel militar, cuando fracasa su intento de un cese el fuego palestino en el mes de abril, decide intervenir directamente. Y el primer día de junio, soldados del ejército regular sirio penetran en el Líbano por Akkar y por la ruta internacional Damasco-Beirut, con la misión de interponerse entre los grupos beligerantes, favoreciendo a las milicias cristianas.

Ambas acciones muestran un cambio radical en cuanto a las alianzas y a la política exterior del presidente sirio, pero este cambio sigue respondiendo a la táctica básica de impedir el éxito de la OLP en el Líbano.

La elección de Sarkis por parte de un Parlamento que carece de otras opciones, puso de manifiesto la debilidad libanesa en lo que concernía a la toma de decisiones y, sobre todo, demostró la ineficacia de un sistema político que fue incapaz de presentar

⁴³ CHAMUSSY, R., 1978, pp.38-39.

otras propuestas alternativas, mientras reafirmaba la posición mediadora de una Siria que entra, explícitamente, a formar parte del conflicto interno libanés, al modificar sus alianzas y ofrecer su apoyo a la derecha libanesa.

Siria se ve en la necesidad de tomar partido por una de las facciones libanesas (fuera ya del contexto de la Cuestión Palestina como problema árabe), para controlar la marcha de los acontecimientos. La derecha libanesa es, en estos momentos, una fuerza debilitada, y Siria no tiene otra alternativa para hacer frente a la OLP que la de apoyarla. Los palestinos, por su parte, habían dado muestra de su fuerza al conseguir que se reunieran los ministros de Exteriores de la Liga Árabe el 8 de febrero de 1976. Esta respuesta de los países árabes al llamamiento de Arafat levantó recelos entre los dirigentes conservadores libaneses, que se quejaban de un trato desigual al Líbano por parte de esos mismos Estados, y es ahora cuando el Gobierno libanés expone a la Liga la posible amenaza de una internalización del conflicto⁴⁴.

La ayuda siria permitiría mantener el régimen político existente, que privilegiaba a los cristianos, lo que explica que éstos se aliasen con un país que representa y reivindica un discurso opuesto al que ella defiende sobre la libanesidad⁴⁵.

Por su parte la izquierda libanesa, representada por el Movimiento Nacional de Yumblat se afianza en la oposición a la elección de Sarkis. La brecha entre los antiguos aliados, la izquierda libanesa y sus aliados palestinos por un lado, y los sirios por otro, irá en aumento, en un contexto de división interna entre los partidos pro-sirios libaneses, y de crítica hacia el Movimiento Nacional y hacia el líder de la OLP⁴⁶.

Para entender el cambio de posición política, y consecuentemente militar, sirio hay que tener en cuenta que Hafez al-Asad no reconocía a la OLP como único representante

⁴⁴ DEEB, M., 1980, p.51.

⁴⁵ MARIN GUZMAN, R., 1985, pp. 271-273.

⁴⁶ DEEB, M., 1980, p.8.

del pueblo palestino, según Marín Guzmán su objetivo era que el partido Baaz dirigiera la lucha para la liberación de Palestina, para lo cual tenía su propio candidato para sustituir a Arafat, Zuhayr Muhsen, el líder de la *Saiqa*⁴⁷.

El nuevo sistema de poder definido ahora por Siria, permite a Hafez al-Asad imponer una fórmula propia: "*ni vencedores, ni vencidos*". Es decir, su presencia hegemónica en las discusiones sobre un posible arreglo al conflicto. Siria se convierte en el país de referencia ante Jordania, la OLP, Egipto y el Líbano; su intervención en este último busca el control de la situación y pretende mostrar, al mismo tiempo, su fuerza frente a los otros dos líderes de Oriente Medio: Egipto e Iraq.

A nivel interno, el predominio regional sirio es un intento de legitimar y dar apoyo popular a la minoría *alawita*, que el golpe de 1970 ha llevado al poder en este país. Asad ha buscado siempre vincularse a posiciones arabistas de apoyo y solidaridad comunitarias, rompiendo con el aislamiento secular de la izquierda del Baaz en un medio como el sirio, extremadamente sensible⁴⁸. Porque, al mismo tiempo, el discurso oficial unitario árabe no responde solamente a una justificación para el predominio político de los oficiales Baazistas, sino que es una destacada fuerza movilizadora de la sociedad de este país, sobre todo de determinados sectores -capas medias de funcionarios civiles y militares, y militantes del Baaz-, cuya ascensión personal depende de la del propio partido.

Así, a fines de noviembre de 1976 las tropas sirias se habían instalado en casi la totalidad del Líbano, y Siria había adquirido un cierto papel de árbitro en el cese el fuego aceptado por los palestinos, el Movimiento Nacional y el Frente Libanés. Internamente las

⁴⁷MARIN GUZMAN, R., 1985, p.273.

⁴⁸MARIN GUZMAN, R., 1985, pp.274-276.

relaciones con la izquierda seguirán deteriorándose, y la derecha, su actual aliada, también mostrará recelos ante sus intenciones y objetivos⁴⁹.

Lo cierto es, que si bien en la escena internacional tanto Siria como el Líbano han ido definiéndose como dos Estados diferenciados, ambos comparten elementos comunes en su cultura política, una similitud que ha llevado a Asad a vincular a ambos estados en la idea de una nación única, es decir, se justifica así el intento de establecer una tutela del Estado libanés mediante la presencia militar siria y una estrecha coordinación de las economías de los dos países, a los que se considera complementarios.

Y en esa tutela, el Líbano cumple además un claro papel geoestratégico respecto al contacto entre Israel y Siria, de forma que la seguridad de cada uno de estos países depende del otro. Desde la conquista del Golan en 1967 por Israel, y el abandono egipcio del 75, la defensa del territorio sirio depende directamente de sus fuerzas y del control del territorio libanés. El Valle de la Bekaa es el corredor de acceso natural hacia las ciudades de Siria central -Damasco, Homs y Hama-, para un ejército israelí asentado en el Líbano Sur. En estas condiciones la competición entre Siria e Israel, en el Líbano, es un juego de "suma cero": todo avance de uno supone el retroceso del otro⁵⁰.

En 1977 las condiciones estratégicas de la región empiezan a ser modificadas. El viaje de Anwar al-Sadat a Jerusalén y el Tratado de Paz egipcio-israelí revertirán inexorablemente sobre el Líbano.

Siria, que teme una posible ascensión del poder egipcio, se ve obligada a cambiar sus alianzas, reconciliándose con la OLP, a la que cede en 1979 sus posiciones del sur de Beirut. Mientras el presidente Sarkis, su antiguo aliado, con apoyo de los estados árabes que financian las FAD, adopta una postura crítica, denunciando la presencia opresiva del

⁴⁹PICARD, E.,1988, pp.177-178.

ejército sirio, a pesar de que el ejército libanés no está en situación de sustituir a las Fuerzas de Disuasión cuando éstas comienzan su repliegue hacia la Bekaa en 1979 y 1980.

En el balance de equilibrios diseñado por el conflicto, el retroceso y el aislamiento sirio significan un afianzamiento de Israel al lado de las fuerzas libanesas, y sobre todo en el Sur, donde los bombardeos e incursiones se vuelven una realidad cotidiana, junto a la destrucción y los éxodos masivos de población civil. La amenaza de un nuevo episodio del conflicto palestino-israelí en suelo libanés comienza a ser tomada en cuenta, mientras el Estado y el ejército del país muestran la fragmentación de toda fuente de poder legal a favor de la debilidad de los poderes locales⁵¹.

Las uvas de la ira

Éste fue el nombre con que se bautizó una de las muchas operaciones de castigo israelíes en el espacio soberano libanés. El comienzo de esta nueva agresión se produjo el 11 de abril de 1996, seis años después del fin formal de la guerra libanesa, lo que significa que muchos de los elementos presentes en el conflicto permanecieron, y permanecen activos después del fin de la guerra, definiendo una estrategia regional que superan y superaban, ya en su momento, el marco de la guerra libanesa.

Como hemos dicho, si hay una realidad que marca de forma definitiva la historia contemporánea del Próximo Oriente, y de todo el mundo arabo-musulmán por extensión,

⁵⁰PICARD, E., 1988, pp.180-182.

⁵¹PICARD, E., 1988. p. 189.

es la de la Cuestión Palestina, y todo el complejo entramado de situaciones, intereses, y mitificaciones que en torno a ella se han creado. En el caso concreto del Líbano, debemos tener en cuenta que la conversión del problema palestino en un problema árabe relegó a los propios palestinos a un segundo plano, en las decisiones y dirección política del mismo. Los regímenes árabes que se autoproclamaron “tutores” del pueblo palestino decidieron, con el fin de mantener el orden en sus respectivas naciones, confinar el problema al territorio libanés, sometiendo a la población de este país a la deformación de sus posibilidades como nación.

Para los palestinos el Líbano se convirtió en la última trinchera, con el recuerdo aun demasiado reciente del *Septiembre negro*. Su lucha acabó radicalizándose hacia el modelo de lucha guerrillera y en ciertos sectores hacia el modelo terrorista; mientras que su ideología panarabista, marxista y socialista, creó un discurso que la derecha libanesa no tardó en denunciar como una amenaza creciente, porque según ella detrás se hallaba el “comunismo y la subversión internacional”, aunque lo que los hechos demostraron es que la amenaza, que fue real, procedía de las agresiones del Estado de Israel.

Desde 1968 el ejército israelí ha violado la soberanía del territorio libanés para combatir, con los medios que fueran necesarios, a su enemigo, y cuando en abril de 1973 comandos israelíes perpetraron el asesinato, en plena noche y en un barrio residencial de Beirut, de tres dirigentes palestinos se tuvo la prueba más evidente de la debilidad del refugio libanés. Los bombardeos intensivos sobre los campos de refugiados, que arrojaron un saldo demasiado elevado de víctimas inocentes y las casi cotidianas incursiones en el Líbano Sur con el fin de aniquilar las bases de los comandos (concedidas por el Estado libanés al movimiento de Resistencia en 1969), corroboraron los temores primeros.

El Estado hebreo ha argumentado, desde siempre, que una respuesta desproporcionada a los ataques de sus enemigos era la mejor forma de *hacerles entender*.

El ejército israelí durante casi todo el conflicto se ha enfrentado a un enemigo que se describía como “invisible”, como “sombras” tanto en los territorios ocupados como en el propio Israel, lo que creó un clima psicológico en el propio ejército y en la población de Israel. Una situación que sólo cambiará con el ascenso de las organizaciones islamistas, Hezbollah, y Hamas, en la década de los 90, frente a las cuales la Tsahal, se enfrentará por fin a un enemigo reconocible⁵².

Por otro lado, algunos analistas parecen coincidir en la idea de que la guerra en el Líbano, a diferencia de la que enfrenta a Israel con Siria y Egipto, no respondía a los imperativos de la defensa nacional sino a causas de carácter político y salvo los acontecimientos de 1982 nunca ha producido respuesta de protesta en el seno de la sociedad israelí. Esta consideración es la que explica la opinión de Menahem Begin al calificar la operación de “Paz para Galilea” de “guerra de elección” cuyo objetivo no era proteger a las poblaciones del norte de Israel, sino rehacer el mapa geopolítico de Oriente Próximo. En este sentido puede explicarse la persistencia de la guerra en el Sur del Líbano, aun cuando en los últimos años parte de los actores hayan cambiado⁵³.

Pero esa *guerra de elección* choca con un planteamiento anterior que nace de la búsqueda de legitimidad del Estado de Israel. Como tal, el Estado hebreo puede ser considerado como un elemento ajeno a la evolución histórica del área, y por ello, quizás, se gestiona muy pronto, fines de la década de los 40 y principios de los 50, el concepto de “seguridad nacional”; tal concepto responde a circunstancias geoestratégicas particulares de la creación del Estado, hostil hacia un entorno árabe, pero también a una visión social de sus fundadores, particularmente Ben Gurion, que tiene como resultado la concepción

⁵² MURPHY, RICHARD W., “France, États-Unis: médiations croisées” en *Le Liban ou les dérives du processus de paix*, bajo la dirección de KODMANI-DARWISH, B. Y CHARTOUNI-DUBARRY, M., 1996, Les notes de l’ ifri, n°1, Paris, p.13.

⁵³ CHARTOUNI-DUBARRY, M., (dir.) *Armée et nation en Israël : pouvoir civil, pouvoir militaire*, 1999, Les notes de l’ ifri, n°10, Paris p.14. BISHARA, M., “Contraintes internes et logique de force en Israël” en CHARTOUNI-DUBARRY, M. (dir.), 1996, p.53 y 57.

de una “nación en armas”, sustentada sobre una fuerza militar que refleja y construye la sociedad, en la convicción de que Israel no tiene otra elección.

A partir de los 60 y sobre todo de fines de los 70 estas ideas cambiarán por la desaparición del enemigo convencional, Egipto; los focos de tensión se trasladan entonces al frente oriental, y será la guerra del Líbano (1982/1985), el momento en que por primera vez, se producirá una escisión entre la sociedad y la *Thasal*, como consecuencia de las masacres de Sabra y Chatila, hechos que pondrán en cuestión la lógica y la legitimidad de la “guerra preventiva”⁵⁴. Sin embargo, la aparición de nuevos actores, representantes de un integrismo beligerante, volverá a modificar el entramado ideológico y formal que sustenta el conflicto israelí-palestino-libanés.

Desde el punto de vista de la supervivencia del Estado libanés, las operaciones israelíes supusieron un precio demasiado alto, ya que demostraron que el ejército libanés era una organización inoperante en la defensa de la integridad territorial, y que sus actuaciones se reducían a ser un mecanismo de represión interna frente al descontento social. El ejército adolecía de la misma característica que el poder político de la nación, la que quedó reflejada en el eslogan “la fuerza del Líbano está en su debilidad”, una debilidad que se manifestó frente a los problemas internos, frente a los países vecinos encabezados por Israel, y frente al cambio del contexto global de la Guerra Fría, cuando el Líbano dejó de ser una pieza clave en el equilibrio internacional a finales de los años 70⁵⁵.

Estas ausencias son las que permitieron que la defensa del Líbano dependiera de fuerzas alternativas, pero cada una de estas fuerzas defendía “su” nación, un Líbano tal y como ellas lo conciben, y lo hicieron frente a enemigos que no tenían que ser siempre los

⁵⁴ CHARTOUNI-DUBARRY, MAY, “Armée et nation en Israël : pouvoir civil, pouvoir militaire” en CHARTOUNI-DUBARRY, M. (dir.), 1999, pp.11-14.

⁵⁵ CORM, G., 1988, pp.168-170.

israelíes. Las posturas se hicieron cada vez más ambiguas, los dirigentes políticos y la prensa fomentaron discursos de desconfianza y miedo, repletos de mensajes e informaciones imprecisas, en los que los responsables de las acciones y los ataques se les oculta bajo el eufemismo de “elementos armados”, en una geografía informe, el Líbano Sur, la Bekaa o el Norte⁵⁶.

En este estado de cosas el establecimiento de los objetivos y de las estrategias de las distintas partes se hizo extremadamente difícil, y la situación que se percibe es que la guerra iniciada en 1975, es una mezcla de guerras que se dan simultáneamente, y que, sin embargo, se simplifican bajo binomios restrictivos (del tipo cristianos frente a musulmanes, israelíes frente a árabes....). De igual forma se dificulta la resolución definitiva del conflicto, la cual parece ser posible solamente mediante la intermediación de otros países y otros intereses.

Los acuerdos de Taif, el fin formal de la guerra

La solución de la guerra del Líbano vino conformada oficialmente por los *Acuerdos de Taif*. Dichos acuerdos constituyen un documento de entente nacional al que se dio el nombre de la ciudad saudí donde tuvieron lugar, en noviembre de 1989. El texto tuvo su origen en un plan diseñado por un comité tripartito compuesto por Argelia, Marruecos y Arabia Saudí, con ellos se trató de formalizar un pacto de coexistencia, en el que el fin de las hostilidades fue acompañado de un nuevo reparto del poder entre las comunidades, de la retirada de las fuerzas sirias hasta la Bekaa y de la elección de un nuevo presidente.

⁵⁶ PICARD, E., 1996, pp.168-169.

René Moawad fue el elegido como nuevo presidente el 13 de noviembre, pero su presidencia durará apenas unos días porque el 22 es asesinado, el mismo día en que se conmemora la independencia del país, el 25 fue reemplazado por Elías Hraoui. El fin nominal de la guerra se producirá definitivamente un mes más tarde, cuando tropas sirias, secundadas por unidades del ejército libanés fieles al recién nombrado presidente, asalten el Palacio Presidencial y el Ministerio de Defensa.

A nivel oficial, dichos Acuerdos reafirmaban, en primer lugar, los requisitos de la unidad, la libertad y la independencia del país, al mismo tiempo que su pertenencia e identidad árabe. La unidad propuesta excluía, a pesar del carácter multiconfesional de su población, toda posibilidad de una confederación de comunidades, o todo proyecto de una partición del territorio, y deslegitimaba cualquier anexión de parte de su territorio por otros países, lo que afectaba especialmente a Siria e Israel. Pero a su vez, los Acuerdos establecían la espacial naturaleza de las relaciones sirio-libanesas, lo que significaba admitir la *tutela* siria sobre ciertos campos de la política libanesa, aquellos que podían y pueden afectar, de una forma u otra, la seguridad siria⁵⁷.

Este diseño de un modelo de relaciones internacionales para la región ha sido posible gracias al orden geopolítico creado mediante el fin de la II Guerra del Golfo, un orden por el cual, según George Corm, Siria ha obtenido la aprobación de Estados Unidos entrando a formar parte del mismo⁵⁸.

Desde el punto de vista institucional, Taif preconiza la vuelta al Estado de Derecho conformado como una “*República democrática parlamentaria fundada sobre el principio del respeto a las libertades públicas y en primer lugar a la libertad de*

⁵⁷ PERTHES, VOLKER, “La Syrie au Liban: una domination réversible”, KODMANI-DARWISH, B. Y CHARTOUNI-DUBARRY, M., 1996, pp. 36-37. LARCHE, J., FAUCHON, P., JOLIBOIS, CH., RUFIN M., MAHÉAS, J. 1996-1997, Paris, pp.40-45.

⁵⁸ CORM, G., 2001, p. 769.

opini3n y credo”, preservando el campo econ3mico para el liberalismo, como garantía de la iniciativa individual y de la propiedad privada⁵⁹.

Mirados desde un punto de vista menos formal, los *Acuerdos de Taif* no han ocasionado una unanimidad en su aceptaci3n, porque hay quien ve en ellos la consagraci3n del sistema confesional, sustrayendo privilegios a una comunidad -los maronitas- para dárseles a otra -los sunnís-. Si bien es cierto que en esos Acuerdos se establece el principio de abolic3n del confesionalismo polítco, éste no ha evolucionado desde 1990, con la excepci3n de haberse suprimido la menci3n a la pertenencia comunitaria en los documentos de identidad⁶⁰.

Los acuerdos vienen a plantear un reequilibrio intercomunitario obtenido gracias a la intervenci3n de fuerzas externas. La soluci3n planteada es, en consecuencia, un reglamento de la cuesti3n, sustentado sobre un equilibrio de fuerzas coercitivas debilitadas por la propia guerra y no sobre la desmoronamiento de los imaginarios colectivos en relaci3n con el *otro-enemigo*, ni sobre una reeducaci3n de las relaciones intercomunitarias⁶¹.

Respecto a la dimensi3n regional, el fin pactado de la guerra libanesa permite desplazar la atenci3n internacional hacia el nuevo foco de tensi3n, Iraq, redistribuyendo las alianzas y los intereses en el Medio Oriente. La nueva imagen del país queda reflejada en la figura del nuevo Primer Ministro, Rafic Hariri, elegido en octubre de 1992, los esfuerzos del gobierno por él formado se centran en la reconstrucci3n del país. La polítca voluntarista puesta en marcha ofrece logros espectaculares en lo que concierne a infraestructuras de base, pero en la situaci3n social se sigue sufriendo un deterioro progresivo, próximo a la explosi3n; de hecho, en febrero de ese año el gobierno debe

⁵⁹ LARCHE, J., FAUCHON, P., JOLIBOIS, CH., RUFIN M., MAHÉAS, J., pp. 30-31.

⁶⁰ LARCHE, J., FAUCHON, P., JOLIBOIS, CH., RUFIN M., MAHÉAS, J., 1996-1997, pp. 34-35.

⁶¹ AZAR, F. 1999, pp.29-

declarar el estado de excepción para controlar la amenaza de una huelga general. El problema reside, probablemente, en que la reconstrucción del país precisa, como elemento clave, el establecimiento del proclamado Estado de derecho con todo su aparato institucional, lo que no se puede hacer si persisten los factores de división en su sociedad, aunque sea en forma de recuerdo⁶².

Por otro lado, en el análisis de la paz libanesa no puede olvidarse una cuestión central, que la resolución de este conflicto no puede ser desgajada de la resolución definitiva del conflicto árabe-israelí. La guerra del Líbano, aun cuando se considere a partir de un determinado momento una guerra civil, se halla modulada por el desarrollo del problema palestino; es más, ningún acontecimiento en la región puede ser ajeno a él. La evolución del área exige como condición imprescindible una normalización social en el marco de una geopolítica estable que permita la transformación definitiva del modelo de relaciones tradicionales, completando el proceso de modernización empezado con el fin del poder otomano.

La crisis que se produce en el Líbano a partir de abril de 1996 es la prueba tangible de esta necesidad. El desencadenamiento de la operación israelí denominada “Uvas de la ira”, pone de manifiesto una vez más lo vulnerable de la identidad libanesa, la debilidad del gobierno del país y la inestabilidad crónica que sufre cualquier cese del fuego en el área. Las acciones israelíes, así como la permanente ocupación del Líbano Sur hasta mayo del 2000, han tenido como consecuencia el fortalecimiento de un tipo de resistencia que ha modificado en algunos e importantes aspectos la idea de la lucha. Dicha resistencia está formada principalmente por la organización de Hezbollah, y en menor medida por Amal.

Hezbollah es la única milicia que no ha sido desarmada y ha adquirido un papel central en la lucha contra la ocupación, lo que le ha dotado de una gran popularidad entre

⁶² LARCHE, J., FAUCHON, P., JOLIBOIS, CH., RUFIN M., MAHÉAS, J., 1996-1997, p. 54

muchos libaneses, favorecida por la propia intransigencia de Israel. Hezbollah se ha convertido en un movimiento de liberación, pero también en una fuerza política más en el complejo entramado libanés, donde siguen existiendo presencias determinantes de la verdadera independencia del país, ya que no se puede olvidar que, los más o menos, continuos ataques de Israel se dirigen, precisamente contra los grupos armados del sur, y son la “justificación” precisa para que Siria no abandone definitivamente El Líbano.

.

U.C.M. Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Contemporánea

TIEMPO, HISTORIA Y VIOLENCIA SOCIAL:

El caso del Líbano.

(II)



Tesis Doctoral
Poder Arroyo Medina
Dirigida por Dra Helena Hernández Sandoica

U.C.M. Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia contemporánea

TIEMPO, HISTORIA Y VIOLENCIA
SOCIAL:
El caso del Líbano (II).

Tesis Doctoral
Poder Arroyo Medina
Dirigida por Dra Helena Hernández Sandoica

Respecto a las transcripciones de los términos en árabe se ha optado por simplificar las mismas basándonos sobre todo en la forma de pronunciación castellana a la que nos hemos tratado de aproximar lo más posible. Por otro lado, en una serie de nombres, los que hacen referencia a lugares geográficos o nombres personales, hemos mantenido en muchos casos las formas más usuales algunas de las cuales suelen coincidir con la forma dialectal de la palabra, de forma que, por ejemplo, las terminaciones de plural en a larga son transcritas como *eh*.

Portada para esta tesis de Muhammad Rekik. Paris, febrero del 2004.

Segunda parte

La conciencia histórica para
la memoria de una guerra

En este tiempo difícil no hay lugar más que para la sinrazón. Ya que la razón cabe en la palma de la mano, y la meditación se disuelve en la corriente del olvido, la ciencia se ha convertido en información, y la información no tiene sentido, y el sentido está en el corazón del que habla, y el que habla es el Gran Silente. He aquí un signo de los tiempos: te sientas aunque estás de pie, callas mientras hablas, y olvidas que existes mientras pendes de un tenso hilo cuyo principio no conoces porque ignoras el final.

Y entre los signos de los tiempos está lo que nosotros dejamos de un lado sin mencionar, porque si lo conoces, no lo conoces, y si lo ignoras, no lo ignoras y no permaneces ni aquí ni allí, como el martillo de una campana.

Entonces, tu tienes que beber cualquier cosa: las aguas son tan abundantes en el mar como en la tierra. En la tierra, son aguas de las que no nos salvará de su diluvio más que el arca de Noé, cuya existencia se puede pasar por alto, ya que Dios se ha cerciorado, con el tiempo, que no hay vida para los que tu llamas.

(Yussef al-Jal, *Cartas a Don Quijote.*)

في هذا الوقت الغصيب لا مجال إلا للهديان. فالحكمة تقلصت الى مدار الكف،
والتأمل ذاب في مجاري النسيان، والعلم أصبح خبراً، والخبر لا معنى له، والمعنى في
قلب المتكلم، والمتكلم هو الصامت الأكبر.

فمن علامات الأزمنة أنك تجلس وأنت واقف، وتصمت وأنت تتكلم، وتنسى أنك
موجود فتعلق بخيط مشدود لا تعرف أوله لأنك تجهل آخره.

ومن علامات الأزمنة ما نضرب صفحاً عن سرده لأنك إذا عرفته لا تعرف، وإذا
جهلته لا تجهل، فتظل لا هنا ولا هناك كمطرقة الجرس.

وإذن، فما عليك إلا أن تشرب أي شيء، والمياه غزيرة في البحر كما في البر.
فالأرض مياه لا ينجينا من طوفانها إلا فلك نوح، ووجوده متعذر لأن الله أيقن مع
الزمن أن لا حياة لمن تنادي.

Capítulo II : EL TIEMPO EN ÁRABE SE DICE ZAMAN

Una aproximación a la conciencia del tiempo y de la historicidad en los árabes

En el relato de los acontecimientos que constituyen el primer capítulo, el tiempo enmarca la narración histórica, dándole una forma objetiva que permite determinar una secuencia, tras la cual nosotros establecimos un intento de comprensión de los mismos. Una comprensión que pretendimos sustentada en un espacio teórico.

El análisis nos llevó a la consideración de que el conflicto del Líbano, giraba en torno a la idea de la identidad colectiva. Y en esa identidad jugaba un papel central la experiencia histórica de las distintas poblaciones estudiadas; pero toda experiencia histórica depende de un sustrato temporal que se desdobra en al menos tres dimensiones, la primera es la que ya conocemos, el *tiempo marco neutral*, reconocible en su propia mensurabilidad. La segunda es la que aquí nos ocupa es la dimensión del *tiempo pensado*. La tercera es la del *tiempo vivido*, a la que accederemos por el análisis de los testimonios que conforman el tercer capítulo de esta investigación.

Pensar el tiempo nos sitúa como seres históricos y conscientes de esa historicidad. Al mismo tiempo ese tiempo que se objetiviza, al ser conceptualizado se convierte en uno de los elementos básicos a partir de los cuales podemos construir un espacio teórico propio. En este caso un espacio teórico árabo-islámico, en el que se insertan los hechos históricos.

Ese espacio teórico define un nivel de mayor profundidad para nuestra comprensión de los acontecimientos y de la intriga (término que tomamos prestado del pensamiento de Paul Ricoeur) que subyace en ellos. Porque nos permite enlazar el objeto de nuestro estudio: el tiempo, la historia y la violencia social en el caso libanés con lo que Hans-Georg Gadamer llamó *la relación precedente*, a partir de la cual se construye una *conciencia del tiempo* y de la *historicidad* que podríamos denominar árabo-islámica, y en cuyo seno se ha elaborado una memoria histórica y un subconsciente colectivo, los cuales incorporan los conceptos identitarios que cohesionan entre sí a los individuos dentro del grupo. Elementos que son todos ellos el fruto del desarrollo de una dialéctica propia que conforma el *acto mental arabo-islámico*.

No se trata de establecer unos antecedentes explicativos, como hiciéramos en el primer capítulo sino de ofrecer un modelo comprensivo de la realidad misma, mediante el cual vincular presente y pasado, ambos tiempos de la historia; un modelo comprensivo de la condición que *hace posible el ser* históricamente. Pero, esta vez abordamos el ser históricamente en un medio cuyo desarrollo material, sentimental e intelectual ha sido distinto al nuestro, y al que nosotros podemos acceder sin embargo gracias a la idea de que *la comprensión del otro es un fenómeno originario*¹, que enlaza con toda la problemática fenomenológica de la intersubjetividad y con la radical

naturaleza del hombre como ser histórico. Aun cuando nos movamos en tradiciones diferentes, y en esto nos separemos aparentemente de la teoría del filósofo alemán Gadamer que nos sirve como horizonte, ya que entendemos que nuestra desvinculación a esa otra tradición –la árabo-islámica-, no impide su conocimiento como una realidad-otra; es más, es la posibilidad de la existencia de ese espacio teórico propio, y las herencias que asumimos, desde nuestra occidentalidad, las que nos permitirían movernos en las redes significativas y formales que recrea una tradición ajena. O dicho de otra manera, el acto del conocimiento y la capacidad de conocer perduran sobre el objeto a conocer.

Por otro lado, es la *diferencia* existente entre esas tradiciones y los prejuicios a ellas vinculadas, las que nos permiten obviar la ausencia de una distancia temporal que pudiera ser óbice para historiar el tiempo presente. De esta forma creamos un espacio de separación entre objeto y sujeto de estudio, una perspectiva que nos permitirá encajar las partes de ese mismo estudio en un tiempo, que a pesar de ser contemporáneo lo podemos llegar a vivir, a veces, de forma radicalmente diferente.

Una última aclaración, en este capítulo se reúnen las opiniones y puntos de vista, en gran medida críticos, de pensadores árabo-islámicos contemporáneos, acerca de la visión dominante hoy en la lectura de la historia. Ellos oponen a la visión fundamentalista una propuesta, a mi juicio, mucho más interesante y tan radicalmente árabe e islámica como esa otra que parece monopolizar todo el espacio incluido el intelectual, aunque este monopolio sea sólo en apariencia, ya que el pensamiento de cualquier cultura presenta corrientes de fondo mucho más poderosas que aquellas que la simple vista permite reconocer.

¹ GADAMER, H.G., *El problema de la conciencia histórica*, 2000 (1ª ed. 1993), introducción de

II.1.- El tiempo en árabe se dice *zaman*, pero también *waqt*.

Zaman pertenece a la raíz zmn, es una de las muchas palabras que utilizan los árabes para decir tiempo, el significado básico de la raíz de la que deriva es tener una enfermedad crónica, sincronizar, perdurar, ser crónico. *Waqt*, es otro de los vocablos más usuales para referirse al tiempo, su raíz corresponde a wqt la cual presenta una semántica de convenir, ser apropiado, acomodar, reconciliar, armonizar²...Y *waqt*, del que deriva el concepto de *muwaqqat* como aquello que es temporal, es decir provisional, hace referencia al tiempo concreto, mensurable, localizable, y puede sustituir a *zaman*, pero este, que corresponde al tiempo como concepto abstracto, como categoría enfrentada a la bidimensionalidad de lo temporal y lo espacial, no siempre sustituye a *waqt*.

Y tenemos también *Dahr*, como el tiempo del destino y otros muchos términos con los que atrapar el tiempo....

Al iniciar el análisis sobre la conciencia del tiempo entre los árabes nos encontramos con la siguiente afirmación: *Los musulmanes padecen el “mal del presente”*³. El tiempo es, según la socióloga marroquí Fátima Mernissi, un *tiempo-herida* para un mundo árabe humillado que retorna al pasado con el fin de buscar en él la fuerza que el presente parece negarle. Ese mal del presente se expresa en su propia desaparición como tiempo, el presente es rechazado frente a la presencia monolítica de un pasado, elemento clave para la reafirmación de la identidad y para la construcción del tiempo futuro⁴.

La necesidad de reafirmar la propia identidad a partir de los hechos del pasado lejano, es fruto de una realidad presente vivida como agresión, que obliga a retirarse a

Agustín Domingo Moratalla. Madrid, Tecnos, p.63.

² CORTES, JULIO, *Diccionario de árabe moderno culto*, 1996, Madrid, Gredos.

³ MERNISSI, FATIMA, *El haren político. El profeta y las mujeres*, 1999, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, p21.

⁴ YABRI, MOHAMED ÁBED, *El legado filosófico árabe*, 2001, Madrid, Edt Trotta, p21.

espacios conocidos, a posiciones precedentes. Y es a partir de aquí desde donde podemos intentar analizar la forma en que el pensamiento árabe vincula tiempo e historia. Puesto que es la naturaleza de los hechos históricos la que define la concepción, pero sobre todo la vivencia del tiempo personal y social.

Esta particular relación con el pasado adquiere forma mediante la constancia de la tradición *-turât-*. Constancia que es posible porque la tradición constituye un todo y no una simple referencia al pasado. Esa tradición (el término traducido es restrictivo de su significado real, ya que afecta a todo aquello que supone un patrimonio digno de ser conservado, a todo aquello que es legado valioso para quien lo recibe), alude a una fe, una ley, una lengua, una literatura, una razón, y una mentalidad que traducen los hechos ya ocurridos y diseñan las formas del futuro recreando un *ser en el tiempo* en el que la existencia de una conciencia crítica queda comprometida, hoy, por la falta de una visión distanciada con respecto al pasado⁵. El resultado de ello es que la pareja *tradición/modernidad* es concebida con una dualidad restrictiva en la que ambos miembros se autoexcluyen.

De forma que el mundo árabe vive en los tiempos actuales en medio de una *temporalidad regresiva*⁶. El futuro se presenta en el subconsciente -pero también en el consciente- colectivo como un tiempo de angustia y desconfianza en el que la única salida parece ser la búsqueda de un referente conocido, de modelos a imitar, que recogen un tiempo *idealizado y mitificado*.

Se trata, en definitiva, de reconocerse en el pasado. Un reconocimiento de este tipo implica abordar el enigma del recuerdo⁷, en cuanto que ese recuerdo es entendido como la presencia de aquello que hoy está ausente, pero que fue con anterioridad. El

⁵AL-JABRI, MOHAMMED ABED, *Introduction à la critique de la raison arabe*, 1995, Paris, Editions la Découverte, pp 8-9. YABRI, MOHAMED ÁBED, *El legado filosófico árabe*, 2001, p. 21.

⁶POMIAN, KRZYSTOF, *L'Ordre du Temps*, 1984, Paris, Gallimard, p.29.

recuerdo se convierte así en consciencia de las ausencias. Se produce de esta forma una *alteridad* compleja, en la que la diferenciación y el distanciamiento entre el presente y el pasado ha alcanzado tal desnaturalización que acaba conduciendo a un sentimiento de alienación del primero. La consecuencia inmediata de todo esto es que los *árabes* viven el presente como si hubiesen sido excluidos de él, y como si este hubiese sido suspendido en la repetición de una decadencia que los acontecimientos más actuales parecen confirmar. Para muchos, ahora parece más necesario que nunca recurrir a los dogmas fundadores.

Cuando hablamos de árabes debemos entender un concepto global teórico que se plasma, sin embargo, en un número indeterminado de singularidades, ya que, la distinción entre el mundo musulmán y el mundo árabe -no todos los árabes son musulmanes, ni todos los musulmanes son árabes- es una distinción clave, cuyos criterios de separación se sustentan sobre el concepto de lo musulmán como fruto de una creencia religiosa, y el concepto de árabe, resultado sobre todo de un proceso histórico de arabización, en el que el factor esencial no es el étnico sino el cultural en su vertiente lingüística y todo lo que se deriva, de un modelo de representación -la lengua-, compartido en la elaboración de las estructuras tanto creativas como de pensamiento

La sociedad árabe actual sería, en consecuencia, *mutajallif*, es decir se ha quedado atrás, es una sociedad superviviente, retrasada⁸ en relación al desarrollo de la historia. Su subdesarrollo es, según Zakariyya, un subdesarrollo “intelectual” que responde a una incapacidad de seguir un ritmo de avance que en otro tiempo marcó ella misma, y en ese subdesarrollo el elemento temporal es básico, lo que nos permite

⁷ RICOEUR, P. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, 2000, Paris, Seuil, p.47.

⁸ CORTES, J., 1996, p.322.

entender la obsesiva relación de parte de esa sociedad con respecto a la historia y la nostalgia por un tiempo perdido⁹.

Además, el retorno al pasado no consiste en una rememoración sino en una representación de este tiempo en razón de las necesidades del presente, seleccionando acontecimientos y recuerdos específicos que sirven para construir una memoria selectiva que justifique las decisiones y acciones actuales. Y aun así, ese mismo presente no es tampoco neutral, cada representación que se hace de él está bajo la fuerza de la actualidad política, de los compromisos personales, de los malentendidos culturales y de la imagen reflejo de un Occidente, *idealizado y demonizado*. Esa imagen es la que se impone como patrón para la elaboración de una memoria *matriz* de la historia, a partir de la cual se define la relación representativa del presente en el pasado¹⁰. La conciencia crítica fruto de la tensión existencial entre el pasado y el presente, y que debe convertirse en instrumento de futuro queda dependiente, aunque nunca impedida, a través de los usos y abusos de esa memoria.

Sin embargo, es imposible considerar que esta actitud de una parte importante del actual pensamiento árabe ante el tiempo, y particularmente ante el tiempo presente, anule su capacidad para reconocer las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio que conforman parte de una conciencia del tiempo que pudiéramos considerar categórica, y sustentada por la propia temporalidad de la vida.

El pensamiento árabe, como todo pensamiento *cronológico*, es decir que surge en el tiempo y asume su transcurso, se nutre de los tres componentes del mismo: pasado, presente y futuro, es la representación que hace de cada uno de ellos lo que le

⁹ ZAKARIYA, FOUAD, *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix*. Preface de Richard Jaquemond, 1991, Paris/Le Caire, Éditions La Decouverte, pp.48-49. Al hablar de la nostalgia por el pasado y de ese subdesarrollo intelectual Zakariyya se remite a las ideas de uno de los grandes pensadores egipcios contemporáneos Tawfiq al-Hakim.

¹⁰ RICOEUR, P., 2000, p.106.

distingue del occidental y, sobre todo, la dirección de los vectores de fuerza asignados a las relaciones mutuas entre estos componentes.

Las características esenciales del tiempo (su irreversibilidad y su incapacidad de ser representado a pesar de que hablemos con toda naturalidad de las tres franjas temporales) generan en estas condiciones un ejercicio mental distorsionado, que hace que desplazarse sobre una *supuesta horizontalidad* del transcurrir, es decir, pensar y vivir el tiempo, se transforme para gran parte de los árabes en un padecimiento, en el padecimiento de ese *mal del presente*. Si bien el territorio que se vislumbra más allá de este malestar es un espacio de búsqueda y de un, a veces doloroso, pero inexcusable aprendizaje (para ellos, para nosotros, para todos), es más en el pensamiento de uno de los grandes poetas árabes actuales, Adonis, existe una idea clave, esta es la de la recreación permanente del yo, del nosotros, del todo identitario:

“El resultado de este recorrido, es que yo continúo creando mi identidad. Esta experiencia me ha demostrado que la identidad, esta siempre creándose y recreándose, hecho que ni siquiera acaba con la muerte, sobre todo cuando alguien deja algo después de su muerte.

Los textos, después de la muerte, estan abiertos al infinito. El tiempo va a definirlos y a redefinirlos. Una identidad, es un movimiento, no puede ser fijada”¹¹

I.1.1.- El retorno al pasado como ideal. Una dialéctica árabo-islámica

Pero, el retorno al pasado como ideal no puede, ni debe, ser entendido como una incapacidad de la sociedad árabo-islámica para concebir el futuro como tiempo. A este nivel hay que distinguir dos hechos, uno el de la lógica histórica del pensamiento árabe,

el segundo el de la experiencia histórica de esa sociedad o sociedades. El problema reside, quizá, en la facilidad con la que ambos espacios se interrelacionan llegando casi a anularse entre sí, por medio de un proceso simplificador que no es capaz de distinguir las competencias de cada uno, ya que volver a este referente inicial no tiene que ser una continua marcha atrás, sino una vuelta a una idea de coherencia en la que lo temporal y lo atemporal quedan fusionados. Se trata, por lo tanto, de volver a una visión y una explicación del mundo y de lo acontecido en él, de vocación sustancialmente holística e integradora que nace de la propia naturaleza de la creencia islámica¹².

Para nosotros es volver al tiempo donde se encuentran las marcas ideológicas y sentimentales que ponen en juego a los inconscientes, pero también a los conscientes, colectivos en el acto de recordar, donde se localizan los elementos con los que se conforman los recuerdos y los olvidos, y con los cuales se tejen los discursos actuales no solo de los grupos o de sus dirigentes, sino también de los individuos como sujetos y pacientes últimos de estas complejas construcciones.

El pasado al que, sistemáticamente, la mayoría de las corrientes de pensamiento hacen referencia para extraer de él elementos identitarios, corresponde a un periodo muy definido de la historia de estos pueblos, y en primer lugar de la historia de los árabes, remitiendo al momento en el que estas tribus entran en la “Historia erudita de la humanidad” como uno de sus actores principales¹³, como una fuerza que interactuará con las ya existentes, hasta modificar, sustancial y definitivamente, los equilibrios presentes y futuros. Se trata de un momento definido por la aparición del Islam como

¹¹ ADONIS, *Identité inachevée*, 2004, Monaco, Éditions du Rocher, p. 61.

¹² MARTINEZ MONTAVEZ, *El reto del islam*, 1997, Madrid, Temas de hoy, p.18.

¹³ HOURANI, A., *La Pensée arabe et l' Occident*, (traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricord), 1991 (edc. Inglesa 1983), Naufal, Paris, pp.7-9. HACHEM DJAÏT, *La Gran Discorde*, 1989, Paris, Gallimard, p.47.

realidad concreta y como modo de construcción para una nueva sociedad. El tiempo anterior, la *Yahiliyya*, ha sido concebido, por algunos autores, como una realidad ahistórica, a pesar de lo cual no se puede olvidar que es en esta época cuando se conforma el *hecho árabe*¹⁴, del que se derivaran señas de identidad esenciales para entender esa nueva realidad, y las cuales reivindican parte de los autores y corrientes arabistas.

Esa conciencia histórica, que para el pensador marroquí Al-Yabri toma forma en la *época de la Codificación -asr al-tadwin-* (s II/VIII-III/IX), será sin duda definitiva para la creación de un pensamiento propio y original, que define una dinámica interna específica que consiste en la reproducción del discurso conocido, y no en la creación de pautas discursivas nuevas. El problema es, para este mismo autor, que a partir del siglo VII de la hégira (s. XIII), dicha actividad de reproducción, es decir, de reelaboración, de creación de algo nuevo sobre bases ya establecidas, queda suplantada por un replegarse sobre sí mismo que conduce a la repetición, a la “comprensión de la tradición encerrada en la tradición”.

Esta visión tradicional *inmutable* produce una idealización de la *Generación Testigo de la Revelación* con la cual se acaba eliminando la perspectiva histórica. En ese *Tiempo Fundador* han quedado contenidas todas las enseñanzas “ortodoxas” del Islam; ahí están presentes todas las posibilidades de conducta, ya sean en el plano de la religiosidad como en el plano político-social. Los textos originarios, Corán y Sunna, inicialmente interpretados por la *Generación eminente de los Compañeros*, y más tarde recogidos y transmitidos por las generaciones de sabios posteriores constituyen una

¹⁴ DIJAÏT, HICHEM, *La personalidad y el devenir arabo-islámicos*, 1996 (edc. francesa 1974), Madrid, Editorial Maphre, p.38.

presencia ininterrumpida de los testimonios irreprochables que hacen posible el convencimiento de la existencia de un Islam auténtico establecido en el origen¹⁵.

Esa conciencia histórica interpone por tanto un *a priori* teológico, que choca con una visión positivista de la historia, ceñida a la “objetividad” de los hechos. En ese *a priori* juega también un papel destacado la noción de profecía, ya que la esencia de ésta establece un equilibrio entre la experiencia religiosa y la acción histórica, por el cual todo acto realizado por el Profeta da a los hombres una esperanza, toda iniciativa se justifica en la intención del espíritu que la concibe y la ejecuta, más allá del hecho concreto en su tiempo y espacio; puesto que en cada decisión es Dios el que interviene¹⁶.

Y dado que esta conciencia alimenta el pensamiento y diseña las conductas, sin ella la percepción y la representación mental, tanto de lo temporal como de lo espacial, hubieran sido distintas. Y es a partir de ella, y de esa representación mental, que se da forma a una lógica que enmarca, justifica o legitima una experiencia histórica que no hubiera sido tampoco la misma sin ella.

Dicho de otro modo y siguiendo a Nasr Abu Zeid¹⁷, la civilización árabo-islámica y su cultura han sido posibles por la existencia de una relación dialéctica entre dos componentes, el primero hace referencia al hombre y su realidad, entendida ésta como conjunto de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, mientras que el segundo es el diálogo de ese hombre con el texto fundador, que es *Palabra Revelada*.

En esa dialéctica, la presencia activa de la tradición es esencial. El equívoco no esté en la fidelidad a la tradición, sin la cual el mundo árabe y su razón no serían tales, sino en una aceptación ideológica y afectiva de la misma como realidad absoluta, y por

¹⁵ ARKOUN, M., *La Pensée Arabe*, 1995 (5ª edición, 1975 1ª edición), Paris, PUF, pp.22-23.

¹⁶ ARKOUN, M. , 1995, p.18.

tanto carente de historicidad¹⁸, a pesar de que es este último rasgo, el que determina una identidad propia e intransferible sin la cual la razón árabo-islámica clásica es incapaz de enfrentarse, en igualdad de condiciones, a la lógica discursiva e histórica occidental, para conseguir que se asuma la existencia de la diferencia no como una desventaja necesaria de eliminar, sino como un valor más a tener en cuenta, generado y generador de nuevas posibilidades.

Porque en definitiva la no aceptación de la historia como proceso suscita un problema de fondo: cómo comparar dos lógicas y dos razones si una, la occidental, alude a su historicidad como fuente de sí misma, y la otra, la árabo-islámica, lo hace recurriendo al carácter absoluto de sus preceptos. En esta confrontación el dominio occidental derivado de un dominio principalmente, técnico (tanto a nivel material como ideológico), acaba infiltrándose en los sustratos mentales básicos de donde surgen las interpretaciones emotivas primarias. Llegados a este nivel, toda comparación se hace inviable por unidimensional.

En razón de lo anterior intentaremos establecer los parámetros sobre los que se ha desarrollado un acto mental árabe que respondería a un paradigma clásico o tradicional.

Estructura de la dialéctica árabe clásica

¹⁷ ABOU ZEID, NASR, *Critique du discours religieux*, essais traduits de l'arabe par Mohamed Chairret, 1999, Paris, Sindbad-Actes Sud, p.13.

¹⁸ AL-JABRI, M. A., 1994, pp.24-25. ZAKARIYA, F., 1991, pp.54-56.

El *acto mental árabo-islámico* se construye a sí mismo a partir de una lógica racional relativamente propia, aun cuando las influencias persas y sobre todo griegas¹⁹, a partir de un momento dado (ss. IX-X), se hagan sentir en ella de una forma esencial, según reconocen ciertos autores.

El método de este razonamiento clásico árabe se establece a partir de dos términos, de ahí su originalidad. Su forma de proceder es, por analogía directa, de lo semejante a lo semejante, reduciendo a una unidad de entendimiento dos realidades concretas situadas en planos de existencia no directamente comunicables.

Desde el punto de vista epistemológico, este fundamento llamado razonamiento por analogía o *qiyâs*, se define sobre dos vértices: lo conocido y lo desconocido -*qiyas al-gaib ala al-shahid*-. Es decir, se pasa de un hecho “presente”, del testigo -*shahid*-, que es el argumento de autoridad, al ausente -*gaib*-, por un procedimiento de alusión y reducción de lo singular a lo singular, sin la búsqueda abstracta de un principio universal (presente por el contrario en la lógica griega). Si bien esa ausencia de un pensamiento de lo categórico es básicamente aparente, ya que esa analogía reposa sobre el fundamento universal de la semejanza.

A nivel práctico, el método consiste en la puesta en relación de los dos términos por oposición, similitud o inclusión, y con la cual no se trata de establecer una prueba discursiva, sino promover una evidencia de certitud.

Este método de razonamiento extrae su valor probativo del recurso al argumento de autoridad como testigo de lo real. La inferencia -*istidlal*- consistirá ante todo en comparar u oponer a este argumento de autoridad reconocido la constatación del hecho nuevo. Se procede así de lo semejante a lo semejante, de lo parecido a lo contrario, de lo más a lo menos o de lo menos a lo más. Lo que cuenta, además de las reglas del

¹⁹ARKOUN, M, 1996, pp.38-44. BOUAMRANE,CH., GARDET, L., *Panorama de la pensée*

razonamiento discursivo, es la evidencia manifiesta de una certitud que se quiere irrecusable. La lógica árabo-islámica presenta entonces un movimiento discontinuo, actúa por aparentes rupturas, por saltos que van de hecho existencial a hecho existencial²⁰.

Las condiciones esenciales del razonamiento por analogía son dos: a) los dos términos de la analogía han de ser de la misma naturaleza, b) los dos términos de la analogía, siendo de la misma naturaleza, tienen en común un elemento determinado que es considerado esencialmente constitutivo de ambos. Para descubrir ese “constitutivo substancial” se recurre al examen detallado *-sabr-* y al análisis *-taqsim-*. El primero consiste en analizar cada uno de los términos y enumerar el conjunto de sus cualidades y características con el fin de determinar cuáles son comunes. El segundo consiste en examinar estas cualidades y sus características comunes para establecer cuáles son constitutivas de la sustancia y de la realidad de uno y otro.

A partir de esta dialéctica se establece en el pensamiento árabe una vía metodológica rigurosa, que da paso al método científico por excelencia utilizado en todas las disciplinas del saber. Este proceder analítico nos lleva a considerar la importancia que en la estructura del pensamiento árabe se ha dado a la razón como vía de conocimiento. Por otro lado la crítica ocupa un espacio central en la formación inicial de la tradición, entendida esta última en términos islámicos.

Este principio de razonamiento a nivel del saber histórico, para el pensador marroquí Abdallah Laroui adquiere el significado de: comprender el pasado a la luz del presente. La inteligibilidad de los textos históricos se halla, entonces vinculada en la comprensión de su propia presentación narrativa. En ella se reclama el conocimiento de

islamique, 1984, Paris, Sindbad, p.81.

²⁰ BOUAMRANE, CH., GARDET, L., 1984, pp.74-81.

una evidencia: lo que es verdad en lo que aún es presente, lo es también en lo que ya ha sido. Así, en esta narrativa la causa eficiente que existió sin duda en un momento determinado ha dado paso a un sentimiento de evidencia que es el que permite la identificación con el pasado, una analogía que es establecida con la experiencia cotidiana cuyo conocimiento es el directamente accesible²¹.

Pero en el acto de comprensión de ese pasado se da también el hecho de que existe una parte de él, la que corresponde al tiempo fundador, que es entendida como fuente de veracidad histórica, lo que es posible a su vez, para Laroui, por la convicción establecida en el pensamiento clásico²², de que la única garantía de verdad en el relato histórico es la presencia de Dios en el periodo revelación y su ausencia, antes y después, del mismo.

En ese tipo de perspectiva clásica la historia no es una sucesión de hechos, sino la yuxtaposición de comienzos, separados por periodos de ocultación o de inexistencia, en los que la acción de los hombres, a la espera de un Mahdi, resulta insignificante²³. Se reproduce la discontinuidad -de hecho existencial a hecho existencial- del método, antes referida.

Por otro lado, ese tiempo inicial, es para Hichem Djaït no sólo el de la Profecía, con el nacimiento de una religión y de un Estado, sino también el de las primeras y dramáticas experiencias históricas: las del califato primitivo y su última fase con la Gran Discordia -*al-fitna al-kubra*-, como origen que es de una fractura crucial de la Comunidad musulmana, entre sunnies, jariyies y chiies. Por eso constituye un tiempo matriz para la elaboración del discurso histórico *oficial* (pero también de los discursos de oposición), y por tanto, los discursos para la construcción de una identidad histórica

²¹ LAROUÏ, A., *Islam et Histoire*, 1999, Paris, Flammarion, pp.45-52.

²² LAROUÏ, A., *La Crisis de los intelectuales árabes*, 1991, Madrid, Libertarias, p.27.

²³ LAROUÏ, A., 1991, pp.23-28.

“normalizada”; discursos a través de los cuales se filtran esquemas mentales e ideológicos que dibujan la comprensión del pasado y de las fuerzas que actúan en él²⁴.

Respecto a esta conformación identitaria, hay que tener en cuenta que la división entre la sunna y la chía no sólo se reflejó en un enfrentamiento social, sino en una importante lucha doctrinal cuyo fin era fijar la posición de cada grupo, definir e inventariar sus fuentes y consolidar su método y argumentación. Este desarrollo doctrinal dará lugar a un pensamiento consolidado. Se trata de un periodo de estabilización de los corpus doctrinales y de un abandono progresivo del saber oral a favor del desarrollo de un saber escrito sistemático, es decir, un tiempo de transición entre un pensamiento vivo que elige sus modelos y mantiene el contacto con lo real, y un pensamiento fijado, de naturaleza escolástica.

Es ahora cuando Chafi`î establecerá la teoría de *Los fundamentos o fuentes de la Ley religiosa –Usul al-fiqh-*, en la que pretendiendo poner fin al pragmatismo de los primeros jueces, sustituye la noción de tradición viva por la noción teórica de tradición fundada sobre un hadiz verdadero; los dichos del Profeta quedan de esta forma convertidos en la segunda fuente de la Ley, después del Corán. Y con ambas quedan fijados los referentes históricos claves.

La obra de este autor será además esencial en la elaboración de la memoria colectiva islámica, porque al considerar que la Sunna es orgánicamente parte de la tradición del Texto sagrado del cual extrae su sentido, integra el no-texto en el campo del texto y lo convierte en fuente escrita tan importante como el Corán. Con esta operación estrecha al mismo tiempo el campo del esfuerzo personal *-iytihad-* y del razonamiento analógico²⁵.

²⁴ HICHEM DJAÏT, 1989, pp.9-10.

La tradición: punto de partida

Es a partir de este momento cuando adquiere su mayor relevancia la tradición como matriz conformadora de la explicación histórica, es decir como fuente del discurso histórico árabe, el cual (adelantamos ya) tiene un contenido esencialmente político, entendido éste en relación directa con la elaboración de un modelo organizativo del poder y de la legitimidad, proyectados ambos hacia una realidad social concreta.

Para entender la génesis de esa tradición y sus características particulares, es necesario establecer la centralidad (que no exclusividad) que en la cultura árabe-islámica posee el Corán. A este respecto podemos definir la civilización árabe-islámica, como lo hace Abou Zeid, como la civilización del “texto” y, en consecuencia, la primacía de la interpretación como mecanismo de producción del conocimiento.

En primer lugar, veamos como se lleva a cabo la génesis de esa tradición, teniendo en cuenta que el desarrollo histórico provocará la aparición de dos tipos de textos, los llamados textos primarios -El Corán- y los textos secundarios, el primero de los cuales, la Sunna, es ya explicación del Texto original, seguido de toda la literatura religiosa elaborada por los juriconsultos, ulemas y exégetas; y cuyo núcleo principal es el comentario de los dos textos iniciales, que darán lugar a un proceso propio de registro.

El Corán es conservado por los Compañeros del Profeta a medida que se va produciendo la Revelación, Ellos lo aprenden y lo recitan regularmente y se van recogiendo los distintos fragmentos en materiales diversos, hasta que en el año 12 de la hégira, el califa Abu Bakr ordena la primera recensión del corpus coránico. En el año 26 el califa Uthman designa una comisión de cuatro Compañeros del Profeta para retomar

²⁵ ABOU ZEID, N., 1999, pp. 95-96.

la primera recensión y completarla, esta constituirá finalmente la versión definitiva, y aunque la escritura del texto será perfeccionada posteriormente el contenido no sufrirá ninguna variación. Esta versión acabada y oficial salvaguardará el orden del discurso y poseerá un gran valor simbólico, convirtiéndose en soporte y referencia estable frente a la fragilidad de la memoria²⁶.

De esta forma el texto ha sido fijado apenas unos años después de la muerte del Profeta, cuando la mayoría de sus Compañeros están aun vivos y pueden testimoniar su autenticidad. La primera fuente de la ley, pero también de la memoria, árabo-islámica ha sido ya establecida, la segunda vendrá a continuación.

Como hemos dicho toda cultura basada en un texto se desarrolla, en gran medida, a partir de la interpretación. En el caso del Corán, Muhammad será el primer comentador del texto, pero tras su muerte se hace necesario recoger todas las explicaciones proporcionadas por él. Esta recolección se inicia ya con sus Compañeros²⁷, es decir en el primer año de la hégira y llega a su fin cuando el califa Umar Ibn Abd al-Aziz (m. 101 H. /720) ordena la transcripción oficial de los mismos, ante la proliferación de tradiciones falsas. Finalmente será en el siglo III de la hégira cuando estas recopilaciones sean sistematizadas. Los trabajos que se realicen en siglos posteriores sobre estos textos, parten ya de un corpus de hadices concluido²⁸.

De la naturaleza básicamente textual de la cultura islámica se desprenden, a su vez, métodos propios de conocimiento: por un lado la exégesis *-tafsir-*²⁹, por otro el establecimiento del *isnad*, o cadena de transmisión, que garantiza la veracidad de los

²⁶ DJAÏT, H.,1989, p.136.

²⁷ Saïd Ibn Ubada (m. 15 H./635), Abd Allah Ibn Abi Awfa. Samura Ibn Jundub (m 60 H./ 680), Jabir Ibn Abd Allah (m 78 H. /697) y Abd Allah Ibn Abbas (m 69 H./ 687).

²⁸ BOUAMRANE, CH., GARDET, L. 1984, pp.16-29.

²⁹ Dos posturas destacan ante la interpretación del texto, una que pretende permanecer lo más cercana posible al Profeta y recoger los testimonios transmitidos sin añadir nada y otra que intenta incorporar el avance del conocimiento generando un análisis crítico de la tradición al que se añaden puntos de vista propios según la importancia del tema.

testimonios y sirve de fuente de autoridad para el “pasado referencia”. Partiendo de aquí se elabora una obra cuya rigurosidad metodológica ha dado forma al modelo clásico árabe de toda ciencia textual sistemática -ilm-, en este caso y en primer lugar, la ciencia de la Ley religiosa -*al-fiqh*-, que asegura el control de la historia por la Revelación³⁰.

Esta obra científica conforma gran parte del cuerpo de los textos secundarios, una de cuyas características principales es que tenderán a convertirse en textos originales. Hecho esencial, a su vez, porque con ello, esos textos pasarán a ser un cuadro de referencia autónomo y objeto de comentarios y explicaciones que buscan su comprensión, pero también la defensa de las posiciones de los autores y de sus escuelas respectivas. Esta práctica ha ido alejando la operación interpretativa de los textos fundadores, adquiriendo a nivel del método el carácter mecánico al que Al-Yabri hará responsable del anquilosamiento de la práctica del razonamiento árabe³¹.

Queda así constituido el núcleo de la tradición, pero es evidente a estas alturas que el concepto de tradición en árabe se desdobra en significados diversos. Hablar de tradición en árabe no es solo hablar de un legado elaborado a lo largo de los siglos a partir de las vivencias, percepciones y construcciones ideológicas y sentimentales, sino que es hablar también de una realidad concreta, surgida a partir de unos hechos

³⁰CRUZ HERNANDEZ, M. *Historia del Pensamiento en el mundo islámico*, 2000, (1ªedc.1996), vol.2 Madrid, Alianza Editorial, pp185-187. ARKOUN, M., 1995, pp.24-25. La vinculación entre ciencia y revelación no es una cuestión de mera creencia, sino que constituye una de las cuestiones que alimentan la reflexión árabe, tomemos como ejemplo a Ibn Rush, en su *Discurso Decisivo*, en el enunciado 49 de la parte tercera, establece que la finalidad de la Revelación es enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera, la ciencia verdadera es para el filósofo cordobés, el conocimiento de Dios y el del conjunto de los seres tal como son. En los enunciados posteriores analiza el método para alcanzar el objetivo del conocimiento, rechazando en primer lugar la simple opinión y la costumbre como fuentes del mismo, y aceptando que la sabiduría o ciencia cierta solo se alcanza haciendo que el orden dialéctico siga al ontológico, mediante el camino de la certeza y de la demostración. Este filósofo es uno de los referentes claves del racionalismo árabe, su obra aboga por el uso de la razón como instrumento esencial de conocimiento, parte de este conocimiento nace de la interpretación, la cual ha de buscar el sentido figurado más allá del sentido aparente. AVERROES, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, Introd. De Alain de Libera, 1996, Paris, Flammarion pp.120 y150-171.

³¹ AL-JABRI, M., 1995, pp.45-47.

históricos conocidos que actúan como punto de referencia. El contenido de los textos recrea en torno a sí un eje de coordenadas con el que se puede situar toda manifestación de la memoria histórica y sentimental de las sociedades a las que afecta. Aunque en ese eje de coordenadas encontramos también otros textos cuyo carácter no está vinculado al mensaje Profético

Si bien aquél contenido será la esencia a partir de la cual se crearan, en la época de la Codificación, los elementos básicos de la cultura colectiva árabo-musulmana. La importancia de que esto ocurra en los siglos II y III de la hégira tiene que ver con que este tiempo se encuentra marcado por un ambiente social de lucha entre las diferentes corrientes de pensamiento; un enfrentamiento que se escribe en torno a los debates sobre las relaciones que pueden o deben establecerse entre “razón y revelación” “opción personal y tradición”, “las ciencias antiguas” o “la poesía preislámica”. Esta cultura es, al mismo tiempo, la fuente de la que se nutren las memorias colectivas, extrayendo de ella los elementos de su identidad, de su conciencia de sí y del mundo que las rodea³².

Arabidad / islamidad

Y ese mundo es un mundo que desde sus orígenes gira en torno a dos conceptos claves: la *arabidad* y la *islamidad*, de manera que ambos irán modificándose a la par que estableciendo entre sí una relación conformadora y explicativa de los acontecimientos.

Más allá de la separación canónica entre mundo árabe y mundo musulmán, que ya vimos antes, ambas esferas participan de un contenido identitario propio, el cual

alcanza un grado superior de expresión como resultado de la interpenetración de las dos conciencias que se forman a partir de ambos conceptos.

La primera idea a tener en cuenta es que el hecho árabe es anterior al Islam. Y que de esa anterioridad se extraen los rasgos claves de la identidad árabe. La hipotética ahistoricidad atribuida, por algunos, a este tiempo conocido por el concepto coránico de la *Yahiliyya* -tiempo de la ignorancia religiosa-, corresponde sin embargo a un tiempo histórico en el que la sociedad estaba organizada según un modelo polisegmentario, caracterizado lingüísticamente por la diversidad de dialectos y por la presencia de unas creencias y visiones mitológicas que no han dejado de coexistir con la realidad inaugurada por la nueva religión³³. La ignorancia y el aislamiento que la memoria histórica ha atribuido al periodo de la *yahiliya*, son para muchos pensadores e investigadores muy relativos. Las tribus que poblaban Arabia tuvieron ya un contacto milenario con las sociedades orientales organizadas, y en el siglo VI se encontraban en medio de los dos grandes imperios de Oriente, el bizantino y el persa, mientras que por el sur habían mantenido relaciones con otras dos sociedades dotadas de tradición y poder político organizado, el Reino de Etiopía y el del Yemen. La evolución interna previa de esta área permitió que el Islam triunfara sobre una Arabia que tendía a la unidad en la lengua y en cultura, como primer paso para establecer las estructuras duraderas de una civilización³⁴.

De esa sociedad preislámica su sucesora heredará un *ethos* conformado a partir de valores como el coraje, la hospitalidad, la lealtad familiar y el respeto a los ancestros. Así como la fuente de toda autoridad natural y toda cohesión social, la cual respondía a complejo sentido de la solidaridad tribal -*asabiya*-, que se manifestaba en el sentimiento

³² ABOU ZEID, A., 1999, pp.100-102.

³³ ARKOUN, M., 1996, p.7.

³⁴ DJAÏT, H., 1996, p.37.

de pertenencia al grupo³⁵. Es decir una *personalidad básica* (tomada, como dice Hichem Djaït, de forma no ortodoxa y enriquecida por consideraciones históricas y políticas), de unos rasgos y distribución de roles que definen al grupo y que se adquieren por pertenecer al mismo.

Sobre este sustrato, el Islam fue el consolidador de lo árabe en la civilización, generando una revolución mental que llevó a la construcción de un Estado y una Nación a la que dotó de una lengua codificada y estable, y que fue la que dio forma concreta a esa arabidad preexistente³⁶.

Nos encontramos aquí la primera relación dialéctica entre ambos conceptos, cuya formalización máxima se producirá, para algunos pensadores, en el periodo abbasí, cuando se identifica el elemento árabe como el responsable, en el más alto grado, del destino histórico del Islam y garante de su supervivencia³⁷. Hechos que forman parte del núcleo de la memoria colectiva del Próximo Oriente, incluso cuando los imperios dejaron de ser, aparentemente, árabes³⁸ y fueron, aparentemente, sólo islámicos, lo que pondría en marcha toda una búsqueda de las legitimidades morales con las que justificar acciones políticas, que respondían a unos hechos históricos concretos.

De la importancia del periodo abbasí en la elaboración de los modelos y valores sociales, que entran a formar parte de las representaciones, de los discursos y de los inconscientes colectivos aún vigentes, nos habla la obra de Fátima Mernissi. Para esta socióloga, las memorias colectivas han admitido como auténticos y originarios esquemas que son, sin embargo, el resultado de una evolución histórica de las

³⁵ IBN JALDUN, *Introducción a la Historia universal (Al-Muqaddimah)*, traducción de Juan Feres, 1997 (1ª edc. en castellano 1977), México, FCE, pp. 275-278. HOURANI, ALBERT, 1993, pp.29-30. DJAÏT, H., 1996, pp.214-218, 221. CRUZ HERNANDEZ, M., 2000 (1996), pp.690-691.

³⁶ DJAÏT, H., 1996, p.37.

³⁷ DJAÏT, H., 1996, p.38.

³⁸ CORM, G., 2001, p.114.

sociedades. La razón que ha permitido esta distorsión entronca con la actitud (propia de todas las sociedades históricas), de retornar al pasado en busca de las señas de identidad y que en el caso de las sociedades que nos ocupan, junto con la época de la profecía, encontramos la del esplendor del Imperio islámico, particularmente la época abbasí, representada por el gobierno de Harun ar-Rachid³⁹.

Otro dato importante que nos ofrece la obra de esta autora es que ella interpela a la memoria no sólo como una construcción de la historia, sino también de la política. La autora sabe muy bien que la memoria árabe, como toda memoria, es una opción, el resultado de una elección que se nutre de todo aquello que cada generación necesita para fabricar su “identidad cultural”, y en cada generación se aprecia un comportamiento de clase. Este clasismo, en el mundo árabe, se manifiesta en el hecho de que lo que Mernissi llama la *memoria política musulmana* corresponde en realidad a una crónica de la vida del Califa, es decir, la historia de la sociedad musulmana se reduce a una crónica de los acontecimientos políticos en sentido estricto. La presencia de lo político en la narración histórica árabe (no tan diferente a otras historias), entronca con la preeminencia de lo político en el discurso del pensamiento árabo-islámico, como veremos más adelante, a la vez que justifica la sobrevaloración de los momentos de mayor transcendencia para la comunidad -la época del Profeta y el apogeo del Imperio-; momentos en los que arabidad e islamidad se unieron sin reservas⁴⁰. Si bien, esta arabidad alcanza un sentido distinto del que poseyó en los primeros tiempos, ya que se

³⁹ Pero como apunta la profesora Carmen Ruiz existe en la elección de los modelos históricos un comportamiento local, regional o nacional por el cual unos historiadores se decantan por la época omeya, otros por la `abbasí, o por la época fundacional, hecho que determina las posibilidades de las lecturas de la historia. RUIZ BRAVO VILLASANTE, CARMEN “ El “fundamentalismo islámico” en VIDAL CASTRO, FRANCISCO (ed.), *De Civilización árabo-islámica*, 1995, Jaen, Universidad de Jaen, pp.171-173.

⁴⁰ MERNISSI, FATIMA, “la Jariya et le Khalife. Reflection sur la Place des Femmes dans la Mémoire Politique Musulmane” *Femmes et Pouvoirs*, 1990, Casablanca, Editions Le Fennec. (traducción española en Mernissi, F. *El poder olvidado*, Icaria, Barcelona). La autora también indaga sobre estos temas en su obra *El Haren político. El profeta y sus mujeres*, 1999 y en *Chahrazad n'est pas marocaine*. 1988, Casablanca, Edt Le Fennec.

asienta y convive con la diversidad étnica y lingüística a la que da lugar la expansión del Islam.

De esta forma, la evolución de la realidad y la cultura árabe desde la aparición del Islam fue el resultado de dos procesos. El primero, el de la islamización, que unió bajo una misma fe a la sociedad plurisegmentaria existente y dio a la estructura del pensamiento árabe el concepto de la unicidad como base de su cosmovisión (un solo Dios, un solo pueblo), y a la nueva sociedad árabe el ímpetu suficiente para, llegado el momento, incidir de forma definitiva en las estructuras organizativas y simbólicas de los pueblos que se rendían ante él. El segundo proceso fue el de la arabización, que presentó dos frentes: el lingüístico, el cual convirtió al árabe en la lengua oficial de los territorios conquistados por el Islam, y el étnico que produjo la mezcla entre los grupos de árabes emigrantes y las poblaciones locales, una actitud que no era nueva entre las tribus originarias de Arabia. Ambos procesos, independientes en su esencia, actuaron de forma conjunta apoyándose o compensándose entre sí⁴¹. Una vez más, de esa relación dialéctica surgieron realidades de índole superior en su complejidad, fundamentación y organización; realidades que conformaron lo que hoy es el mundo árabo-islámico

Cuando en el siglo XIX surge la contestación intelectual y política contra el dominio turco, la cuestión de la arabidad y de la islamidad volverá a entrar en juego. Esa oposición al poder turco tiene implicaciones claves para entender la forma con la que el espacio árabo-musulmán entró en la modernidad. Ya que se trataba de una oposición a un poder que si bien era musulmán, no era árabe⁴².

⁴¹ ANTONIUS, GEORGE, *The Arab Awakening*, 1969 (1ª edc.1929), Beirut, Librairie du Liban, pp.13-20.

⁴² El pueblo turco pertenece a una parte del mundo islámico, con características propias por las que se combinaron las tradiciones turcas con el modelo persa-iraní y el aporte árabe. Por su parte, Persia imprimirá, por razones muy diversas, características propias al Islam como realidad religiosa, pero también cultural y social.

Bajo la forma de la doctrina del *arabismo* como expresión intelectual y sentimental de esa oposición, se recogerá, junto a una voluntad de renacimiento, una recuperación del *sí mismo*, de afirmación frente a los demás a través de una lengua y una cultura, la árabe, que dejó en parte de lado, en el área del Machreq (no en el Magreb), el Islam como criterio de identidad político-nacional⁴³.

El que una decisión de este tipo sea posible desde el punto de vista teórico plantea algunas cuestiones de fundamentación, pero lo que es evidente es que, a nivel práctico, el arabismo mostró una gran capacidad de movilización de las masas, alimentando la construcción de una conciencia unitaria, y con ello la posibilidad de una ideología nacional, pragmáticamente desvinculada del Islam, que entró en competencia con la resistencia de ciertos sectores de las conciencias populares a prescindir de lo islámico, es decir, de lo religioso, como rasgo de identidad.

El resultado del enfrentamiento de ambas fuerzas fue una tensión y una confusión sentimental que influyó en la brecha, que se abrió a raíz de ello, entre algunos intelectuales y sectores importantes de las poblaciones árabes. El vacío ocasionado por esa falta de comunicación entre ambos grupos fue aprovechado por ciertos discursos políticos, que en el caso de Líbano dieron lugar a unas caracterizaciones comunitarias, los cuales jugaron más tarde un papel importante en la creación de las culturas de la discordia.

Con todo, esta inicial separación entre islamidad (religión) y arabidad (nacionalidad), fue el primer intento de establecer una conciencia política nacional laica que el Estado islámico de la época medieval y moderna había sido incapaz de

⁴³ DJAÏT, H., 1996, p.31. Existió también un movimiento panislamista que pretendió esa unidad a partir de lo islámico, pero su vinculación al poder otomano imposibilitó su éxito, en unos momentos en los que las percepciones eran más proclives al desarrollo de lo árabe, donde quedaban incluidas comunidades no musulmanas, pero cuyo activismo político e intelectual fue decisivo no solo en la creación de una oposición antiturca, sino en la elaboración de una identidad árabe, destacando entre estas comunidades la cristiana del Líbano, sobre estas cuestiones ver ANTONIUS, GEORGE, 1969 (1929), pp.79-125.

consolidar, dada su propia estructura del poder, su incapacidad de vincular a las elites sociales al proyecto de ese mismo Estado, y el fracaso en el esfuerzo de unir y homogeneizar las clases sociales⁴⁴.

Así, la estrecha y dependiente relación renovada entre política y religión, tras la caída de los sistemas nacionales anticoloniales, seguirá siendo una de las señas permanentes en la evolución del hecho árabo-islámico, cuyas características internas trascienden la supuesta incapacidad de estas sociedades para prescindir en su organización de la esfera de lo religioso. La arabidad y la islamidad son, obviamente, dos de las más importantes fuerzas que interactúan en el diseño de las respuestas culturales y sociales de la comunidad a la que sirven⁴⁵.

I.1.2.- La experiencia histórica. Que da forma a la construcción de una conciencia histórica.

La experiencia histórica de las sociedades árabes (cuando hablamos de sociedad árabe nos atenemos a un acercamiento general, y por tanto generalizador en el que hay que tener en cuenta que cada sociedad presenta modelos históricos propios), determinará la forma en que los conceptos anteriores se incorporarán a la narración histórica

En lo que concierne a la tradición, existe en las sociedades árabes (como en muchas otras), dos concepciones para la tradición, claramente identificables, una es la

⁴⁴ DJAÏT, H., 1996, p.54-58.

⁴⁵ Sobre las relaciones de la política y la religión como fuerzas conformadoras de la realidad social política económica y cultural de las sociedades árabes existen numerosos trabajos, destacamos entre otros

tradición-estructura, la otra es *la tradición-valor*. Esta última es la que sirve de molde para la construcción de una experiencia de lo vivido, a partir de lo cual toma forma y se expresa la tradición-estructura. El proceso histórico que se hace posible por la separación e interacción de ambos conceptos, dará lugar por su parte a lo que Laroui llama una “tradicionalización de la tradición”, cuya responsabilidad recae, para este mismo autor, en una élite que se ven en las distintas épocas enfrentadas a las nuevas fuerzas de cambio.

A nivel del método este proceso de tradicionalización se manifiesta en el casi exclusivo predominio de la analogía como instrumento del pensamiento lógico-jurídico clásico, el cual acabará convirtiéndose en mecanismo único de razonamiento en las grandes ramas del saber árabe, la gramática, la jurisprudencia y la teología, transformado en una operación mecánica incapaz de cumplir las condiciones de su validez (*sabr, tâqsim*). De esta forma, todo se reduce a reconocer el término desconocido y el término conocido, cuya relación queda definida siempre por la vinculación necesaria del primero al segundo. Y esta relación, en lo que concierne al espacio de lo histórico, se reescribe con el futuro como término desconocido y el pasado como término conocido. O, lo que es lo mismo, todo conocimiento de lo nuevo no es más que un redescubrimiento de un análogo anterior, la problemática del tiempo presente debe encontrar sus soluciones en los hechos del pasado.

Esta forma de pensar en el límite de su uso, para Al-Yabri, generará graves consecuencias. La primera de ellas la suspensión del tiempo y del concepto de evolución, que tiende a anular la conciencia de la temporalidad humana y la

perspectiva histórica⁴⁶. La segunda, la ausencia de disyunción entre el sujeto y el objeto; la analogía privada del examen detallado y del análisis de ambos términos, carece de la esencial función crítica, el referente conocido se convierte en testigo permanente de la razón y de la afectividad a costa de la objetividad del método.

El abuso metodológico unido a la experiencia histórica inmediata de fractura tras la muerte del Profeta, la cual pone fin a la revelación y da paso a la creación del Estado y del Imperio islámico como realizaciones puramente humanas que precisan de la legitimación de los poderes políticos surgidos de ambos, llevan a cerrar sobre sí mismo el pasado y al devenir histórico sobre ese mismo pasado⁴⁷.

Existe otro acontecimiento histórico esencial para entender la evolución del pensamiento árabe, sobre el tiempo y la historia. A partir de 1258, el predominio árabe en el imperio da paso a un poder que acabará convirtiéndose en musulmán, incorporando peculiaridades propias, a pesar de la incontestable tendencia unificadora del proceso de arabización. Ese año, grupos venidos de las estepas de Extremo Oriente - mongoles y turcos- invaden Bagdad; con ellos, además de la nueva ruptura identitaria entre arabidad e islamidad, surge el peligro de nuevas interpretaciones. Es entonces cuando los ulemas, como los encargados de mantener la correcta interpretación de la *sharia* (ley) islámica, deciden controlar hasta el extremo el *iytihad*, o esfuerzo de reflexión, volviendo su mirada hacia atrás, hacia los autores anteriores, a los que se convierte en clásicos. La única vía que le queda a la reflexión es el análisis y comentario de sus obras, las cuales van poco a poco siendo sacralizadas como verdades absolutas.

⁴⁶ Aquí debemos introducir dos conceptos aportados por el filósofo alemán Koselleck, el de *espacio de experiencia* y el de *horizonte de expectativa*, porque vinculados ambos a la dinámica de la temporalidad humana y su representación histórica serán claves en el desarrollo del último de los capítulos de este trabajo.

⁴⁷ GHALIOUN, BURHAN, *Islam et politique. La modernité trahie*, 1997, Paris, Éditions La Découverte, pp.36-54.

Este periodo contribuye a resaltar, de forma definitiva, la importancia real pero también simbólica de la *edad de oro*. Tras ella todo esfuerzo creativo e intelectual ha quedado paralizado⁴⁸. De ahí que los modelos sociales y culturales que se perpetuarán en los siglos posteriores sean los que eran comunes en el tiempo del esplendor perdido⁴⁹.

El resultado de todos estos hechos políticos, sociales y culturales es para Al-Yabri, la lectura “fundamentalista” (como tendencia dentro de todas las corrientes ideológicas) de la tradición, por la cual el pasado queda sacralizado y se busca en él todas las respuestas a los problemas del presente y del futuro. Lo que en realidad, como dice Mohammad Charfi⁵⁰, supone extraer el acto del pensamiento de la propia dimensión del tiempo. Con esta estrategia se elimina, también, toda posibilidad de anacronismo.

La característica de esa lectura y del discurso fundamentalista que se deriva de ellas es: una amalgama entre pensamiento y religión, lo que lleva a la desaparición de la distancia entre el sujeto y el objeto. La interpretación de los fenómenos remite en todo momento a un principio o una causa primeros y una constante referencia a los ancestros, sean estos los que sean, según el origen ideológico del discurso. Por último provoca una actitud de intolerancia acompañada de afirmaciones perentorias, que demuestran el rechazo a toda dimensión histórica⁵¹.

La falta de visión histórica hace que no se tenga en cuenta el hecho de que estas referencias consideradas primarias son respuestas puntuales, destinadas a solucionar

⁴⁸ CHARFI, MOHAMMED, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, 1998, Paris, Albin Michel, pp.133-137.

⁴⁹ Esta forma de pensar acaba convirtiendo en mito la propia herencia y construyendo a partir de ese mito las justificaciones para las actuaciones de cualquier tiempo, sobre este tema ver: BOUZID, SAMIR, *Mythes, Utopie et messianisme dans le discours politique arabe moderne et contemporain*, 1997, Paris, L’Harmattan.

⁵⁰ CHARFI, MOHAMMED, pp.75-76, 88.

⁵¹ ABOU ZEID, N., 1999, pp.127-128.

temas concretos dentro de un marco histórico, geográfico y social determinado, jugando además en la mayoría de los casos un papel político destacado, al proporcionar una fuente de justificación religiosa al poder constituido.

Por otro lado, la ausencia de esa perspectiva histórica y de la objetividad antes referida, en una concepción del tiempo que unifica pasado, presente y futuro, resta al presente una de sus características más interesantes como tiempo de la responsabilidad social, como tiempo de la *praxis*. Al contrario, todo distanciamiento de esa época originaria es vivido como signo de *decadencia* para la *Umma*, pero ese mismo distanciamiento es un hecho inevitable por el propio transcurrir del tiempo que se asienta sobre la historicidad real de las sociedades islámicas.

La forma de salvar esta paradoja es vivir en lo que Fuad Zakariya llama *la alienación en el tiempo*, por la cual el presente sólo se vive en función de un pasado que se reconstruye a sí mismo, revivificando una parte de la *turât* (tradición) que no ha sabido seguir el movimiento de la historia. Por su parte el presente pierde su capacidad existencial de dar un valor y un sentido seguro y objetivo al patrimonio recibido⁵²

Por lo tanto, en lo que concierne a la tradición que continuamente parece evocar el mundo islámico de hoy, sería en general y una vez más la visión *tradicionalizada* de la tradición. Ya que según Daryush Shayegan⁵³, todo intento de retornar al origen desde una perspectiva fundamentalista es una ilusión, puesto que la tradición, en tanto que existe, no puede reunirse ontológicamente con su punto de partida, situado este en la premodernidad, mientras que la evocación forma parte de la postmodernidad.

⁵² ZAKARIYA, F., 1991, pp59-61.

⁵³ SHAYEGAN, DARYUSH, *Le Regard Mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*, 1996(1996 para Éditions de l' Aube, 1989 para Albin Michel,) E. de l' Aube, Paris, pp.51, 55-56.

La tradición evocada es una tradición que no ha sufrido teóricamente cambios con el transcurrir del tiempo, es esa concepción absoluta del recuerdo cuya seña de identidad más evidente es la profunda fosa que crea con la actualidad, la cual sigue siendo, a pesar de ello, la fuente de todo conocimiento directamente accesible. El pasado adquiere así una identidad propia e independiente, se transforma en una presencia ineludible en confrontación permanente con el presente.

El discurso del poder.

Quizá la estructura formal más evidente que adopta esa tradicionalización es la creación del discurso legitimador del poder a cargo de los ulemas, como encargados que son de interpretar los textos fundadores. Parte de este discurso adquiere forma en el razonamiento político árabe, el cual reproduce la dualidad de la historia del Estado islámico. Por un lado la crítica hacia ese poder y por otro su justificación⁵⁴.

La utopía que alimenta la concepción del Estado y la Ley como elementos de la revelación permanece como tal y por tanto como irrealizable. En consecuencia el pensamiento que se desarrolla en torno a ella tiene, frecuentemente, como fin reforzar las ideologías dominantes. El resultado es que el Estado *-dawla-* y la comunidad nación *-umma-* no se contradicen sino que se ignoran mutuamente⁵⁵.

Y sin embargo, en el discurso legitimador del poder quedan plasmadas las fracturas y continuidades que constituyen la historia de estas sociedades, o lo que es lo mismo, su práctica política y social cotidiana.

⁵⁴ GHALIOUN, B., 1997, pp.25-30.

⁵⁵ LAROUÏ, ABDALLAH, *Islam et Modernité* 2001, Casablanca, Centre Culturel Arabe, pp. 31-36. Al exponer esta idea Larouï recoge las reflexiones de Ibn Jaldun. GHALIOUN, B., 1997, pp.25-30 y 64-67.

De forma que el hueco dejado por esa historicidad, o mejor dicho por la conciencia de esa historicidad, es cubierto en buena parte del discurso árabo-islámico por lo que antes ya hemos mencionado, la legitimación de un poder político y de una hegemonía social y cultural, lo que no es otra cosa, paradójicamente, que una consecuencia de esa misma historicidad. Teniendo en cuenta las particularidades que en el mundo árabe adquiere el concepto de poder político. Ya que el Islam es una religión de la que se deriva un proyecto integro de sociedad estructurada entre otras formas a partir de un Estado islámico como organización espiritual y temporal, religiosa y política; una unidad que garantizaba, al mismo tiempo, una actitud común ante el mundo, los hombres y Dios⁵⁶.

Esa misma unidad es la que vincula directamente al Islam con la dinámica real de las sociedades, con su evolución y con su capacidad de adaptación. Y de esta forma el pensamiento árabo-islámico en un pensamiento sustancialmente inserto en el devenir cronológico. Toda la trayectoria vivencial de las sociedades árabes e islámicas, después de la muerte de Muhammad, que sella el tiempo de la profecía, es una trayectoria humana e histórica sometida al paso del tiempo⁵⁷.

El monopolio del discurso político es entendible desde el momento en que se considera, como hacen Al Yabri y Abu Zaid, el peso del componente ideológico que encierra todo discurso nacido del pensamiento árabe⁵⁸. Ya que como dice el autor egipcio, el dominio de una corriente determinada de pensamiento no es en último término otra cosa que el resultado de la lucha de las fuerzas sociopolíticas en el terreno de la realidad histórica.

⁵⁶ BOUAMRANE, CH., GARDET, L., 1984, p.1.

⁵⁷ CHARFI, M., 1998, pp.123-133.

⁵⁸ AL-JABRI, M., 1995, pp.160-161. ABOU ZAID, N., 1999, pp.78-84.

De hecho, la historia del pensamiento islámico, para este último autor, no es más que la expresión de la historia social en sentido profundo, pero en ella la relación entre el presente y el pasado no ha estado siempre clara. Y no lo ha estado porque para establecer la vinculación de los hechos con sus orígenes ideológicos son precisos útiles de análisis rigurosos que permitan explorar las capas profundas del pasado, es decir, las ideas tienen una historia, cuando ésta se oculta se las convierte en creencias⁵⁹.

En el discurso político islámico esa historia ha sido frecuentemente ocultada, el análisis de sus fundamentos impedido y por tanto su pasado más profundo olvidado; de lo contrario se hubiera podido establecer que aquello que fue considerado en determinadas épocas como estable y definitivo pierde, a la luz de los nuevos conocimientos y realidades, esas cualidades y por tanto su condición de necesario.

Por tanto, en última instancia, hay que establecer cuál ha sido la experiencia histórica de la Comunidad -*Umma*- musulmana para tratar de entender la respuesta actual al problema del tiempo y de la historia, una respuesta que se establece en el enfrentamiento entre el análisis del discurso y las lecturas repetitivas e inmóviles que giran sobre sí mismas sin añadir nada a cambio.

Esa experiencia histórica, tal y como la define el profesor Martínez Montavez, es una experiencia de profundas y graves crisis internas, con importantes escisiones y cismas peligrosos, convulsiones diversas originadas tanto por la propia evolución interna, como por las numerosas y muy diferentes necesidades de adaptación a las que se ha visto sometido (el Islam) en el transcurso de su extensa expansión, ante las diferentes y cambiantes realidades a las que se enfrentaba⁶⁰.

Para el libanés Konstantin Zurayk, la civilización árabe se asienta no sólo en un objetivo religioso, sino en una visión y praxis de naturaleza universalista que parte de la

⁵⁹ ABOU ZEID, NASR, 1999, pp.99-100.

creencia absoluta en la unidad humana y del universo, la unicidad de Dios que se despliega en una sola comunidad humana. Mientras esta concepción universal fue dominante y existió un sentimiento de lealtad común, el imperio creado por los árabes mantuvo su fuerza interior, y su progreso fue constante, pero esa creencia en lo universal fue perdiendo empuje en la práctica, es decir en el transcurso de la historia y en su interior los distintos grupos: árabes, persas, turcos, bereberes... comenzaron a buscar su predominio y dirección políticas. Comenzó entonces una lucha por el poder protagonizada por individuos y dinastías, que modificaran definitivamente la fundación del Estado. La lealtad común fue rota en favor de otras menores y más restringidas, cuya motivación principal era el beneficio del poder y no la realización de un ideal transcendental⁶¹.

A nivel formal este deslizamiento se establece mediante la sustitución de las atribuciones morales y espirituales del *califato*, como forma de ordenar la autoridad religiosa-terrenal y, que representa la continuidad de la entidad islámica tras la muerte del Profeta, por la autoridad fáctica del sultanato, en sus distintas formas (en las que el poder es frecuentemente ejercido por sistemas “hereditarios” que acceden a él tras golpes de estado que son legitimados, *a posteriori*, por los teólogos). La coexistencia de ambos modos de poder que a veces aparecen asimilados⁶², implica la necesidad de una reflexión sobre los mismos, ésta es una de las razones por las cuales el debate de lo político está tan presente en el pensamiento árabe⁶³. De hecho a partir de la época de la Codificación y de la formación del imperio se establece una relación directa

⁶⁰ MARTINEZ MONTAVEZ, P., 1997, p.22.

⁶¹ ZURAYK, K., “The Essence of Arab Civilization” artículo aparecido en *The Middle East Journal*, vol 3, nº2 -april 1949, pp125-139, y recogido en *Al-`a`mâl al-fikriya al-`âma lil-duktûr qustantîn zurayq* (la obra completa del pensamiento del Doctor Konstantin Zuraik), tomo 4, 8ª edic, 1996, Beirut,.....

⁶² LEWIS, BERNARD, *El lenguaje político del Islam*, 1990 (ed. inglesa 1988), Madrid, Taurus, pp.85-99.

(frecuentemente de subordinación) de lo religioso respecto de lo político (del saber de los ulemas al poder califal), que se plasma en la ya mencionada extensa obra de jurisprudencia aceptada más tarde como canónica⁶⁴.

Por tanto, a lo largo de la historia islámica se hace visible casi desde un principio la imposibilidad de llevar al plano de lo real el proyecto de sociedad que presentó el Corán y de la palabra del Profeta como principio de acción, y la *umma* como entidad de unión político-espiritual⁶⁵. Un proyecto que sin embargo fue realizable y realizado, en gran medida, durante la vida del Profeta y los trece años que duraron los califatos de Abu Bakr y Umar, en los que se manifestó una unidad y un poder sin grandes fallas. Estos años representan en la mentalidad colectiva y en la memoria histórica el núcleo central de toda legitimidad política, ya que conforman el tiempo matriz, un tiempo en el que los árabes se abrieron a una nueva forma de creencia unitaria, emigraron organizando una nueva coexistencia y una vida colectiva y guerrera cohesionada a partir del derecho y del ritual de la oración. Esos trece años de combates, bajo la bandera del Islam construyeron una “nación”, donde se mezcló íntimamente política y religión⁶⁶.

Sobre estas bases teóricas, el Islam como realidad integral necesitaba una institución política -el Estado islámico- que permitiera a la comunidad de creyentes y ciudadanos cumplir con los preceptos establecidos por los textos de la revelación⁶⁷, y por eso basándose en este sustrato ideológico se construirá muy pronto ese discurso del

⁶³ ABDERRAZIQ, ALI, *L'Islam et les fondaments du pouvoir*, (nouvelle traduction et introduction de abdou filali-ansary), 1994 (edc. original 1925), Paris, Éditions la Découverte/cedej, pp. 53-62. GHALIOUN, B. 1997, pp.36-54.

⁶⁴ AYUBI, N., *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, 1996, (pub. original, 1994), Edc. Bellaterra, p.18. CHARFI, M., 1998, pp.178-190.

⁶⁵ HOURANI, A., 1991, p.7.

⁶⁶ DJAÏT HICHEM, 1989, pp.95-96. ABDERRAZIQ, A., 1994, pp.55-57.

poder antes referido, en el que el principio de la unicidad será usado para conformar los conceptos de *poder* y *autoridad*, para ordenar las relaciones entre los gobernantes y gobernados, es decir para ejercer un poder absoluto u omnicompreensivo, y evitar o integrar, según los casos, toda fuente de oposición⁶⁸.

El Estado islámico inicial, aquél que ha surgido, en un principio, de las bases organizativas establecidas por el mensaje profético⁶⁹, dará paso a lo que Larui llama el Estado islámico clásico, como modelo político del imperio.

Ese Estado islámico clásico sería el conjunto no integrado de los tres tipos de organización que Larui establece: el Estado árabe, el Estado islámico y el Estado asiático. Cada uno de ellos proporciona elementos propios (una ideología procedente de la herencia social árabe, una utopía de inspiración islámica y una estructura organizativa

⁶⁷RAMÓN GUERRERO, RAFAEL, "Introducción" en AL-FARABI, *Al-Farabi.Obras filosófico políticas*, 1992, Madrid, Debate CSIC, p.XIII.

⁶⁸ LEWIS, B, 1990, p.154.

⁶⁹ Junto a la idea de Comunidad o conjunto humano en la que Dios es Omnipotente, existe también la idea de distintas *uman*, comunidades o sociedades políticas, que se desarrollan en el tiempo y en el espacio y en cuyo seno se van formalizando formas de gobierno diversas, una de las cuales correspondería al modelo islámico. La noción de Comunidad es esencial y constituye la unidad de base de las relaciones sociales islámicas. El individuo tiene la obligación de servir a Dios y la Comunidad está consagrada al servicio de sus miembros, mediante la responsabilidad colectiva con el fin de conseguir el bienestar de los individuos y el bien y la justicia para el colectivo. Todos los miembros de la Comunidad son plenamente iguales y sólo la piedad les distingue. El poder político ideal o perfecto es el que debe guardar la vía correcta y asegurar la integridad de la religión, será ejercido por "el sucesor" del Profeta, como es históricamente imposible o improbable que se encuentre una persona con tal cúmulo de cualidades, pueden distribuirse estas entre varias personas, o bien contar con un poder imperfecto. Que no sería sin embargo ilegítimo, y al cual se le otorgará una autoridad terrestre pero de origen religioso y siempre con el consentimiento de la Comunidad y de sus miembros. Será un "gobernador" que no podrá ser más que juez y administrador, ya que la ley -sharia- ha sido dada por Dios en el Corán, lo que la hace perfecta, suficiente e inmutable. El gobierno es por tanto una acción de administración y de interpretación. La soberanía se encuentra en la Comunidad, ella da la autoridad para ejercer el poder, por medio de un contrato -*bay`a*- de sumisión, por medio del cual la Comunidad ofrece su fidelidad y su autorización a cambio de un gobierno de piedad y justicia, y que como todo contrato puede ser roto. A pesar del protagonismo de la Comunidad el poder no es creado por ella, sino que viene de Dios. La entidad política así creada es de naturaleza humana, más que territorial. ZARTMAN, WILLIAM, 1983, pp.5-8. Hasta el siglo XIX, la idea de lo político estaba vinculada a los conceptos de *umma* como comunidad/nación, y *jilafa* y *sultán* como gobierno o dominio de carácter predominantemente religioso y político respectivamente. Hoy se usa el Término de *dawla* para hacer referencia al estado tal y como el modelo occidental lo ha elaborado y donde gobierno y comunidad son integrados en una misma relación, si bien el término aparece en el Corán con un significado original de, girar o alternar, que en el periodo abbasí se referiría a las vicisitudes de la fortuna, y que poco a poco vino a significar dinastía y finalmente estado. AYUBI, N, 1998, pp.46-48. Algunos conceptos sobre estas ideas y términos son ampliados en VVAA, "Islam Communautaire" en *Arabiyya*, 1984, Paris, Publications orientalistes de France - Faculté

que prestan los grandes imperios preexistentes), los cuales conviven frecuentemente sin llegar a integrarse y armonizarse⁷⁰, lo que se plasmará en la práctica política cotidiana.

El ejercicio del poder y la conformación de la autoridad sobre unas fuerzas en expansión, producen tensiones que enfrentan, o coordinan, entre otros factores, a los distintos sistemas de valores, unos surgidos del tiempo de la *yahiliya*, residual, pero poderoso, en los que la tribu y los lazos de sangre, vecindad y acuerdo siguen siendo algunos de los factores claves de legitimación, y otros surgidos del Islam como fuerza nueva y dinámica de lucha.

Una de las primeras manifestaciones de la dimensión histórica de los hechos es la escisión de la *umma* en sunníes, chíes y jariyíes, esencialmente, y cuya causa fue un conflicto de poder y legitimidad. Este hecho marcará profundamente la mentalidad musulmana, y producirá una fragmentación de la memoria religiosa colectiva que determinará formas de conducta propias⁷¹ y que añadirá sobre el tablero de Oriente Medio todo un juego extenso y complejo de lucha, entre la heterodoxia y la ortodoxia, por la hegemonía y búsqueda de una justificación racional. El pensamiento árabe se convierte a partir de ahora en una serie de pensamientos, en los que cada escuela intentará validar el ascenso de un grupo determinado⁷², si bien se marcaron algunas líneas de cierta independencia al respecto. Es entonces cuando los conceptos de *bida* (innovación perniciosa, desviación de la verdadera vía, que es ya manifestado durante el

de Lettres de Genève. AL-AHSAN, ABDULLAH, *Umma ot nation?*, 1992, Leicester, The Islamic foundation.

⁷⁰ LAROUÏ, A, 2001, p20.

⁷¹ CORM, G, 2001, p.117. La división entre estos dos grupos rivales, en relación a la legitimidad del quien debía ser nombrado califa, se transforma, en un primer momento, por el triunfo militar y político de los omeyas, en la oposición entre un islam ortodoxo representado por los sunnies y un islam heterodoxo de los chíes. Las circunstancias de la muerte de `Ali y de su hijo Husayn mitifican la figura del mártir y el martirilogio como seña de identidad, al mismo tiempo que esta opción se convierte en la oposición histórica al omeyismo que representa la rama del sunnismo. La dinámica creada entre ambos grupos la que define el concepto de enemigo, dentro del espacio teórico que tratamos de establecer, explicando muchas de las alianzas y el desarrollo de muchos procesos en el pasado pero también en el presente, donde actúa como una fuerza más a tener en cuenta.

⁷² ARKOUN, M., 1996, pp.32-35.

califato de Uthman) y *fitna* (escisión, querrela, guerra civil), marcarán la memoria colectiva y establecerán los límites racionales de lo *pensado*, pero también de lo *no pensado*.

Toda innovación es vista con sospechas, a partir de ahora, frecuentemente calificada como un elemento negativo *-bida-*; en cuya contra se esgrime el concepto de tradición. Y quizá derive de esta concepción parte de la tendencia a ignorar o camuflar bajo otros conceptos el de la historicidad de estas sociedades, y ese convencimiento de que la historia árabe es un continuo inicio. Frente a la escisión se hace cada vez más fuerza sobre la unidad representada por la obediencia al imam-califa, como soporte de la autoridad legal y legítima ya que es, supuestamente, el heredero del Profeta, que sin embargo, tal como lo analiza Ibn Jaldún, ha dado paso al poder real *-mulk-* como forma de autoridad meramente legal⁷³. Este poder es ejercido por el déspota, quien ha usurpado no sólo la autoridad real sino que pretende también usurpar la divina.⁷⁴

Entre los rasgos de ese poder despótico está el considerar toda oposición a esa autoridad establecida como *ridda* -apostasía-, y en consecuencia se la puede perseguir como el peor de los pecados, de la forma más violenta. Esta práctica coercitiva de control político sobre los discursos alternativos acabó influyendo en la eliminación del esfuerzo de reflexión e innovación en el pensamiento musulmán⁷⁵, que no se ocupará de una forma directa, sino en cierta forma camuflada, de algunas temáticas como por ejemplo la de la elaboración de una “teoría de la libertad”. Esta parálisis de la razón árabe no debe identificarse, en ningún caso, con una incapacidad substancial de la

⁷³ IBN JALDUN, *Muqaddima*, cit. por Adderraziq, 1994, p.58. Laroui recoge también la propuesta de Ibn Jaldun, como un desarrollo de una idea ya implícita en los juristas, historiadores y filósofos, dicha idea hace referencia a dos hechos históricos, el primero es la rápida transformación del califato en una autocracia que retoma la política preislámica. El segundo es que la inspiración profética ha subsistido y reaparecido en el gobierno de determinados gobernantes a los que se puede calificar de califas en el sentido originario de la palabra. LAROUÏ, A., 2001, p.24.

⁷⁴ CHEBEL MALEK, *L'imaginaire arabo-musulman*, 1993, Paris, PUF, pp.88-89.

⁷⁵ CHARFI, M., 1998, p.83.

misma, sino con una situación de dependencia colectiva con respecto a un tiempo pasado, tal y como reconoce Muhammad Charfi “nuestro problema mayor, el freno poderoso que impide nuestra emancipación y nuestro desarrollo es que nos encontramos encadenados a nuestro pasado”.⁷⁶

En definitiva el concepto de *tradicionalización* vino a suplantar el de *historicidad*. La “ausencia” de este último concepto, en la práctica dominante de estas sociedades, es quizá una de las causas que explicaría la tendencia manifiesta en los discursos y razonamientos (tendencia que más influencia y continuidad han tenido históricamente de estas sociedades) a construir sus explicaciones dando un salto desde lo absoluto hacia lo concreto. La observancia de la historicidad, en cambio, permite ver la tradición, tal y como la define Al-Yabri⁷⁷, no como una *totalidad*, o una suma incomprensible, sino como *supervivencia*, es decir, constituida a partir de momentos que se suceden unos a otros, interactuando bien para eliminarse o para complementarse entre sí, momentos del pensamiento que reflejan en cualquier caso una realidad.

Lo uno sobre lo vario

De todo lo anterior, debemos retener dos ideas. La primera hace referencia a la conciencia de unidad que conforma el principal sustrato de la creencia islámica; la segunda, a la presencia, a pesar de y junto a esta unidad, de diferencias reales entre los

⁷⁶ CHARFI, M., 1998, p.88-89.

⁷⁷ AL-JABRI, M.A., 1995, pp.159-160.

grupos que conforman el imperio y la sociedad. Ambos hechos jugarán un papel esencial en la organización teórica, pero también práctica, de los imperios musulmanes en sus diferentes etapas, y constituyen uno de los elementos a valorar en la concepción del poder político, al mismo tiempo que actúan como fuerzas motoras de la historia de estos pueblos.

La existencia de esa dualidad de términos y significados aplicados al concepto y a la práctica del poder, nos pone en contacto directo con la realidad de estas sociedades, ya que frente a una visión de tendencia unificadora, la historia árabo-musulmana debe ser percibida en un escenario de múltiples dimensiones. Existen elementos que definen la forma en que se cuentan y escriben las historias y que pertenecen precisamente a algunos de esos sustratos que la memoria ha tratado de ignorar. La dinámica histórica de los pueblos árabes se ha construido a partir de un pasado extraordinariamente rico, en el que junto a la sucesión de las distintas dinastías conquistadoras, se superpusieron estructuras políticas, religiosas y lingüísticas en una síntesis de culturas y civilizaciones que nutren los inconscientes colectivos.

Estas herencias múltiples, si bien no han aparecido de forma explícita en las obras históricas, y sobre todo en la elaboración del pensamiento árabe, están presentes en el plano íntimo de las identidades y se hacen manifiestas en los periodos en los que esas identidades se convierten en motivo de búsquedas, de debates o de enfrentamientos.

Con todo, sobre esta multiplicidad y sobre esos inconscientes colectivos, la experiencia histórica consolida lo que Hichem Djaït llama *personalidad ideológico-cultural*, la cual se formaliza a partir de la imbricación de una ideología dominante -la religión- y una tradición cultural, también dominante.

Esta personalidad se construye siguiendo una alternancia de lo universal y lo regional. Ya que si bien en el origen el Islam se concibe como una entidad universal fuertemente centralizada, en la práctica y desde la época omeya, época del primer auge de ese mismo centralismo, fue patente la tendencia de las provincias a manifestar su presencia a través de tradiciones y contexto geográficos diversos, pero sobre todo a través del espíritu de individualidad de los grupos tribales árabes inmigrados, como reafirmación de los regionalismos puramente árabes, que serán el sustrato profundo de solidaridades pre-nacionales, dentro de ese imperio originario. A ello se unen las peculiaridades étnicas –tribales o no- de otros grupos. Esas solidaridades no acabarán, sin embargo, de consolidarse por separado, ni siquiera después de la fragmentación del Estado abbasí y la posterior emergencia de Estados autónomos. Las razones de ello son varias: la pasividad de los grupos autóctonos frente al impacto árabe que los absorberá, el mensaje unitario islámico y la propia estructura de esos Estados⁷⁸.

En esa tensión entre lo que unifica y lo que separa, la herencia común elaborada gracias al proceso arabizador, el cual proporcionó una concepción del poder y una cultura sustentadas sobre una coherente base religiosa y expresada a través de una lengua elaborada y escrita, son elementos que favorecen y refuerzan la idea de la unidad árabe como una realidad genérica. Junto a ella existen lo que podríamos llamar “subidentidades” regionales, que se definen a partir de elementos particulares, como son las distintas lenguas y los diversos dialectos árabes que presentan casi todas las comunidades, y los cuales son la fuente de la expresión de unas experiencias vivenciales particulares y concretas, pero que al analizarlos a nivel estructural, se muestran incapaces de traspasar los límites de los mecanismos colectivos inconscientes hacia la

⁷⁸ DJAÏT, H. 1996, pp.50-51

confirmación de un pensamiento y cultura autónoma; y por tanto no pudieron servir como fundamento de unas conciencias nacionales en el sentido moderno de la palabra.

En definitiva, la personalidad básica de las sociedades que nos ocupan es esencialmente árabe, y responde a una construcción en la que la dualidad arabidad-islamidad ha convivido, fortaleciéndose mutuamente y dando lugar a una estructura de pensamiento bidimensional, en la que un islam desarabizado será *más imperfecto*. El mundo árabe es el que mejor encarnaría esta doble faceta de la personalidad en la que los principios islámicos se engarzan plenamente con el pasado histórico árabe⁷⁹.

Desde la mitad del siglo XX, esa misma sociedad se ve enfrentada a un proceso de profunda división ideológica y política cuya expresión formal será la creación de los diversos Estados-nación modernos. Aparecen entonces dinámicas sociales contrapuestas que intentan diseñar la modernidad para la zona, produciendo un movimiento alternativo entre lo nuevo y lo viejo, lo moderno y lo tradicional, entre el cambio y el orden⁸⁰.

Aquí es donde nosotros encontramos, en la experiencia histórica, uno de los planos de fractura claves de la sociedad y del pensamiento árabo-islámicos actuales. La fractura ha originado vacíos en espacios diversos, uno de los cuales es el de la memoria histórica unitaria, que hasta entonces había servido como cauce a todas las memorias particulares. Es a partir de este momento, cuando las memorias de los distintos grupos socioculturales que han formado parte anteriormente del espacio árabo-islámico, adquieren un protagonismo nuevo, demostrando al mismo tiempo la incapacidad de los nuevos Estados de producir una ideología nacionalista unitaria, sustentada por unos

⁷⁹ DJAÏT, H., 1996, p.43.

⁸⁰ CORM, G., *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, 2001, Paris, Gallimard, p.26.

mitos y utopías fundadores colectivos. Mitos que, sin embargo, sí serán formulados por las memorias particulares.

En torno a estas bases se van forjando conciencias de la *alteridad* y conciencias de la *minorización*, que crearán en respuesta, y como defensa, lenguajes históricos propios, donde se usa y abusa de algunas temporalidades que alimentan los imaginarios colectivos, sobre todo con los recuerdos de ciertas *ausencias*. Estas sociedades sometidas a una experiencia real de tensión interna y fuerte presión externa, que se manifiestan en dramáticas situaciones de conflicto abierto aparentemente irreductibles, acaban dibujando tendencias identitarias involutivas, que anulan el dinamismo real de una identidad tan compleja como la que la historia y el tiempo ha ido elaborando, y fosilizan la memoria, fragmentándola en tantas partes como sean necesarias para los intereses del momento.

Estas tendencias disgregadoras son un signo del tiempo moderno si bien ya preexistían con anterioridad. El modelo de organización representada por el Estado islámico durante los siglos anteriores sí que fue capaz, durante largo tiempo, de mantener en el plano ideológico un concepto de unidad válido para todo su territorio; un concepto que no negaba ni anulaba las diferencias y las tendencias separatistas, pero que ofrecía la primera señal de identidad a sus pobladores, la que les hacía miembros de la sociedad árabe-islámica, es decir una sociedad arabizada en las costumbres y en la cultura, e islamizada en los valores y en las fuentes de legitimación de la ética, del poder y la hegemonía; aunque existieran en ella señales de fractura.

Una de las razones por la que ha sido tan fácil, en época contemporánea, provocar una ruptura múltiple en el área hay que buscarla en la composición multi-comunitaria de la sociedad. Como vimos ya en los primeros momentos del califato se produce una fragmentación clave entre sunnitas y chiitas (hay que decir en cualquier

caso que ésta no obedece sólo a cuestiones doctrinales, sino a cuestiones de práctica política); pero desde un principio el Islam incorpora, entre otros a grupos de cristianos, de distinta orientación (maronitas del Líbano, por ejemplo) y a judíos, todas ellos bajo el estatuto de *dhimmiés*⁸¹, que si bien son arabizados, siguen manteniendo su propio patrimonio, el cual alimenta memorias enmarcadas no solo por espacios geográficos concretos, sino también históricos y míticos. Junto a estos convivieron a lo largo de la historia otros grupos de orígenes musulmanes (los drusos del Líbano, de Siria, Palestina, por ejemplo), que como los otros grupos sobrevivieron al abrigo del poder dominante sunní, donde construyeron sus *subidentidades* entre la exclusión, la marginalidad, el olvido y martirilogios tan reales como mitificados, *subidentidades* que se mantuvieron durante siglos en un estado latente integradas en la memoria general⁸². Aquellas no desarrollaron su carácter conflictivo hasta que el modelo occidentalizante del Estado-nación les proporcionó la vía para ser movilizadas bajo la forma de identidades nacionales, como ocurrió en el Líbano de mediados del siglo XX. Aunque esos mismos Estados en cambio no ofrecieron, en la inmensa mayoría de los casos, los mecanismos para afianzar y solidificar esas identidades, y para unificar a través de ellas a las poblaciones que afectaban.

Otra de las razones que hay que tener en cuenta es el hecho de que, con la modernidad, la concepción del poder por parte de las poblaciones hubiera debido evolucionar, haciendo evolucionar a su vez, al mismo tiempo, la idea del bien común,

⁸¹ *dhimmi* o protegido, con este término se identificaba a las poblaciones de cristianos y judíos que decidieron seguir con su religión, tras ser conquistados por los musulmanes. A estos se les consideraba *La Gente del libro*, lo que hacía referencia a que las dos religiones practicaban el monoteísmo y eran poseedoras de un libro con la Palabra revelada. Debían pagar un impuesto *jizya*, que constituyó una importante fuente de ingresos para el estado. Más Tarde se incluyó entre los *dhimmiés* a los sabeos y los mazdeos. De esta forma se convirtieron en una presencia integral pero diferenciada en el conjunto del estado islámico, se vieron abocados a una categoría de vencidos e inferiores, ya que el impuesto que pagaban era en realidad un tributo, una tasa político-militar impuesta por un grupo social, militar y políticamente superior, que respondía a otro sistema tributario diferente.

⁸² CORM, G, 2001, pp.118-119.

que hubiera podido suplantar a la de un Estado patrimonial y cuya primera exigencia era la sumisión de todos los individuos al soberano⁸³.

Pero esa evolución democratizadora, que se dio formalmente, se enmarcó en un proceso de reformas de naturaleza liberal emprendidas por los Estados árabes, que pasaron, a veces, por alto las estructuras preexistentes a favor de unos modelos organizativos de origen claramente extranjero. Estas políticas acabaron favoreciendo el dominio europeo y modernización y colonización se identifican, entonces, como elementos unidos en las mentalidades colectivas.

Por último, una consecuencia importante de esta construcción múltiple identitaria es la manipulación de las temporalidades. Las nuevas conciencias históricas recurren en la mayoría de los casos a unos orígenes fundadores que sobrepasan la cronología que el Islam histórico instaure, con el fin de legitimar los intereses del tiempo presente; pero ese tiempo presente ha sido el fruto de una recuperación del sentimiento de autenticidad árabe-islámica, que el fin de la dominación turca abre como tiempo de modernidad.

Los *grupos* unas veces, las *naciones* otras, siguen experimentando una temporalidad regresiva. De esta forma el presente cierra un círculo trazado por el pasado que sigue sin ser superado, al transformarse en razón de ser de ese mismo presente.

⁸³ En su obra *Identité Inachevée*, Adonis hace una interesante reflexión sobre la dependencia de las sociedades árabes de la figura paternal del soberano “ *Todos los líderes árabes son padres, malos padres, son pequeños dioses. (...) El mundo árabe es patriarcal. Los ciudadanos adquieren su importancia en virtud a su relación con el líder, el “Padre”, según su obediencia. Podeis comparar la relación de la criatura con Dios con al relación de la patria con Dios, llegaréis claramente a la del ciudadano con el hombre que les gobierna. Es al misma sumisión. La familia ha comenzado a destruirse desde el interior. Pero el comienzo de destrucción interior de la familia es un signo que anima el trabajo de*

II.2.- La lectura del tiempo presente.

Asumir el tiempo presente sigue siendo, por tanto, uno de los grandes retos del pensamiento árabe con el fin de construir una memoria histórica renovada, capaz de expresarse con un lenguaje propio pero enriquecido por *la experiencia colectiva de lo vivido* en los últimos siglos. Una memoria que recoja la ineludible necesidad de replantearse la realidad de lo árabe y de lo islámico.

Se trata de asumir un tiempo presente que forma parte del proceso inacabado y de dimensiones desiguales que es la modernidad, la cual solo podemos percibir por la presencia o ausencia de ciertos rasgos en la realidad contemporánea, y en último término, por el cambio experimentado en las concepciones y estructuras que conforman el todo social.

Esos rasgos que denotan la existencia de lo moderno aparecen plasmados, en el ámbito del análisis objetivo, en unas estructuras económicas, políticas y culturales definidas por la economía de mercado, por la democracia o por un pensamiento científico y una producción artística. Y todas estas manifestaciones tienen un rasgo común que las convierte en manifestaciones de la modernidad: la superación de lo absoluto, de lo definitivo, de lo inmutable; o en sentido inverso la aceptación de lo cambiante como el objeto de lo verdaderamente cognoscible, que a nivel del individuo se plasma en la consciencia de la *corporeidad* de su vivencia personal e íntima y de su vivencia social, es decir de su *historicidad*, aun cuando el fin de esta aceptación sea negarse a sí misma, como es el caso de los discursos neo-tradicionales (presentes en la

reconstrucción de la sociedad que debe ella misma descomponerse desde el interior para superar la

práctica totalidad de las culturas) que intentan recuperar ese absolutismo temporal, como respuesta a la profunda crisis histórica que es su experiencia inmediata.

Establecida así la modernidad, el análisis de la misma en el contexto árabe nos muestra que, si bien la mayoría de los rasgos objetivos no están apenas presentes en él, sí existe una actitud de renovación, incluso cuando ésta reivindica lo contrario. La conciencia del cambio está tan presente que la necesidad de enfrentarse a él lleva a lo que ya conocemos como *mal del presente*.

La vivencia del tiempo se ha infiltrado hasta tal punto, que ha dado lugar al espejismo de la inmovilidad, y esto ha sido a costa de introducir en la sociedad árabe profundos y definitivos planos de fractura. La incorporación de los nuevos sistemas de pensamiento en conexión con la realidad histórica vivida por estas sociedades genera esos planos, es decir espacios que recorren todo el tejido social y que separan -o separarán- a éste de las formas que adoptó con anterioridad, pero que también favorecerán la aparición de lenguajes distintos entre los diversos grupos que constituyen el conjunto social y cuya consecuencia principal es un problema de comunicación que afecta a los elementos básicos de identificación identitaria, entre los que se encuentran aquellos que conforman la cotidianeidad de las colectividades.

La visión actual del mundo árabe presenta un grado de complejidad muy alto, que choca con la visión monocorde que desde Occidente se pretende dar del mismo, una complejidad de la que forma parte la existencia y cohabitación de diversos registros temporales, que van desde un fondo radical de costumbres, tradiciones y creencias milenarias y que entroncan con realidades mas amplias que las árabo-islámicas (que proceden de los territorios por los que se expandió el poder musulmán) a un sustrato modernizador que recoge la herencia de la Revolución francesa, el marxismo, el

paternidad arcaica.”, pp. 16-17.

nacionalismo y una proyección post-moderna en la que destaca la *desideologización*, la primacía del *signo* y la sumisión del espíritu de búsqueda a la *técnica*⁸⁴.

Desde hace más de un siglo y medio, una serie de acontecimientos han recorrido el Magreb y el Machreq árabes, desembocando en la mitad del siglo XX en lo que Hichem Djaït calificaba, a mediados de los 70, de momentos privilegiados y excepcionales en los que se construye el futuro de los pueblos, un tiempo de crisis revolucionaria aun no finalizado, en el que se vislumbra el porvenir y se desmorona la pesadumbre del pasado tradicional.

Pero desde entonces ha sido también visible el hecho de que las ideologías que cubrían (y cubren aún) el campo de lo pensado, en su mayoría acabaron reivindicando un viejo discurso formal de carácter único que se presentaba como verdadero, sobre el individuo, y diseñando un proyecto histórico que volvía a unir, como el discurso tradicional, la praxis con la teoría, aunque recurrieran a una arabidad auténtica en vez de a un Islam verdadero, para volver en la actualidad al referente del auténtico Islam. Todo ello en un contexto de creciente problemática socioeconómica, política y cultural de unas sociedades a las que se ha impuesto en sus estructuras un modelo de modernidad “nacional”, pero que siguen manifestando lealtades premodernas en sus relaciones cotidianas y con el poder.

En este tiempo, de lo inmediato, la derrota militar de 1967 se convierte en un referente clave de la historia contemporánea, vivido como una derrota mucho más profunda que afectó a los niveles morales de la mayoría de las poblaciones árabes. El acontecimiento histórico puso fin al espíritu que había animado al mundo árabe en su lucha por la independencia, y trajo a primera línea los recuerdos de las dominaciones extranjeras, y la evocación de la ausencia de los tiempos del esplendor árabe. Es

⁸⁴ DJAÏT, HICHEM, “Entretien avec Hichem Djaït, propos recueillis par Hassan Arfaoui” en *MARS*, n°7

entonces cuando se abre la que quizá sea la brecha, el plano de fractura más importante en el espacio intelectual islámico: el distanciamiento entre buena parte de sus intelectuales y las masas a las que éstos se suponían guiar.

Este distanciamiento dibuja la ruptura entre el pensamiento árabe contemporáneo, capacitado para construir un tiempo moderno en el que se asuma lo externo, y una realidad cotidiana que retorna a los valores tradicionales porque no puede identificarse con la universalidad de ciertos principios básicos de modernidad, que a sus ojos han estado y siguen estando aparejados a dominaciones externas, incluso aunque sea de forma coyuntural.. El resultado es que el dilema existencialista del tránsito entre el pasado y el presente queda no sólo sin poder ser resuelto, sino sometido a la imposibilidad de plantearse como una relación dialéctica que progresa sobre sí misma.

Por otro lado, este distanciamiento repercute en la modernidad como realidad global, ya que la crisis histórica árabe encierra a su pensamiento y a sus pensadores en un espacio que apenas posee área de influencia dentro de los propios países árabes, donde los poderes totalitarios restringen el campo del libre pensamiento, pero también respecto al exterior, de manera que son pocas las obras que tienen una repercusión importante, particularmente en Occidente. La visión queda restringida a ciertos temas y corrientes -el islamismo fundamentalmente-, ignorando el gran reto que la presencia de este otro pensamiento, sustentado en la alteridad de una razón propia y distinta, ofrece. A saber: la universalización de los grandes logros de la razón occidental, lo que a nuestro juicio libera a esta razón del dogma histórico del monopolio del progreso.

II.2.1- Las palabras de poetas y filósofos

Establecida esa fractura substancial entre el pensamiento de los intelectuales y sus pueblos, tratemos de ver cómo se desarrolla la construcción de una nueva conciencia del tiempo y de la historia.

Podemos escoger un primer punto de apoyo para esta búsqueda en el periodo de entreguerras, en estos años la recepción de la filosofía existencialista⁸⁵ por parte de una generación de intelectuales egipcios, libaneses o iraquíes, ofrecerá instrumentos conceptuales nuevos para abordar una vez más el problema de la conciencia árabe del tiempo y del destino. Problema que exige el paso definitivo del tiempo de la tradición al tiempo presente. Es la generación del amanecer revolucionario.

Abdel-Wahhab al-Bayati lo expresa en los términos siguientes:

“...Pero la entraña de la verdadera ciudad, la que tantos siglos había vivido a orillas del Tígris engendrando y acompañando en el tiempo a grandes civilizaciones, yo sentía que había muerto y que se había escondido ya para siempre. Y no deseaba su vuelta; lo que deseaba era que se dilatase como un río que nace y va a dar a la mar que lo abraza, fundiéndose en ella. De aquí que rebelarse contra la ciudad fuese rechazar la forma con la cual se erguía. No era un rechazo sentimental; era el germen de una rebeldía que engendraría la revolución.

Igual que nuestra bufonesca ciudad, nuestra generación mendigaba trajes prestados a todas las épocas, hasta perder su personalidad y su verdadera voz. No había conexión entre lo que estudiábamos y nuestras necesidades espirituales y materiales. Esta disociación engendró el sentimiento de que había una contradicción entre el pensamiento dominante y la realidad que se alzaba ante nosotros. Y ese sentimiento no se levantaba sobre el vacío, sino sobre un agudo sentimiento de clase previo, que no era rencor, sino sensación de que se había perdido la justicia y de que las cosas se hallaban trastocadas. Eso no exigía una acción individual basada en el rencor. Necesitábamos una llama que ardiera para quemar y purificar esa

⁸⁵ PACHECO PANIAGUA, J.A., “La Filosofía existencial en el pensamiento árabe contemporáneo” en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), 1985, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

realidad; pero yo aún no había desentrañado cómo ardería esa llama ni cuál sería la forma de futuro que vendría después. Por eso me refugiaba, con los sentidos en ascuas, en los libros de historia, en los cuales buscaba inspiración por ver si así encontraba escape a una realidad tan despreciable.”⁸⁶

Mas tarde en la década de los setenta y como consecuencia del fracaso político, social, pero también filosófico del nacionalismo y socialismo árabe, como el camino para una liberación que condujera hacia un progreso real de la comunidad árabe, la lucha interior que se desarrolla en la conciencia árabe se retrae en una especie de respuesta defensiva hacia los itinerarios conocidos, hacia la fuente tradicional y solemne que representa el Islam⁸⁷.

Pero es también, en este tiempo de derrotas sociales y personales, cuando el poeta Nizar Qabbani, define su idea de historia.

“Soy Beirut.

Sentada a la orilla del río de la Historia, voy echando barquitos de papel sobre la superficie, mientras sus aguas pasan a mis pies.

La Historia me ha divertido, y he leído cuentos de Historia como quien lee el cuento de Cenicienta o el de Blancanieves y los siete enanitos, olvidándolo todo al día siguiente.

No comprendía que la Historia se va conformando como los grandes ríos, mediante la asociación de las ideas humanas y las realizaciones, descubrimientos, inventos y filosofías del ser humano.

No sabía que este río está en continuo movimiento. Haciéndose un cauce cada vez más profundo mientras, a sus orillas, se multiplican plantas, árboles, ciudades, hombres y civilizaciones. Entre tanto él se va abriendo camino en el Tiempo y en el Espacio.

Del mismo modo que los grandes ríos renuevan continuamente su caudal, la Historia renueva su materia... en el sentido de que el instante histórico no se repite a sí mismo.

De no ser por esa dinámica histórica, el hombre hubiera seguido su primitiva forma de ser irracional animal pálido, de cráneo pequeño y grandes mandíbulas, trepando a los árboles, como los demás simios.

Así, Hombre e Historia son dos siameses inseparables, dos viajeros en un camino con la misma dirección.

⁸⁶ AL-BAYATI, ABDEL-WAHHAB, *Mi experiencia poética*, (trad de Carmen Ruiz Bravo), 1986, Madrid, De. CantaArabia, pp21-22.

⁸⁷ IMARA MOHAMMAD, cit por MARTINEZ MONTAVEZ, 1997, Madrid, Temas de hoy, p.57.

Pero lo que sucede es que, a veces, el hombre lleva su estupidez y engreimiento hasta chocar con la Historia, a desafiarla, a enfrentarse con ella.

Y aquí viene el desastre y caen miles de muertos en una batalla desesperada entre el gran río... y los estúpidos barcos de papel.

Soy Beirut.

Os confieso que estaba preocupada por mis barcos de papel, cuando el río de la Historia se desbordaba y bramaba encrespándose enloquecido.

La Historia lo arrancaba todo de cuajo delante de mí, mientras yo me tumbaba de espaldas, tapándome la cara con un periódico viejo.”⁸⁸

Otra escritora, esta vez la tunecina Arusiyya Al-Naluti, expone también durante estos años, a través de su narrativa, una visión nueva de la historia, en la que denuncia lo que ella considera una historia estática e inflexible, cerrada a toda realidad social, una historia con una única mirada en torno a las cosas, la cual no puede responder a la rebeldía del hombre ni a su capacidad de cambio. La autora aboga por una historia dinámica que refleja la búsqueda de la felicidad, una historia que surge de la relectura crítica del discurso oficial y de los personajes del patrimonio árabe, permitiéndose jugar con el presente y el pasado para recolocar ambos tiempos en dirección hacia el futuro⁸⁹.

“Heme ahí sedienta, pero no he vuelto como volvieron mis antepasados. Los pies se me hincharon, pero no me sentí tan débil como los aventureros que me precedieron, ya que el placer de descubrir me ayudó en la carrera.

Mi viaje por el mundo no habría tenido irradiación si no hubiese irrumpido en el palacio de la historia.

Leí algunos manuscritos prohibidos.

Entre la historia y yo había una vieja enemistad (...)

Entré al gran palacio(...)

Me deslice al interior. Escondí mi cuerpo fatigado y pedí inmunidad para que la historia no me viera y me machacase con su pesado pie. Sin embargo me quedé muy asombrada al descubrir que simplemente era una mosca frente al espacio del aplastante palacio.

⁸⁸ QABBANI, NIZAR, *Diario de una ciudad que se llama Beirut* (trad. Carmen Ruiz Bravo ?, 19 ?, Editorial Molinos de agua, pp91-92.

⁸⁹ MONTORO MURILLO, ROSARIO, “La lucha contra la historia en la obra Al-Bu`d al-J`amis de `Arûsiyya Al-Naluti” en *I Jornadas de literatura árabe moderna y contemporánea*, 1991, Dpto de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, UAM. pp. 189-194.

La historia era una cordillera elevada y yo también me elevaba por el terror de la aventura. Supuse la dimensión del peligro que me capturaba y me perseguía paso a paso.

Me sequé las amarillentas gotas de sudor de la frente y continué la marcha. Creía que los documentos enrollados me saldrían al encuentro y atisbé la ocasión para acercarme a ellos. Luego los abrí.

(.....)Entré en un lugar vedado en busca de un documento prohibido que la censura histórica se había tragado.

Seguí buscando el códice prometido en cada una de las esquinas del amplio salón hasta perderme.

La marcha duró años en los que los pies me sangraron, los dedos se me hincharon y las articulaciones se me paralizaron (....)

La impotencia llegó a su límite y la parálisis al extremo de la incapacidad. Mi cabeza se relajó; los labios se me dilataron tanto que no pude impedir que se me cayera la baba y comencé a materializar la demencia en imágenes más claras.

Así es la historia cuando deja de ser consciente. Envía gases de sus selvas adormecidas, te trastorna y te deja inmóvil mientras espera recobrar el conocimiento de la venganza en su cerebro.

(.....)

Regresé a mi casa como Simbad. Nací de nuevo y extendí el documento, que desconocía en el suelo, tratando de ver claramente sus líneas. Los ojos se me dilataron y el corazón me hubiera dejado de latir si no lo hubiera reanimado.

Así habló Sheherezada

La historia tuvo miedo de mi relato y me dejó muda. Contó una historia tejida con el fluir de su mentira.

La realidad maldijo a la historia. La historia fue mentirosa(....) Sentía deseos de salir de las pesadas líneas para detenerme delante de vosotros y contaros el crimen que la historia cometió por orden de Shahriar -el generoso-.

Ningún relato conté para encantar a Shahriar y distraerle de mi asesinato, porque fui asesinada la primera noche en la que dormí entre sus ensangrentados brazos.⁹⁰

En estos tres ejemplos encontramos algunas de las señas de identidad de un nuevo pensamiento árabe, o mejor dicho de una nueva mirada árabe sobre su realidad. En el primero de ellos, Al-Bayati muestra ya una actitud diferente frente al pasado, cuya presencia nadie puede negar, ni obviar; pero sobre todo una actitud diferente ante el presente como tiempo que encara el futuro, como tiempo que plantea la necesidad de un cambio que deja de ser *bid`a*.

El segundo de los textos aborda la cuestión de la historia como una realidad global y continua, y no ya como perpetuo comienzo. El fluir de la historia se convierte en su característica principal, la historia se mueve y con ella, y por ella también el hombre avanza y adquiere su esencia humana.

Por último, la superación del pasado inmutable en el último de los textos se refleja no en el rechazo sino en el cuestionamiento de los modelos y prototipos que alimentan la herencia recibida, el de Cherezada es uno de los más repetidos dentro, y fuera, de las fronteras de lo árabe, no es extraño por tanto, que alimente las reflexiones de distintos autores; replantear las formas y los valores recibidos es empezar a andar un camino distinto al de la simple repetición, es la forma de romper un círculo vicioso que ha conducido a una historia árabe vivida y sentida *a contrasentido*.

Por todo ello hemos querido ver en estos autores -como en muchos otros- los rasgos, de lo que a nuestro parecer es, y sobre todo, será una de las profundas fracturas en el pensamiento árabe, cuyo resultado primero es la necesidad de una nueva toma de conciencia del cambio.

Hay otra cosa a destacar en estos tres ejemplos, todos pertenecen al ámbito de lo literario y de la poesía. Esto puede que no sea una simple coincidencia, sino que enlazaría con la situación actual del pensamiento árabe, donde, según Hichem Djaït, “la erudición o el verbalismo absorben todas las capacidades, donde cualquier esfuerzo científico serio queda sobrepasado por la pobreza de un pensamiento ideologizado y mal informado, donde el pensar sobre el pasado y el futuro ha quedado reducido a ser patrimonio del político, como hombre partidista e incapaz de dar una forma teórica a su discurso”⁹¹. Es decir en un espacio donde la crítica directa ha sido ejercida de forma

⁹⁰ AL-NALUTI, ARUSIYYA, “La otra cara del documento”, en MONTORO MURILLO, ROSARIO, *Voces de mujer desde Túnez*, 1994, Madrid, Talasa ediciones, pp.65-68.

⁹¹ DJAÏT, H., 1996, p.13.

frontal en pocas ocasiones⁹², el uso de lenguajes velados adquiere una fuerza esencial, lo cual precisa que aquél que busca comprender no se limite a los discursos más evidentes e intente combinar lo literario con la investigación y reflexión históricas.

Pero recapacitar sobre la herencia recibida se abre en estos años también a otros intelectuales, como es el caso del historiador libanés Husayn Muruwwa, que en 1978 publica su obra más importante, *Las tendencias materialistas en la filosofía árabe islámica*⁹³, en la que aborda la cuestión de la tradición filosófica árabe-islámica desde una óptica marxista, donde se tiende a resaltar los condicionamientos históricos y materiales que encuadran la obra intelectual y donde ofrece una reflexión sobre la metodología para la investigación en la historia del pensamiento y la historia de estos pueblos.

Pero lo que a nosotros nos interesa más es su idea de la historia; para él, la historia no es sólo lo que efectivamente ha sucedido, lo que ha sido percibido como tal pero que hoy nos es imposible conocer en su totalidad; es también lo que los hombres han creído de ella, o lo que es lo mismo el conocimiento que se tiene de la experiencia vivida por las sociedades en el tiempo. Su elección ideológica, al lado del marxismo, responde al interés por crear un vínculo fuerte, pero flexible, de los árabes con su pasado, del que se independicen y por el que se inserten en la historia global de la Humanidad, contribuyendo a ella con toda su identidad árabe⁹⁴.

⁹² CRUZ HERNANDEZ, M., 2002, p.780.

⁹³ MURUWWA, HUSAYN, *Al-Naza`at al-mâddiyya fi-l-falsafa al-`arabiyya al-islâmiyya*, 1978, Beirut, Dar al-Fârâbî, 2 vols.

⁹⁴ RUIZ BRAVO, C., "El legado de Husayn Muruwwa (1919-1987) y la historia del pensamiento árabe-islámico" en *Bio-grafías en este tiempo árabe*, 1989, Madrid, CantArabia, pp.47-61.

Es también el caso del filósofo egipcio Fuad Zakariya⁹⁵, que en diversos artículos publicados en la década de los 80 se muestra muy crítico con las formas actuales de pensamiento árabes, sobre todo con aquellas que se pueden considerar islamistas. Para él estas formas reproducen una *mentalidad medieval*, que recorre casi todo el sustrato intelectual árabe, entendiendo por mentalidad medieval, no la reproducción de un tiempo histórico ajeno a la evolución de las sociedades arabo-musulmanas, sino una actitud por la cual la continua búsqueda de la autoridad de los ancestros responde al convencimiento de estar en posesión de la verdad absoluta, y por tanto, a la incapacidad de abordar la realidad tal y como esta se presenta. Tras esta mentalidad se esconde la relación conflictiva entre pensamiento independiente y pensamiento autoritario, que no es exclusiva del mundo musulmán.

Para este mismo autor entrar en la modernidad implica aceptar el laicismo como la vía para la razón árabe, lo que no significa una ruptura con el pasado; ya que, de hecho, los problemas del presente solo pueden ser entendidos al tener en cuenta su perspectiva histórica. La oposición autenticidad/modernidad no es más que una mala comprensión de la síntesis entre el pasado y el presente.

El laicismo y el razonamiento científico son los instrumentos que permitirán *historiar* la tradición, y de esta forma preservarla como tal y con todo el significado que tuvo (y tiene) para el conjunto de la cultura universal. Son además los instrumentos que conseguirán deshacer la confusión entre la esfera de lo político (lo divergente y la pluralidad de opiniones, perteneciente al mundo de los medios), y de lo religioso (lo global y lo universal, perteneciente al mundo de los ideales y de los fines), instrumentos que permiten el avance de las sociedad hacia la democracia, como concepto universal, más allá de la mirada restrictiva que ve en ella un invento occidental.

⁹⁵ ZAKARIYA, FOUAD, 1991, pp.36-40.

La obra de Konstantin Zurayq constituye otro capítulo más de la reflexión árabe sobre la historia. Este autor se alinea en la tendencia científica, es decir positivista del pensamiento árabe contemporáneo, para él esta tendencia es la que sustenta la mentalidad de la civilización moderna. Una de sus características más originales es la primacía que él da al individuo sobre la comunidad, en un momento en el que otros teóricos del nacionalismo árabe defienden la postura contraria⁹⁶.

En su trabajo *Nahnu wa-l-târîj*⁹⁷ (*Nosotros y la historia*), Zurayq se interesa por estudiar el discurso árabe sobre la Historia y se hace eco del cambio que alimenta la realidad de la sociedad árabe, en donde a veces la historia actúa como lastre y otras como impulso. Su método es, por tanto, la crítica de las fuentes, y su positivismo lo separa de las otras corrientes que él distingue en el análisis del pasado: la tradicionalista que gira en torno a la historia islámica y a una mentalidad medieval; la nacionalista árabe o regionalista, que bascula entre el pasado árabe y el pasado islámico; y la marxista en conflicto con la nacional revolucionaria.

Estos ejemplos, escogidos entre muchos otros, nos permiten entender que la reflexión sobre la historia y la historicidad constituye uno de los núcleos centrales del pensamiento contemporáneo árabe⁹⁸, cuyas ramificaciones abarcan, entre otros elementos, el debate en torno a la identidad de lo árabe y de lo islámico, que es una de las formas que adopta la evolución de la conciencia de la existencia, o lo que es lo mismo la conciencia de *ser en el tiempo*.

⁹⁶ PIGNOL, ARMAND, "La conception de l'histoire chez Constantin Zuraiq" en CHEVALLIER DOMINIQUE (dtor), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, 1995, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp.153-158.

⁹⁷ ZURAIQ, KONSTANTIN, *Nahn wa-l-târîj*, (Nosotros y la Historia), 1959, Beyrouth

⁹⁸ BOUZID, S., 1997, pp.55-62.

De hecho esta preocupación por el pasado ha dado lugar a una serie de análisis que Paul Khoury⁹⁹ ha distinguido en tres actitudes la primera de ellas hace referencia a los estudios sobre el pasado, la segunda en relación con la reflexión sobre ese pasado, y la tercera a una reflexión sobre el patrimonio.

En el primero de los casos se pueden distinguir tendencias, que van desde la crítica al orientalismo a una tendencia tradicionalista, la cual reconoce la incapacidad de asumir la relación dialéctica entre lo antiguo y lo moderno. Una vía intermedia la constituyen los autores que tratan de conciliar las dos anteriores, a la que sigue otra con un carácter más neutro que pretende aislar la tradición, y la historia de los acontecimientos actuales y de su contexto político, rechazando comprenderlos bajo una óptica ideológica.

La obra de Konstantin Zuraiq, la de Abdallah Lauri, o Mohammad Charfi; son ejemplos de esa segunda actitud que pretende reflexionar sobre el significado del pasado. El último de todos ellos distingue, en concreto, cuatro actitudes en la relación con el pasado: idealización, desvalorización, sobrevalorización y historización. En estas cuatro posibilidades queda recogida la propia evolución de la sociedad árabe actual.

Por último la reflexión sobre el patrimonio, que se basa en la convicción de que el pasado no es un hecho inerte, sino que persiste en el presente. A este respecto Bayatí distingue tres posturas una conservadora unida a la defensa de la tradición y de carácter reaccionario; la segunda es la contestataria a esa tradición que rechaza, y la tercera una corriente ecléctica que dominó la cultura árabe de vanguardia, la cual no sólo recibe, sino que crea y transmite un legado válido o *turât*.

⁹⁹ KHOURI, PAUL, *Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine*, 1998, Würzburg, Echter Verlag, pp.111-120.

La actual toma de conciencia árabe a nivel de la historia supone una mirada mucho más amplia y objetiva respecto a los hechos del pasado y sus consecuencias. El desarrollo de ramas de investigación en campos que abordan sobre todo la historia reciente de estas sociedades -la época otomana y la colonial-, da cuenta de esta nueva actitud hacia un punto de vista más integral de una experiencia histórica de la que deriva, en último término, la modernidad de dichas sociedades. Los intelectuales de hoy, y entre ellos los historiadores, se hallan enclavados en una tierra fronteriza entre Oriente y Occidente¹⁰⁰, conformados a partir de ambos mundos, son los que han comenzado a plantear la cuestión de la identidad con nuevos instrumentos de razonamiento, fruto de esa cohabitación entre las dos realidades y fruto a su vez de esa ruptura existencial a la que ha sido sometido el mundo árabe.

Esta actitud de apertura hace que algunos autores, como Mohammad Arkun, propongan la necesidad de establecer un método de trabajo analítico nuevo, el cual ha de ser capaz de superar los falsos problemas y el peso de la ideología, prescindiendo de esquemas reduccionistas del tipo desarrollo/subdesarrollo, Occidente/Tercer Mundo, para plantear categorías mayores como Occidente, la Nación “específica”, religión, cultura nacional, la vuelta a las fuentes del Islam, etc. Esta forma de proceder evitaría dependencias epistemológicas y permitiría establecer las condiciones reales, así como los medios apropiados, para liberar al pensamiento islámico actual¹⁰¹

Probablemente, el futuro inmediato de estas sociedades quede resumido en las palabras de Hanan Ashraoui, “ *la edificación y el gobierno de una nación exigían una visión histórica acompañada de un compromiso activo a favor de una democracia para todos y de una representación participativa fundadas sobre el derecho y el respeto a los*

¹⁰⁰ VALENSI, LUCETTE, “Entretien avec Lucette Valensi. Propos recueilli par Hassan Arffaoui” en *MARS* n°7 Automne 96/ hiver 97, Paris, Institut du Monde Arabe, pp.17-18.

¹⁰¹ KHOURI, P., 1998, p.98.

derechos del hombre”¹⁰², términos referidos a la construcción de Palestina, que recogen el principal proyecto de un mundo árabe moderno. A este respecto Palestina sigue siendo espejo y reflejo de ese mismo mundo árabe roto.

II.2.2.-La experiencia histórica.

La necesidad de asumir el tiempo presente se materializa a partir de un momento concreto que puede ser precisado, si se quiere, en una fecha, la expedición napoleónica a Egipto en 1798, la cual expresa en realidad el inicio de un periodo de transición y cambios claves en la historia de los pueblos árabes.

No es el contacto con Occidente el hecho determinante del proceso que se inicia ahora. Siempre hubo un conocimiento mutuo entre Oriente y Occidente, pero son las características de este contacto las que nos definirán las consecuencias, entre un Occidente en plena expansión material e ideológica y un Oriente enfrentado a la necesidad de evolucionar hacia una nueva época histórica, y superar la del Imperio Otomano.

Es esa idea de un Oriente en pleno proceso de cambio “interno”, la que debemos tener muy presente para entender algunos de los hechos y de las contradicciones que marcarán la contemporaneidad de esta parte del mundo. Además, dicha idea nos ofrece la visión de un mundo árabe-islámico autónomo y con capacidad de evolucionar, visión que es la que debemos enfrentar a Occidente, ya que la contemporaneidad de la que

¹⁰²ASHRAOUI, HANANE, *La paix vue de l'intérieur*, 1996, (traducción inglesa 1995), Paris, Des Femmes Antoinette Fouque, p.16.

hablamos estará marcada por una ruptura definitiva en la evolución interna del sistema árabo-musulmán. Es cierto que esta cultura ha conocido frecuentes crisis y cismas, algunas de extrema gravedad, tal y como reconoce el historiador Martínez Montavez, pero también es cierto que siempre existió una continuidad esencial entre lo árabe y lo islámico en el transcurrir mental, sentimental y material. Con la llegada de un Occidente en expansión esa continuidad será frustrada, y el mundo arabo-islámico se verá en la necesidad de reflexionar, para entender y asumir un discurso cuya coherencia ofrece gran parte de la fuerza al dominio extranjero. Se inicia ahora la entrada de estos grupos en un proceso que irá en aumento durante el siglo XX por la propia dinámica modernizadora de este siglo.

Uno de los hechos que afectará profundamente al desarrollo del discurso identitario árabe en sus múltiples facetas, y que se convierte en un punto de fractura clave, es la declaración oficial del fin del califato en la Turquía de 1924. El Califato había sido una de las más importantes representaciones institucionales de la continuidad islámica desde los tiempos originales, y en la mentalidad colectiva había sido, con toda probabilidad, el testimonio más inmediato de la presencia en la historia universal del mensaje de los árabes y de su cultura; a pesar de que la trayectoria histórica del imperio musulmán otomano testimoniaba la incapacidad de éste para seguir el ritmo de los acontecimientos. La experiencia de lo vivido remitía una y otra vez, en el espacio temporal que la memoria colectiva podía recordar, a un tiempo de decadencia que había llegado a su culmen en la dominación extranjera en los territorios del Islam, en *dar al-Islam*.

El comienzo del fin del Imperio Otomano adquirió por tanto un significado más amplio y emotivo que el simple fin de una etapa histórica, fue visto por las poblaciones

árabes, pero sobre todo por sus intelectuales, como un comienzo, en el que el destino se brindaba a ellos para realizar las aspiraciones frustradas durante siglos y adquirir de nuevo la iniciativa histórica. Esta creencia y esperanza está en la base de las corrientes reformadoras de la *nahda* (renacimiento) y de la *thaura* (revolución) durante el siglo XIX.

Por todo ello es en este mismo siglo XIX cuando reaparece de nuevo la preocupación por situar a los árabes en la Historia. En esa preocupación existió una cuestión clave: ¿por qué y cuáles han sido las razones de la decadencia de la civilización árabo-islámica?

Este problema conforma el núcleo de una temática común del pensamiento árabe a partir de este momento. Un pensamiento que se expresará sin embargo según enfoques y lenguajes diferentes que establecerán dos métodos claves, que se unirán u opondrán según las coyunturas: el método tradicionalista, ya sea desde una óptica religiosa renovada y renovadora, de tendencia salafí, y el liberal modernista. Estos dos niveles metodológicos serán el fundamento de un sistema educativo doble, que reflejará la dualidad sociocultural de las sociedades árabes, una dualidad que irá en aumento entre una mayoría educada en los establecimientos tradicionales, y por tanto más apegada a los modelos y valores heredados, y una minoría formada en las universidades modernas, que siguen los patrones de la modernidad occidental. Entre otras muchas consecuencias a los primeros, según reconoce Bint al-Chatí, se les privó de la *contemporaneidad cultural e intelectual durante la fase de aprendizaje*¹⁰³, y con ello se permitió la supervivencia funcional de elementos y estructuras premodernos, a la vez que de modos de pensamiento incapaces de asumir el cambio hacia el futuro como algo natural.

¹⁰³ BINT AL-CHÂTI, cit por ARKOUN, M, 1995, p.100.

Esta falta en los estadios primarios de socialización, y más tarde en los de la maduración de un pensamiento personal, puede explicar muchas de las percepciones que los árabes han desarrollado relacionadas con su tiempo, su historia pasada, y sobre todo, su historia presente.

Puesto que la evolución del pensamiento, en cualquier sistema social que se analice, determina y está determinado por la evolución de los grupos en los que se inserta, es este movimiento de mutua interacción el que permite, probablemente, que se dé forma a una parte determinada de las memorias colectivas; esa parte en la que la colectividad, a través de algunos de sus miembros, reproduce a su manera, las ideas de las grandes corrientes intelectuales de la época. Si este proceso es desviado puede desembocar en la degeneración de dichas ideas, en corrientes que se radicalizan y separan de los orígenes primeros, motivadas por experiencias y lecturas particulares de la realidad vivida (es el caso de la tendencia integrista nacida del movimiento reformista). Esta división en los niveles primarios de formación es, al mismo tiempo, una faceta más de la duplicidad con la que se va configurando la modernidad de estas comunidades sobre un trasfondo constante de oposición entre lo nuevo y a lo viejo, lo tradicional frente a lo moderno, lo auténtico frente a lo contemporáneo, como si ambos elementos del binomio tuvieran identidad propia y éstas fueran incompatibles entre sí.

A esta experiencia histórica correspondió una evolución del pensamiento donde la *nahda* marca un nuevo punto de partida, y en la que se reconocen tres etapas que reflejan las vicisitudes históricas de esta sociedad. La primera corresponde a una fase fundacional donde se establecen los fundamentos y proyectos (1798-1919), la segunda definida por las luchas de independencia (hasta 1945 en el Machreq y la década de los

60 en el Magreb), y la última marcada por la derrota ejemplarizada en el fracaso de 1967, que abre como ningún otro acontecimiento una etapa de profunda reflexión, que es reavivada en repetidas ocasiones como consecuencia de nuevos acontecimientos traumáticos para la cultura y la sociedad árabe, como lo fueron las Guerras del Golfo o los últimos episodios de la Cuestión Palestina, la cual sigue siendo el elemento clave en el diseño sentimental, cultural y político de Oriente Medio, y más reciente aun la guerra de Iraq.

Sin embargo, puede observarse cómo la actitud reformista, cuyo fin era devolver a la ciudad arabo-islámica una autenticidad y dinamismo que la situará a la altura de las naciones modernas, domina el espacio intelectual árabe hasta 1950. Y ya que la historia no puede desmentir la Palabra de Dios, la explicación de la decadencia debe depender de una pérdida del sentido de esa Palabra entre los propios musulmanes. Se retoma aquí uno de los itinerarios comunes del pensamiento árabe: la existencia de una *Verdad transcendental*, cuyo conocimiento depende de la capacidad de los hombres para descifrarla y vivirla, reconducir la historia a la “buena vía” es el medio que ha permitido a la conciencia musulmana superar todas las crisis desde el 632.¹⁰⁴

Pero hacia 1950 el mundo árabe es sacudido por la ideología nacionalista, que es el reflejo de un cambio social básico, con la aparición de unas elites formadas en los centros universitarios modernos, que aspiran a un ideal democrático, mientras se produce un descontrolado proceso urbanizador que alimenta las fuerzas de las luchas de liberación.

El nacionalismo es una ideología de combate, que no es más que otro intento de dar solución a los problemas que la modernización (representada en su forma más evidente por el contacto de la sociedad colonial con la tradicional árabe-islámica), ha

¹⁰⁴ ARKOUN, M, 1995, pp.99-100.

provocado en el tejido social árabe. Las cuestiones que nutren ahora el ejercicio del pensamiento son, sobre todo, la construcción nacional, que se expresará en una soberanía política y en la formación de unas clases sociales levantadas sobre el concepto uniforme de ciudadanía. Pero ese mismo concepto debe ser compatible, y debe saber preservar, la idea de la “autenticidad” -al-asala- y de la especificidad de los valores árabe-islámicos, poniendo un énfasis especial sobre la arabidad; a pesar de lo cual lo islámico no se puede eliminar, sobre todo en las poblaciones que viven un islam popular, que se separa cada vez más del pensamiento religioso pero laicizante de los intelectuales.

Lo religioso sigue presente porque, como dice Mohammed Charfi, la lucha por la independencia en el mundo musulmán, fue en todo momento una lucha contra el invasor extranjero y no una revolución por la libertad contra el poder religioso. Así, las reformas obtenidas por los gobiernos nacionalistas son encauzadas como el resultado de una reinterpretación progresista de la religión¹⁰⁵.

Por otro lado, son los años en los que madura al socialismo árabe como fruto de esa ideología de combate y de un entorno de creciente polarización mundial, y cuya puesta en cuestión vino precedida por el fracaso de 1967, dejando como único referente ideológico un arabismo que será también cuestionado a partir de la política egipcia del presidente Sadat sobre el acuerdo de paz bilateral con Israel¹⁰⁶.

Todas las formas que adopta el pensamiento árabe-islámico a partir del siglo XIX son en definitiva las formas que adopta la renovación del humanismo musulmán.

¹⁰⁵ CHARFI, M., 1998, p.140.

¹⁰⁶ RIZK, CH. *Les Arabes ou l'Histoire à contresens. Lemonde arabe Aujourd'hui. 1992, Paris Albin Michel*, pp.177-245.

Cuyas exigencias no son, para Louis Gardet, colocar al hombre como su propio fin, sino encontrar la manera en que éste pueda desarrollar, en el presente, todas sus potencialidades y virtudes, permaneciendo fiel a su destino. Y como tal, esta renovación sólo puede ser entendida como un proceso interno de transformación, capaz de establecer sus propios principios de búsqueda y análisis¹⁰⁷. O como dice el profesor Cruz Hernández al analizar la figura y la obra de Muhammad `Aziz Lahbabí: *la condición fundamental de la situación del hombre es su anclaje en el tiempo, que no es algo establecido, que se nos da, sino un constitutivo permanente del hombre como sujeto. (...) "la conservación tiene más de cambio que de identidad"*. Se trata de recuperar al hombre, cuyo yo nace de su propia conciencia como hombre y queda protegido en el seno de una estructura social, que es tal en tanto se encuentra formada de individuos conscientes de su ser como persona. Individuos viviendo una existencia plena de integración en lo social y en lo divino, actitud que hace posible que el Islam se enriquezca con los aportes de las otras grandes corrientes filosóficas. Hacia 1984 Lahbabí reformula su *personalismo*, hacia una *falsafiyat al-gadiya*, es decir una filosofía del permanente renacer humano, de una reentificación del hombre; *"el destino de la civilización futura dependerá del grado de universalidad que tenga el tipo de hombre que aquella produzca"*¹⁰⁸.

Este movimiento de avance será modulado, desde las primeras décadas del siglo XX, por las circunstancias políticas y sociales que definen la historia de estas sociedades.

¹⁰⁷ BOUAMRANE, CH., GARDET, L., 1984, p.286.

¹⁰⁸ CRUZ, HERNÁNDEZ, M., (1996), pp.798.800.

Forjando una nueva personalidad árabe

Pero si bien los intelectuales árabes (o ciertos intelectuales árabes), dan prueba con su obra de la aceptación de un movimiento hacia delante de la razón árabe, en el ámbito de lo social y de lo comunitario, se abre una reflexión en torno a la posibilidad de un cambio en algunos elementos -no en todos- de lo que pudiéramos considerar la personalidad de base árabe. Lo que llevaría, entre otras muchas cuestiones, a la modificación de los criterios de lealtad, de poder y de fuerza que han dibujado, hasta ahora, la conciencia y la memoria histórica árabe, y que hoy en día siguen determinando muchas de las alianzas sociales, permitiendo que sobrevivan los esquemas organizativos de un tiempo pasado bajo la apariencia de modelos modernos de conducta y ordenación social¹⁰⁹.

Uno de esos modelos resulta ser el de la ciudadanía, vinculado a dos conceptos claves en la teoría occidental del Estado, de libertad y autoridad política, que deberían forjar una voluntad general y una moral pública, que en el caso concreto de nuestro estudio, el caso libanés, se convierten en elementos centrales de análisis.

Para entender cómo la misma forma responde a ideas distintas, tomemos el concepto de libertad que en el modelo de estado occidental -que es el que se trata de implantar en muchas de las sociedades árabes-, posee un contenido fundamentalmente político y social, mientras que en el pensamiento islámico se manifiesta en un plano psicológico y metafísico, el cual sigue alimentando los inconscientes colectivos. Para éstos la libertad está relacionada con signos y símbolos extraoficiales o antiestatales (tribalismo, nomadismo, sufismo), y se halla en oposición al concepto coercitivo que

¹⁰⁹SALAMÉ GHASSAN, "Où sont donc les démocrates?" en SALAMÉ, G. (dir.), 1994, pp.16-21.

representa el Estado¹¹⁰. De forma que libertad individual y Estado son concepciones opuestas para la sociedad árabe tradicional, el desarrollo de una impide el de la otra¹¹¹.

No es por tanto extraño que esas tres manifestaciones de la sociedad árabe hayan chocado con frecuencia con los poderes establecidos, que las han representado en muchos casos como resistencias a la modernización emprendida por los estados por ejemplo: la identificación, por parte de los movimientos independentistas y liberales en el Magreb, de ciertas manifestaciones del islam popular -sufismo- como fuerzas colaboracionistas con el dominio colonial.

De esta forma entran en enfrentamiento los elementos conformadores de las memorias históricas, bajo la forma de lo moderno/lo tradicional, (Estado islámico tradicional/Estado liberal), forma que esconde además otros juegos de intereses de grupo, opuestos a las apariencias y resultado de las circunstancias y de los lenguajes históricos concretos, y en consecuencia de las dinámicas sociales desplegadas -clases hegemónicas/clases gobernadas-.

Pero al mismo tiempo, sobreviven las percepciones históricas en torno al poder. El Estado, que en la teoría del modelo moderno surgido del liberalismo debería ser una institución al servicio del bien común, sigue reavivando la experiencia de un pasado marcado por los intereses patrimoniales de los gobernantes. En el presente, siguen siendo grupos reducidos los que se benefician de la modernidad de unas estructuras que se justifican en la duplicidad establecida entre la *palabra* y los *hechos*, lo que deja a ese mismo Estado sin una teoría del mismo y sin fuentes de legitimidad modernas. Y estas ausencias permiten, a su vez, un reforzamiento del poder tribal, carente ahora de su antiguo entorno y contexto, como fuerza enfrentada al poder estatal, como respuesta de

¹¹⁰ AYUBI, N., 1998, p.48

¹¹¹ LAROUÏ, A., 2001, pp.54-61.

unas sociedades que no han desarrollado la cultura política necesaria para aceptar la organización estatal como un espacio de libertad civil.

Es esta permanencia de modelos sociales que pudiéramos llamar tradicionales, conviviendo con modelos de pensamiento modernos, lo que nos permite decir que la fractura sufrida por las sociedades árabes en general, y por la que nos interesa en particular, se ha consumado a nivel intelectual, pero no en la práctica histórica de las mismas.

Cuando nos planteamos las razones que han permitido esta dualidad, debemos volver al concepto de conciencia colectiva y revisar los elementos que siguen presentes y activos en la memoria de estas comunidades.

Evidentemente la primera razón es obvia, ninguna sociedad puede prescindir de su herencia, ésta forma parte del marco que permite al individuo y al grupo sobrevivir mentalmente; pero en este caso le permite también sobrevivir *funcionalmente*.

Pero, quizá, una de las claves de esa continuidad esté en el subdesarrollo intelectual del que hablaban Fuad Zakariyya, Al-Yabri, Abu Zaid, o Mohammad Charfi, y por tanto, en el concepto mismo del tiempo, que ya hemos visto: la presencia absoluta del pasado como toda referencia para un tiempo presente, vivido como una muestra más de una decadencia a la que es difícil enfrentarse porque su causa es difícil de definir, ya que ésta varía según los intereses de quien la busque; para el primer arabismo y los reformadores religiosos del siglo XIX, dicha causa fue el Imperio Otomano, que rompió el binomio arabidad/islamidad; para los islamistas es la presencia de occidente, de su moral y su forma de vida que ha suplantado los valores auténticos del Islam que son los que hay que recuperar, recuperando para ello el pasado, etc.

Más evidentes son las pruebas materiales de esa decadencia: incapacidad política y militar ante la colonización europea, fracaso ante la colonización sionista de Palestina y la creación del Estado de Israel, y por último ante la hegemonía americana. Todas estas presencias van unidas a una dependencia en distintos niveles, económico, financiero, tecnológico, e incluso cultural. Dependencia que, para algunos, dejan como única seña clara de identidad el componente religioso. Particularmente en la visión que del mundo árabe tiene el resto de las culturas¹¹², todos los mecanismos para un reduccionismo identitario están así establecidos.

Y ese encerrarse en lo *que me hace a mí y me diferencia de los demás*, es quizá el obstáculo más importante a la capacidad de adaptación al cambio. Un obstáculo que tiene la propiedad de retroalimentarse a sí mismo, describiendo un círculo vicioso difícil de romper en unas circunstancias históricas cada vez más adversas, y vividas con una angustia creciente. Esta diferenciación identitaria es el fruto de un retraso, que no es sólo tecnológico, como algunos políticos o pensadores pretenden sino el resultado de la unión de elementos de toda índole, políticos, sociales, culturales e ideológicos.

En esto los árabes no se muestran diferentes a otras sociedades, ya que la decadencia de cualquiera de ellas manifiesta este mismo comportamiento aislacionista, en un intento de protegerse contra lo externo, pero también contra la necesaria crítica interna de la que se derivan las responsabilidades y las carencias en su justa medida. El desarrollo mantenido de cualquier sociedad exige sin duda un esfuerzo o *iytihâd* con el que se progresa desde dentro hacia fuera.

La construcción de una nueva conciencia histórica árabe.

¹¹² CORM, G., 2001, pp.32-35.

Desde las décadas de los 20 y 30 del siglo XX, la situación de estas sociedades va a sufrir un proceso de cambio a todos los niveles. A nivel demográfico se producirá un aumento, sobre todo de la población en las ciudades, con una tendencia creciente a la sedentarización de los grupos nómadas y el empobrecimiento, debido a diferentes causas, del campesinado; ambos procesos modificarán sustancialmente los equilibrios sociales provocando un proceso rápido y masivo de urbanización. Estos cambios demográficos se reflejarán en el crecimiento de las viejas *medinas*, donde con los nuevos barrios aparecen también nuevas formas de relaciones sociales y barreras invisibles que separan a los distintos grupos según su procedencia o religión. Al mismo tiempo, las distancias físicas se acortan así como las distancias mentales, gracias a la proliferación de medios de comunicación y expresión que darán forma a un nuevo discurso árabe. Se produce un desarrollo de la educación y de los medios de comunicación que abren parte del mundo árabe al exterior. Los gustos y los comportamientos cambian, aunque conviven con los viejos estilos de vida, algunos de los cuales ven cómo su vigencia es ampliada por los nuevos medios de difusión. Se intentaba establecer un equilibrio entre lo original y lo aprendido del que hubiera debido surgir una cultura nacional moderna.¹¹³

Es el tiempo de los nacionalismos árabes, cuyo objetivo no se ceñía sólo a la obtención de la independencia política sino a la configuración de un proyecto que conduciría a los pueblos árabes a la modernidad, superando la decadencia histórica que durante siglos les había apartado del cauce general del progreso. En esta visión nacionalista del tiempo, desarrolla, a su vez, una postura ante el tiempo como un

¹¹³ HOURANI, A., 1993, pp.440-455.

rechazo de ese pasado inmediato y del presente, sentidos ambos como tiempos de sometimiento. Se recupera entonces el pasado más lejano donde se buscan señas de identidad nacionales, y en esta búsqueda la arabidad en primer lugar, y más tarde la islamidad -aunque ésta con un carácter subyacente-, vuelven a aparecer como recursos imprescindibles.

Pero este clima de apertura y progreso formal conlleva una división en el seno de la sociedad entre los grupos beneficiados por el nacionalismo, unas elites que son las que tienen acceso a la educación, y a las nuevas formas de organización del poder y la autoridad, así como a la elaboración de una nueva interpretación del islam que seguía la escuela reformadora de Mohammad Abduh, y el resto de la población, las masas campesinas y de las ciudades, que seguía vinculada a un modelo tradicional de sociedad y a un islam popular, que reproducía modos de creer y de comportarse heredados¹¹⁴.

La separación entre los dos grupos de la sociedad irá en aumento, favoreciendo la aparición de vacíos ideológicos y de organización social que serán los que permitan la aparición de una nueva corriente de pensamiento, el islamismo, cuya primera fuente de representación en el siglo XX serán *los Hermanos Musulmanes*, asociación fundada en Egipto en 1928 por Hasan al-Banna, la cual nace con una vocación de reforma social e individual, que trataba de corregir la trayectoria de un Islam demasiado influido por Occidente y por un exceso de las corrientes del sufismo. Su objetivo era volver al Islam verdadero, el del Corán, al mismo tiempo que cubrir las insuficiencias de las políticas sociales -en muchos casos prácticamente inexistentes- de los Estados recién creados, y hacerse con la dirección religiosa frente a los viejos *suyûj*.

Y en un plano más amplio se hace cada vez más visible la diferenciación entre los países ricos -rentas petrolíferas- y los países pobres, como resultado de un proceso

¹¹⁴ HOURANI, A., 1991, pp.455-461.

económico de crecimiento rápido, pero no de cambio estructural, que diferenció a su vez los sectores beneficiados por la pujanza económica. En definitiva, este aflujo de riquezas no mejoró el nivel de vida de unas poblaciones en aumento, mientras los sistemas políticos altamente burocratizados no aseguraron una redistribución más igualitaria de esas riquezas.

En unas circunstancias político-sociales cada vez más difíciles, debido a la creciente polarización de la zona como consecuencia de la guerra fría, a las tendencias de crecimiento demográfico, al empobrecimiento de las poblaciones y de los países, y con el corolario de la derrota de 1967; se hace patente que la cada vez más necesaria modernización de estas sociedades responde a un proceso incompleto, por el que los avances que se dan -como es el de la mejora de la situación de la mujer, o el acceso a la educación de amplias capas de la población-, chocan con las incapacidades de las estructuras, sobre todo políticas, para llevar a cabo una verdadera democratización, sustentada en identidades colectivas estables e integradoras¹¹⁵. A este nivel resurge una vez más el problema de la legitimación del poder de unos regímenes frágiles, incapaces de establecer una ideología unificadora y ocupados en una continua lucha por las posiciones hegemónicas, unos regímenes que no pueden prescindir de lo religioso y de los ulemas para conformarse como entidades superiores. Dicho problema se convierte en uno de los elementos conformadores de la realidad histórica de la zona. La democracia es, hoy aún, el gran reto del mundo árabe.

Y es en estas circunstancias históricas que las poblaciones deben -consciente o inconscientemente- elaborar una nueva conciencia histórica que se alimenta de la

¹¹⁵ CHARFI, M., 1998, pp.105-106.

memoria más reciente y de la crisis identitaria que habita en ellas desde hace ya un muy largo tiempo.

Dicha elaboración se lleva a cabo, sin embargo, mediante un proceso de compensación, y no de renovación, por el que la modernización invasora se contrarresta con la fidelidad al patrimonio. La conciencia del retraso, que es aceptado, da paso a una reforma social en razón de las pérdidas, y no en razón de las causas actuales del mismo.

La cuestión de la memoria inmediata es quizá uno de los problemas más complejos en todo este proceso, donde se ponen de manifiesto los múltiples juegos de intereses y de fuerzas que actúan en el Machreq y por extensión en todo el espacio árabo-musulmán. Para entender esa complejidad, y la forma en que se mezclan y deforman las realidades en el Oriente Próximo, centrémonos sólo en un tema, una vez más el del *tiempo* y las *temporalidades* que rigen las relaciones entre los individuos y las comunidades de la zona.

A este nivel debemos introducir la fuente de tensión que se crea en el mundo árabo-musulmán con la creación del Estado de Israel. Porque éste acabará trastocando toda la concepción de la línea del tiempo.

Para entender el problema debemos tener en cuenta, en primer lugar, que el antisemitismo no ha sido un sentimiento presente tanto en las sociedades próximo-orientales, como en las occidentales, y que por tanto aquéllas no pueden presentar un componente emotivo de la misma naturaleza ante la experiencia histórica de las comunidades judías como lo hace la europea. Y sin embargo, son esas sociedades ajenas al Holocausto las que sufren las consecuencias más inmediatas y dramáticas, con la desestructuración de sociedades históricas del área, la palestina y la libanesa en primer lugar.

Pero por si ese proceso social fuera poco, la presencia del Estado de Israel¹¹⁶ modifica, y aquí es donde está para nosotros el interés, el *marco temporal*. Las justificaciones de los acontecimientos que se han dado en esta parte del mundo responden a temporalidades distintas. De hecho Israel juega con las dos posibilidades presentes en las mentalidades colectivas de la zona: un tiempo progresivo que se manifiesta cada vez que Israel asume su papel de Estado postindustrial con una visión moderna del futuro; y un tiempo regresivo de carácter triunfante que es de donde extrae su legitimidad histórica, que se hunde en los textos bíblicos. Esta actitud última permite renovar la memoria religioso-mitológica en la mentalidad occidental (mientras que para los árabes, inicialmente, la creación de Israel es asimilada como un episodio más del colonialismo europeo, que se inserta en la dinámica de las luchas por la independencia, las cuales, como vimos, no encierran en un principio objetivos de oposición contra un poder religioso, y por tanto, no darán lugar a ninguna movilización identitaria religiosa¹¹⁷).

Pero los acontecimientos a los que dará lugar la geopolítica que la creación del Estado de Israel instaura en la zona, como los acontecimientos del Líbano que condujeron a la expulsión de la OLP en 1982, y la creciente instrumentalización de la religión en distintas zonas -Irán, Afganistán- para contrarrestar la expansión del comunismo, acaban transformando las percepciones y recuperando *lo religioso* como factor explicativo de los procesos históricos, lo que no deja de ser una salida fácil al problema.

¹¹⁶Hablar del Estado de Israel, conlleva un contenido concreto, que obliga a distinguir netamente entre sionismo y judaísmo, al mismo tiempo que de las circunstancias y realidades políticas de las culturales y religiosas.

¹¹⁷ CORM, G., 2001, pp.124-134.

De esta forma la conciencia histórica popular del tiempo presente se construye en la conjunción entre temporalidad profana y temporalidad religiosa, sobre un espacio árabe siempre dominado por el extranjero (antes el mameluco, el turco y el europeo, hoy el estadounidense y el israelí).

La historia es vivida, una vez más, como una vieja derrota, que se revive una y otra vez en los sentimientos de las poblaciones y en las palabras de sus escritores: *“La Guerra del Golfo ha terminado. Los soldados implicados han vuelto a sus cuarteles desde hace tiempo. Pero para muchos, entre los que me encuentro, esta guerra ha puesto de manifiesto fenómenos que no han acabado con ella: traumatismos, heridas simbólicas y enfermedades congénitas incurables. (...). Entonces te das cuenta, por la torpeza con la que enderezas la barca del tiempo para recostarte en la orilla de la realidad, que en alguna parte has sido tatuado con un miedo sin nombre”*¹¹⁸.

Sobre esas bases perceptivas del tiempo y del espacio, la construcción de lo conocido adquiere la forma de lo *auténtico*, de lo *tradicional*; mientras que lo desconocido lo hace bajo el aspecto de lo *extranjero*, de lo *moderno*. La vuelta a lo *auténtico* parece ser el único camino posible, y lo auténtico en este espacio árabo-musulmán roto, parece quedar reducido a la herencia de lo considerado como tradicionalmente islámico para unos o los ancestros más recónditos para otros –por ejemplo los fenicios en el caso de ciertos libaneses cristianos-.

Esta idea se apoya a su vez en una serie de pensadores que buscan en esa herencia los instrumentos para resolver los problemas. Por primera vez en mucho tiempo, surge un pensamiento, el islamista, que es capaz de conectar con las masas porque ambos hablan el mismo lenguaje. Esas masas, en su mayoría analfabetas, no

poseen la cultura política precisa para comprender el modelo de organización liberal con su estructura abstracta de poder y su alternancia de intereses; para sentirse representadas por un cierto materialismo filosófico, encerrado en su propio dogmatismo e incapaz de contactar con las realidades diarias de los individuos¹¹⁹.

Además esa idea del retorno a lo “auténtico” encuentra un importante impulso en las prácticas políticas autoritarias, las cuales se desarrollan formalmente en nombre de una modernidad que la conciencia popular no puede asumir como tal, sino como el fruto de viejas relaciones entre el poder y la fuerza. Los discursos y acciones políticas sufren de la misma contradicción de base que opone modernidad y tradición, se muestran así poco claros y el único mensaje que parecen transmitir a sus comunidades es el de la *vieja lucha (tribal)* por la hegemonía.

Y por su parte, la conciencia popular no puede asumir esa modernidad, porque sobrevive en medio de la misma contradicción de base, construida entre una falta de educación que obliga a recurrir constantemente a argumentos del pasado y una experiencia de lo cotidiano que va en contra de esos mismos argumentos. El resultado es una tensión que desgarrar el tejido social de estos países, generando lo que algunos autores consideran una personalidad esquizofrénica, que se manifiesta en la dificultad de superar el enfrentamiento entre una temporalidad absoluta y religiosa y una temporalidad cronológica y profana.

Es más, a partir de la década de los 70 el miedo creciente a una extensión del discurso de extrema izquierda ha fortalecido el sistema tradicional de enseñanza donde el conocimiento religioso ocupa una posición central, y donde la reafirmación de la identidad, a partir de los dos polos establecidos de la arabidad e islamidad, ha cerrado el

¹¹⁸ MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, 1992 (edc francesa 1992), Madrid, Ediciones del oriente y el mediterráneo, p.9.

¹¹⁹ ZAKARIYA, F., 1991, p.67.

paso a las influencias exteriores. La capacidad de razonamiento de los miembros de estas sociedades se manifiesta en torno al círculo construido por la problemática no resuelta del tiempo y de la identidad. Hasta tal punto esta manera de actuar se ha generalizado que ni el Estado de Israel es inmune a esta forma conflictiva de *ser en el tiempo*. El discurso integrista -de unos y de otros- parece la consecuencia más lógica que intenta salvar la enorme ruptura producida entre esas poblaciones y su historia¹²⁰.

Una de los escasos conceptos que vinieron a aclarar este panorama fue -y es en la medida en que aún sobrevive- el de la unidad árabe. Las mentalidades colectivas asumen como una referencia de su identidad el principio esencial de la unidad bajo la forma de la nación árabe, y a partir de ella se construye una débil conciencia política en la modernidad, lo que significa entre otras cosas que esa unión árabe circunscribe un orden histórico. Es decir la ideología unionista es una ideología historicista, si bien y aquí reside la paradoja, en otro plano heredaba toda la carga utópica clásica del califato de inspiración profética¹²¹. Una vez más, lo absoluto recubre, con una lógica de coherencia, lo concreto.

Con todo, la modernidad en las sociedades árabes, como en el resto de las sociedades, se manifiesta por el desmonte de todos los absolutos uno a uno, y por la asunción de la historia y de la historicidad de las mismas..

Ello es así, incluso cuando determinadas opciones y acciones han sido vistas dentro, pero también fuera del mundo árabe-islámico, sobre todo en Occidente, como rasgos de la auténtica realidad e identidad de ese mundo. Entre ellas la más evidente es la respuesta islamista -cuyo éxito se refleja en la revolución iraní (no árabe)-, y que

¹²⁰ CHARFI, M., 1998, pp.203-247.

¹²¹ LAROUÏ, A., 2001, pp.41-46.

aparece como la supuesta respuesta de la autenticidad de la razón árabe, como el auténtico resurgimiento islámico. Esta respuesta no es más auténtica que la de los pensadores, escritores y filósofos que abogan por la aceptación de la historicidad de sus sociedades, por aprender de su experiencia histórica y de la experiencia (a veces también traumática) de otros pueblos (entre ellos por supuesto, los occidentales) sin prescindir nunca de sus señas de identidad, a las que se libera del peso muerto de tradiciones superadas por el paso del tiempo lineal, ese tiempo que une el pasado y el presente en busca del futuro

A título de reflexión consideremos dos hechos separados por veinte años de historia, y que reflejan probablemente mejor que muchos discursos la dificultad de definir las trayectorias de la temporalidad en el mundo árabe. A finales del 2002 los carros de combate israelíes, bajo las órdenes de Ariel Sharon, cercan a la Autoridad Palestina en Ramala (en el 2004 todavía continúan allí). Yasser Arafat, el político y el símbolo resiste en un espacio mínimo rodeado de ruinas. En agosto de 1982, las tropas israelíes comandadas por Ariel Sharon sitian a los combatientes palestinos liderados por Yaser Arafat, en un Beirut Oeste que cada vez se estrecha más.

Tomados por separado cada uno de los dos acontecimientos, son el resultado de procesos y tiempos diferentes. En una panorámica general, podrían llegar a parecer una burla del destino, una paradoja, una especie de bucle en el tiempo que obliga a repetir situaciones conocidas. En un análisis algo más detallado, podríamos llegar a entender lo difícil de la situación histórica de ambos pueblos, ver actitudes que enlazan el presente a modelos de legitimidad y liderazgo social heredados, y en último término, las consecuencias de una historicidad no del todo aceptada como tal, el trabajo de anular la cualidad intransferible de la historia: su movimiento, en el intento de frenar (si no

negar) la modernidad como tiempo histórico en el que, a la fuerza, desembocan o desembocarán todos los trabajos del hombre. El pasado no se repite, el presente sólo toma apariencia de *ya conocido*, de *ya existido*.

CAPITULO III: RELATOS DE LA MEMORIA DE UNA GUERRA

Las fuentes sobre las que construimos nuestro discurso historiográfico son los relatos de la memoria de una guerra. Manejamos al menos dos tipos de relatos, uno conformado a partir de los recuerdos personales de los protagonistas y testigos del conflicto: el género al que recurrimos entonces es el de las entrevistas o el de las memorias. El otro lo constituyen los relatos novelados o poéticos a los que atribuimos también un valor central de testimonios de la realidad; para ello debemos establecer que este segundo grupo de fuentes quedan fuera del campo de lo irreal, puesto que, por el contrario, en ellas se hace un uso estético de los hechos reales y vivenciales con el fin de reconstruir el proceso histórico, no ya en la sencillez misma de los acontecimientos, sino en las huellas ideológicas (pero sobre todo sentimentales) que los mismos han provocado sobre sus protagonistas.

Para poder hacer uso de este segundo grupo de documentos hemos aceptado como hipótesis real la idea de que en ellos existe un marco real, a partir del cual se configura la trama novelada. Aceptar tal idea ha sido posible porque existe de antemano una experiencia vivencial de la que nacen los recuerdos; son las imágenes de esos recuerdos las que incorporan elementos nuevos y metafóricos que responden a las necesidades narrativas del propio lenguaje.

Una de las razones por las que trabajamos con este grupo de fuentes literarias es que, frente a la narración historiográfica, en la cual el acontecimiento marca el espacio de lo real (teniendo en cuenta que ese mismo acontecimiento revela un estado de las cosas que rompe con la normalidad, o lo que es lo mismo, que lo que se registran como históricos son los hechos *extraordinarios*), los relatos novelados o la poesía retoman lo acontecido y reconstruyen a partir de ello, en la mayoría de los casos, su *normalidad*, invirtiendo los términos de casi todas las relaciones. Cuando analizamos la figura del francotirador desde sus propias palabras (es el caso del testimonio de Maruan)¹ no dejamos de acercarnos al objeto del análisis con una distancia que desaparece cuando se nos entrega en las descripciones de la novela de Hoda Barakat². Y, sin duda, en ambos casos la lectura del acontecimiento es muy diferente de aquella que obtendríamos de los asépticos recuentos “oficiales” sobre el número, emplazamiento o la actividad llevada a cabo por este tipo de combatiente.

Planteada sobre los elementos anteriores, una disposición hacia las fuentes de este tipo nos plantea, como primera cuestión, cuál sea el objeto mismo del recuerdo. Tal propósito ocupa los dos primeros apartados en los que se divide este capítulo: la memoria de Beirut como lugar *de, para y en* la memoria, y la aceptación – o no

¹ MENEY, PATRICK, *Même les tueurs ont une mère*, 1986, Éditions de La Table Ronde, Paris.

aceptación- de la muerte como consecuencia central de la guerra, y por tanto, como conciencia de la propia guerra en una parte significativa de la población libanesa a través de la memoria de las madres libanesas.

El tercer apartado, el de las memorias de combatientes, recupera la cuestión de *quién* recuerda, es decir, recupera el “yo” como conciencia de la guerra. Ya que son sus palabras las que van estableciendo las redes de significados, así como las estructuras de las múltiples relaciones, y que en definitiva, son las que definen el carácter histórico del relato al darle un diseño específico y secuencial.

La vertebración de ambos elementos, el *objeto* y el *sujeto* del recuerdo, se hace a partir de la consideración de la memoria como un acto de voluntad (voluntad de recordar o voluntad de no olvidar).

En un acto de esta naturaleza, reaparece el individuo como eje sobre el cual gira una realidad que al mismo tiempo lo engloba y lo integra. La convivencia de ambas dimensiones, lo *individual* y lo *plural* (el individuo y la realidad), es posible porque el individuo que se enfrenta a su memoria adquiere conciencia de sí mismo a partir de la conciencia de su propia historicidad, y de la dependencia de ésta de los múltiples desarrollos posibles. Uno de esos muchos desarrollos podría ser el que describe el “realismo ficcional” de las novelas sobre la guerra.

La *conciencia* de la historicidad es, en definitiva, conciencia de la *existencia* en un *tiempo* y *espacio* determinado, no sólo físicamente sino mentalmente, y como tal constituye uno de los elementos básicos de identidad para el individuo. Y es así puesto que dicha conciencia se construye a partir de las sensaciones y certezas percibidas, así como del conjunto de recuerdos u olvidos que van siendo acumulados a lo largo de la trayectoria vital de la persona.

² BARAKAT, HODA, *La luz de la pasión*, 2000, Barcelona, Seix Barral.

La utilización de testimonios o de su representación literaria nos devuelve, en cierta forma, al tiempo real de la acción. El tiempo deja de ser algo externo, un mero instrumento de clasificación u ordenación para convertirse en parte del objeto estudiado; en *tiempo vivido*. Por su parte, las licencias de este tipo de textos literarios liberan a la acción de ciertas ataduras y estrategias del consciente personal o social, dejando que afloren otras lógicas y otras formas de relación entre el yo y el otro.

Lo que se recuerda, o por defecto se olvida, se convierte en el núcleo central del relato de la memoria. La forma que adquiere esa narración es la forma que adopta la praxis de la propia memoria, ya sea individual o colectiva. En último término, es la capacidad del hombre para recordar y construir la narración de los recuerdos lo que hace viable dicha praxis y convierte a cada individuo en un ser histórico, es decir temporal, y sujeto por tanto a su dimensión humana (esencialmente transitoria), la cual se levanta sobre la antítesis de *lo voluntario* y de *lo involuntario*, del querer ser y del poder ser, con la mediación inevitable de la *palabra* como vehículo cognitivo de todo ello, y como el principal instrumento para atrapar precisamente el paso del tiempo y contrarrestar ese carácter humano básico.

La memoria es entonces un *acto de voluntad*. Un acto que se materializa en la capacidad de recordar, pues se quiere y se puede recordar (y se puede olvidar). La voluntad introduce, al mismo tiempo, otros elementos indispensables en el análisis como es el de la *responsabilidad* del yo respecto al otro.

Recuperar esa memoria para construir con ella la escritura de la historia es, también y en consecuencia, un acto de conciencia y de responsabilidad. Y lo es porque, desplegada en los innumerables recuerdos la memoria y su registro -el cual viene a fijar aquella y en cierta medida a sustituirla-, es el testimonio de la vida vivida. Sobre los

restos de una experiencia, el historiador reconstruye un tiempo ya pasado, o lo que es lo mismo, da tiempo al tiempo

Lo anterior es todavía más patente en el caso libanés porque diez años después de la firma de los Acuerdos de Taif, el politólogo Bernard Rougier ha escrito³: *“las condiciones políticas de la paz impiden asumir el pasado, y actúan como obstáculo para la invención de nuevas perspectivas para el devenir. La reconciliación no puede ser asegurada más que si el problema de la memoria no se plantea ya más en términos exclusivamente comunitarios; solo así el individuo establecerá una distancia entre él y su comunidad y podrá escapar a su obligación de solidaridad únicamente con las víctimas de su grupo para asumir el deber de solidaridad moral con todas las víctimas de la guerra.”*

Construir la memoria es, por tanto, construir el tiempo. De esta forma, la memoria nos enfrenta al problema epistemológico del tiempo. Si partimos de la idea de que el tiempo es una categoría *a priori* que existe por sí misma entonces, ¿qué tiempo pertenece al acto de recordar?. Volvemos una vez más sobre lo ya dicho, lo que nos proporciona la memoria es en realidad conciencia (conciencia del tiempo que es en la que se manifiesta su categoría de dimensión humana). El tiempo existe en cada acontecimiento, la conciencia del tiempo vivido existe en cada recuerdo. Y con todo ello, la escritura de la historia, es decir el discurso historiográfico viene a contradecir la esencia misma de esa historia, su transitoriedad. Este discurso versa sobre lo real, sin que él participe, por su propia naturaleza, de esa realidad.

³ ROUGIER, BERNARD, “Le Liban dix ans après la guerre” en *Magreb-Machrek*, juillet-septembre 2000, n° 169, Paris, La Documentation française, p.4.

Es, en último término, esa conciencia del tiempo (con sus rasgos de ficción y de veracidad incluidos) la que a nosotros, como historiadores contemporáneos, nos interesa. Nuestro trabajo se mueve en una franja del tiempo particular, es decir la historia *reciente*, la historia *presente*. Los recuerdos sobre los que trabajamos son recuerdos con los que compartimos nuestra contemporaneidad. Y contemporáneo, aquí, no hace referencia a la división didáctica de la historia, sino *a la simultaneidad del objeto y del sujeto de la investigación*. El desfase que existe entre ambos es mínimo, y la evolución de los procesos, que han sido elegidos dentro de un marco cronológico delimitado por cuestiones de método, invaden el presente inmediato, y en algunos casos anticipan, un futuro también inmediato.

Nuestro trabajo se mueve, así, en el espacio que crean en paralelo memoria e historia; y por esa misma razón, no podemos ni pretendemos tomar postura alguna sobre la disyuntiva que en relación a estos términos ha establecido el debate historiográfico actual. Lo que centra nuestra búsqueda es conocer *algo más* acerca de cómo se construye la memoria de los pueblos, sociedades o grupos, y en consecuencia, de los individuos que pueblan esos pueblos, sociedades o grupos y que por tanto habitan el espacio mental de una memoria que, para nosotros, es *espécimen de investigación*.

En este planteamiento ni podemos ni queremos prescindir de los dos elementos inicialmente opuestos, el *acontecimiento* y el *recuerdo*. No queremos, pero sobre todo, no podemos, porque los recuerdos que son para nosotros el material primario de nuestra investigación son las referencias (tal como se vivieron o creyeron ser vividas) de los acontecimientos, en el sentido más neutral que se pueda dar a este término. Nuestros recuerdos existen en tanto que existieron los acontecimientos. Pero lo que tiene especial sentido es que esta relación de dependencia es doble, ya que sólo indagando en las formas y fondos que encierran los recuerdos podremos aprehender las verdaderas

dimensiones de los hechos, más allá de la simplificación construida a partir de los datos registrados. Entendemos los recuerdos como gotas de tiempo, que hay que saber leer porque cuando nosotros nos acercamos a ellas lo hacemos desde una disposición diferente a las circunstancias en las que fueron producidas.

La tarea de aprender a leerlas es lo que da significado al oficio del historiador, las leemos desde la óptica de la historia. El historiador es, entonces, un *hacedor de tiempo*, en el sentido de que es él quien le da al tiempo la conciencia de su anterioridad y de la distancia recorrida, no se trata, por tanto, de revivir las experiencias, esto pertenece al ejercicio de la memoria. Por esto debemos tener en cuenta otra cuestión que es el hecho de que en esos recuerdos han quedado atrapados, en una mezcla a veces difícil de separar, experiencias temporales diversas, aquellas que son el fruto de una vivencia individual y muy personal, y aquellas que son el resultado de experiencias compartidas, y entre las cuales hay canales de conexión que hacen que, tanto las unas como las otras, sean vehículos para nuestro conocimiento de un momento que ya ha transcurrido.

En definitiva, no buscamos extraer de estos relatos los datos históricos, que ya conocemos, sino de hacer visible una realidad que *se manifiesta* presente en ellos, en muchos casos, mediante elementos y relaciones de tipo simbólico o no aparentes.

Por otro lado la lectura contemporánea de la memoria histórica de los pueblos nos ha acostumbrado a recordar aquellos hechos que sirven como conformadores de un *espíritu nacional*, dentro de los requisitos de la modernidad que representa ese mismo espíritu. Los ritos de carácter social (entre los que queda incluido la escritura de la historia), tienden a reafirmar la individualidad del grupo respecto a los otros grupos con los que comparte un mismo itinerario. Las victorias y en menor medida -en mucha

menor medida- las derrotas, con sus respectivas dimensiones políticas, económicas y sociales, más allá de su apariencia bélica, son siempre comprensibles en un espacio bidimensional construido entre *lo nuestro* y *lo otro*. ¿Pero qué ocurre cuando el recuerdo hace referencia al espacio interior de lo nuestro?, ¿cuándo ese *espíritu nacional* es el que la recuperación de la memoria pone en tela de juicio?

El análisis que nos proponemos hacer sobre los acontecimientos que conforman la guerra del Líbano, pero particularmente sobre la forma en que aquellos han quedado registrados en las huellas de la memoria, es el intento de abordar las dos cuestiones anteriores, de ver cómo los recuerdos individuales, personales y, *a priori* intransferibles, trascienden este marco múltiple y se convierten en una realidad compartida, en memoria colectiva de un sólo tiempo y un sólo espacio.

Preservar la memoria de una sociedad, que como la libanesa ha sido sometida a un proceso de desestructuración interna, y en el que la violencia se ha convertido en la seña más destacable, no es hacer un simple relato de recuerdos. Es, desde un punto de vista histórico, pero también político, afrontar la consideración de uno de los escasos *espacios-tiempos* en los que pueden sobrevivir no sólo las presencias sino también las acusaciones de las víctimas. Acusaciones que, de lo contrario, quedarían ahogadas por la necesidad de establecer una historia-consenso (o en el peor de los casos, una historia de los vencedores). En palabras de Nelly Richard⁴ dedicadas a otra memoria golpeada, la chilena, “*es impedir que la historia se convierta en la figura estática de un tiempo clausurado, definitivamente sellado por el peso de las rememoraciones oficiales. Es oponerse a que la planitud trivial del barrido noticioso suprima el volumen escindido de la temporalidad histórica. Y es también luchar para que el reclamo tenaz, la queja insuprimible, el radical desacuerdo, tengan siempre oportunidad de molestar -con su*

⁴ RICHARD, NELLY, *Políticas y estéticas de la memoria*, 2000, Providencia, Edit. Cuarto propio, p.12

pesadez y gravedad de sentido- los montajes livianos de la actualidad fútil, desmemoriada.”

Basamos, por tanto, nuestro trabajo en relatos múltiples y de diferente naturaleza, aceptando que lo que da validez a estos relatos, desde un punto de vista metodológico, es la aceptación de que en ellos existe siempre una manifestación de verdad, que si bien no puede cambiar el pasado como realidad integral, sí modifica nuestra percepción del mismo.

Nuestro recorrido por la memoria, como dijimos, empieza por analizar aquello que es recordado, Beirut o la aceptación de la muerte. A través de ambos objetos tratamos de establecer una memoria compartida. Y el primer elemento considerado es el propio espacio físico en el que se desarrollan los acontecimientos, para tratar de ver cómo se ubica aquélla en un marco real y tangible, a partir del cual se recrean a su vez los diversos recuerdos. Tradicionalmente, la historia se ha vinculado a itinerarios cronológicos; se ha considerado que ésta mantiene una relación exclusiva con la dimensión temporal. No se trata de negar tal apreciación, la cual es, sin duda, la base esencial del conocimiento histórico, sino de establecer nuevas relaciones con una dimensión espacial que contiene, pero que construye a su vez, un tiempo *propio* que se despliega en las formas de sentir y vivir la historia. Darwish, el poeta palestino, al mencionar su relación con el Líbano lo expresa de la siguiente forma: “*la parte geográfica de la historia es más fuerte que la parte histórica de la geografía.*”⁵

Para nosotros, ese espacio-tiempo queda reflejado en los acontecimientos que se dieron durante la guerra en Beirut; sus barrios, sus calles, sus casas se convierten en un lugar de dimensiones geométricas *en y para* la memoria. Las palabras, por su parte,

⁵ DARWICH, M. *La Palestine comme métaphore*, 2002, Babel, p.25.

construyen la memoria de un lugar, que es en función de un tiempo vivido, diferente en su esencia, pero que queda inserto en la cuadrícula del tiempo cronológico.

Dichas palabras, bajo la forma de los relatos testimoniales, permiten que la memoria personal acceda a la posición “extrínseca” del conocimiento histórico⁶.

Un segundo objetivo será establecer la forma en que se objetivizan los recuerdos hacia una identidad propia y colectiva. En un tiempo de guerra como el que nos ocupa, dicha identidad se construye y reconstruye entre el pasado y el presente, sobre la base de relaciones intersubjetivas marcadas por la violencia y por el binomio inseparable de vida/muerte o su reformulación a nivel de los sentimientos: amor/odio.

Recuperar los recuerdos individuales para insertarlos en una memoria colectiva de rango superior y con dimensión histórica es, por otro lado, un ejercicio social que conduce a lo que Freud llamó el *trabajo de duelo* tras el cual, el individuo (sociedad) se encuentra de nuevo libre y desinhibido⁷. Además, la recuperación de la vivencia individual como reflejo de una experiencia colectiva puede servir de contrapeso a los usos y abusos que las narraciones oficiales pueden hacer de los acontecimientos, donde, demasiado a menudo, se olvida, sistemáticamente, la profunda huella que esos acontecimientos dejan en el consciente colectivo hasta relegarla a las sombrías orillas del subconsciente. Allí se instalará en espera de aflorar cuando las circunstancias se lo permitan.

Es decir, recuperar la cotidianeidad de un caso extremo de traumatismo social como son las guerras nos permite verbalizar el horror, y el dolor, que las acciones humanas son capaces de provocar, para que ese dolor no sea algo extraño o lejano, para no olvidar nuestra inmediata vulnerabilidad.

⁶ RICOEUR, PAUL, 2000, p.191.

⁷ RICOEUR, PAUL, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, 1999, Madrid, Arrecife, UAM. p 36.

III.1.- Beirut.

Beirut, la ciudad, no es un simple lugar de memoria; es decir, un lugar con la capacidad de evocar recuerdos. Ella es un referente, el punto de encuentro y el símbolo de muchas memorias individuales que alimentan y se alimentan de una memoria colectiva.

Beirut se convierte en el recurso narrativo mediante el cual los distintos recuerdos individuales y personales convergen en una única realidad colectiva. Beirut es el marco material de las múltiples guerras que han derrotado al Líbano, es la prueba de los cambios tácticos en las luchas de resistencia en la zona pero Beirut es también la palabra que sustituye a otras como *guerra* o *derrota*, según quien la evoque. Beirut es la palabra de un recuerdo que resume la ruptura, el cambio y el renacimiento, se convierte (a fuerza de *ser*) en un *signo identitario* para el grupo. Cada una de las diferentes descripciones de la ciudad remite a una única idea: Beirut.

De esta forma, el espacio físico se ritualiza como recuerdo compartido, y la mención de su nombre conduce a la evocación de un tiempo y un espacio concretos poblado por innumerables vivencias que son dignas de ser contadas, y por tanto, recordadas⁸. El territorio enmarca experiencias de vida, de tal intensidad, que acaban monopolizando los recuerdos individuales y proyectándolos hacia una identidad colectiva que los asume como parte de sí misma. Es a partir de aquí como la ciudad entra a conformar parte de las fuentes narrativas de *las historias de la Historia*.

⁸ Beirut no es ni la única ni la primera en servir como instrumento de la narración de la memoria. Otras ciudades, relacionadas sobre todo con experiencias de guerra, han actuado de la misma forma. Remitiéndonos solamente a nuestra historia contemporánea, tenemos el caso de Madrid o de Guernica durante la guerra civil española.

Beirut es, para Qabbani, una mujer que, sentada a la orilla del río de la Historia, reflexiona sobre sí misma, sobre el paso del tiempo y sobre el hombre⁹. Beirut es la “Riberte” para Mihail en la parábola de *La mue*¹⁰; es el espacio de cordura al que vuelven los recuerdos del protagonista de *La Luz de la pasión*¹¹; el último refugio, la promesa rota de una patria para los palestinos derrotados y para sus poetas¹²; Beirut son todas las Beirut que no son, tal y como las enumera Elias Jury¹³.

Y Beirut es siempre la ciudad partida, dividida en dos, la metáfora de la comunidad escindida, de la pérdida de la unidad. La unidad deja de existir porque en el vocabulario de sus habitantes existe sólo el Este y el Oeste, y es en su nombre en el que se verbaliza todo el horror personal que ha desencadenado el enfrentamiento, sus ruinas son las ruinas de un sueño construido bajo la apariencia de una *Suiza de Oriente Medio*.

Y “*Beirut, la capital abierta a todos los compromisos, devorada por todos los excesos, Beirut hervidero, Beirut indolente, Beirut prostituida, Beirut maltratada, Beirut bendita, Beirut la mujer, Beirut de toda eternidad*”¹⁴ es, sobre todo, un tiempo. Como dijo Darwish hay un tiempo llamado Beirut. Un tiempo del pasado histórico que precede a otros tiempos aún más cercanos: Sarajevo, Kabul, Grozny, Nablus, Ramala ... y Bagdad. La historia no se repite, cada uno de estos tiempos tiene sus espacios propios y diferentes, pero cada uno de ellos, como el caso de Beirut, muestra la necesidad de aceptar *una memoria para el olvido*.

A un nivel formal, la conversión de la ciudad en un recurso narrativo y en un elemento identitario para la colectividad se aprecia en la cantidad de producción

⁹ QABBANI, NIZAR, *Diario de una ciudad que se llama Beirut*.

¹⁰ CORM, GEORGE, *La mue*, 1992, Paris, Noel Blandin.

¹¹ BARAKAT, HODA, *La luz de la pasión*, 2000, Barcelona, Seix Barral.

¹² DARWISH, MAHMUD, *Memoria para el olvido*, 2002, Madrid, Ediciones del oriente y del Mediterráneo.

¹³ KHOURY, ELIAS, “Où est Beyrouth?”, en *Le Liban second*, 1996, Babel. Maison des cultures du Monde.

bibliográfica que ha generado esta guerra, donde las numerosas referencias a Beirut abren la posibilidad de una reflexión sobre los sujetos, la naturaleza de la historia y de la historicidad en el pensamiento árabe y en las sociedades del área. Como vimos, uno de los textos más reveladores en lo concierne a una nueva conciencia de la historia lleva por título *Diario de una ciudad que se llamaba Beirut*.

Son estas razones, con la gran cantidad de obras referidas a este periodo de la historia reciente del Líbano y, sobre todo, las perspectivas que en ella se revelan las que nos han impulsado a buscar y analizar en dichas obras, muchas de ellas relatos de recuerdos (ya sean en forma de entrevista, novela o poesía), la construcción por parte de una sociedad de una memoria a partir de la cual se podrá escribir una historia de lo cotidiano; aunque, en este caso *lo cotidiano* significa *la supervivencia*. Durante los años que duró, la guerra libanesa se convirtió en una forma de vida, cuya realidad queda escasamente reflejada en el relato de los acuerdos políticos o en los balances económicos de esa historia. Y es esa forma de vida la que, precisamente, más ha llamado mi atención.

III.1.1.-Beirut en guerra

El análisis que a continuación pretendemos llevar a cabo, sobre la forma en que los acontecimientos son vividos, es un intento de ver cómo esa vivencia real determina una conciencia de grupo y, en consecuencia, da identidad a una historia compartida.

¹⁴ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, *Les mères à l'épreuve du Liban*, 1993, Paris, L'Harmattan, p.165.

Es cierto que, mirado desde la óptica simple de los acontecimientos, Beirut es un lugar donde las rivalidades internas, acentuadas por la hipertrofia de las identidades y las contradicciones de los países árabes, determinan el orden de esos mismos acontecimientos. La disposición en sus barrios de las distintas fuerzas beligerantes es la que diseña tanto su división, como su apariencia, la demolición sistemática de sus edificios, la destrucción de sus servicios o los desequilibrios en su población.

Pero Beirut está habitada por seres que construyen la historia que ellos mismos habitan. Cuando nos acercamos a la ciudad encarnada en su corporeidad humana, lo que en realidad estamos haciendo es llenar esa historia de nombres propios, completar el relato de los hechos, concretos y científicamente comprobables con las palabras y las sensaciones de quienes los vivieron. Su desestructuración económica, política o funcional corre en paralelo a la reestructuración de los modos de vida sobre principios divergentes o contradictorios; el primero de todos la íntima convivencia entre la muerte y la vida. La relación entre ambos estados precisa de un replanteamiento nuevo, que sólo es posible si abrimos nuestras investigaciones al relato de los recuerdos que conforman la memoria todavía viva de la realidad.

Porque, como decía el arqueólogo “fugaz” de la novela de Samman¹⁵ cuando se refería a sus hallazgos esculpidos en piedra, *“éstos son los vestigios de vuestro gran país... Poned todo el cuidado en extraerlos y protegédlos del saqueo y de que sufran algún deterioro.... Estos restos son vuestra historia.* Lo son tanto como la memoria de los libaneses.”

Partiendo de las consideraciones anteriores, realizaremos nuestro análisis histórico desde una doble dimensión: la primera corresponde al relato de algunos de los

¹⁵ SAMMAN, GHADA, *Beirut 75*, 1999, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, p124.

hechos y de las relaciones que establecen entre sí, y la segunda a la conciencia que se crea en torno a esos mismos hechos.

Beirut la ciudad

Cuando estalla la guerra en Beirut, el 13 de abril de 1975, la ciudad ha acumulado ya los elementos que irán configurando sus particularidades durante el conflicto. La división física de Beirut tiene un “antecedente” en el trazado de la antigua carretera que une la ciudad con Damasco. La presencia palestina adquiere un peso específico en la ciudad a partir de 1948, cuando la creación del Estado de Israel provoca la emigración masiva de palestinos, muchos de los cuales se instalan en Beirut haciendo que en 1975 los campamentos de refugiados palestinos rodeen el espacio urbano y controlen los accesos a la capital:

- Dbaye, al norte, controla el camino hacia el litoral y Yunie
- Quarantine, en la salida hacia el este de la ciudad
- Tell az-Zaatar y Yisr el-Bacha, al suroeste sobre la carretera que une Beirut y Damasco.
- Mar-Elías, Chabra, Chatila y Burch el-Barayneh, en el sur controlaba la ruta del sur, el aeropuerto y el palacio presidencial de Baada.

Durante la década de los 60, el crecimiento descontrolado de su población, merced al fuerte movimiento migratorio procedente del centro y del sur del país, es la fuente que alimenta las contradicciones sociales de una ciudad que ve formarse en sus arrabales núcleos importantes de una población marginal de pequeños empleados, obreros portuarios e industriales, los cuales compiten por el trabajo con una masa creciente de subproletariado en barrios como Médauar y Burch Hammud

Al mismo tiempo, Beirut se ha convertido en la ciudad de moda para la alta burguesía árabe y las clases privilegiadas libanesas, cuya prosperidad se debe, en gran medida, a una vocación comercial asentada en una geografía privilegiada que facilita el desarrollo de las comunicaciones y de la industria. Las leyes del secreto bancario, promulgadas durante el mandato de Chamun (1956), han permitido aflorar a grandes capitales procedentes de los países rentistas del Golfo, pero también de las fortunas *evadidas* de Egipto, Siria e Iraq. Así, a principios de los 70 Beirut se ha convertido en el “cuartel general de la región” para un número creciente de instituciones financieras extranjeras que se nutrieron también del dinero de los emigrantes libaneses en el extranjero.

En lo que concierne a la cultura, Beirut es, desde finales del siglo XIX, un centro fundamental de pensamiento abierto y liberal¹⁶ para una población de confesiones distintas. En 1975, se reúnen unos 100.000 estudiantes en las aulas de sus cuatro universidades, la Universidad Americana, la Universidad jesuita de Saint Joseph, la Universidad Libanesa y la Universidad Árabe. De hecho Beirut parece tener la exclusividad de este tipo de servicios a expensas siempre de la periferia¹⁷

Los cambios en las estructuras económicas de la ciudad determinan las transformaciones sociales que se darán en ella. Desde el XIX se ha ido produciendo una polarización en la sociedad beirutí, de forma que en el siglo siguiente y ya en la década de los 70 se pueden distinguir, según el trabajo de Dubar y Nasr¹⁸, cuatro grandes capas socio-profesionales que responden a cuatro niveles económicos: la burguesía, los profesionales liberales, los asalariados permanentes no obreros, y los asalariados jornaleros no agrícolas. La integración en el mercado mundial y la inflación durante la

¹⁶ KASSIR, SAMIR, *Histoire de Beyrouth*, 2003, Paris, Fayard, pp.209-241.

¹⁷ NASR, S., 1984, pp.287.

década de los 60 incrementaron las diferencias y provocaron, a principios de la década siguiente, un malestar general que se plasmó en un cierto activismo huelguista.

Pero la aparente modernidad de la lucha social no correspondía a la realidad de las estructuras de poder, que regían las relaciones sociales en la ciudad. La afluencia de individuos a la capital, como consecuencia del desarrollo urbanístico, supuso al mismo tiempo la afluencia de los modos de organización tradicionales, con sus respectivas lealtades feudales por las que la figura histórica del *zaim* (dirigente) se moderniza a través del patrón, cuya influencia se encauza, ahora, a través de los nuevos mecanismos sociales como son los sindicatos. La ausencia de una conciencia de clase será probablemente la que permita, llegado el momento, realinear a los grupos en función de las identidades primarias, siempre definidas y de las cuales el confesionalismo es la más importante, la más aparente. Retomamos de nuevo a este nivel la dinámica modernizadora de la sociedad libanesa, que ya expusimos en un capítulo anterior, donde las pervivencias de elementos tradicionales acaban por definir la forma que adquiere el proceso; las relaciones dependientes de tipo clientelístico que se reproducen en el espacio urbano permitirán que, en un momento determinado, la autoridad se fragmente a favor de numerosos poderes locales.

A partir de la década de los 70, la conflictividad social va en aumento, como demuestran las huelgas que se convocan en distintas partes del país. Los movimientos de protesta y las reivindicaciones contribuyeron a aumentar la filiación sindical de las clases asalariadas, mientras los partidos de izquierdas se unieron en un frente progresista no confesional, cuyo programa era la defensa de las libertades¹⁸. A nivel estudiantil, las universidades beirutíes plasman también la polarización de las

¹⁸ DUBAR, CLAUDE y NARS SELIM, 1976, *Les classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, p.280.

¹⁹ DUBAR, C. NASR, S. , 1976, p. 327.

tendencias que a grandes rasgos pueden identificarse, según el trabajo de Claude Dubar y Selim Nars, siguiendo el esquema dual que establecería por un lado la Universidad Libanesa, saturada de estudiantes cuyas salidas son el sector servicios y la administración pública, es el eje sobre el que gira todo un movimiento de izquierdas que se solidarizaba con la lucha obrera, que propugnaba el desarrollo industrial del Líbano y manifestaba la necesidad de la lucha frente a los “ataques sionistas” y, por tanto, su apoyo a la Resistencia Palestina. Por otro lado, las universidades privadas, la Americana y la de Saint Joseph, nutren el sector financiero y comercial; sus estudiantes son los que comparten, en gran medida, los idearios políticos y sociales de las Falanges Libanesas y del Partido Nacionalista Libanés, aunque en este último caso hay que precisar que de estos dos centros salieron grupos que defendieron nacionalismos de otro tipo.

En estas condiciones de inestabilidad social, la presencia palestina y su lucha se convierten en uno de los principales catalizadores del malestar y de la tensión que las contradicciones económicas y políticas han ido acumulando; el discurso palestino se convierten quizá en el mejor vehículo para las reivindicaciones de los grupos libaneses descontentos con su gobierno. Finalmente, la alianza entre las organizaciones de izquierda y la oposición con la causa palestina será la que libanice el conflicto, que deja de ser visto como un enfrentamiento entre los palestinos y el ejército, y adquiere su forma más autóctona, el confesionalismo. La lucha se extiende, y al mismo tiempo, Beirut se convierte en el escenario principal de la misma, en su símbolo paradigmático.

Con la guerra, todo el espacio de la ciudad será modificado hasta hacerse irreconocible; el centro es devastado, y las nuevas fronteras reafirmadas por la presencia de los numerosos puestos de control entre los distintos barrios. Fronteras que marcan un

“inexistente” nuevo trazado, diseñado a partir de barricadas y recorridos que cambian constantemente según el avance de unas u otras fuerzas, bajo la atenta supervisión de los francotiradores. Una línea de demarcación, la llamada *línea verde*, divide a la ciudad en dos partes, pero cada una de éstas se fragmenta en zonas de influencia controladas por los líderes o los jefes de las milicias; son estos poderes locales los que organizan la vida social de cada barrio proporcionando los servicios públicos que permiten que la cotidianeidad funcione en medio de la más absoluta desestructuración.

Esa cotidianeidad está marcada, en cada caso, por las características del espacio acotado, el origen confesional de su población, su peso socio-económico, la proximidad a los puntos calientes... Poco a poco, la población acabará por concentrarse a ambos lados de la línea de demarcación siguiendo el criterio de su propia confesión. Mientras, la urbe sigue creciendo, sobre todo en el sur, donde en terrenos privados o públicos se levantaban construcciones ilegales, en torno a las cuales se organizan todo tipo de actividades propias de un barrio normal. En el norte sin embargo barrios enteros escapan a la destrucción, como ocurre con el centro de Beirut y con el entorno de la Universidad Americana de Beirut.

La ciudad-estado

El espacio o mejor dicho la redistribución del espacio urbano, así como la reelaboración de políticas urbanísticas son otra señal más de cómo la guerra se ha convertido en fuerza conformadora de la realidad beirutí. Antes del conflicto Beirut se construía siguiendo los patrones de un liberalismo centralizado, reflejo en sí mismo del modelo económico en plaza. Por su composición los suburbios de Beirut eran a la vez

multiconfesionales, multicomunitarios, multiétnicos La estructura base de la ciudad consistía entonces en un centro comercial y administrativo muy diversificado que partía desde la Plaza de los Cañones a Hamra, este centro urbano era una zona muy disputada no sólo por concentrarse en ella gran parte de las actividades terciarias y poseer una gran diversidad funcional, sino también por un importante componente simbólico. En este casco histórico se encontraban también una serie de barrios residenciales tanto antiguos como nuevos (Rauché, Corniche, Unesco, Achrafieh), aunque el conjunto diferenciaba dos zonas: los barrios del oeste sobre la línea de costa y que eran sinónimo de “prestigio social” y cosmopolitismo, agrupando a los inmuebles de rentas altas; y los barrios del este y los suburbios del sur donde se localizaban las capas sociales más desfavorecidas junto a los inmigrantes procedentes del sur, los refugiados palestinos y otros grupos “étnicos” como los kurdos²⁰. Beirut presenta de igual forma dos cinturones de miseria uno interno formado por las áreas de: La Quarantaine, Karm el-Zaitun, Camp Syriaque, Hauch Rahal,, Mar Elias.; el otro externo con los barrios de Burch Hammud, Tell az-Zaatar, Yisr al-Bacha, Gobeiri, Burch el-Barajneh, Chatila; y donde las relaciones eran variadas ya fueran simétricas, disimétricas o de dominación en función de sus diferentes componentes²¹.

De hecho entre 1950-1975 Beirut ha adquirido tal importancia en el conjunto del territorio libanés que se habla ya de la “macrocefalia beirutí”, la ciudad parece monopolizar la representación de todo el espacio nacional, a esta realidad han contribuido también los constantes flujos migratorios tanto internos como internacionales que han buscado refugio allí, así como el crecimiento natural de su población, la cual refleja una vez más el complejo mosaico comunitario libanés.

²⁰ MESNARD, ANDRÉ-HUBERT, “Pouvoirs et politiques urbaines à Beyrouth et au Liban” en VV.AA. *Politiques urbaines dans le monde arab*, 1984, Lyon, Maison de l’Orient Méditerranéen-CNRS, pp. 307-309.

Con la guerra ese centro multifuncional y simbólico desaparece, se transforma en un espacio dividido por las milicias y en permanente estado de guerra, lo que significa la puesta en marcha de todo tipo de medio para defender, pero también ahora conquistar el territorio y el Beirut único da paso a distintas capitales para los diversos poderes:

- La capital oficial: Beirut Oeste, sede de gran parte de las instituciones administrativas, capital a su vez de las fuerzas políticas musulmanas no unificadas.
- Beirut Este: enfrentada a nivel espacial pero también a nivel del poder con la anterior comprende áreas como Achrafieh, Ohamieh en manos del “Frente Libanés”, y en la que se encuentran ubicados también ciertos centros administrativos como el Ministerio de Justicia, de Seguridad o la Caserna de las Fuerzas de Seguridad.
- Baabda, la capital del jefe de Estado, donde se localiza la presidencia de la República, el Ministerio de Defensa, las Escuelas militares y la embajada de los Estados Unidos.
- La llamada “capital” palestina, repartida entre el Oeste y el Sud-Oeste²².

Este nuevo orden, o mejor dicho estos nuevos ordenes espaciales obligaron a reorganizar las relaciones internas y funcionales de la ciudad, definiendo igualmente nuevas formas de la solidaridad entre los grupos, sobre todo cuando las milicias adquieren el casi total dominio territorial en detrimento de los viejos liderazgos tradicionales. Ya que ese poder miliciano se basa en la fragmentación progresiva del espacio material pero también social de la ciudad, lo que da lugar a multitud de territorios antagónicos, estables y cerrados, cada uno de ellos sustentado en elementos

²¹ MOUZOUNE, A., 1999, pp.39-44

identitarios parciales y segregadores que permiten enfrentar a cada comunidad con las demás, pero también consigo misma. Es a partir de aquí que entramos de nuevo en el plano de lo subjetivo porque esos elementos identitarios sólo pueden desarrollarse a partir de una dinámica excluyente, de forma que la identidad de cada grupúsculo no comparta nada con los demás, salvo la percepción común de la enemistad y la discordia, alimentada por una violencia omnipresente.

Es en este entorno claustrofóbico en el que las solidaridades grupales se alimentan de las crisis económicas que inciden en el empobrecimiento de las capas medias y bajas, bloqueando toda movilidad social. La ruptura espacial es, de esta forma, la materialización de la ruptura social²³ y la violencia miliciana es en determinados momentos y casos la forma más natural de concebir la organización de lo cotidiano²⁴.

Pero la propia división del espacio de la ciudad refleja, para Percy Kemp, dos formas de entender el enfrentamiento como táctica. Para este autor la lucha en Beirut fue una lucha de resistencia, el concepto tradicional de *resistencia*, y desde el punto de vista del espacio, esa forma de lucha sufre cambios radicales durante la guerra libanesa. Kemp parte de la idea de que la resistencia como oposición al poder oficial ha manifestado históricamente una predilección por la periferia del espacio controlado por ese poder estatal. Esta tendencia tenía como fin romper la coherencia de la unidad territorial y, por tanto, la coherencia de la legitimidad del propio Estado. El “espacio resistente” ha sido un espacio marginal y poco accesible, en relación con el “espacio estatal” que comprende las ciudades, los valles o las vías de comunicación.

²² MESNARD, A.-H., 1984, p.309.

²³ BOUDISSEAU, GUILLAUME, “Hamra: nouveau centre ancien” y KHAYAT, TRISTAN “La rue Getaoui et la croissance de Beyrouth” en ARNOUD, JEAN-LUC, *Beyrouth, grand Beyrouth*, 1997, Beyrouth, CERMOC, pp.70-72 y 83-84.

²⁴ MOUZOUNE, A., 1999, pp.132-137.

En el Líbano se documenta esta distribución territorial desde la Edad Media. Desde entonces las milicias cristianas estuvieron ligadas a la montaña, *su* territorio inexpugnable. Pero a partir de 1978 se producirá un cambio definitivo, en ese año el ejército sirio penetra en el país sin que estas fuerzas puedan evitarlo, como tampoco se pudo evitar la invasión israelí en las ciudades palestinas del Sur del Líbano o de la montaña. Expulsada de sus *territorios naturales*, la resistencia se ve obligada a “desterritorializarse.”

Empujadas por las diferentes derrotas en los territorios tradicionales las milicias, en primer lugar las cristiano-maronitas establecieron un asentamiento fuerte y seguro en las zonas costeras y en las ciudades destacando, en este caso, el lado este de Beirut.

Desde un punto de vista que pudieramos calificar de socio-antropológico, la ciudad y sus habitantes ofrecen una gran capacidad de adaptación a las circunstancias del combate, a los bombardeos intensivos, a las armas modernas y a las unidades militares de tipo “comando.” Hay que tener en cuenta también que la ciudad como medio permite un eco amplificador de la lucha más allá de sus límites, un eco que depende en gran parte de la naturaleza y función de la urbe elegida, así como de su significación en la mentalidad colectiva.

Y sin embargo para Abdelkrim Muzone lo que tuvo lugar en Beirut durante los años de la guerra fue el despliegue de una violencia recurrente y sorda cuya finalidad era mantener una tensión constante a lo largo de una frontera determinada de antemano. Se trataba de resistir en la simplicidad del término y no de establecer ningún plan de ataque que acabara con las posiciones del enemigo, nadie tenía interés en sobrepasar esa *tierra de nadie* que definía la línea de demarcación, en esta “pseudo-guerra” los medios de defensa impedían avanzar sobre el enemigo.²⁵

²⁵ MOUZOUNE, A, 1999, pp.60-61.

Beirut es por todo lo anterior la ciudad emblema en la guerra del Líbano, porque ella representa la ruptura en sí misma, son dos Beirut, dos conceptos de la libanesidad, dos resistencias. La línea verde que divide la ciudad en el Oeste y el Este, separó no sólo un espacio geográfico cuya identidad la proporcionan los nombres de los barrios que quedaban a uno u otro lado de la misma, sino que separa dos realidades tan opuestas que aparecen alejadas entre sí por miles de kilómetros, y que al mismo tiempo fueron capaces de albergar otras muchas realidades. Esta multiplicidad fue posible porque, como dice Amin Maaaluf, aunque la ciudad funcionó siempre como un lugar de asimilación progresiva para unos habitantes de orígenes diversos también permitió que las identidades se mantuvieran vivas y representativas.²⁶

Beirut Este, de mayoría cristiana, estuvo bajo el control de una única milicia, la falangista, sobre todo desde 1980, y a pesar de los intentos de rebelión y enfrentamiento. Esta uniformidad en la organización del poder permitió que el modo de vida durante la guerra se asemejara mucho al de antes de 1975, e hizo posible también una relativa paz y una aparente prosperidad. Esto se debió a que las *Kataib* se convirtieron no sólo en una fuerza militar, sino también en un destacado agente político con un planteamiento realista. Además, respecto a la concepción territorial los cristianos habían perdido, con los fracasos militares en la montaña, la concepción de un Estado territorial que eran ya incapaces de defender, y que dejó paso a una estrategia urbana y mercantil centrada en Beirut y el litoral urbanizado, en lo que Percy Kemp ha llamado la *Ciudad-Estado*.

²⁶ MAALOUF, AMIN, "Les figures de l'absence" en TADET, J. (dir), *Beyrut. La Brûlure des rêves*, 2001, Paris, Edt.Autrement, p.20.

Beirut Oeste, por su parte, era mayoritariamente musulmán, pero el clima interno respondía a una inestabilidad permanente alimentada por las luchas entre las diferentes milicias rivales que acogía. La presencia política más destacada en esta zona era la de la OLP y sus aliados del Movimiento Nacional. Para Kemp existió una importante diferencia entre ambos grupos ya que, según él, los palestino-progresistas no estuvieran directamente unidos a las estructuras tradicionales del Líbano, como si lo hicieron los cristianos, mientras que la relación de aquellos con el espacio de la ciudad no existía en sí misma sino como parte del proyecto de un Estado-territorial que debía ser reconquistado al mismo tiempo que creado. De ahí que cuando Beirut deja de ser el centro de la resistencia, a partir de la salida de los palestinos en 1982, el Sur del Líbano se convierte en un nuevo espacio de lucha, con nuevas formas y protagonistas de una historia que, siendo la misma, ya no lo es.

Con la salida de la ciudad de las fuerzas palestinas, el 30 de agosto de 1982, la realidad de Beirut cambia radicalmente. El lado Oeste de la ciudad conocerá el ascenso vertiginoso de las milicias musulmanas Amal y Hezbollah, que impondrán sus propias rivalidades y determinarán líneas de comportamiento muy diferentes de las hasta las ahora experimentadas.

Con el fin del conflicto, la frontera entre las dos Beirut, la llamada línea de demarcación (tan real como *ficticia*) junto con el centro de la ciudad, pasan a ser lugares inexistentes, espacios para el olvido; las políticas de reconstrucción tenderán, como todas las políticas de este tipo, a borrar las señales materiales de la trágica historia²⁷ y, sin embargo, las dos son geografías claves, donde habita la memoria de la

²⁷ SALAM, ASSEM, "The role of government in shaping the built environment" en *Projecting Beirut*, 1998, Munich, London, New York, Prestel, pp. 131-133.

guerra y ambas perviven en el subconsciente de los individuos que vivieron ese tiempo de confrontación.

Es esa forma de supervivencia en los recuerdos personales la que nos interesa como forma de construir una memoria colectiva, como la forma en que se objetivizan las experiencias individuales. Revivir de nuevo el pasado, a través del relato de los recuerdos, nos ayuda a comprender donde residen los sentimientos que alimentan las creencias y los proyectos de futuro. De esta manera, la historia se convierte en aprendizaje, y no sólo en la referencia que nos indica el punto de partida; se convierte en una de las fuerzas que nos proyectan hacia un presente que es tiempo para la praxis, es decir, que es tiempo abierto a la transformación; se convierte en un componente de nuestra identidad, pero teniendo bien claro siempre, que la identidad está en permanente construcción cada vez que llevamos a cabo el ejercicio intelectual y sentimental de conceptualizar lo vivido.

III.1.2. Los mil nombres de Beirut

Para desarrollar nuestro trabajo, partimos de un idea eje: la memoria se construye, lo que significa que el resultado final dependerá de una selección consciente sobre el material que manejamos. El relato histórico es la reconstrucción, a partir de los acontecimientos, de un todo, de igual forma a como se reconstruye la ciudad como espacio de habitabilidad. Tomemos de nuevo los dos referentes mencionados, el centro de la ciudad y la línea de demarcación, con un criterio puramente material, y ahí nos encontramos la siguiente propuesta de Fuad Awada:

“No hay que hacer del centro un lugar de encuentro para las distintas comunidades, ni de la línea de demarcación una avenida en la que se concentren los edificios administrativos y de empresas, pues esto no haría sino reforzar el corte que padece la ciudad en vez de unirla. Lo ideal sería poder cruzar la línea de demarcación sin darse cuenta.”²⁸

Esta sugerencia arquitectónica nos sirve como modelo para entender la importancia que tienen ciertos lugares como espacios de la memoria. Al analizar los diversos testimonios de los protagonistas de la historia reciente de Beirut, el centro y la línea de demarcación se convierten en sinónimos de *miedo* de *peligro*, de *rabia* o de *vergüenza*. Son el mejor símbolo de la destrucción interna y externa que la guerra ha provocado en todos los tejidos del país. En un plano mucho más profundo de análisis quizá pudiéramos llegar a demostrar que la división de la ciudad es la imagen metafórica de la ruptura de la unidad, en un medio que como el semítico, accede muy pronto y desde su multiplicidad constitutiva el concepto de lo *UNO*. Ruptura de la unidad árabe, ruptura de la unidad nacional apenas vislumbrada, ruptura de cada individuo enfrentado a lo que quiere y a lo que puede, a su alma y a su cuerpo.

Frente a estos testimonios, pruebas del pasado reciente, las políticas oficiales han tratado de dejar en el olvido ese mismo pasado, recuperando las ruinas de un tiempo lejano que las heridas de la guerra han dejado al descubierto. Para Elías Jury, esta “arqueofilia” puede ser un rasgo común de todas las guerras, pero en el caso de Beirut “*esta amnesia se convierte en un agujero donde sepultar la experiencia vivida, huir de las responsabilidades de la guerra, pretender la inocencia y vivir en una nueva mentira fundada sobre una falsificación del presente*”²⁹. Impedir este tipo de olvido es una de las funciones principales de la memoria y del trabajo de la rememoración, denunciar el uso político o social de este tipo de olvido es uno de los trabajos principales de la

²⁸ AWADA, F. “Le schéma directeur de la région métropolitaine de Beyrouth” en BEYHUM, NABIL, *Reconstruire Beyrouth. Le paris sur le possible*, 1991, 1ª edc. Lyon, Maison de l’ Orient Méditerranéen.

historia como conocimiento, y como relato de ese conocimiento porque si no acabaremos por descubrir “*que no estamos en Beirut, o que esta ciudad no es Beirut. Estaremos entonces obligados a fabricar este lugar donde vivimos, y el lugar no se constituye más que a partir de la experiencia vivida...*”³⁰.

Y también cabría responder a la pregunta que a sí mismo se hace el protagonista de *La luz de la pasión* acerca de una mujer, a la que podríamos identificar con nuestra ciudad “*¿En que zona podría aislarla ?. En la alegría, en la tristeza, en el recuerdo o en el olvido, en el deseo o en el aburrimiento, en el anhelo o en la rutina de la repetición, en su repetición, en su repetición en mí.*”³¹ Las cosas y las personas que fueron quedan aisladas, atrapadas en el tiempo en el que fueron, dentro de las palabras que se suceden en las narraciones y en las informaciones que conforman los materiales con los que se da forma a las mentalidades colectivas, y en las historias de estas colectividades.

Tratamos de establecer la forma en la que los recuerdos de la geografía de un Beirut en guerra quedan aislados en las palabras que constituyen los testimonios, que son el material de nuestra investigación. Es difícil no encontrar referencias, por pequeñas que sean, sobre esta ciudad, cuando se revisan los textos que la guerra ha generado. Incluso las informaciones de prensa que se refieren a los acontecimientos ocurridos en ella, suelen traer referencias geográficas que reafirman la construcción de esa geografía mental y sentimental.

Beirut se nos ofrece a través de las metáforas literarias de novelas o narraciones poéticas, a través de las noticias del horror que tuvo lugar en ella, o a través de las

²⁹ KHOURY, E., 1996, p.23.

³⁰ KHOURY, E., 1996, p.23.

³¹ BARAKAT, H., 2000, p.42

reflexiones de quienes fueron testigos de los acontecimientos vividos. Beirut se nos ofrece con mil nombres: “Riberte”³², “Hospital de locos”³³, “luminosa selva de piedra”³⁴, “bosque durmiente”³⁵, “ciudad cobaya, especie de *madre coraje*”³⁶, “ciudad dolorosa”³⁷ “cadáver maquillado”³⁸, “educadora herida”³⁹, “Beirut texto abierto a la lucha y a la creación”⁴⁰. Beirut, la ciudad, es una realidad polifónica en la que el tiempo, o mejor dicho los tiempos, se superponen sobre una misma imagen⁴¹.

Tantos nombres como descripciones se han hecho sobre ella y sobre lo que la guerra ha impreso en sus calles, edificios y pobladores, esa guerra que según Makhoulouf ha dado a Beirut un cuerpo, pero un cuerpo mutilado, un cuerpo derrotado que ha perdido todo aquello que conformó su personalidad anterior, sus colores, sus olores o el pulso de su sangre, y a cambio le ha dotado de *la dimensión infinita de un alma*. La guerra ha cambiado en Beirut, como en todo el Líbano, la geografía de lo cotidiano de la misma forma como ha cambiado el paisaje mental de sus habitantes⁴².

Beirut alcanza así en muchas de las descripciones la categoría de lo humano. Sobre las ruinas de una ciudad clásica construida sobre el cemento y el hierro, Beirut se ha convertido en una ciudad de carne y sangre, se ha antropomorfizado para ser testigo de primer orden de su propia destrucción. De esta forma, Beirut trasciende su papel de *lugar de memoria* y se convierte en memoria misma. Se culmina el proceso de transferencia de los contenidos de las memorias individuales a una memoria colectiva,

³² CORM, G. 1992..

³³ SAMMÁN, G. 1999., p.58.

³⁴ SAMMÁN, G. 1999, p172.

³⁵ NASSIB, S. 1992, p.11.

³⁶ MAKHLOUF, I. 1988, p.25.

³⁷ THOMAS, L-V “Préface” en MAKHLOUF, 1988, p.13.

³⁸ ESTRAMPES, J.P., “Le cadavre embaumé et l’ ecorché” en *Galleries Magazine*, mars, 1987, p.59, cit. MAKHLOUF, 1988, p.25,

³⁹ BONNEFOY, Y. 1972, *L’arrière -pays*, Paris, Éd. Skira, p.80 cit. en MAKHLOUF, 1988, p. 27,

⁴⁰ DARWISH M. 2002, p.140.

⁴¹ MAKHLOUF, ISSA, 1988, p.38.

⁴² MAKHLOUF, I. 1988, pp. 23-27.

permitiendo cohesionar en un sólo relato los relatos múltiples de las vivencias personales. El relato de la Historia de Beirut, es *el producto de la destilación* (no de la suma), de los relatos de sus pobladores, es decir: es la toma de conciencia de sí misma y de su historicidad.

Beirut resistente

El análisis objetivo de los hechos nos permite entender el proceso histórico analizado como un todo, en el que las causas expuestas determinan necesariamente las consecuencias observadas. Pero, como dijimos, existe la oportunidad de establecer una doble perspectiva de ese proceso al abordar la memoria como fuente de conocimiento histórico.

Tomemos de nuevo la concepción del espacio, pero transformándola en *experiencia del espacio*, como una realidad material que determina realidades vivenciales complejas. La frontera que separó las dos Beirut no fue delimitada por ninguna construcción erigida con tal fin. La llamada *línea verde* fue una *tierra de nadie* en la que lo único que permaneció constante durante los años de la guerra fue una abundante vegetación, que se convierte en la señal física de la separación y da nombre a esta “irreal” frontera.

La referencia a la vegetación se convierte en uno de los lugares comunes de la memoria de Beirut:

“Sé muy bien que todo está demolido, no es la destrucción lo que me extraña, al contrario. Es la vegetación. Ella ha tomado posesión del

*cuerpo desnudo, la cubre, trabaja bajo mis ojos digiriéndola como un suave bosque carnívoro.”*⁴³

Esa vegetación es un elemento más que contribuye a generar el clima fantasmagórico que dibujan las ruinas de la ciudad. Evidentemente, una ciudad en ruinas es la visión inmediata de cualquier contienda bélica. En un pie de foto del libro de Salvatore Lombardo *Liban Libre. Les larmes de cire*, podemos leer:

*“Situado muy cerca de la línea de demarcación, este inmueble de alto standing ha sido el objeto de luchas encarnizadas entre fuerzas especiales sirias y el ejército libanés. Hoy, reducido al estado de una nave fantasma, acoge todavía a dos familias que no se han decidido a partir. La vista sobre la bahía de Beirut es impresionante, la vista sobre la historia reciente reveladora.”*⁴⁴

Quizá esta insistencia de la memoria en visualizar las ruinas de Beirut responda a la necesidad de reconocer la desaparición de un ciudad construida, como dice Elías Jury⁴⁵, sobre tres mitos: el primero de ellos el del Beirut de antes de la guerra, que explotaba la imagen de una ciudad moderna en el corazón de un mundo árabe subdesarrollado, un espacio democrático en medio de Estados militares opresivos. El segundo, el mito de la guerra, por el cual se le dio el dudoso título de ser la primera ciudad en desaparecer en nombre de la religión y del tribalismo, de ser ciudad resistente durante los cuatro meses que duró el cerco del ejército israelí, y cuya caída anunciaba el fin de un periodo de la historia árabe. Y por último el mito de la reconstrucción, por el cual se pretendió borrar su pasado más inmediato, o lo que es lo mismo, su presente reciente, en nombre de una modernidad hipotecada por ese mismo pasado-presente. Por tanto, Beirut ya no es Beirut, o mejor dicho, la ciudad que ha vivido la guerra es, en su

⁴³ NASSIB, S. 1992, p.10.

⁴⁴ LOMBARDO, SALVATORE, 1996, *Liban Libre. Les larmes de cire*, Marseille, Éditions Autres Temps, p. 78.

⁴⁵ KHOURY, E., “Oú est Beyrrouth ?”, en VVAA, *Le liban Second*, 1996, Arles, Internationale de l’imaginaire, p.20-22.

destrucción y por primera vez, un elemento de libanidad. Fue el enfrentamiento comunitario, sobre todo a partir de 1982, cuando se produce la salida de los palestinos, el que la convirtió en una ciudad libanesa. Lo que podríamos extrapolar a un plano más significativo para decir que ha sido la guerra la que ha dado al pueblo libanés una de las señas de identidad más fuertes, que es la que les identificaría con un Beirut atrapado en sus contradicciones:

“Es necesario no olvidar que este mismo Beirut portaba en su seno la violencia que iba a destruirla unos años más tarde, y que esta violencia se alimenta de sus contradicciones, de sus cobardías y de sus incoherencias.”⁴⁶

Frente a este protagonismo de la guerra y de su memoria como configuradoras de una posible personalidad libanesa, el poder oficial reacciona queriendo, según algunos libaneses, borrar todo signo del pasado reciente. Para Émile Al-Akra, uno de los entrevistados por Lombardo en su libro, la restauración de las casas tradicionales libanesas muy dañadas por los combates y disparos de la artillería era posible, si así se hubiera querido. Pero los proyectos de reconstrucción de la ciudad, comenzando por el centro de la misma, respondían más a los intereses económicos que a la preservación de una memoria histórica.

La política de reconstrucción, y la ideología que la ampara, parecen corresponder entonces a un intento de recuperación de una modernidad perdida que exige negar la propia historia, a la que se congela en una especie de olvido táctico; pero qué ocurre si planteamos la duda de si esa modernidad no fue más que el reflejo de una modernidad precaria, que desembocó en el colapso del sistema al que debía cobijar. Sobre qué pasado podemos rehacer la identidad libanesa:

⁴⁶ MAALOF, AMIN, “Les figures de l’absence” en TABET, JEAN, *Beyrouth, La Brûlure des Revêts*, 2001, paris, Éditions Autrement, p.24.

“Beirut ha nacido del encuentro extraño entre dos categorías de fugitivos: los árabes huyendo de la represión y los libaneses huyendo de las confesiones, las tribus, las familias, los clanes.

Durante los años 1950, estos fugitivos se han reencontrado, por un extraño azar histórico.(...)

Es de este reencuentro de donde ha nacido el Beirut moderno. Un Beirut que no ha sido nunca integrado verdaderamente en el Líbano, sin ser tampoco aceptado en el mundo árabe. Un Beirut que se ha desarrollado al margen y que ha acabado por invertir el centro, sin apercebirse de ello él mismo.

Es verdad que la poesía árabe moderna no ha nacido en Beirut. Es verdad también que la pintura árabe moderna ha nacido en Bagdad. Y que la novela árabe ha nacido en El Cairo. Pero esta margen beirutí donde se mezclan la modernidad y su ilusión, ha sido la única capaz de acoger la novedad y de darle todo su sabor.

Esta posición marginal, Beirut se ha llenado de todo ello, sin asumir verdaderamente las consecuencias(...)

No ha comprendido que recibir implica recomenzar desde nuevas bases y que una vez comprometida en esta nueva vida es necesario seguir hasta el extremo, hasta el final.(...)

Convertida en capital de un país organizado en comunidades, en familias, y en clanes, ha querido volver la espalda a su pasado, marcado por la violencia. Y no ha comprendido que era imposible borrar las guerras civiles de la memoria y de los hechos, a riesgo de verlas renacer.

Cuando se las echa del escrito, se refugian en lo oral. Cuando se las borra de la memoria, habitan el inconsciente.”⁴⁷

Por otro lado, la insistencia en describir la destrucción material de la ciudad es una forma de testificar el grado de violencia al que condujo el enfrentamiento. Esta destrucción no ha sido fruto de la decadencia histórica y temporal de la ciudad, sino de la actuación directa del hombre, las ruinas son las consecuencias de las acciones del hombre, y por tanto son los testigos inmediatos de su responsabilidad. En ciertos casos la memoria *traumatizada* no puede hacer acusaciones directas (sin caer en la venganza, lo que no es ya acusación), la fragilidad de toda paz reciente no se lo permite. El recurso que queda entonces, es el de las imágenes de sus recuerdos. Preservar la *línea de demarcación* en los relatos de esos recuerdos es, quizá, la forma en la que la memoria

⁴⁷ KHOURY, ELIAS, “Miroir Brisé” en TABET, JEAN, *Beyrouth*, 2001, pp.59-60, 60-61.

guarda la idea de una fractura social cuyos responsables son los que ponen a los milicianos o a los soldados en los puestos de control, los que utilizan los discursos identitarios para construir las fronteras de separación.

Pero cuando se habla de esta frontera se hace casi siempre en paralelo a la descripción del intento de los beirutíes por llevar una vida “normal”:

*“Los libaneses resisten locamente a la guerra y a la muerte, mostrando que ésta no les intimida, que no puede romper las tradiciones, y las costumbres.”*⁴⁸

Una actitud que se convierte en la cotidianeidad de la ciudad, soportar lo insoportable es un fenómeno, que para Issa Makhlouf, se resiste a todo análisis, sobre todo si se tiene en cuenta que en Beirut:

*“(...) ya nada es anodino. Todo es un ejercicio de muerte: andar por las calles, hacer la compra, o ir al trabajo, ir a buscar a los niños al colegio. El enemigo potencial -por no decir plenipotenciario- está por todos los lados. (...) El beirutí, sobre todo el del oeste, es seguido por la muerte como una sombra fiel.”*⁴⁹

La guerra, con sus atributos de violencia y muerte, se convierte a fuerza de ser en una forma de vida, en un espacio-tiempo en el que actos que en condiciones normales pasarían totalmente inadvertidos, actos reflejos incluso para quien los realiza, adquieren un sentido de reafirmación personal de una fuerza abrumadora; actos, muchos de los cuales quedan atrapados en pequeñas burbujas del recuerdo, plasmados en las trazas de la memoria de quienes fueron sus testigos:

“Un vestido ligero, manos cuidadas, un peinado limpio, es su contribución -nada despreciable- al combate por la libertad individual, un apoyo a la moral de los hombres modernistas, un medio de decir que Beirut Oeste, es aún un poco Beirut. No olvidaré nunca el gesto de

⁴⁸ CORM, G., 1992, p.112.

⁴⁹ MAKHLOUF, I., 1988, p.32.

Micheline Chiriac, joven secretaria libanesa de la Agencia France-Presse, en uno de los peores momentos de la guerra: herida en el pie por la esquirla de un obús ella se retoca con el pintalabios y se repeina, antes de dejarse curar.”⁵⁰

Desde un punto de vista maximalista, la guerra adquiere su razón de ser como objeto de estudio a partir de causas, consecuencias, estrategias, modelos explicativos de tipo económico o político. Pero, entonces, ¿por qué es importante recuperar esta memoria de lo cotidiano?. Lo es, quizá, porque son estos recuerdos los que nos devuelven a la inmediatez del momento de los hechos, sin duda la memoria es del pasado, pero los recuerdos recuperan la sensación de un presente-pasado, una sensación que no podríamos experimentar de otra forma, una sensación que nos ayuda a entender la forma y el porqué de ciertas presencias que entran a formar parte del ideario y del imaginario colectivo, algunas de ellas como señas de identidad primaria:

“¿Es verdad que todas estas cosas han ocurrido aquí en el Líbano?. Cuando el tiroteo cesa por un instante, la gente se apresura a ocupar los cafés de la calle Hamra. La esquina de Al-Mazraa aparece atestada de vendedores de bollos de sésamo, la carretera de Sidón flanqueada por personas que venden lechugas y rábanos. Los fotógrafos de prensa corren a tomar fotografías durante el alto el fuego (...). ¿Cómo pueden olvidar la pesadilla de la noche a la mañana?, ¿cómo pueden salir de sus casa con las sonrisas pintadas en sus labios, como si las muertes acaecidas el día anterior hubieran tenido lugar?. (...)La guerra continúa y su impacto se siente sobre los vivos y los muertos (...). La guerra ha venido a estructurar mis días y mis noches, mi estatus económico, mi propia personalidad.”⁵¹

Por otro lado, al analizar algunos testimonios encontramos *una memoria dentro de la memoria*. Ante una situación tan fuera de lo normal, como lo es la guerra del Líbano, ciertas personas recuperan la memoria de un tiempo inmediatamente anterior.

⁵⁰ PERONCEL-HUGOZ, J.P., *Une croix sur le Liban*, 1984, Folio actuel, p. 207.

⁵¹ AL-SHAYKH, HANA, *La historia de Zahra*, 1999, Barcelona, Ediciones del Bronce, pp.148, 151, 190.

Una memoria que propone un Beirut que, como los actos antes descritos, pertenece a una ciudad inadvertida en su monotonía que trae al presente recuerdos de:

*“fina lluvia, al levantarse el día, en la Plaza de los Cañones -en otro tiempo corazón palpitante de la ciudad- y después recordar la nieve sobre la ruta de Zhalé, más que todo un año de enseñanza. Recordar estos zigzag continuos que os imponían, bajo un sol de plomo, los obstáculos humanos andando sobre las aceras de esta misma plaza de los Cañones y reír al compararlos con los voluminosos obstáculos inertes que, hoy, obstruyen delante de vosotros, cada diez pasos, el pasaje donde eres el único en andar.”*⁵²

Recuperar todos estos pasados es la forma de aceptar la historicidad de los acontecimientos, la manera de construir la conciencia de una anterioridad que trasciende, desde el momento en que son relatados, el plano individual para alcanzar un grado colectivo. No sólo porque se convierten un nexo de unión para todos los que compartieron aquel tiempo-espacio superado, sino porque estos relatos dan cuerpo a una realidad que ya no existe y que nunca fue experimentada por aquellos que no la vivieron. Es decir, la memoria es la prueba tangible de que los hechos existieron; de esta forma para una generación de beirutíes, que nacieron en tiempo de guerra y que no conocieron más circunstancia histórica que el conflicto, el relato de los recuerdos próximos de sus mayores implica la conexión con una historia cuya apariencia es opuesta a la de su experiencia vital. De la misma forma, el relato de los recuerdos de los horrores de la guerra permite a las generaciones posteriores, o a los observadores externos, un conocimiento cuyo fin no ha de ser únicamente la reconstrucción objetiva de los hechos, sino el planteamiento de una disyuntiva ética, una superación de la propia historia que abre paso a un olvido constructivo, el olvido de la memoria de las revanchas y de las venganzas para evitar un exceso de memoria, y conseguir que ésta se

⁵² BEYDOUN, AHMAD, *Le Liban, itinéraires en una guerra civil*, Paris, 1993, p.170.

libere del peso muerto de aquellos recuerdos que encierran el presente y el futuro en un pasado insuperable.

Y esta función reflexiva no puede hacerse más que a través de un itinerario que recorre un camino fijado, desde lo individual a lo social, el mismo camino que permite construir la memoria colectiva a partir de las memorias personales. Para todos los beirutíes nacidos antes de 1975 existió un tiempo común, que cada uno de ellos refleja a su manera y en esos recuerdos.

Volviendo a la cotidianeidad de la guerra como *experiencia de vida*, es en relación a sus recuerdos como podemos entender, por ejemplo, los mil nombres de Beirut, y apreciar por qué esta ciudad es *un lugar de y para la memoria*. Es en virtud a ese contenido vivencial de los mismos como llegamos a comprender la razón de qué ciertas presencias actúan como detonadores de actuaciones colectivas cuya explicación va más allá de los análisis objetivos, es esa experiencia compartida la que forma parte de las memorias colectivas, sobre las cuales se superpone en muchos casos “la historia oficial.” Por su parte, una historia que sólo analice las causas, desarrollos y consecuencias, podría llevarnos a pensar en ciertas incapacidades de la sociedad y de los individuos para ver, precisamente, las causas reales de los problemas, ya sean éstas económicas o políticas. Sin embargo, el estudio de los recuerdos y los testimonios, es decir de las memorias individuales, nos sitúa a esos individuos dentro de las múltiples redes de pensamiento que recorren toda experiencia existencial, y en las cuales, muchas veces, no son los factores más objetivos los que determinan sus actuaciones, o al menos, éstos no hubieran sido capaces de hacerlo de no haber sido recubiertos con todo un entramado simbólico de significaciones y reconstrucciones. Por ejemplo, en el climax de la violencia en Beirut bastaba un sólo elemento identitario para decidir entre la vida

y la muerte, y dicho elemento no era otro que la pertenencia religiosa, que encubría por supuesto, una pertenencia comunitaria y, por tanto, toda una dinámica política y económica que no es necesario establecer, porque queda resumida en esa identidad básica; identidad que afecta al ámbito más íntimo de un individuo, el de sus creencias. Y esto es algo que no es ajeno a los propios protagonistas que lo asumen en su propio lenguaje :

*Walid Jumblat, jefe del PSP, no hace más que lanzar gritos de alarma: "Cada día el ciudadano musulmán, cristiano y judío, es secuestrado y asesinado (...) Es una vergüenza para los nacionalistas (...) Si fracasamos en Beirut es todo el proyecto nacional el que fracasa en el Líbano."*⁵³

Pero algunos testimonios nos permiten conocer otras formas de explicar el enfrentamiento:

*"(...)esta guerra que es, a menudo, presentada en occidente como la oposición del campo cristiano a las comunidades musulmanas, no es vivida en mi familia, ni en muchas otras, de la misma forma. Yo descubro por mi parte este conflicto según otro modelo de lectura bipolar: la derecha contra la izquierda. La derecha son ciertos partidos dichos cristianos, las Falanges de Pierre Gemayel y el Partido de los nacionalistas libres de Camille Chamun, apoyados sobre todo por la comunidad católica de los maronitas, pero nosotros no somos menos cristianos, nosotros los ortodoxos, y estamos sin embargo ampliamente afiliados al campo contrario."*⁵⁴

Hasta 1982 Beirut se convierte en la *cabeza de puente* para la liberación de Palestina. Es en esta ciudad donde revolucionarios árabes venidos de todos los rincones, y de más allá incluso, gestan el espíritu de una revolución, que recoge el relevo de otras ya fracasadas. Por ello:

⁵³ GEORGE LUCIEN, "L' enfer de Beyrouth (I)" en *Le Monde*, 11 de marzo de 1986.

⁵⁴ BÉCHARA, SOUHA, *Résistante*, 2000, JC Lattès, p

“la guerra libanesa tuvo su parte de guerra civil española, donde los miembros de las “brigadas árabes e internacionales” condujeron las guerras de sustitución que no pudieron o no quisieron llevar a cabo en su propio país.”⁵⁵

Beirut, una y otra vez, se convierte en un símbolo. Hasta agosto de 1982, la presencia palestina había catalizado una serie de sentimientos de oposición al poder político que se movían en el espacio definido por los discursos y modelos de izquierdas. El asedio al que es sometido, por parte de las tropas israelíes, se convierte en uno de los momentos álgidos en la formación de su identidad. Beirut es el último refugio para los palestinos que viven la ciudad como el reflejo de su lucha y de sus pérdidas.

“Mi voluntad se detuvo en el otro extremo de la calle, el día en que nos proclamamos contra la leyenda que se arrastraba hacia nosotros desde el sur. El día en que la carne crispó el músculo del espíritu gritando gritando ¿No pasaran! ¡No nos iremos! Y chocó contra el hierro sobreponiéndose a la aritmética implacable. Después los invasores sentaron sus reales frente a la muralla. Habrá un tiempo para enterrar a los muertos y otro para las armas, como habrá un tiempo para que el tiempo transcurra a nuestro antojo, para que se alargue el heroísmo, pues somos nosotros, nosotros, los amos del tiempo...(…). No volveremos a perder nada: mientras Beirut siga aquí, y nosotros sigamos en Beirut - en mitad de este mar, a las puertas de este desierto, dando nombres a una patria nueva, simbolizando el retorno de los sentidos a sus voces-, no faltará una tienda para los significados sin norte, para las palabras perdidas: un lugar donde puedan confluír, uno a uno, los añicos de luz huérfana proscrita por el látigo...”⁵⁶.

Los hechos ocurridos en el verano de 1982, se convierten en rasgos de una identidad y en memoria imposible de olvidar para el pueblo palestino, memoria revivida en nuevos y recientes asedios, donde viejos protagonismos y rivalidades vuelven a tomar la escena principal de la historia más inmediata. Quizá pudiéramos decir, ahora, que la memoria es también del presente:

⁵⁵ TRABOULSI, FAWAZ, “De la Suisse orientale au Hanoi arabe, une ville en quête de rôles” en TABEL, JEAN, 2001, p.40.

⁵⁶ DARWISH, M. , 2002, p. 10.

“-¿Por qué no os vais a vuestro país y se acaba el problema ?
-¿Así de simple? ¿Nos vamos a nuestro país y se acaba el problema?
-Si.
-¿Y usted no sabe, señora, que no nos permiten volver a nuestro país?
-¡Pues a combatir!
-Es lo que estamos haciendo, ¿o es que no estamos en guerra?
-Vosotros combatís para quedaros aquí, no para volver a vuestro país.
-Para volver no nos queda más remedio que estar en algún sitio. El que regresa, si regresa, no lo hace de la nada.
-¿Y por qué no vivís en los países árabes y hacéis la guerra allí?
-En los países árabes nos han dicho lo mismo que me dice usted. Nos han echado Y estamos aquí luchando codo a codo con los libaneses para defender Beirut y para defender nuestra propia existencia.”⁵⁷

Estas otras lecturas de los acontecimientos y sus relaciones revisten una importancia especial, porque al amplificar el abanico de elementos explicativos, al desdoblar las primeras apariencias, las posibilidades de encontrar y elaborar factores de identidad compartidos se multiplican. Junto al dualismo, aparentemente irreconciliable, de tipo religioso o comunitario aparece un panorama mucho más complejo y susceptible de cambio; de hecho, tanto una visión como la otra son el resultado de las transformaciones ocurridas durante el proceso histórico

La reconstrucción histórica de los años de la guerra a partir de los recuerdos permite ver lo que los distintos recuerdos tienen en común, pero también analizar la naturaleza y características de las diferencias. Una misma realidad se multiplica en imágenes caleidoscópicas, todas verdaderas, todas falsas. Para llegar quizá a la conclusión de que Beirut había nacido de una ambigüedad que, hoy, ya no puede existir. Porque la guerra ha consumido en su fuego la parte esencial de su tiempo de leyenda:

“Beirut no existe ya sin el Líbano, y no es ya sin el mundo árabe, que con la guerra Beirut se ha libanizado, aunque el Líbano aún

⁵⁷ DARWISH, M. , 2002, pp.41-42

es extraño en Beirut. Ella se ha arabizado, pero el mundo árabe, en lugar de tomar su libertad como modelo, se ha replegado sobre sí mismo en un frío conservadurismo. Suspendida en el vacío de sus leyendas difuntas(...).”⁵⁸

III.2- Entre lo nuestro y lo otro. La memoria de una guerra.

Hay innumerables descripciones del horror y la violencia que se desencadenó en el Líbano. Sin embargo, debemos saber que esas descripciones y las situaciones a las que se refieren, siendo algunas de las señas de identidad más evidentes de la guerra libanesa, no son exclusivas; la guerra y la muerte constituyen una realidad básica, social e históricamente intemporal. Por tanto, nuestra pretensión de establecer la forma en la que se construye una memoria de un periodo determinado para un pueblo conocido, es también, y sobre todo, el intento de acercarse al papel de la memoria en la elaboración de una conciencia humana supragrupal y suprahistórica.

Puede que esto parezca alejado del campo de la historia como descripción y análisis de lo acontecido, es decir de lo que ya ha pasado, pero afecta a nuestro entender a la esencia misma de esa historia como el relato verdadero de la construcción de lo humano, más allá de lo meramente divino. Es decir, lo que adquiere aquí relevancia es el concepto de historicidad y de conciencia histórica. Sólo se podrá abordar la realidad histórica de un grupo si éste posee la capacidad de situar sus acciones en el tiempo, con

⁵⁸ KHOURY, ELIAS, “Miroir Brisé”, en JAEN TABET, 2001, p. 64.

un antes que se proyecta hacia un después. Capacidad que Koselleck ha formulado en la dualidad *espacio de experiencia/horizonte de espera*⁵⁹.

A nivel formal, nuestro análisis parte de establecer un paralelismo entre dos sentimientos fuertemente vinculados a situaciones extremas como es la guerra, el amor y el odio. En casi todas las narraciones analizadas, sobre todo las literarias, se entretajan ambos sentimientos, en ellas siempre hay una historia de amor que enmarca los recuerdos o una historia de amor enmarcada en los recuerdos. Algunas entrevistas, aquéllas que no corresponden a la oficialidad de la historia, se basan en esta dualidad contradictoria.

Recurriendo al universo freudiano, o lo que es lo mismo intentando establecer un conocimiento psicoanalítico de la guerra, dicha dualidad manifiesta una interdependencia entre el Eros y la destrucción, lo que permite entender que el individuo protege, en cierta forma, su propia vida destruyendo la vida ajena⁶⁰, actitud que adquiere en el contexto de la guerra una dimensión *social*, por la cual la orientación de instintos autodestructivos, constitutivos del ser humano en cuanto tal, son proyectados hacia la destrucción del mundo exterior. La verbalización de estas tendencias internas y de sus reflejos sociales no puede eliminarlas pero quizá, sí pueda desviar sus enfoques para que no busquen en la guerra su expresión máxima. Y es a este nivel donde la memoria adquiere una importancia crucial. La memoria da nombre a esas tendencias, les da su dimensión humana, a partir de la cual la historia las objetiviza y las fija en un marco espacio-temporal.

⁵⁹ KOSELLECK, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, 2001, Barcelona, Paidós.

⁶⁰ FREUD, S. *El porqué de la guerra*. Carta dirigida a Albert Einstein, en septiembre de 1932.

III.2.1.-Los cauces de la memoria

En algunos de las entrevistas que hemos analizado podemos establecer que la memoria se construye en función de diversos niveles, (o “marcos sociales”, según la calificación de Halbwachs), el familiar, el religioso, o la procedencia comunitaria, y por tanto, en función de la pervivencia de ciertas tradiciones. Todos estos niveles no conforman modelos de memoria diferentes, sino que ofrecen factores o rasgos diversos para la constitución de una memoria única, que desarrollada por cada individuo en particular, sólo es posible entender en el seno del grupo (nosotros analizamos el caso de las madres).

Pero esos testimonios nos dejan, al mismo tiempo, ver como la evolución de los acontecimientos históricos y, sobre todo, la elaboración de los sistema simbólicos a ellos vinculados, actúan sobre los rasgos de las memorias obligándolas a aceptar elementos nuevos como parte integrante de su naturaleza primaria (la figura del mártir), olvidando la novedad que tal elemento supone.

Consideremos ahora la primera de las cuestiones anteriores, la existencia de unos marcos sociales y, por tanto, compartidos en la elaboración de la memoria. El primero de esos espacios sociales hace referencia al espacio común de la familia.

En la explicación del desarrollo histórico de la guerra, así como en los antecedentes del mismo (cap. 1), el componente familiar ha sido nombrado en varias ocasiones como fundamental en la determinación de las identidades personales y comunitarias. El espacio familiar, cuya extensión es mucho más amplia que la que afecta a los simples parientes, es un entorno que engloba también las primeras

relaciones sociales, sobre todo, de amistad; es el nivel básico y primario de sociabilidad para el individuo, es el filtro a través del cual se perciben los hechos externos. Pero la familia es, al mismo tiempo, el primer nivel de pertenencia y, en consecuencia, la primera oportunidad de experimentar la vivencia de formar parte de una entidad mayor, o lo que es lo mismo la primera experiencia de proyección del yo personal al del grupo, prefijado en gran medida de antemano.

Respecto a esto tomemos el ejemplo del testimonio de Suha Béchara que nos describe cómo van conformándose en su mente los diversos protagonismos de la guerra, donde las referencias a miembros de su familia es el punto de partida:

“Si los israelíes entran muy rápido en mi imaginación, con los relatos de mi abuela y el episodio del bombardeo de 1973, los palestinos quedan un poco al margen. Yo no tendría amigos palestinos hasta mucho después Yo sabía que habían sido expulsados de su tierra y esperaban volver a ella Tenía una imagen de ellos muy borrosa, por no decir contrastada. No conocía los campos y la causa palestina no me afectaba particularmente. En fin, yo los consideraba, como libanesa, como los otros y el nombre de Yasser Arafat no me era particularmente familiar.

A principios de la guerra civil en 1976, un asunto oscuro afectará duramente la imagen de estos combatientes: el relato de la muerte de uno de mis primos atribuida a los palestinos. En un puesto de control los palestinos ven (en los carnets de identidad) su religión greco-ortodoxa y por tanto cristiano y funcionan las ideas preconcebidas: un cristiano no puede ser más que un enemigo. Afif es ejecutado, víctima de un combate que no es el suyo Más tarde sabré la verdad, Afif fue asesinado por un libanés chiita (...).

Un año después yo descubro a los palestinos, a través de otro primo que se convierte en fedayyin y forma parte de un comando palestino; cuando muere la OLP decide hacerle un homenaje en el curso de funerales excepcionales. Una manifestación se organiza en Beirut Oeste. El espectáculo que se desarrolla ante mis ojos es cautivador, los jóvenes palestinos desfilan al paso, llevan grandes fotos de los rostros de sus mártires, lanzan flores sobre una plaza pavimentada con los cuatro colores de Palestina: negro, blanco, rojo y verde.

Yo descubro una bandera, una causa y un pueblo.”⁶¹

⁶¹ BÉCHARA, S. 2000, pp. 50-52.

El relato no es sólo el testimonio de unos hechos ocurridos en Beirut, es sobre todo la narración de una transferencia de doble sentido, de la memoria familiar, a la personal, para posteriormente alcanzar otro nivel colectivo, el de un grupo de compromiso.

Ya vimos antes, cómo la familia establece un entorno también ideológico, en el que la guerra es asumida como un enfrentamiento político entre izquierdas y derechas, lejos de la visión occidental de una guerra entre religiones.

En el caso del Líbano, la memoria familiar se vincula de forma directa, y prácticamente inmediata, a la memoria comunitaria, cuya lectura se hace siempre en términos de confesión. Pero el testimonio de Suha, nos muestra cómo las identificaciones entre ambos factores puede provocar errores significativos: ser ortodoxo es sin duda ser cristiano, pero al mismo tiempo, significa (casi siempre), militar en el campo ideológico contrario al de los maronitas, que representan el liderazgo político de la derecha y un modelo de libanismo opuesto. De esta forma, la familia propia se individualiza y se vincula a otros grupos, proceso doble que permite una movilidad esencial para la constante conformación de las identidades primarias. Es decir, las identidades sustentadas en una serie de valores o señas heredadas son capaces de modificarse, de mutar, sin dejar de ser en esencia, para sobrevivir así al cambio que les rodea, que se manifiesta en la incorporación a la memoria familiar de nuevos recuerdos y en la pérdida de otros.

La primacía de los nexos familiares queda manifiesta en la reflexión que hacen los dos entrevistadores de *Les mères à l' épreuve du Liban*:

“-¿Qué es más grave -pregunta Theo- la separación o las bombas?”

-Los niños, responde ella, *que viven la guerra lejos de sus padres, incluso si están en un lugar más seguro, están en su mayoría, más traumatizados que los que viven al lado de su padre y de su madre.*
-¿Por qué les dejan entonces los padres?.
-Para salvarles la vida.”⁶²

La guerra, cualquier guerra que es vivida desde su interior, constituye una situación extrema que hace más visibles las relaciones básicas que en otro contexto pasan desapercibidas porque su inmediatez no es puesta en cuestión. Acentúa así mismo los roles sociales de cada parte, en la novela de Barakat podemos leer:

“las mujeres saben que las guerras que les hacen abandonar las calles aseguran y aumentan su control de las casas en las que no hay ni electricidad ni agua. Aquellas casas que han perdido parte de su estructura se vuelven más dóciles a su poder, pues les es más fácil reorganizarlas y que cada cambio tome un aspecto de legitimidad sobre la dura tierra. Cuando la casa se convierte en el último de los refugios, las mujeres permiten a los hombres salir a placer, convencidas de su regreso y de su necesidad de protección, entonces les aflojan la cuerda y bajan la vigilancia.”⁶³

De esta forma, las identidades heredadas se reafirman e impiden su cambio.

La consecuencia de estos hechos es que la guerra favorece, al mismo tiempo que impide el desarrollo de identidades renovadas, lo que no nos sirve para extraer un patrón general, salvo la idea de que en la guerra no hay participantes neutrales. Son las circunstancias particulares de cada caso las que definirán los itinerarios.

En las circunstancias particulares que nos ofrece el caso libanés intervienen como elementos conformadores dos ámbitos, el religioso y el comunitario; la sociedad se ha visto afectada en todos los dominios, y si bien hubo una parte de la población que no tuvo que ver directamente con el desencadenante de la guerra tampoco fue ajena a ella, *incluida la mujer -hay una madre que educa a su hijo en el confesionalismo (...),*

⁶² CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.148.

⁶³ BARAKAT, H.,1993, p.126.

*toma los prejuicios de la sociedad y los trasmite a sus niños. Puede participar en la guerra sin saberlo.*⁶⁴

La existencia de estas esferas de pertenencia nos retrae de nuevo a la teoría de Halbwachs sobre los marcos sociales de la memoria, pero las diferencias son notables. Lo que nos sirve como referencia en nuestro análisis es la existencia, en sí misma, de contextos, a partir de los cuales, los individuos y los grupos de los que forman parte adquieren rasgos que los identifican. Pero en ese análisis es muy difícil separar lo religioso de lo comunitario, razón por la cual es muy difícil definir la naturaleza del conflicto mismo, a pesar de la generalización que lo califica como conflicto religioso.

Esta dependencia mutua entre los dos ámbitos mencionados se ve muy clara en los testimonios de madres que han perdido hijos en la guerra. En ellos, las creencias religiosas se entremezclan con las costumbres heredadas, de tal forma que los argumentos legitimadores que funcionan en cada uno de estos ámbitos se filtran hasta el otro para justificar las conductas de forma cruzada, para mantener vivo el recuerdo de historias personales que reflejan, como ninguna, la historia de su comunidad, de su país y de un tiempo establecido.

El relato de estas entrevistas comienza de la siguiente forma: “*Sabes, dice Theo, si estas mujeres pararan algún día de llorar, ellas perderían a sus hijos para siempre (...). No es sólo el sufrimiento lo que las hace llorar, es la necesidad que tienen de recordar.*”⁶⁵ Cada una de las madres entrevistadas forma parte de alguna de las distintas comunidades, son “*mujeres parecidas a islas flotantes en medio de la*

⁶⁴ ACCAD, EVELYNE; COLLIN, FRANÇOISE, (dir.) “Liban”, *Les cahiers du Grif*, 43/44, printemps 1990, Paris, Éditions Tierce, p.21.

⁶⁵ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.25.

indiferencia, tan parecidas a esta tierra, llevando en ellas la historia de una resignación.”⁶⁶

Los recuerdos de cada una de las madres, pero sobre todo, la forma de explicar esos recuerdos, diseñan la forma de vivir el tiempo y experimentar la realidad. Sobre el trazado que dibujan las categorías expuestas por Koselleck de: *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, intentaremos desarrollar nuestra reflexión sobre cómo las memorias individuales de estas mujeres se construyen a partir de elementos compartidos por el grupo; esto nos permite enfocarlas como ejemplos de una conciencia histórica compartida, la cual da forma a ese espacio de experiencia mencionado. Pero esos recuerdos incorporan en muchos de los casos elementos nuevos, nacidos de la experiencia personal, de la forma de asumir la tragedia de los acontecimientos, y esto es lo que da razón de ser al horizonte de expectativa, o lo que es lo mismo a la posibilidad del cambio. Un cambio, en principio personal, pero si las circunstancias lo permiten, también comunitario y, consecuentemente, histórico.

De esta forma, nuestro análisis trata de determinar la existencia y el desarrollo de la tensión que se da entre esas dos categorías, tensión que traduce, en último término, la tensión entre el pasado y el futuro, en la forma de construir el presente. Si todas las madres, en tanto que madres, reaccionan de igual forma frente al hecho único de la pérdida del hijo, no todas las formas de justificar este dolor son iguales. Son esas diferencias sustanciales, que se plasman en el objeto de la memoria (la muerte), las que nos permiten a nosotros, como observadores, establecer modelos de respuesta mediante los cuales llegaremos a conocer algo más del proceso socio-histórico al que nos enfrentamos, el de la elaboración de una memoria histórica, pero también la capacidad de ésta de intervenir en la modernización de la sociedad libanesa.

⁶⁶ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.21.

Tres son los modelos de memoria que nosotros hemos identificado en función de la tensión de la que antes hemos hablado; es decir, en relación a la presencia de los acontecimientos históricos y su vinculación al tiempo de un pasado heredado, y de un futuro por hacer. A saber:

La memoria inmóvil

En algunos casos, el peso de la solidaridad comunitaria y de la tradición aceptada como realidad absoluta, determinan de antemano toda posibilidad; la trayectoria de la existencia y el registro de su memoria describe entonces un círculo cerrado sobre sí mismo. En este caso el tiempo queda atrapado, lo que significa a nivel de una teoría explicativa de la historia, que las categorías transcendentales expuestas por Koselleck de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, se solapan en un solo momento, todo horizonte de expectativa remite inexorablemente a una experiencia no cuestionada. Si aceptamos que la irrupción de la modernidad depende de la ósmosis entre ambos momentos⁶⁷, sólo podemos concluir que en estos casos esa modernidad transformadora no se ha producido; es más, cualquier cambio que se produce en este sentido es anulado por la fuerza de lo tradicionalmente aceptado.

Como ejemplo de este tipo de conducta tenemos el caso del crimen de honor:

-Fátima⁶⁸, víctima de un crimen de honor, es asesinada porque su decisión personal de romper con un matrimonio pactado en el seno del grupo la convirtió en un peligro para sus tradiciones y sus creencias. Su muerte es venganza, pero vivida como obligación, la cual recae en su

⁶⁷ KOSELLECK, REINHART, GADAMER, HANS-GEORG, *Historia y hermenéutica*, 1997, Barcelona, Paidós, p.22.

propio hermano, cerrando definitivamente esa trayectoria existencial antes mencionada. Su madre lo explica de la siguiente forma: “*Debemos ser solidarios con el ahl (la gente), -explica la Umm poderosa-. Nuestro jefe debe poder ejercer su autoridad sobre todos. Es la jerarquía la que asegura el equilibrio del clan y la que estructura la sociedad. Nuestra supervivencia tiene este precio (...)(...)la hija debía morir, la madre había asumido los valores masculinos, y no concebía su feminidad más que a través de la mirada de los hombres.*”

El ejemplo nos remite a una organización social que antecede sin duda a un Líbano en guerra. Cabría preguntarse entonces qué es lo que le aporta el conflicto.

La inseguridad que nace de una situación de guerra, en la que el presente más inmediato es el único tiempo posible, porque el futuro está hipotecado por la continua amenaza de la muerte, obliga a ciertos grupos y personas a refugiarse en lo único conocido, en el único espacio que pueden reconocer y en el que reconocerse, el pasado, donde las costumbres más arcaicas reaparecen como únicas señas para una identidad que tiende a perderse. Es entonces cuando se hace un uso abusivo y deformante de una memoria, por otra parte siempre selectiva. Una memoria que en esta parte del Mediterráneo -como en otras muchas áreas- sigue siendo el resultado de una organización social patriarcal y patrimonial, donde la mujer adquiere un contrapoder predominantemente sólo en su posición de “madre del hijo varón.” Este tipo de relaciones conduce a un tipo de matriarcado *difuso* y *afixiante*. En estas condiciones, la violencia requisito imprescindible de la guerra, es reconducida por las vías tradicionales, las que justifican el crimen del honor; es en cierta manera “amaestrada” y la situación de ruptura que conlleva todo el conflicto es minimizada, o más bien ignorada por completo.

⁶⁸ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp. 58-73.

La memoria simbólica.

En este caso, los acontecimientos violentos que la guerra despliega son asumidos como tales, pero su inserción en el medio comunitario permite mitigar algunas de sus consecuencias, sobre todo a nivel personal. Lo social, recubierto del simbolismo religioso para el caso del Líbano, refuerza las identidades compartidas, si bien en este proceso encontramos grados y cualidades diferentes. Espacio de experiencia y horizonte de expectativa se identifican por sí mismos, pero la ruptura que permite la independencia del segundo respecto del primero no ha sido consumada. La forma de entender el presente desestructurador es volver a la seguridad de unos elementos que nacen y sustentan la tradición del pasado.

Los ejemplos a este respecto son variados y cada uno de ellos aporta señas de identidad propias.

-Um Hassan⁶⁹, representa a la comunidad drusa en lo que ésta tiene de más específica; la muerte de su hijo miliciano yumblatista, es aceptada como *“la inscripción en el destino, en el transcurso del tiempo, y no como una fatalidad pesada y pasional.”* La muerte es enfocada como un acto de heroísmo en el sentido del deber cumplido y por tanto esa muerte violenta tendrá su recompensa. Es a este nivel donde entra la especificidad de la creencia drusa, por la cual la muerte no es más que un pasaje hacia el renacer, hacia la reencarnación. *“Sabéis, para nosotros drusos, es una obligación defendernos. Tenemos nuestras costumbres y*

⁶⁹ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp.80-96.

tradiciones que conservar. No podemos dejar que nuestra identidad se pierda. La conciencia de la especificidad drusa es grande.”

El hijo reencarnado en otro niño de una aldea cercana es el medio para ocultar la muerte. Con esta forma de actuar no se niega la realidad, la guerra existe y se toma partido en ella. Un partido concreto, en cuanto que el hijo se ha unido a una milicia concreta con un ideario político definido, el de Kamal Yumblat. Pero en la memoria de la madre y de su grupo -por ejemplo los padres del niño reencarnado-, la decisión queda dentro del esquema explicativo comunitario, por el cual la comunidad drusa, que abriga un sentimiento de amenaza y una susceptibilidad discriminatoria, se encierra sobre sí misma y sobre la figura de sus líderes, sustentando la esencia esotérica de su creencia. Actitud reforzada por el hecho de que los drusos han sido siempre una fuerza decisiva en el Líbano histórico, pero con la constitución del Líbano contemporáneo han perdido su hegemonía y sus aspiraciones se han visto mermadas. Bajo estas circunstancias, el Estado no puede sustituir a la solidaridad comunitaria, lo que significa que el tiempo presente se sigue midiendo con criterios del pasado; el horizonte de expectativa, si existe en sí mismo sólo lo hace como búsqueda de una identidad que se sustenta todavía y, casi exclusivamente, en el espacio de experiencia. En este caso la memoria no es deformada en extremo como en el anterior, simplemente se limita a seguir siendo como ha sido siempre.

-Um Georges⁷⁰, de origen maronita, es la madre de un hijo que es asesinado en una reyerta con un vecino. Al día siguiente de la muerte los hombres de la familia, heridos en sus derechos, deciden la venganza ante un crimen conocido. La venganza contra toda persona que perjudique a la familia es vivida, en la montaña cristiana, como un deber sagrado; de

⁷⁰CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp.121-146.

nuevo surge la defensa de la identidad como guía de toda acción y sentimiento. Pero en la mitad de la asamblea de los hombres la madre se presenta, suspende el juicio y perdona públicamente al asesino: “yo reclamo el derecho que tiene toda madre a perdonar.” Es un derecho porque el hijo y su muerte le pertenecen, pero el perdón, que cumple los requisitos de la tradición conlleva el exilio del culpable, “él ha venido, los hombres le han recibido, yo me he retirado a mi habitación. (..) Podía emigrar como le hice saber, donde él quisiera salvo a Australia donde yo tengo familia.”

La actitud de la madre ante la muerte de su hijo despliega una serie de sentimientos encontrados. Ella se ha opuesto a las costumbres ancestrales de su propio clan, lo que le obliga a recluirse, a aislarse para evitar la crítica; sin embargo, ella afirma “yo tengo razón, ellos están equivocados.” Frente a la cólera de los hombres cuyos discursos giran en torno a la venganza, al honor, al valor, ella ejerce su papel de madre y sobre todo su papel de madre cristiana: “(...) Somos cristianos. Es la religión del perdón. (...) Quizá mi hijo tiene necesidad de ser perdonado por Dios. (...) Perdónanos como nosotros hemos perdonado. Es Nuestro Padre, Dios está obligado a perdonar, ya que yo lo he hecho.”

En este testimonio, de alguna forma podemos apreciar el inicio de una ruptura con el pasado, con lo tradicionalmente aceptado. Es cierto que dicha ruptura es fundamentalmente de carácter personal, pero implica ya un actuar frente a lo inexorable de un destino heredado. Al actuar así, la madre rompe una cadena de venganzas que impide acabar con ofensas, muchas de cuyas causas ya no se conocen. Lo que este caso pone de manifiesto no es sólo la manipulación de la memoria sino también la del olvido, se elige qué parte de la ofensa debe sobrevivir, aquélla que permite reforzar los lazos familiares y clánicos, o aquélla que habla de las razones individuales y concretas que

provocaron el primer enfrentamiento. Al comportarse así, sin saberlo, la madre inicia la separación del horizonte de expectativa: *“él no volverá ya, yo debo cuidar por la salud de los otros (sus otros hijos). Por su voluntad ella obliga a sus hijos a vivir.”*

Pero no depende de ella que esa separación se consume definitivamente, sino del grupo, el cual ejerce, incluso sobre ella una presión constante, y sólo su presencia garantiza la vida del asesino, cuando ella desaparezca quizá la ofensa, o la identidad de los hombres, exija la venganza, y con esta desaparecerá toda posibilidad de establecer un tiempo nuevo.

-Um Tareq⁷¹, pertenece a la comunidad chií y sus hijos han muerto en acciones contra el Estado de Israel, a sus ojos ellos son mártires y su muerte un sacrificio de liberación, liberación de la Tierra santa, del Sur, del Yebel Amal. *“Yo los he educado en la fe y en el amor a la tierra. Los he educado en la idea de la libertad y el respeto profundo a los valores religiosos y patrióticos.(...) los he educado como era necesario (...). Yo soy su madre. Yo les he enseñado a ser héroes. (...) He ofrecido a mis hijos a mi tierra.”* Para entender la idea de martirio hay que establecer la historia de la chi`a, pero para entender este fanatismo rebelde es necesario entender la fuerza de los valores religiosos no por sí mismos, sino porque todos los demás han dejado de actuar. *“Yo he llorado. Soy una madre. Pero estoy orgullosa. Debemos callar nuestro sufrimiento, sólo el orgullo debe quedar manifiesto. Yo sufro pero no muestro ningún dolor. Mis hijos son mártires.”*

Um Tareq pertenece a ese Sur castigado por la guerra y, sobre todo, por las derivas de esta guerra. Una de las derivas más terribles es el desencadenamiento de una dialéctica agresiva y fanática de base religiosa, que contrapone a los ejércitos de ocupación israelíes, cuya legitimación es un Estado que dice defender al pueblo elegido

⁷¹CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp.101-146.

por Dios, contra los mártires de una causa que enfrenta, en primer lugar, y desde un punto de vista más pragmático si se quiere al propio sur contra sí mismo, en nombre de Dios (¿del mismo Dios, quizá?).

En este testimonio toma especial relevancia la educación, como nexo que une el sacrificio de la madre con el de sus hijos. La realidad histórica está más que nunca presente, no se niega porque no se puede; ella es, de hecho, el resultado directo de ese estado de creencia. En este caso, el orden de los elementos se ha invertido. La invasión israelí del Sur en 1982, se transforma en un fracaso para el ejército invasor gracias a la resistencia chií. Parte del grupo (no toda la comunidad chií del Líbano sur se encuentra inmersa en esta dialéctica, si bien existe en su inmensa mayoría un fuerte sentimiento de defensa de la tierra propia) ha llevado a cabo un profundo trabajo interior (al igual que las madres), por el cual la muerte se ha convertido en la forma más “elevada” de lucha. La guerra civil es la destrucción de un mismo pueblo de igual forma que el martirio es la destrucción del hombre, que sólo puede ser entendido si esta espiral de muerte invoca a los grandes ideales, la libertad, la tierra, Dios... El presente sólo puede sobrevivir si retorna a un imaginario del pasado, de donde extrae su sentido, el horizonte de expectativa es una especie de espacio de experiencia, de “neo-memoria ahistórica.”

“¡Haïdar no está muerto, su memoria permanece! ¡La Tierra se une al más allá!”

En casi todos los ejemplos, la dialéctica comunitaria está presente, al menos para dar forma al marco en el que se dan las diferentes experiencias vivenciales. Ya que en el Líbano, para una parte sustancial de su población la única manera de ser y de existir, social e históricamente, es pertenecer a una comunidad. Lo que demuestran cada una de estas experiencias es la presencia de tiempos diversos cohabitando en el mismo espacio social. Unos tiempos que vinculan su propia realidad con un pasado, uno para cada

comunidad, que son los que impiden, en gran medida, el reto de un *ser moderno* en medio de una modernidad cada vez más opresiva.

La simple memoria.

Es la reflexión de otras mujeres, de otras madres, que mientras la guerra continúa destruyendo toda posibilidad de normalidad (de una normalidad que no sea la aceptación de la propia guerra), reaccionan y se manifiestan contra esa guerra en la que sus hombres dirimen las diferencias y enfrentan las ideología; marchan, a veces incluso bajo la metralla, por las calles de Beirut, procedentes del oeste y del este, identificándose por encima de las barricadas y de la línea de demarcación. Las identidades comunitarias que no han desaparecido dejan paso a otros rasgos, en su mayoría no heredados, sino elegidos, entre los que destaca un cierto sentimiento de libanesidad.

Las portavoces de este grupo de testigos de la guerra son mujeres que comparten su diversidad de origen y su calidad de intelectuales y burguesas. En este sentido, ellas mismas reconocen ser un grupo marginal, pero al mismo tiempo reconocen también, ser unos testigos excepcionales: *“Porque hay una ruptura con nuestro estatuto. No respondemos al modelo clásico, al estereotipo clásico de la mujer libanesa de su comunidad. Las musulmanas que están con nosotras no responden al cliché musulmán. Tampoco las cristianas al cliché de la cristiana, tal como se la representa, como una fanática... No somos esto y es porque estamos en ruptura con nuestro entorno, por lo*

*que podemos presentar una ruptura con el discurso político, por esto podemos hacer alguna cosa.”*⁷²

-Dalal⁷³, “yo soy una madre, tengo dos hijos... Soy una socióloga, una intelectual comprometida. Una musulmana creyente y practicante. Soy libanesa. Soy otras cosas que no diré.” Su marido fue arrestado por el ejército en su propia casa en 1982, y su hijo secuestrado en la calle en 1987. “Yo no he llorado. El sentimiento extremo de amor que yo tenía por mi hijo anulaba mi dolor, inmovilizaba mis sentimientos y hacia trabajar a mi cabeza (...) he recuperado a mi hijo en tres días. (...) No podría nunca sobrevivir a la desaparición de uno de mis hijos, es una herida que no puede ser cicatrizada. Como por el país” Sus recuerdos de la guerra no apelan a elementos identitarios, sino a la construcción de una cotidianeidad que ejercía, a su vez, su propia tiranía. “Pasaba mi tiempo asegurando la supervivencia de mi familia. Escribía sobre mi buró intentando concentrarme. Y de repente el agua corría El agua estaba racionada permanentemente, era necesario levantarme y rellenar las botellas, galones y otros recipientes para conservarla. Podía ser cortada de nuevo durante una semana o más.”

Por primera vez, en los testimonios expuestos se identifican el dolor por el hijo con el dolor por el país; en este caso, si bien es cierto que el hijo no ha muerto, tampoco hay identidades parciales en nombre de las cuales se reclame esa muerte. La realidad es la mera supervivencia en los términos más prosaicos: agua, electricidad, alimentos... La memoria de Dalal, y de la madres que ella representa es una memoria del tiempo cuyo ritmo no es (al menos no es solamente) el de la guerra, ni el del grupo, es el que marcan las necesidades del individuo, comer, dormir, las pequeñas acciones que se convierten, bajo el peso de las circunstancias, en centros de gravedad indiscutibles. Las mujeres

⁷² KHAIR BADAWI, MARIE THERESE, “Encuentro en París (octubre de 1987)” en ACCAD, EVELYNE, COLLIN, FRANÇOISE, (dir), 1990, p.19.

adquieren un poder relevante como proveedoras de las escasas posibilidades de supervivencia, pero es un poder que se mueve en los estrechos márgenes de lo tradicional. Esos mismos márgenes que no permiten desarrollar la ambición de cambiar la sociedad y la propia situación de la mujer⁷⁴. Se construye una memoria de lo cotidiano, de lo vulgar que corre en paralelo a la memoria política.

-Nadia,⁷⁵ la entrevistadora, es interrogada por su compañero.

“-El impacto de las balas se aproximaba sobre el muro del ángulo, partículas de cemento me herían al frente. Entonces yo he lanzado a mi bebé como un balón esperando que mi marido lo recibiese. Después he saltado.

-¿Qué has sentido al lanzarlo?.

-Era el vacío. Yo lanzaba a mi niño al vacío, por un gesto voluntario y he vivido este espacio como una laguna. Creo -añade después de unos segundos de reflexión- que estas cosas nos son dadas para aprender.”

En este testimonio no hay tampoco una acusación al otro como miembro de un grupo diferente al nuestro. Lo que permite hacer avanzar a los elementos identitarios hacia un nivel superior de expresión.

“-He creído siempre en un Líbano de tolerancia. He visto gestos inusitados de fraternidad.”

-Con esta guerra, cómo se puede hablar de un Líbano de tolerancia.

-Precisamente a causa de los límites extremos que el horror ha alcanzado. No hay más que una alternativa: el fanatismo duro o la tolerancia humanista. Para luchar contra el odio, es necesario, sea cual sea la esperanza, llevar en sí el Líbano de la esperanza.”⁷⁶

La importancia clave de estos testimonios no está sólo en lo que ellos contienen, sino en el hecho de que pueden constituir un umbral. El presente histórico es vivido

⁷³ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp 167-179.

⁷⁴ TAKIEDDINE-AMIODNY, MONA, “Rencontre en Beyrou (1988)” en en ACCAD, EVELYNE, COLLIN, FRANÇOISE, (dir), 1990, p.82.

⁷⁵ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp. 194-199.

como tal, como presente y no como un referente que remite, una vez tras otra, a una identidad cerrada sobre sí y sobre un tiempo *histórico-imaginario*. Un umbral que permite hablar del Líbano como una unidad integral y con capacidad de integrar las diferencias.

Quizá habría que hacer una pequeña aclaración: todos los testimonios son mayoritariamente de mujeres. Para la propia Nadia esta diferenciación tiene una razón de base: cuando su compañero le pregunta por qué hombres y mujeres no tienen la misma memoria de la violencia, ella le responde que *“los hombres viven siempre la violencia en el instante en el que ésta se produce, en cambio la memoria de las mujeres es una proyección en el futuro, una visión del devenir. Un devenir sin hijos”*⁷⁷. Sin embargo, otros testimonios como el de Suha Béchara, ponen de manifiesto que la mujer ha ejercido también su papel de combatiente en esta guerra. Aunque, sin duda, existen diferencias probablemente substanciales en la concepción de la violencia entre ambos sexos, si bien este es un tema que no intentamos abordar aquí y ahora.

En resumen, los primeros ejemplos establecían una incapacidad para que el presente rompa sus ataduras con el pasado y para enfocar la modernidad como una realidad abierta hacia modelos de organización social y mental nuevos. De hecho, todo lo que pudiera ser, ya es, en una especie de estática que lleva a negar la muerte como fruto de una situación extraordinaria, la guerra; un movimiento circular que gira sobre su propio eje y que lleva a negar la esencia misma del tiempo: su progresión. La memoria de la guerra se convierte, de esta forma, en la memoria de las señas

⁷⁶ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, pp. 198-199.

⁷⁷ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p. 199.

diferenciadoras de la comunidad; son estos rasgos los que son atacados por las ideas que movilizan a las fuerzas en combate, y no la idea de una nación escindida por modelos ideológicos enfrentados. Este hecho es el que permite, probablemente, que la ruptura sea aun mayor, que cada fracción pueda desdoblarse en grupos opuestos internamente, puesto que siempre se pueden encontrar elementos identitarios mínimos que sirvan para negar al otro.

Recuperar estas memorias parciales es imprescindible para entender el sentido mismo de la guerra, y dotarla de una apariencia humana. Desde un punto de vista material, esta percepción interior del conflicto, puede ser provocada y provocar, al mismo tiempo, una expresión formal de la lucha. Toda guerra civil conlleva la inclusión en el combate, como parte activa o pasiva, de las poblaciones, pero lo que diferencia a la guerra del Líbano es la pura anarquía que a este respecto se manifestó.

Se trató de una guerra sin combatientes; o mejor dicho, no fue sólo una lucha entre miembros de las distintas fracciones armadas, en ella se desplegó todo un arsenal de estrategias de terror una de cuyas consecuencias inmediatas fue ocultar el rostro de los responsables. Los coches-bomba, los atentados o los francotiradores crearon un sentimiento constante de inseguridad y sobre todo de la arbitrariedad de una violencia *en diferido*. Al enemigo no se le reconocía por el color de su uniforme, hubo que recurrir entonces a prototipos que permitieran demonizarle, prototipos que una vez más en el Líbano vuelven a tener expresión comunitaria o confesional, porque de lo contrario los culpables hubieran desaparecido de las imágenes de lo real :

*“Cada vehículo estacionado es investido de un poder de muerte casi sobrenatural. Él toma el lugar del adversario y alcanza el objetivo sano y salvo, es un acto heroico.”*⁷⁸

⁷⁸ MAKHLOUF, I., 1988, p.41.

Por su parte, los francotiradores actúan como:

*“ejecutores aislados, ser víctima de un francotirador es la psicosis mayor de los beirutíes. Se puede escapar a un atentado, a un fusilamiento, en resumen a todas las formas de asesinato pero no a un tirador emboscado. Una vez en la mira la víctima está ya muerta... El francotirador es la muerte inevitable.”*⁷⁹

Aun cuando estos ejecutores no se adhieren a ninguna ideología religiosa o política, sino que simplemente obedecen ordenes transmitidas por los walkie-talkies de su equipamiento, sirven como un eficaz instrumento para modificar los conceptos de límite geográfico y mental, para encerrar una vez más la memoria de la guerra en lo inmutable. La propia muerte ha dejado de ser un acontecimiento y ha quedado relegada del recuerdo. *“La población no tiene ya tiempo de ocuparse de los muertos, ya que es necesario afrontar la Muerte.”*⁸⁰

Frente a esta realidad, los testimonios últimos ofrecen una lectura opuesta, mediante la cual se puede recuperar el protagonismo de un presente, que no sólo intenta superar el pasado, sino superarse a sí mismo.

*“Ella (la guerra) es vana como toda violencia. Pero al lado del horror, de las masacres, hay hombres y mujeres que desean acceder a la libertad. Lo esencial es cómo se hará ahora la inscripción de esta guerra en la Historia. (...) Yo no intento ponerme en lugar del otro, mi tentativa es comprender al otro, allí donde se encuentra para no alterar los rostros ni cambiar el sentido de actitudes sean cuales sean.”*⁸¹

⁷⁹ MAKHLOUF, I., 1988, p.44.

⁸⁰ MAKHLOUF, I., 1988, p.86.

⁸¹ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.194.

Por primera vez se plantea el tiempo de la guerra como un espacio temporal que pertenece al transcurrir de la historia. Los años del conflicto abren paso a un devenir, a un futuro incierto quizás, pero imparable, donde “*lo más difícil es reaprender a vivir en un entorno convertido en pacífico y libre*”⁸². Sin estar definido aún, en situaciones y hechos concretos, empieza a diseñarse la posibilidad de un horizonte de expectativas que comienza *a ser* en cuanto a que se ha liberado del peso muerto de un espacio de experiencia, el cual debe ocupar, a partir de ahora, el espacio de la reflexión para que no vuelva a ser reavivado.

El resultado del pulso entre las dos temporalidades inmersas en los diferentes testimonios es el que definirá las posibilidades de un Líbano moderno, poseedor de una memoria histórica, realmente histórica.

III.2.2- Memorias de combate

Recuperar la memoria de esta guerra, nos permitirá, además, establecer puntos de ruptura, o evoluciones internas en la historia contemporánea del Medio Oriente, que la continuidad de los hechos, o mejor dicho de la información de esos mismos hechos parece *ocultar*. Estos puntos de inflexión tienen que ver con un desarrollo regional de los procesos históricos, donde se manifiesta la interdependencia de todos los espacios, geográficos y sociales, del área; pero también, la evolución de los elementos ideológicos y sentimentales. Proceso, este último, clave en cuanto que pone de relieve las múltiples interacciones que se dan en la búsqueda de una identidad, cuya esencia

⁸² CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.195.

parece ser la relación de tensión entre lo moderno y lo antiguo, entre lo tradicional y lo extraño.

Puesto que se trata de una memoria para un tiempo de guerra, el elemento que articula toda la construcción verbal está relacionado con la omnipresencia de la muerte; ya hemos visto en las entrevistas de las madres, como se recrea todo un espacio simbólico y sublimador alrededor de una realidad innegable, aunque sea para negarla en sí misma. Se trata, ahora, de contraponer dos modelos de lucha, dos modelos de combatiente que tienen un desarrollo definible históricamente a partir de un momento dado y como resultado de la evolución de los propios acontecimientos geopolíticos de la zona.

El primero de estos modelos corresponde, a su vez, a varios ejemplos de combatientes a los que une, en cierta medida, una actitud común frente a la lucha, se trata tanto de milicianos, como de fedayines palestinos, o de combatientes más o menos profesionales entre los cuales destaca el ejemplo del francotirador. Todos ellos responden a unas motivaciones determinadas, pero todos ellos enfrentan la muerte como una posibilidad más, sin revestirla de ninguna sacralidad religiosa. Pueden ser calificados de soldados o de héroes, pero “laicos”, con todo lo que significa usar ese término en un espacio invadido por las marcas identitarias confesionales.

El segundo modelo responde a la idea del “mártir”, o mejor dicho de un neo-mártir que recupera legitimidades religiosas violentas, fuertemente simbólicas, para explicar o hacer frente a las condiciones sociales e históricas en las que se desarrolla.

Ambos modelos se insertan en el transcurrir de los acontecimientos del conflicto libanés como señas identificables de las fases del mismo. En un momento determinado, 1982, el segundo modelo, ya conformado con anterioridad y como fruto de otras

relaciones, adquiere el protagonismo que pierde el primero cuando cambian las estrategias y los actores de la guerra.

Esta forma de ver el conflicto nos permite, a nivel metodológico, romper con la unidimensionalidad de la narración de una historia sustentada en la primacía de la sucesión de los hechos; al abordar el tema en cuestión, podemos establecer momentos discursivos diferentes en cuanto a sus orígenes y fundamentaciones, pero que poseen la capacidad de interaccionar dialécticamente haciendo avanzar el propio desarrollo histórico de las sociedades o grupos que los sustentan.

Por otro lado, al dar primacía al sujeto, nos colocamos sobre la cuestión de quién es el que recuerda, recuperamos, como ya dijimos, el “yo” como conciencia de la guerra. El rasgo primero al que nos enfrentamos entonces, es el de la individualidad, a la aparente irreductibilidad de las experiencias personales; y, sin embargo, la lectura de los textos nos permite extraer datos comunes, puntos de encuentro, proyecciones de ese “yo” único, no sólo hacia el grupo, sino hacia el todo conformado por el paso del tiempo, por la construcción de la historia.

El conflicto iniciado en 1975 y finalizado en 1989, adquiere un nuevo aspecto formal a partir sobre todo de la invasión israelí del 82, que desarrolló su propio espacio de actividad en el Sur del país, donde las relaciones y los equilibrios sociales cimentan otros tipos de legitimidades. A partir de estas legitimidades diferentes, el conflicto conectará con una realidad más amplia. En ese mismo año, la expulsión de los palestinos de Beirut como fuerza armada de liberación, modifica de igual forma la concepción de la guerra árabe-israelí. Y si en el inicio de la guerra que estudiamos, la presencia palestina definió determinadas formas de la lucha y desencadenó respuestas dentro de la sociedad libanesa, ahora la convivencia entre los palestinos herederos del

fracaso de la lucha de liberación, y las poblaciones chiíes del Sur del Líbano, engendrarán nuevas memorias de combate, a partir de las cuales se establecerán los nuevos imaginarios colectivos, no sólo para estas sociedades, sino también para el resto de los observadores, aparentemente ajenos.

Son estas modificaciones en las estrategias y en las tácticas de la guerra las que permiten establecer los dos memorias de combatientes que vamos a desarrollar. La construcción de estas memorias, no sólo incorporará los cambios materiales en la lucha, sino también un campo ideológico y sentimental explicativo de las actitudes con sus respectivos componentes simbólicos.

Primer modelo de combatiente:

Mahmud Issa alias Selim.

Selim es un fedayin palestino; el relato de su lucha comienza con el asesinato en el mes de abril de 1973 de tres personalidades palestinas, atentado perpetrado en Beirut por un comando israelí, uno de los hechos que marcarán lo inevitable de un enfrentamiento palestino-israelí, en un Líbano absolutamente vulnerable.

Selim es uno de los fedayines que protegen los campos de refugiados y cuando él habla de su trabajo lo hace con la objetividad de un soldado:

“ (...) desde el inicio de los hechos, yo había llegado al campo de Sabra (...) Es un sector que conozco bien (...) con la ayuda de los milicianos levantamos muros de protección -es decir, apilamos sacos de arena- y hacemos agujeros detrás de estos muros. No hay mejor manera de defender un emplazamiento sea cual sea. (...) El trabajo termina, los hombres ocupan todos los agujeros y permanecen al abrigo de los sacos en la primera línea.”⁸³

Al acabar la guerra de los Seis días en agosto de 1967, que ha consagrado el triunfo de Israel y la derrota de los países árabes, el Líbano alberga unos 300.000 palestinos. Éstos viven en campos de refugiados donde reciben un entrenamiento militar y político sobre las bases del arabismo, el islam y el marxismo; muchos de ellos se han convertido, ya, en fedayines como forma de salir de su realidad de refugiados y muestran una lealtad mayoritaria al Fath de Yaser Arafat, sin embargo no se puede olvidar tampoco que en el interior de la OLP⁸⁴, se mueven corrientes variadas y, a veces, opuestas del ideario palestino, grupos que cubren todo el recorrido desde el islamismo hasta la izquierda, uno de estos grupos es el que lidera Abu Amar (sobrenombre de Yaser Arafat). En cualquier caso, los *Acuerdos del Cairo* (1969) han permitido que estas fuerzas utilicen el sur del país como lanzadera de sus ataques contra Israel y, en consecuencia, como base de su lucha de liberación ha sufrido muchos de los más duros ataques israelíes.

En septiembre de 1970, después de las masacres del *Septiembre negro*, los fedayines de Jordania se refugian en el Líbano con sus armas, y junto a esas bases en el sur, instalan sus centros de mando en Beirut Oeste, tomando, como hemos visto en el testimonio de Selim, el control de los campos de refugiados que rodean a la capital y a las otras grandes ciudades libanesas: Trípoli, Sidón, Tiro. El número de palestinos ha

⁸³ MAHMUD ISSA alias SELIM, *Je suis un fedayin*, 1976, en collaboration avec Huguette Cuchet-Cheruzel, *Temoigner /Stok 2*, p.223.

⁸⁴ BARON XAVIER, *Les palestiniens*, 2003(1ª EDC. 1977), Paris, éditions du Seuil, pp157-169. GHALIAND, GERARD, *La résistance palestinienne*, 1970, Paris, éditions du Seuil, pp. 61-103.

ascendido, por entonces, a 400.000 aproximadamente, entre los que hay 30.000 combatientes bien armados y entrenados en el modelo guerrillero latino-americano, “con la fantasía a la manera beduina, donde el jeep reemplaza al caballo”⁸⁵. Selim participa de este estado de cosas, como él reconoce la táctica es a menudo la de esconderse y esperar para disparar cuando se hace necesario; la única manera de pelear es la del ataque, la de arriesgarse, a pesar de haber sido adiestrados en la prudencia. Él como sus compañeros saben que una guerra implica pérdidas y que la defensa de los campos es la defensa de la tierra propia, porque *no sabríamos dónde ir si nos echaban de allí*⁸⁶.

Es, probablemente, esta última reflexión la que mejor define el sentimiento que nutre la lucha palestina durante estos años. Los fedayines palestinos son combatientes, y su lucha representa un símbolo para la historia contemporánea árabe, pero al mismo tiempo, se han convertido en un elemento ajeno a ese espacio al que deberían pertenecer por derecho propio. Según Gerard D. Jury, la cuestión palestina es el pretexto ideal para las disensiones internas de todos los regímenes del área, ya sea para Israel que los utiliza para apaciguar sus disensiones internas, o para los países árabes que ven en ellos una fuerza de subversión porque defienden un proyecto político que ha roto con las tradiciones arabo-islámicas, y utilizan una ideología revolucionaria que toma como modelo los sistemas occidentales, considerados por muchos regímenes contrarios al Islam. Se trata de una fuerza que puede desestabilizar los delicados equilibrios de poder;

⁸⁵ LARTÉGUY, *Liban 8 jours pour mourir*, 1984, Paris, Presses de la cité, pp.20-27.

⁸⁶ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1979, p.224.

incluso, amenazan a los regímenes que se han autoproclamados como progresistas, porque la lucha palestina mantiene aun el discurso ideológico original⁸⁷.

Existe un profundo cambio en la propia identidad de la lucha dependiente del propio curso de los acontecimientos, ese cambio forma parte del testimonio de Mahmud Issa quien, al volver la vista atrás, descubre una evolución en esa lucha y en la ideología que la sustenta. Al principio de la década de los sesenta (1963-64), existió entre los palestinos un deseo creciente de combatir en nombre de la patria perdida, un deseo que era alimentado por el pensamiento nacionalista; pero la guerra y los fracasos, sobre todo la derrota de 1967, les hicieron enfrentarse a sus propias debilidades. La primera de ellas, la política de ciertos países árabes, cuyo aburguesamiento no les permitió desarrollar un frente, realmente activo, de oposición ante un régimen de tipo *colonial* como el que representaba el Estado israelí. En estas circunstancias, era necesario cambiar la estrategia y los fundamentos ideológicos, cambiar la conciencia misma de los palestinos para, como dice Selim, ser capaces de reconocer que la “historia y su discurso oficial” no considerarían, nunca, la diáspora palestina en igualdad de condiciones a la diáspora israelí, pues ésta había contado con siglos para ser asimilada en los países de Europa y América, donde los propios judíos eran parte integrante de la ciudadanía y contaban con un apoyo fundamental, el de Estados Unidos.⁸⁸

A partir del reconocimiento de la singularidad del problema palestino, el combatiente va verbalizando la transformación de su pensamiento, cuyo transcurso es el cambio mismo de las sociedades árabes. De ese cambio es parte integrante la incapacidad de los regímenes árabes para respaldar la lucha palestina. Es cierto que a

⁸⁷ D. KHOURY, GERARD, “Reflexions sur les causes de la guerre au Liban” en en ACCAD, EVELYNE, COLLIN, FRANÇOISE, (dir), 1990, pp.55-56.

⁸⁸ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, pp.248-249.

partir de 1948 las guerras son guerras árabes-israelíes, en las que están implicados los ejércitos de los países de la zona, particularmente Egipto, Jordania, Siria, pero también es cierto que en estas guerras Palestina ha quedado relegada a ser el motivo en el discurso oficial, y que en la mayoría de los casos se encubren razones particulares. En segundo lugar, calificar el enfrentamiento con Israel como una lucha anticolonialista, resulta ser una idea clave para entender el desarrollo de la percepción histórica de los pueblos árabes de su contemporaneidad, como ya vimos en el capítulo referido al pensamiento de la historia. Por último, Selim introduce al pueblo como centro sobre el que acabará girando todo el peso de la lucha y en consecuencia de la historia, un protagonismo real y definitivo al que se dota de una legitimidad ideológica a partir de una construcción de pensamiento marxista que sin embargo tiene sus propias particularidades.

“Nos quedaba un triunfo: el número, cincuenta contra uno en la batalla. Llegamos a la conclusión de que la movilización del pueblo era nuestra única suerte. Así nacionalistas como éramos, nos hemos convertido en marxistas”⁸⁹.

(...)¿Quién sufre?, ¿quién pelea?, el pueblo. La mayoría del tiempo, los pobres. El dinero que recibimos de otros países nos ayuda, por supuesto, pero son hombres los que hacen la revolución. (...) hemos perdido miles de combatientes, mujeres y niños, el 98% de las víctimas han salido del pueblo, y es porque el pueblo recibe los golpes y conduce el combate por lo que la palabra se convierte en derecho. (...)No es necesario buscar en otro lado las razones de nuestra evolución. Nos defendemos de ser comunistas(...). Hemos adaptado el pensamiento marxista a nuestras necesidades. Nada más.”⁹⁰

El cambio de orientación en la política egipcia durante el mandato de Sadat, con su aproximación a Israel, pone a los palestinos en una de las disyuntivas más difíciles.

⁸⁹ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, pp.249.

Es entonces cuando la lucha palestina se interioriza, se “palestiniza”, convencidos de que ellos, los fedayines, son la única oportunidad que le queda a Palestina⁹¹: *no podemos permitir que nos dejen a un lado como si fuéramos un asunto molesto que se olvida voluntariamente al fondo de un cajón*⁹².

Es a partir de ahora, y una vez asentados en el Líbano, cuando se va desarrollando una nueva estrategia de lucha, por la cual el enfrentamiento se transforma en un enfrentamiento bilateral, es decir, palestino-israelí, en el que, a falta de un verdadero ejército legitimado por un estado, los fedayines actúan como comandos que trasladan su lucha y su drama al interior de la sociedad israelí. Su táctica es la de los atentados, como de los que habla Selim, los del hotel Savoy, el cine Hanita, o las operaciones dirigidas contra los kibbutzs, una táctica que se convierte en otra forma más de lucha (la más viable quizá en estos momentos) a la que parecen poder acceder los combatientes palestinos:

*“(…) ¿Por qué esta forma de luchar? Porque no tenemos elección de medios para hacernos oír, pero también porque no tenemos nada que perder. El sionismo ha decidido reducirnos al silencio; las casas árabes normalmente arrasadas en Israel, los arrestos, las ejecuciones, los bombardeos de nuestros campos de refugiados, son la prueba constante. No podemos dejarnos exterminar sin defendernos.”*⁹³

El terrorismo, bajo el peso de las circunstancias, ha sido legitimado a los ojos de los palestinos y de otros muchos, como una forma de lucha, dada la desigualdad de fuerzas en el combate armado, pero también, en el político; no se puede olvidar que

⁹⁰ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, pp. 249-250.

⁹¹ Sobre la importancia de la llamada *generación fedayin*, existen varios trabajos que ponen de relieve su papel en una lucha concebida como una lucha de liberación nacional y que tuvo uno de sus episodios más destacados durante los años libaneses. CHESNOT, CHRISTIAN, LAMA, JOSÉPHINE, *Palestiniens 1948-1998*, 1998, Paris, Autrement. BARON XAVIER, 2003 (1977).

⁹² MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, p.251.

⁹³ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, p.253.

desde 1968 los israelíes llevan a cabo una lucha implacable en el Líbano contra los palestinos, cuyo aspecto más dramático es el bombardeo de los campos de refugiados con la excusa de acabar con los fedayines que se supone viven y se organizan en ellos. Tampoco podemos olvidar que el relato de este combatiente empieza con el asesinato de tres jefes palestinos a manos de un comando israelí, en pleno barrio residencial de Beirut durante una noche del mes de abril de 1973, hecho que viene no sólo a demostrar la vulnerabilidad del Estado libanés, sino a reafirmar la soledad de los palestinos, uno de cuyos fantasmas es el llamado complejo de “septiembre negro.”

El mismo Selim describe las consecuencias del bombardeo de uno de los campos de refugiados en las afueras de Beirut, el de Nabatiyeh, y deslegitima la agresión porque según la información de la Cruz Roja las víctimas de ese ataque, como de otros muchos, eran exclusivamente civiles, pues los fedayines vivían, según él, en sus propios campos de entrenamiento en las fronteras, en campos que por razones de seguridad eran móviles, y no con los refugiados.

En el mismo relato de este bombardeo hace referencia a un breve encuentro con una de las supervivientes:

“(...) había una mujer. Debía tener cuarenta años. Estaba sentada sobre un montón de ruinas. Había perdido a su familia, lo poco bueno que tenía. No le quedaba nada más que su fusil, que sostenía en las manos. Ella dijo señalando su arma: -no he perdido lo esencial.”⁹⁴

El peso de la tragedia va configurando un tiempo de violencia que es vivido como sentido pleno de la realidad. Un tiempo de supervivencia, una de cuyas características esenciales es su extremada facilidad para radicalizarse, hasta traspasar todos los horizontes establecidos.

⁹⁴ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, p.253.

Esta consideración es una de las ideas que nosotros creemos claves en relación con el segundo modelo de memoria que veremos. La supervivencia es el núcleo, en torno al cual, se articula la vivencia de los refugiados palestinos, y sobre esta base se van construyendo los elementos simbólicos que vertebran los relatos de la memoria. Y establecen los factores que inciden directamente sobre la fragilidad del Estado libanés.

Otro de los elementos claves en la construcción de esta memoria de combate, es el de la tierra, que concebida como patria, adquiere un sentido primario de espacio material que encierra sin embargo un contenido histórico mucho más profundo. La tierra se vincula a la propia construcción de la identidad como pueblo. Esa reflexión ya la hemos visto en algunos de los recuerdos de Mahmud Darwish respecto a Beirut, pero en el relato de Selim se hace referencia a una historia, un pequeño cuento, que juega con la ironía para esconder mediante rasgos de comicidad, la tragedia de una realidad: la de la existencia en la inexistencia.

“Esto pasa el día del juicio final. Delante de la Gran Balanza, Dios el Padre, pesa los méritos de cada uno y decide su suerte. Ya sea el paraíso o el infierno.

-¿Qué hacemos con éste?, interroga el ángel que asiste al juicio y hace de consejero cerca del Buen Dios.

-Los sufrimientos de este hombre han pesado fuerte en su vida. Que vaya al paraíso y que todos los palestinos le sigan; se lo merecen.

Los palestinos se presentan pues delante de las puertas del paraíso.

-Mis pobres amigos, les dice San Pedro, viéndolos llegar tan numerosos, no hay sitio, el paraíso está completo.

San Pedro está sinceramente consternado, pero la puerta queda cerrada.

-¿Qué vamos a hacer?, viéndoles de nuevo venir. Si no hay sitio en el paraíso, yo no veo más que una solución, pero en fin...

-A fe mía, están tan acostumbrados a sufrir, retoma el Buen Dios, que el infierno no les parecerá tan difícil de soportar. Que vayan pues.

Pero cuando Lucifer ve llegar a los palestinos, cierra las puertas del infierno:

-¡Imposible! sois demasiado numerosos. Arreglaos con el Buen Dios, pero no puedo dejaros entrar, tampoco yo tengo sitio.

-¿Qué hacemos ahora?, pregunta el ángel. No veo donde podemos meterlos.

-Y bien, propone Dios, que no está nunca corto de ideas, que levanten tiendas fuera, estarán muy bien. Después de todo están acostumbrados.”⁹⁵

-Suha Bechara,

El origen de Suha es el de una familia cristiano-ortodoxa, su filiación política es comunista y su ocupación la de estudiante. Fue la autora de un atentado contra Antoine Lahad, jefe del Ejército del Líbano Sur. Su acción la condujo a ser encarcelada, sin juicio, durante 10 años en la prisión de Khiam.

Su infancia está marcada por los acontecimientos históricos de la derrota de 1967, y sus consecuencias que ella asimila a través del relato de su abuela:

“(....)lo que yo sabía, en cambio (antes hace referencia al establecimiento de los colonos judíos), era que mi abuela no dejaba de lamentarse sobre el pasado y sobre las tierras perdidas, los pueblos arrancados a sus ocupantes durante la creación del Estado de Israel. ¡Cuántas veces he escuchado también evocar las atrocidades cometidas por las tropas israelíes contra las localidades libanesas durante la guerra arabe-israelí!. Más tarde, en 1978, las tropas de la Tsahal ocuparon el Líbano Sur, en violación del derecho internacional (...) Israel se convierte en una realidad mucho más concreta para los habitantes de Deir Mimas⁹⁶ (...). En los primeros años de mi infancia, en el inicio de los años 70 nadie osaba, sin embargo, imaginar tal suerte para Deir Mimas: la invasión y luego la ocupación apenas una decena de años más tarde.”⁹⁷

Esta inicial ignorancia de las consecuencias de los acontecimientos políticos, define una actitud de una parte importante de la población libanesa ante el problema

⁹⁵ MAHMUD ISSA alias SELIM, 1976, p.262.

⁹⁶ Deir Mimas, es una pequeña población al sur del Líbano, de donde es originara la familia de Suha. Se trata de un pueblo de mayoría cristiana y modelo de un mundo tradicional.

⁹⁷ BÉCHARA, SOUHA, 2000, pp.19-20.

palestino; esto explica, quizá, la facilidad con que ese problema se convierte en uno de los principales detonantes de la guerra civil en el Líbano.

A nivel personal, como ya vimos, su compromiso con la lucha palestina vendrá mucho más tarde y por mediación del compromiso de un miembro de su familia, muerto en una acción contra Israel. De hecho, su ideario gira desde un principio en torno a un Líbano unido, sin relación con ninguna representación comunitaria en particular. Y si bien su familia está siempre presente como punto de referencia primario, a partir del cual va descubriendo y fortaleciéndose en otros ámbitos de sociabilización -el colegio, la Unión de Jóvenes Demócratas...-, los distintos elementos de su compromiso personal, esa identidad familiar no constituye el horizonte final de un discurso que no se conforma mediante un lenguaje de tipo clánico excluyente, como el que vimos en el caso de las madres.

Su encuentro con la guerra es, en principio, esporádico, como consecuencia de los ataques israelíes contra el sur libanés, pero más tarde, y ya en Beirut, la guerra empieza a convertirse en una situación cotidiana, aunque al principio ajena y fascinante, un espectáculo magnífico, tal y como lo califica Suha, una situación inesperada y extraordinaria. Su mirada infantil contrasta con la inquietud de los adultos, quienes intentan mantener la serenidad a pesar del temor y del estupor que sienten ante los hechos, que ellos mismos piensan transitorios, pero que no lo serán porque como dice ella: *“esta noche va a durar cerca de quince años”*⁹⁸. En cualquier caso, esas primeras impresiones acabarán siendo borradas por la *“tenaz incertidumbre de los bombardeos sobre las ciudades, siempre ciegos contra las poblaciones civiles”*.⁹⁹

⁹⁸ BÉCHARA, SOUHA, 2000, pp.36-37.

⁹⁹ BÉCHARA, SOUHA, 2000, pp.36-37.

Son los primeros días de la guerra, en abril de 1973, Suha tiene ahora apenas 8 años. Los años siguientes van convirtiendo a la guerra en lo cotidiano, *la guerra ha impuesto sus leyes que se han convertido rápidamente para nosotros en ritos*. Esta concepción de la guerra como modo de vida es uno de los rasgos que caracterizan, no sólo el conflicto libanés sino todo conflicto que se prolonga en el tiempo, pero es, también, uno de los mecanismos de la supervivencia, ya que los bombardeos obligan a los libaneses a permanecer escondidos en los refugios. Éste es un tiempo sin días ni noches, durante el cual hombres y mujeres comparten sus proyectos, opinan sobre lo que estaban haciendo hasta que han comenzado a caer las primeras bombas, hablan de viajes, de matrimonio, de la inquietud por los próximos... A partir de esta convivencia forzada se da forma al inconsciente colectivo de la guerra, con su propia banda sonora construida a partir de las informaciones que las distintas emisoras de radio transmiten.

La radio es una presencia central en el ritmo de lo cotidiano, durante los primeros años de la guerra y hasta la entrada de la FAD (Fuerza árabe de Disuasión), la radio oficial no sólo informa sobre el transcurso de los acontecimientos, sino que indica los itinerarios posibles, o los más seguros cuando los desplazamientos eran inevitables. La radio entra, así, a formar parte de la memoria colectiva de los libaneses y lo hace incluso con nombre propio, el del locutor Charif Al-Ayawí. Pero a partir de 1978 la situación se va complicando, realizar la tarea de periodista es cada vez más difícil y peligrosa. Con el desarrollo de la guerra, este espacio acabará adoptando las mismas señas de identidad de todo el conflicto: el confesionalismo. Aparecerán, al menos, siete emisoras todas ellas vinculadas a grupos armados: la radio oficial que desde el 6 de febrero del 84 está bajo el control de Amal que ha tomado el poder en Beirut Oeste; la *Voz de Líbano* que emite desde Beirut Este bajo la supervisión falangista; la *Voz del Líbano Libre* también en Beirut Este pertenece a milicias cristianas y a las Fuerzas

Libanesas; la *Voz de la Patria* transmite desde Beirut Oeste y responde a los intereses de los musulmanes sunníes, la *Voz de la Montaña*, que pertenece a los drusos del Monte Líbano, la *Radio del Líbano Libre y Unificado* de la organización militar al-Morade, partidaria del antiguo presidente de la República Suleiman Frangieh, su base está en Ehden en el norte del Líbano; y la *Voz del Líbano Árabe*, del movimiento militar Morabitun, grupo sunní de Beirut Oeste.

Cada una de estas emisoras representa el correspondiente punto de vista político de su grupo, las canciones patrióticas suelen tener como protagonistas a los jefes de las distintas facciones, y acaban asumiendo un papel simbólico junto a las letras de Fairuz o Marcel Jalifa. El sonido se entremezcla con las imágenes del horror y de la muerte que ofrece la televisión. Todos estos son elementos que van conformando lo que pudiéramos llamar una cultura del enfrentamiento, que aparece reflejada en las memorias de sus protagonistas como es el caso de Suha, o en los relatos novelados. Son referencias comunes a vivencias compartidas, que van construyendo un sistema particular y propio de esta guerra, y que servirán para evocar, más tarde, los recuerdos.

Los recuerdos de un tiempo que se van homogeneizando hasta hacerse casi indistinguibles en la monotonía de lo extraordinario, como la propia Suha reconoce. La memoria personal va, por este camino, protegiéndose al seleccionar sólo momentos determinados que marcan, sin embargo, su itinerario vivencial. De esta forma, nos encontramos con su participación en la Cruz y Media Luna Rojas, que representa un grado mayor de intervención y compromiso. Es en esta nueva situación de avanzadilla desde la que Suha conocerá el combate y todo el lenguaje ritual que este despliega.

Los acontecimientos son cada vez más cercanos, y la implicación cada vez mayor, una implicación que se abre al problema palestino desde su militancia de izquierdas, y que la lleva a tomar conciencia del desastre que constituye la guerra

fratricida, en la que los actores son múltiples, muchos de los cuales, sobre todo considerados los oficiales, como el caso de los partidos políticos, se pierden en los intereses particulares, descuidando las consecuencias reales del conflicto¹⁰⁰. Frente a estas apreciaciones, se va conformando la personalidad de la combatiente y gestando su compromiso de lucha con una idea integral del Líbano, que se opone a la fragmentación heredada y que caracterizaba el Líbano histórico. En esta forma de pensar toma forma también la figura de un único enemigo externo, fácilmente identificable: Israel. En este sentido, la visión que sobre el conflicto nos da Suha. posee ya un carácter “moderno”, derivado quizá de su militancia comunista y su procedencia familiar, pero es cierto que en su pensamiento aparecen elementos que explican de nuevo la percepción árabe sobre la contemporaneidad. Al mismo tiempo que demuestra el hecho de que los acontecimientos, en esta región, construyen redes de interacción mutua, que hacen que en este caso concreto, una guerra civil sustentada en las peculiaridades de la sociedad libanesa, se desencadene y sobreviva a costa de las realidades y de las necesidades de otras sociedades vecinas.

“A fines de los 70, después de cinco años de combates, una evidencia se afirma en mí. El Líbano no tiene más que un sólo enemigo, más que un sólo ocupante: Israel. En mi espíritu, la guerra civil no es más que la consecuencia de este estado de hechos. Para mí las autoridades israelíes mantienen desde hace decenios la misma estrategia: alargar las fronteras de Israel; hacer explotar al Líbano para obtener tierras suplementarias, que consoliden el corazón del Estado hebreo.”¹⁰¹

En esa línea de interferencias, el triunfo de la Revolución iraní de 1979, marca otro punto de referencia clave para la historia de la región. Ese triunfo provoca, en todo el mundo musulmán, una ola de reislamización. A nivel individual, se traduce en una

¹⁰⁰ BÉCHARA, SOUHA, 2000, p.55

¹⁰¹ BÉCHARA, SOUHA, 2000, pp. 56-57.

acusación de los nuevos grupos chiíes radicalizados -Hezbollah y Amal-, contra Suha, dada su proximidad al Partido Comunista. Este estado de cosas la van acercando cada vez más a la llamada Resistencia, y cuando se produce la invasión israelí de 1982 y el sitio de Beirut la situación se hace insostenible, su familia se ve obligada a huir de un Beirut Oeste donde sólo resistirán los palestinos y los libaneses más pobres sin posibilidades de abandonar la ciudad. A nivel personal, esta partida es vivida como *un desgarró, un abandono, una huida, la aceptación de nuestra derrota*¹⁰². Sobre este clima de decepción política, va fortaleciéndose la convicción de una lucha activa que adquiere la forma de una lucha clandestina en las filas de la Resistencia. Ese compromiso la llevará, finalmente, al Sur y a la intimidad de Antoine Lahad contra quien atentará aunque no consiga acabar con su vida. El fracaso de la misión no es, para ella, un fracaso en sí mismo:

*“(...) no estoy decepcionada, hemos conseguido nuestro fin. Mostrar la vulnerabilidad del sistema edificado por los israelíes, testimoniar que ni ellos ni los aliados pueden estar tranquilos en ninguna parte de la zona ocupada”*¹⁰³.

El testimonio de esta combatiente, no deja de ser una experiencia muy personal de la guerra, sin embargo, lo que nos sirve, además del relato de la vivencia son algunas de las reflexiones que van apareciendo en él. Reflexiones que transportadas a una perspectiva más amplia, quizá nos dejen entrever la ruptura que se da en el seno de la sociedad libanesa, y que Nawaf Salam identifica con el proceso de *individuación* que recorre esta sociedad (y casi todas las sociedades árabes), desde hace más de un siglo y que en el supuesto libanés, la propia guerra viene a acelerar, tensionando hasta el límite las dos lógicas presentes en el pensamiento moderno árabe: la comunitaria y la

¹⁰² BÉCHARA, SOUHA, 2000, p. 62.

¹⁰³ BÉCHARA, SOUHA, 2000, p. 60.

individual. Suha Béchara en su particularidad viene a representar, probablemente, un grado de identidad superior el de la ciudadanía.

Suha pasó diez años en la prisión de Jiam, el 24 de mayo del 2000 los israelíes abandonaron el Líbano Sur y Jiam es liberado. La retirada israelí es uno de los escasos momentos de unidad para los libaneses, cuando Suha reflexiona sobre todo lo acontecido concluye con la siguiente idea:

“(...)queda la causa esencial por la que yo luchaba: un Líbano pacífico libre, pero fundado sobre el derecho y la democracia. Esto que es sobre todo una cuestión de memoria. Si los libaneses se abandonan al olvido, esta esperanza desaparecerá ya que el espíritu de la Resistencia se perderá¹⁰⁴ .

-Maruan.

Maruan tenía 15 años cuando la guerra es declarada, a los 26 se ha convertido en uno de los francotiradores, de los milicianos, de los asesinos, más temibles de Beirut que se parapetan en las ruinas de la ciudad, *“sin prejuicios, sin aprensiones,... sin agresividad u ola de repulsión. (...) El horror, él lo ha remitido al fondo de su memoria”¹⁰⁵*. Criado en el suburbio de Chiyah, es hijo de un discreto funcionario musulmán casado con una cristiana, es al mismo tiempo el ejemplo de una generación atrapada por la violencia.

¹⁰⁴ BÉCHARA, SOUHA, 2000, p. 199.

¹⁰⁵ MENEY, PATRICK, 1986, pp.11-12.

La primera impresión que él tiene de un arma, del célebre *kalachnikov*, es negativa, no por lo que representa sino por lo que es en su propia materialidad: madera y metal, sin utilidad, sin necesidad.¹⁰⁶

Maruan es también reflejo de la complejidad de una guerra en la que los antiguos amigos y aliados se convierten en enemigos, de hecho Maruan, que tendrá entre sus víctimas a niños palestinos, recibe su primera formación como combatiente de la mano de Hani, un palestino de 25 años, pero también su primera visión de la muerte. La memoria de estos primeros años de guerra, de este abandono precipitado de la adolescencia, es una memoria que reconstruye el proceso por el cual la guerra va transformándose, poco a poco, o a golpes, en la vivencia cotidiana, y los elementos del conflicto se convierten a pesar del inicial rechazo en la forma que adopta lo diario.

Su primera experiencia con la violencia es profundamente negativa, y sin embargo, trascendental; puesto que marca un punto sin retorno. Maruan que rechaza toda posibilidad de usar una arma, acabará convirtiéndose en eso que el mismo niega.

“Era horroroso, vergonzoso. Nunca tocaría ninguna (arma). Nunca podría, como Hani, a sangre fría ajustar un fusil a mi espalda, colocar a un ser vivo en la línea de tiro, apuntar y apretar el gatillo, imaginando la bala que golpeará en plena cabeza”¹⁰⁷.

El relato de este francotirador es otro relato más sobre la guerra, pero en él las verdades cuantitativas y cuantificables, que representan la veracidad científica en los tiempos modernos, dejan paso a las percepciones, al deslizamiento de los afectos hasta recrear una lógica de los sentimientos y de las cosas, que sólo es viable en el estrecho espacio-tiempo de los acontecimientos inmediatos. Una dinámica propia se establece

¹⁰⁶ MENEY, PATRICK, 1986, p.32.

entonces, una tensión que nace de la atracción y de la repulsión ante la situación presente, ante el miedo y la fascinación por lo prohibido, y en este caso lo prohibido es la idea de la muerte. Aceptar, en su simplicidad misma, la idea de la muerte es el viaje iniciático que convierte al niño, apenas adolescente, en hombre. Pero tal idea no es aceptada en su integridad filosófica sino a través de la acción concreta, a través del acto de matar:

“Marwan comprende la esencia de la nueva prueba. Deja de cerrar los ojos. Deja de castañear los dientes. No había escapatoria. Disparar a cualquier precio, no importa donde y no importa como, para salvar el tipo. Para merecer la confianza del palestino. Para no encontrarse sólo en la guerra (...) Era el fin de una frecuentación o el inicio de un aventura. Entre hombres. ¡Al diablo los testigos!”.¹⁰⁸

“No estar sólo en la guerra” es quizá una de las frases más reveladoras, porque nos obliga a considerar la guerra como una experiencia compartida, no sólo en las acciones cotidianas, o en las consecuencias de los hechos bélicos, sino en los estados de alma que provoca. En este punto, el relato de Maruan nos podría desviar hacia un análisis psicológico de una realidad única e individual, pero lo que a nosotros nos interesa de esta narración es la posibilidad de conocer los elementos cualitativos, que sin duda están presentes en la construcción de una memoria personal que refleja una memoria histórica para un tiempo de guerra.

El primer e incierto disparo del niño es el ritual que marca el inicio de su recuerdo como hombre. De igual forma que él rompe el cordón umbilical con su entorno familiar, la sociedad rompe, mediante el conflicto, con su entorno anterior y con los mecanismos de protección y de construcción de su propia memoria histórica. Al igual que Maruan encuentra en el fusil, que en principio aborrece, el instrumento de su “emancipación”, el medio de establecer su posición en el nuevo espacio vivencial, la

¹⁰⁷ MENEY, PATRICK, 1986, pp.44, 45,47

guerra da a las sociedades, o mejor dicho, a algunos miembros de los grupos que las forman, oportunidades de manifestar frustraciones acumuladas, de encontrar un nuevo posicionamiento dentro del orden que las circunstancias históricas proveen:

“(...)Con los acontecimientos dramáticos que vivimos, rompiendo las amarras, yo entraba en una zona de alto riesgo. Toda mi generación estaba en lucha con los mismos elementos desenfrenados.”¹⁰⁹

Por otro lado, la guerra pone en primera línea elementos que hasta entonces habían tenido un protagonismo relativo o parcial. Esos elementos adquieren una nueva dimensión, el más evidente, en el caso del Líbano es, como ya hemos dicho, la pertenencia comunitaria o confesional, pero lo que nos ofrece el relato que analizamos no es la confirmación del hecho en sí, sino la “inevitabilidad” del mismo.

“(...) No hay de qué estremecerse, ya que todo está escrito, decidido de antemano. No había que elegir de qué lado se estaba. Era automático, inscrito desde el nacimiento en la Carta de identidad (...)”.¹¹⁰

Cuando las causas y las consecuencias de un conflicto son establecidas desde la óptica del análisis histórico, o sociológico, o político, o si se quiere multidisciplinar, podemos acceder a un cuadro más o menos completo de un proceso cerrado sobre sí mismo, pero cuando recurrimos a los relatos de los testigos, lo que nos presenta es el movimiento mismo del proceso. El testimonio de Maruan, como casi todos los testimonios que pudiéramos recoger, permiten percibir el deslizamiento de una sociedad, de sus modos de vida, de sus bases de legitimación, de sus propias formas de medir el tiempo y el espacio, hacia una ruptura, hacia una realidad que diseña nuevas fronteras físicas y mentales. El análisis minucioso y erudito nos permite establecer los

¹⁰⁸ MENEY, PATRICK, 1986, pp.56,57.

¹⁰⁹ MENEY, PATRICK, 1986, p.59.

trazos de dichas fronteras, el análisis del relato de la memoria nos permite conocer la dinámica interna de esas fronteras.

Y lo importante de esas dinámicas es que no son apreciables a simple vista, no quedan registradas en los textos oficiales de los acontecimientos, sino en los recuerdos de los que las viven y las recrean. Esto significa, a nuestro entender, que sólo podemos acceder a ellas a través de la palabra, o lo que es lo mismo, vienen a conformar herencias “menores”, si se las quiere llamar así, pero siempre presentes en el interior del grupo, y sobre todo en el interior de los individuos.

Si no hubiéramos conocido la trayectoria de Maruan desde los primeros días de la guerra, él no habría sido más que el prototipo de un combatiente, que se convirtió en seña de identidad de la guerra del Líbano, y particularmente de los combates en Beirut. Un personaje emboscado en las ruinas de una ciudad destruida por los múltiples intereses locales, regionales o internacionales. Un soldado que no responde a ningún principio ideológico o político, que sólo obedece las ordenes que recibe por su transmisor, que es junto a los prismáticos, su fusil y sus municiones todo su equipamiento para luchar en una guerra desde una postura absolutamente desigual. Porque él es la pieza esencial que divide el espacio real e imaginario de la ciudad y de sus habitantes. Sin embargo, la narración de Maruan es el relato de un cambio, de un abandono en el fatalismo, o en la resignación, ante la evolución de unos acontecimientos, que fueron tales en cuanto que en ellos participó, como otros muchos adolescentes-hombres, él mismo. Es el relato de la aceptación de un discurso construido por y para la violencia contra el otro: *“los instructores repetían: son ellos o vosotros”*. Las palabras de Maruan son la formalización de la oposición entre el YO y el OTRO; una oposición autoexcluyente; se es, en cuanto el otro no es. Para aceptar tal

¹¹⁰ MENEY, PATRICK, 1986, p.62.

disposición de las cosas, en un sistema inmutable, se ha de renunciar probablemente, como lo hace este francotirador a todo sentimiento de culpa, a la par que se ha de reinventar constantemente un odio y una rabia que justifique toda destrucción. :

*“(...) Escúchame, bien. Cuando una bala te pasa sobre la cabeza, tu la oyes silbar y cuando se estampa en el muro, ahí, justo delante de ti, en ese momento tú te dices: ¡es verdad, los cabrones de enfrente quieren matarme!”.*¹¹¹

Las palabras de Maruan no son más que otro ejemplo de las construcciones ideológicas y de los imaginarios personales que cualquier enfrentamiento requiere para encontrar una base justificadora, lo importante es que estas construcciones e imaginarios individuales son los reflejos de otros de carácter colectivo que son los que alimentan el desarrollo de la violencia. Cada individuo se sitúa a un lado de la línea, a un lado de la frontera, y es en este momento donde las identidades se transmutan, cada uno se siente perteneciente a su grupo y por tanto acepta, como lógicos, los argumentos expuestos en él, la responsabilidad personal se difumina en el grupo. Ésta es una de las consecuencias más importantes que podemos extraer de los testimonios personales, la memoria singular deja paso a la memoria de lo plural, y al olvido de lo personal. Recuperar entonces la memoria es hacer un contrapeso a ese olvido.

“Tu me haces siempre la pregunta de qué es lo que siento en el momento de mis actos. Al principio, no comprendía lo que querías decir. En el fuego de la acción, uno no se pregunta. Después no se busca saber. No veía el interés de tus preguntas. Esto me intrigaba. La guerra ha hecho nacer en mí una fobia a los otros. Yo pienso, a priori, que ellos quieren para mí el mal. El otro es el enemigo. El otro miente, busca abatirme, engañarme. Desconfío de todos, salvo de los amigos de otro tiempo. Pero éstos están enfrente, en el otro lado. ¡Qué paradoja!

(...) La guerra ha hecho de mí un ser frágil, vulnerable. Sin mi fusil, no soy nada. La vida no ha tenido tiempo de enseñarme otra defensa. Manos desnudas, yo estoy sin protección. Por eso, el otro día yo me he marchado. Tus preguntas eran como balas de un francotirador.

¹¹¹ MENEY, PATRICK, 1986, p.71.

Me has conducido a una trampa (...)llegaba a la confesión de mi primer crimen (...)

Después he reflexionado. Estas discusiones me han incitado a ello. Mi historia puede llegar a no importa quien, ni a no importa donde. Es por esto, que yo no me siento culpable. En mi vida, yo no he hecho nada mal. La responsable es la guerra. Cuando un muchacho como lo era yo quiere aproximarse a los combates, yo no juego a Hani. Yo, al contrario, lo alejo. Si él insiste, sé que es demasiado tarde para él. Lo cojo y le enseño las armas. No es necesario dejar a la gente sin defensa. La guerra es forzosamente matar o ser matado. Yo, no tuve la suerte de encontrar a alguien que me disuadiera. Se me ha manipulado, diez veces, veinte veces. Se han servido de mí como de toda una generación. Estas cosas se comprenden demasiado tarde. Te niegas a reconocerlas: esto sería una vida perdida, sería reconocer el sacrificio inútil de demasiados amigos. Así se pelea durante diez años, antes de perder la fe.”¹¹²

Sin duda la guerra es la culpable, pero la guerra no existe por sí sola, necesita que la hagan y al fin de cuentas son los hombres los que la hacen...y los que la padecen, en el pecado está la condena.

“(..) Los adolescentes de los que yo te hablo: diez, quince años hoy. Han nacido en la guerra, no han conocido otra cosa. Esta es su normalidad, su yo cotidiano, su yo ordinario. Las bombas fueron su canción de cuna, las ruinas su terreno de juego. Once años; tienen el derecho de reclamar su Kalachnikov! Su obsesión es el silencio. La paz se sienten oprimidos, y tienen la impresión de que algo mal se prepara. No sabrían vivir sin su entorno de combates, sin los carros, sin los milicianos armados, sin los sacos de arena apilados delante de las tiendas o de sus balcones. Se sentirían totalmente desnudos, al descubierto, sin respuesta posible ante la inminencia de un peligro.”¹¹³

Segundo modelo de combatiente

¹¹² MENEY, PATRICK, 1986, pp.77-78.

¹¹³ MENEY, PATRICK, 1986, p.78.

Si los anteriores casos reflejan un tipo de combatiente más o menos “laico”, a partir de 1982, se gesta la figura de un combatiente que va a marcar la historia más reciente e incluso el presente mismo de la región.

A partir de ese año cobra una especial importancia la lucha ante la invasión israelí, una lucha, esto no se puede olvidar, que ha sido protagonizada en todo momento tanto por grupos y partidos laicos, como el Partido Comunista al que pertenecía Suha, o el Partido Nacional Sirio, pero también y sobre todo a partir de ese año de 1982 por movimientos guiados por jefes políticos y religiosos, los cuales han convertido esa misma lucha en un deber religioso. Todos estos grupos y movimientos conformarían la llamada “resistencia nacional”¹¹⁴, la heterogeneidad que manifiesta esta resistencia nos debería hacer reflexionar una vez más por la complejidad que encerró el proceso histórico que estudiamos, al mismo tiempo que la capacidad de la sociedad de libanesa para recrear lealtades y motivaciones variadas que se ponen y ponen en juego la constante dinámica entre lo tradicional y lo moderno, que a pesar de las apariencias acaba infiltrándose en cada una de las manifestaciones que estudiamos, incluso en las que parecen más ancladas en un espacio de lo intemporal.

-Ahmad Kassir. Es el autor de uno de los primeros atentados suicidas, el 11 de noviembre 1982; su objetivo fue la sede del contingente militar del ejército israelí en Tiro, el resultado fueron 47 muertos y 27 desaparecidos. Abu Kassir había nacido en el Sur del Líbano y tenía 15 años de edad. En 1985, otra operación suicida contra las patrullas israelíes fue llevada a cabo por una mujer, Sana Mhaydli de 17 años; su origen es también el Líbano sur y su procedencia una familia chií, su filiación política era el partido Nacional Social Sirio, un partido no confesional. Unos años antes, el 23 de

octubre de 1983, dos hombres, Abu Mazen y Abu Sayan, de 26 y 24 años respectivamente, lanzan dos camiones suicidas contra el cuartel de los marines americanos y de las fuerzas francesas en Beirut, provocando la muerte de 262 soldados americanos y 80 franceses¹¹⁵.

Entre muchas otras consecuencias, los más de 15 años de guerra han dado lugar a una *generación de la guerra*; la violencia ha tenido tiempo para penetrar en todos los aspectos de la vida cotidiana, de hecho la guerra es lo cotidiano.

La propia concepción y expresión de la violencia ha mutado durante estos años, dando modelos de asunción y comportamiento diferentes; junto al francotirador y al miliciano, surge en el Líbano la figura del mártir. Esta figura no es exclusiva, ni siquiera originaria, de este país o de esta guerra. La gestación del nuevo modelo se da en el Irán revolucionario y postrevolucionario, en donde adquiere su forma básica y las características más esenciales de un mártir, desde un punto de vista moderno. Este nuevo combatiente se legitima oficialmente en una tradición, pero introduce una nueva forma de religiosidad que no tiene nada que ver con esas formas tradicionales. Ya que en realidad, entra en un proceso de profunda ruptura, con dichas formas tradicionales, lo que refleja una dinámica esencial de la modernización de las sociedades musulmanas, la dialéctica entre la comunidad y el individuo.¹¹⁶

En el caso del Líbano, la forma del mártir adquiere elementos de definición propios, que se deben a la propia organización social del país. La existencia de confesiones diferentes implica el entrecruzamiento de las lealtades, así como de las

¹¹⁴ MAKHLOUF, I., 1988, p.163.

¹¹⁵ KHOSROKHOVAR, FARHAD, *Les Nouveaus Mártires d' Allah*, 2002, Flammarion, pp.228-231. *Al-'Amaliyât al-istihadiyâ (Las operaciones mártires)* (La Resistencia Nacional libanesa 1982-1985), Documentos y fotos, 1985, Beirut, Centro árabe de información, p. 28, cit. Por MAKHLOUF, I. 1988, p.165-166.

¹¹⁶ KHOSROKHOVAR, FARHAD, 2002, pp.7-112.

representaciones de un enemigo, que en el caso del desarrollo de las *martiropatías*¹¹⁷, es unánime al menos en su construcción simbólica. El segundo elemento de la pertenencia libanesa, es la circunstancia histórica de la invasión israelí del Líbano Sur.

Uno de los testimonios de las madres más sobrecogedores y quizá, en apariencia, más incomprensibles, es el que recoge esta realidad de la reproducción del martirio chií. *“Haïdar no está muerto, su memoria permanecerá, !La tierra se une al más allá!”*.

Haïdar, es decir Husein, es para los chiíes el tercer Imam, hermano de Hasan, e hijo de Alí, y por tanto, nieto de Muhammad. Husein fue asesinado en el 680 en el desierto de Kerbala en su enfrentamiento con Yazid, hijo de Moawiyya. Para un grupo importante de musulmanes, la dinastía Omeya no podía representar los verdaderos principios del Islam. La sorda, pero creciente oposición a estos gobernantes, no había encontrado hasta la figura de Husein un verdadero líder, quien, además, reunía en su persona, toda la legitimidad de la familia del Profeta.

La muerte de Hussein en unas circunstancias dramáticas establece toda una estructura afectiva y simbólica centrada en el martirio, y da un sentimiento original a la chía duodecimana. Si en el plano del imaginario colectivo tenemos la potente figura de Hussain, en el plano de la realidad tenemos el Líbano Sur, como el espacio en el que se entremezclan las representaciones políticas de todos los ordenes, con todos los integristas religiosos, entre ellos los de los grupos chiíes de Hezbollah (pro-iraní) y Amal (pro-sirio), junto a los combatientes palestinos, militares israelíes y toda una serie de grupúsculos variados. Entre ambos planos se delimita un territorio en el que fructificará la figura de un nuevo mártir preparado para la lucha contra el enemigo.

¹¹⁷ KHOSROKHOVAR, FARHAD, 2002, pp.228-231.

Históricamente nos enfrentamos a un hecho esencial, es esa oposición chií del sur libanés la que convirtió la invasión israelí de 1982-84 en una derrota. Este protagonismo es el que determina el análisis de los acontecimientos, pero también el de la memoria de los combatientes muyahidines chiíes. Para los miembros de las organizaciones armadas libanesas, el ejército de ocupación israelí, apoyado en una milicia mantenida directamente por él, el Ejército del Líbano Sur, que ya vimos con motivo de la memoria de la combatiente Suha Béchara, es el enemigo claro contra el que hay que luchar. Pero la particularidad del caso libanés reside, una vez más, en su fragmentación multiconfesional, que genera el replegamiento de las comunidades sobre sí mismas y donde el ejercicio de la violencia mortífera tiene a su vez su faceta intergrupala. Estas relaciones son las que provocan una continua redefinición del enemigo y un proceso permanente por el que van difuminándose los argumentos que sustentan los ideales, casi en proporción directa a como va aumentando el poder de las facciones.

La memoria de estos combatientes, es una de las desgraciadamente más recientes y sobre todo, ha alcanzado una dimensión de *consumo* que reconstruye una imagen propia del conflicto árabe-israelí y, en consecuencia, libanés. La puesta en escena de la muerte de cada mártir, llevada a cabo sólo en un segundo momento, ya que los primeros mártires permanecen en cierto anonimato, ha alcanzado un grado muy alto de dramática teatralidad, que alimenta una cierta faceta de la modernidad árabe, incomprensible e incompredida. El patético testimonio de estas muertes refleja la *esquizoide* realidad de un mundo árabe que se desgarrar y lucha contra el propio tiempo, buscando precisamente su espacio en el tiempo:

“(…)Todos los programas de televisión se interrumpen para darle paso. En el momento en que nos lee su mensaje, ya nos ha dejado. Mira con nosotros su imagen en la película del vídeo:su alma pura y santa contempla con nosotros su cuerpo(..). Estamos tentados de mirar a nuestro alrededor mientras nos entrega su mensaje escrito por el mismo, en el que nos anuncia que en el momento en el que lo veamos y lo escuchemos ya habrá muerto como mártir. En el instante en el que lo vemos por primera vez en nuestra vida, su vida ya ha dejado de ser. En su primera aparición ante nosotros, en una mala grabación con los colores y la imagen movida, nos hemos enterado de que es uno de esos santos de vídeo, uno de esos que no tiemblan más que en nuestras pantallas. (...) pero, ¿cómo no va tener imagen una forma si el espíritu que te habla en este preciso instante no tiene cuerpo?.”¹¹⁸

La memoria de estos combatientes es el segundo modelo que podemos distinguir en la guerra del Líbano, donde aparece como fuerza de lucha contra el ejército de ocupación israelí. Es una memoria que hereda la simbología chií y la obediencia a Hizbollah para reescribir, lo que de otra forma, hubiera sido una lucha política de tipo nacionalista, como ha sido en gran medida durante los décadas anteriores.

Estos nuevos grupos de combatientes adquieren un protagonismo más amplio en febrero del 84, cuando los barrios de Beirut Oeste son sometidos a los más terribles bombardeos que hasta ahora se han conocido y tras los cuales las milicias chiíes están preparadas para entrar en esta parte de la ciudad, el propio ejército, en su mayoría de esta confesión, ha desertado; el saldo es de centenares de muertos y heridos, mientras los rostros del Ayatollah Jomeini y del Imam Musa Sadr son desplegados sobre las ruinas, los edificios aún en pie y el aeropuerto.¹¹⁹

“Y por la sangre sacrificial materializando la imposible ilusión que une la carne al aliento, lo visible a lo invisible y el tiempo a la eternidad (...)

-¿Por qué vuestros hijos han decidido convertirse en combatientes?

-El hijo de un ladrón se convierte en ladrón, responde ella enérgicamente, todo depende de la educación recibida en la casa. Yo les

¹¹⁸ BARAKAT, H. 1993, p.148.

¹¹⁹ LARTÉGUY, 1984, pp.44-45.

he educado en la fe y en el amor a la tierra. Yo les he educado en la idea de la libertad y el respeto profundo a los valores religiosos y patrióticos.”¹²⁰

La mayoría de estos mártires pertenecen a un grupo sociológicamente determinable, el de las capas más desfavorecidas del sur libanés, son habitantes de un territorio ocupado, a los que une además un ritual que en último extremo conduce a la puesta en escena de su propia muerte, a una demostración pública de su decisión, que queda registrada en cintas de vídeo, como testamento póstumo. Hasta tal punto esto se convierte en norma, que el texto literario de Hoda Barakat lo expone con toda su dureza y su aparente sinsentido, como la recreación de un absurdo que se justifica sin embargo como la expresión del sí en la muerte. El combatiente está sentado detrás de su escritorio, adoptando un tono serio y oficial, articulando un discurso estudiado y ordinario, y no un discurso revolucionario y transgresor, toda la puesta en escena era, por sus consecuencias, un dramático montaje teatral.¹²¹

Las acciones de estos combatientes son, sin duda, uno de los actos más dramáticos de ruptura con el mundo que la contemporaneidad ha conocido. Esa contemporaneidad no depende sólo del espacio temporal en el que se realiza, sino sobre todo del espacio mental en el que se produce. Ya que, en su mayoría, los motivos que se esgrimen para llevar a cabo esta puesta en escena de la propia muerte suelen ser la de la lucha contra un opresor, que justifica o alienta un sentimiento de alegría en lo que aparentemente debería ser un profundo dolor.

“Soy la mártir Sana Yussef Mhaydli; tengo 17 años, soy del Sur. Sur del Líbano. El Sur ocupado y oprimido, el Sur resistente y revolucionario... Soy del Sur de los mártires, del Sur de Cheij Raghav Harb... del Sur del héroe Wajdi al-Sayegh.... Que vuestra alegría estalle el día de mi muerte como si fuese el de mi matrimonio... Espero que mi

¹²⁰ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.109.

¹²¹ BARAKAT, H., 1993, pp.49-50.

alma se reúna con la de los otros mártires y caiga como el rayo sobre la cabeza de los soldados enemigos... No estoy muerta, sino que permanezco viva entre vosotros: canto, bailo realizo todas mis ambicione. Me colma encarnar el heroísmo y el martirio... No lloréis por mí... sed felices, reid, ya que en la vida habrá siempre gente para llevaros la esperanza de la liberación... Yo estoy a partir de ahora enraizada en la tierra del Sur que yo fortalezco con mi sangre y mi amor... Oh Madre mía, qué feliz seré cuando mis huesos sean separados de mi carne, cuando mi sangre ruja sobre la tierra del Sur. Voy hacia la muerte para no esperarlo... Mi último deseo es que se me llame: la esposa del Sur.¹²²

El discurso de este tipo de martirio, es para que el sociólogo Farad Khoroskhover, un discurso en el que se entremezclan las esferas de lo sagrado y de lo político, y en esto reside una de las bases de su contemporaneidad, en lo llama la secularización de lo religioso. Ya que para este mismo sociólogo esta forma de actuar rompe con la visión elitista y aristocrática de lo religioso, que se desprende de la percepción tradicional del mártir. La posibilidad de la muerte sagrada para cualquier hombre democratiza, al mismo tiempo, las posibilidades en el campo social y político. El martirio alcanza, entonces, una moderna dimensión cuantitativa que se enfrenta a la cualitativa del modelo representado por los mártires históricos, encabezados por la figura particular dentro de la historia musulmana de Husein. Esta forma de entender las actuaciones, cargada de un fuerte contenido psicológico debe ser considerada en paralelo a las situaciones reales de unas sociedad sometidas a profundas crisis económicas en medio de una inestabilidad social y una violencia creciente.

En cualquier caso, esa secularización de lo religioso puede ser planteada como uno de los efectos o características de la asunción de la modernización en estas sociedades (en particular las de confesión chiita). El martirio es una forma de protesta, de deslegitimación del poder establecido, la fidelidad al recuerdo al asesinato del tercer

¹²² KHOSROKHOVAR, FARHAD, 2002, pp. 230-231.

Imam representa el acto de denunciar un poder usurpador, el de los Omeyas, con el fin de volver a la verdadera religión del Profeta. Aunque el sacrificio en sí lleva, desde un principio, el convencimiento de la existencia de un combate desigual.

La interpretación del hecho histórico es ambigua, puede alimentar el imaginario patético y quietista, y por tanto pasivo de una comunidad, para la cual, la primera victoria reside en la demostración de la ilegitimidad del poder contra el que se levanta. Pero puede también servir de base al entramado ideológico de revueltas e insurrecciones contra poderes represivos: ésta es una visión activista que, en el origen, define la dinámica de oposición contra el dominio sunní. Esta última visión combativa toma mayor vigor a partir del siglo XIX, y su simbolismo se infiltra, en los últimos tiempos, en las capas más jóvenes de poblaciones sometidas a profundas crisis políticas, sociales y económicas, como es el caso del Líbano Sur, donde la tierra se une a la idea de sacrificio en una dualidad inseparable y mortífera, pero al mismo tiempo salvífica para el mártir y su entorno. Recordemos el testimonio de Um Tareq, la madre chií, que afirmaba ser ella la que había enviado a sus hijos a la muerte, en un acto, si se quiere para nosotros incomprensible, pero, sin duda, un terrible “acto de amor” a la “Tierra”, a aquello que, en tiempo de guerra, representa la continuidad, lo permanente, lo que preserva la identidad de los individuos.

Éstos, los individuos son la razón de ser en tiempo de paz pero no en tiempo de guerra; *“incluso si no me quedara ningún hijo yo los enviaría a la guerra”*¹²³

La guerra hace volver la mirada a realidades trascendentales para encontrar en ellas la explicación al dolor, al sacrificio, a la pérdida de los significados que identifican al tiempo real. Ya que si el tiempo cotidiano desaparece, o se hace insoportable, entonces sólo queda el recurso a un tiempo indefinido, a un tiempo posibilidad, donde

adquieren forma de realidad, de única realidad, esas verdades transcendentales. Para los mártires del sur libanés esas verdades son, en primer lugar la Tierra: “*¡Es el Sur! ¡Es el Yebel Amel!. Es el Yebel*”. Pero no cualquier tierra, es la tierra propia, vivida y construida además a partir de unos horizontes sagrados, es que acaba sacralizándose (en esto no se diferencia mucho de los discursos nacionalistas occidentales uno de cuyo núcleos esenciales es el de la tierra como patria sacro-santa) y constituyendo el camino, a través del cual, se accede a la única verdad absoluta: Dios, lo inmutable, lo eterno, lo impoluto.

*“¡Es la chahada!. La chahada, para nosotros es testimoniar a Dios como Dios único. ¿Y qué es más noble que morir por Dios? (...) -Yo he llorado. Soy una madre, reconoce Um Tareq. Pero estoy orgullosa. Nosotros debemos callar nuestros sufrimientos, sólo el orgullo debe quedar manifiesto. Sufro pero no nuestro ningún dolor. Mis hijos son mártires”.*¹²⁴

Cada una de estas memorias es construida y recogida en su individualidad, y sin embargo, todas forman parte de una totalidad que las engloba. Cada relato es un sistema cerrado en sí mismo, visto como tal, pero al enfrentar una memoria con otra el sistema resultante es una especie de juego de espejos, por el cual cada recuerdo refleja algo de otro recuerdo, cada retazo de memoria encierra presencias múltiples, y en distinto grado y formación. Al mismo tiempo, una determinada disposición de las mismas nos permite establecer una cierta secuencia, por la cual los sentimientos que animan la lucha y que por tanto motivan la construcción de una memoria compartida van siendo modificados, van mutando en función del resultado táctico de la propia lucha, y de un entorno inmediato, o no inmediato, que influyen en ella.

¹²³ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.113.

¹²⁴ CHIKHANI-NACOUZ, LAILA; ARACTINGI PHILIP, 1993, p.113.

Existen en todos los relatos elementos comunes que actúan en su mayoría como sublimadores de una realidad omnipresente, la muerte. La muerte del propio yo y la muerte del otro, el acto de morir o el acto de matar conforman los dos polos de una tensión que en torno a sí misma, modificando con ello la dirección de la percepción de la propia vivencia.

Mirado desde un punto mucho más personal, podríamos decir que existe una memoria múltiple de combate por la cual el acto de matar es primario en relación a la propia muerte -Selim, o Maruan-, entonces el individuo se comporta según el modelo aceptado de un soldado, independientemente a las ordenes a las que este o los ideales a los que sirva; pero en un determinado momento aparece una inversión en esta relación y la muerte de ese otro es supeditada a la muerte del yo. Esta transformación tiene consecuencias fundamentales, la más inmediata tiene que ver con una imagen reciente que ha invadido las pantallas de televisión de todo el mundo, la de la lucha palestina vinculada al tipo de combatiente identificado con el mártir; y que a nivel del lenguaje occidental se ha identificado con un tipo particular de terrorismo, lo que nos introduciría en toda la dialéctica vinculada con este tema y que ni queremos ni pretendemos entrar a considerar. Lo que a nosotros nos importa es la capacidad de esta imagen para monopolizar una lucha y una realidad históricamente mucho más prolongada en el tiempo y, por tanto, con un fuerte carácter evolutivo. Es decir, el recurso a un mártir de este tipo no ha sido la una señal de identidad de la lucha nacionalista palestina, es la actual y desesperada situación junto a la convivencia con grupos radicales de la chiya libanesa, influidos, a su vez, por el ideario político del Hizbollah iraní, lo que ha provocado la creciente utilización de esta nueva retórica y práctica de combate. Y, sin embargo, es esta presencia última la que está pesando en la consecución -o mejor dicho en la no consecución- de un proceso de paz, en el que

parece que lo más importante es borrar todo rastro de una memoria histórica reivindicativa, pluriconfesional, laica y participativa de todo un pueblo sometido al exilio forzoso, al abandono de enemigos y amigos y, por último, al olvido. Un olvido que se infiltra, también, en el espacio de lo vivido por la sociedad libanesa.

Cabría, por último, hacer una reflexión de por qué se da este vacío, para ello recuperemos las cuestiones con las que introducíamos el tema: ¿qué ocurre cuando el recuerdo hace referencia al espacio interior de lo nuestro?. En la introducción de este capítulo dijimos que la memoria histórica de los pueblos suele hacer referencia a los elementos que sirven para conformar el espíritu nacional, o lo que es lo mismo identificar lo nuestro frente a lo otro; por su parte, la memoria de la guerra del Líbano es, en un alto grado, una memoria de fragmentación de ese espacio interior que cuestiona la esencia o el proyecto mismo de lo libanés, es una memoria, maronita, drusa, sunní, chií, ortodoxa....., en definitiva es una memoria comunitaria, pero no colectiva en un sentido que nosotros calificaríamos de *moderno*. Mirar la guerra después de la guerra, pone en la disyuntiva de elegir esa multiplicidad resignada a no ser más de lo que ya se es, o por el contrario elegir una identidad renovada e integradora que supere las contradicciones, después, eso sí, de asumir el desgarró que el conflicto armado ha producido en la carne y en el espíritu de la sociedad libanesa; y con el trauma aceptar las responsabilidades del mismo. Éste es en la medida en que se puede equiparar un *trabajo de duelo*, que necesita, a su vez, la predisposición del individuo; si ésta no existe o no es posible aún, la única forma de no caer de nuevo en el enfrentamiento vengativo es el *olvido*, un olvido de supervivencia, pero al mismo tiempo, un olvido insuficiente.

Un olvido insuficiente, en cuanto que no puede acabar, aunque en apariencia así sea, con la presencia del pasado marcando los límites del presente. Si borramos las

huellas de la guerra en el trazado de la ciudad, eliminamos las marcas de las heridas para no enfrentarnos a ellas, destruimos la memoria visual e inmediata del conflicto y de la fractura social y personal; la memoria se ve obligada, entonces, a habitar otros espacios, los espacios de lo no aparente, los que se protegen en las formas de lo “no real.” En este caso, no encontraremos la memoria en los discursos historiográficos, pero esto no significa que no exista, ella se parapetará dentro de los otros tipos de relatos, mucho más libres, y por supuesto sobrevivirá en las palabras de los testigos. La labor del historiador es entonces también rastrear esas otras fuentes, para extraer de ellas los retazos de realidad en ellos camuflados. Si en esta labor tiene muchas cosas en contra, ese mismo historiador contemporáneo tiene a su favor un elemento fundamental, su conocimiento discurre en la misma línea del tiempo que la memoria. Y su conocimiento es el que dará lugar a la historiografía del *tiempo reciente*.

Y esa labor del historiador es importante porque recuperar las memorias personales de los diversos testigos de una guerra tiene, además de la función historiográfica, otra si se quiere ética, que es poner nombre a las víctimas y a los verdugos, nombrarlos no con el fin de reivindicar una venganza personal, sino con el fin de evitar que la responsabilidad o la culpa, elementos siempre presentes en un tiempo de guerra, queden diluidos en la abstracción del grupo. Los asesinos y las víctimas son personas identificables por sus rasgos físicos, sus trayectorias vivenciales y el propio sonido de su nombre. Evidentemente esto no exime tampoco al grupo, sino que lo que hace es colocarnos a todos al mismo nivel, nadie está exento ni de virtud ni de pecado, ni de ser influidos definitivamente por las circunstancias que se ciernen sobre nosotros.

Recuperar las memorias de una guerra no se reduce a constatar la creencia de que todos somos, al mismo tiempo, víctimas y verdugos, sino que es una de las formas

de comprender que no se puede utilizar el nombre de las víctimas para legitimar el sufrimiento y la muerte de nuevas víctimas, por ello las palabras de los protagonistas de esas memorias deben ser entendidas como lecciones de supervivencia, que el historiador debe recoger en su obra, para proyectarla más allá del campo erudito de una disciplina, la historia, que es ella misma parte del devenir.

Conclusiones y documentación

CONCLUSIONES

1.-El análisis de la guerra libanesa desde la perspectiva de los discursos y de las razones sustentadas por las diversas partes marca un claro contenido identitario en torno a la idea de lo *libanés*. Siendo ese contenido el que tiene para nosotros un especial interés al analizar la forma en que se construyen las memorias y los olvidos históricos. Pero la definición de la identidad forma parte de un proceso de mayor alcance y complejidad: el de la modernización de la sociedad libanesa, inmersa a su vez en el proceso de modernización de las otras sociedades del área, por lo cual junto a los hechos concretos e inmediatos al conflicto aparecen como factores a tener en cuenta aquellos elementos que definen las formas de la premodernidad y de la supuesta modernidad. De hecho es la tensión que se establece entre modernidad y premodernidad la que acaba desembocando en el conflicto mismo, el 13 de abril de 1975.

Esa tensión a la que hacemos referencia se despliega a partir de todo aquello que une y de todo lo que separa a la sociedad, una dualidad que se convierte a su vez en una

de las señas más importantes de la contemporaneidad libanesa donde queda manifiesta la dificultad de la transición entre lo antiguo y lo nuevo. En definitiva la guerra es el punto culminante de una fractura existencial cuyos dos polos son lo que hemos llamado los viejos equilibrios tradicionales y los nuevos lenguajes de la modernidad.

Para el estudio de ambos polos hemos tratado de establecer un modelo de comprensión histórica en el que hemos enfrentado la exposición de los hechos ocurridos como narración de la historia a una teoría de análisis social sustentada sobre las concepciones de autoridad o poder, sistema multidimensional, equilibrio estructural o solidaridad grupal. Las diversas combinaciones de estos elementos entre sí han dado lugar a las distintas visiones justificadoras de una entidad libanesa y han diseñado la posibilidad de una memoria política vertebradora de un discurso histórico que en último término es el que también entra en conflicto. Una de esas combinaciones es la que hace que, sobre el modo tradicional de distribución del poder y de la autoridad, se haya superpuesto sin llegar a imponerse definitivamente una nueva estructura organizativa, la del Estado-nación, cuyos componentes son los conceptos de nación, nacionalismo y ciudadano, los cuales compiten por una legitimidad históricamente atribuida a la comunidad como núcleo central de la estructura social.

2.-La primacía de lo comunitario marca toda dinámica en El Líbano, no sólo social sino también la histórica y la sentimental, ya que las diversas comunidades que habitan el espacio libanés son autónomas, pero sobre todo poseen personalidades propias y diferentes mantenidas gracias a la presencia de los *estatutos personales* que acabarán plasmándose en experiencias vivenciales también diferentes.

Esa primacía institucionaliza el comunitarismo –confesionalismo- como doctrina política, sustentada sobre un tipo particular de relación, la del patronazgo, que implica

una solidaridad grupal y una lealtad personal posibles ambas porque el núcleo último es el familiar del que nacen los diversos modelos de comportamientos y los liderazgos, incluidos los de carácter político. De esta forma el liderazgo político, y por tanto la representación del poder, se ha caracterizado en la historia libanesa por la continuidad en los cargos más relevantes de ciertas familias o grupos. Al mismo tiempo que la estructura de poder es en realidad una estructura no centralizada, definida a partir de delicados equilibrios de fuerzas susceptibles de cambiar rápida y radicalmente, y supeditadas a poderes externos más fuertes, como lo fue el otomano, el cual permitió, en razón de su propia organización administrativa, la expresión libanesa de un poder local, lo que no ocurrió ante el poder colonizador europeo.

3.-Por otro lado es esa representación de la autoridad y del liderazgo una de las mayores responsables en la conformación de una entidad libanesa, en la que las fronteras permanecen a menudo imprecisas por lo cual en un momento dado, y bajo la influencia de un emir, determinadas zonas que no entrarían en un principio dentro de la categoría de la nación libanesa forman parte de ella. Estas áreas imprimen al conjunto su personalidad propia y permiten la existencia y persistencia de conciencias colectivas diferenciadas.

A nivel social la presencia de los elementos antes expuestos junto a la política reformadora del Imperio Otomano se conjugaron para acabar dando a la sociedad libanesa la forma de una estructura en mosaico, en la cual la población se reparte en las diferentes comunidades, que mantienen vinculaciones mutuas de tipo coyuntural y responden a equilibrios puntuales sin que se llegue a solidificar una unidad integradora en torno a las cuestiones generales, una de las principales la de la definición compartida de la libanesidad. Este tipo de organización social permite al mismo tiempo el

mantenimiento funcional de los viejos sistemas de poder aunque estos hayan sido modificados en sus formas, en sus instrumentos y en los espacios donde se manifiestan. El individuo queda atrapado entre dos lógicas identitarias, la tradicional y la moderna; la consecuencia inmediata es un fortalecimiento de la tendencia a la fragmentación en el conjunto de la sociedad que debería haber, sin embargo, albergado la posibilidad de una conciencia nacional y de una mentalidad pública sustentadas las dos sobre el concepto clave de la ciudadanía.

5.-Sobre estas bases estructurales se contruye el Líbano como Estado-Nación y sobre dichas bases confluirán una serie de fuerzas que acabarán provocando el estallido final del conflicto bélico. El primero de estos protagonismos es la presencia palestina, de forma que los acontecimientos del Líbano son un episodio más de la dramática lucha del pueblo palestino por recuperar su patria perdida. A este respecto la debilidad estructural y funcional del Líbano no permitió una respuesta coherente frente al poder de las organizaciones armadas y políticas palestinas, pero tampoco frente a su discurso fuertemente articulado y capaz de movilizar a importantes sectores de la sociedad libanesa motivados a su vez por la crisis interna de la misma.

En el transcurso de la guerra libanesa se encuentra la lucha por la hegemonía en la región y cuyos protagonistas son los diversos Estados que nacen del proceso descolonizador, todos estos estados surgen con una legitimidad del poder similar, asumen en su mayoría el arabismo como ideología con gran capacidad de movilización social y tienen la misma necesidad de establecer marcos de definición y actuación mutuos utilizando para ello el moderno lenguaje occidental del nacionalismo y el estatismo.

En esa lucha hegemónica los países del área se alinean estableciendo una geopolítica en la que el Líbano ha permanecido protegido por la postura neutral que supone el Pacto Nacional de 1943, pero en la década de los 70 las condiciones políticas lo convierten en uno de los escenarios principales de la pugna, donde las distintas alianzas, a veces contradictorias, ponen de manifiesto la complejidad de los procesos socio-históricos en este área.

6.-La complejidad a la que nos referimos nace de la propia dinámica histórica de las sociedades arabo-islámicas que cuentan con un pasado extraordinariamente rico y variado en cuanto a elementos políticos, religiosos y lingüísticos que se han ido superponiendo en una síntesis de culturas y civilizaciones, y a partir del cual se han alimentado los inconscientes y los conscientes colectivos, en un movimiento constante entre la unidad y la división, entre arabidad e islamidad y la combinación de ambas esencias. Pero desde la mitad del siglo XX se hace patente una fractura clave en la sociedad y en el pensamiento de estos pueblos que ha afectado a la elaboración de una memoria histórica unificadora que hasta entonces sirvió como guía para las diversas memorias particulares. Memorias que pertenecen a los distintos grupos socio-culturales y que con el establecimiento de los estados nacionales adquirieron un protagonismo que hasta entonces no poseyeron, siendo además incapaces de integrarse o ser integradas en una ideología nacionalista unitaria con sus propios mitos fundacionales, mitos que sin embargo si sustentarán las memorias particulares.

La línea de fractura así establecida irá creando y recreando las consecuentes conciencias diferenciadoras en torno a dos sustratos el de la alteridad y el de la minorización, los cuales se vehicularán mediante lenguajes históricos propios en los que se usa y abusa de ciertas temporalidades que nutren los imaginarios colectivos y

donde las ausencias adquieren un significado fundamental. La experiencia real de estas sociedades, y en primer lugar la del Líbano es la de una creciente tensión interna y una fuerte presión externa que acaban derivando a situaciones de conflicto abierto y en apariencia irreductibles como lo son también las tendencias identitarias involutivas que llevan aparejadas, y a partir de las cuales la memoria se fosiliza y se fragmenta en tantas memorias como sean precisas para los intereses del momento y que son, todas ellas, contrarias al dinamismo real de una identidad tan completa y compleja como la que la historia y el tiempo ha ido elaborando. Aunque no hay que olvidar que, aunque dichas tendencias disgregadoras son un signo del tiempo presente las raíces de las mismas existían con anterioridad, ya que el modelo teórico que representó el Estado islámico no negaba ni anulaba las diferencias ni las tendencias separatistas (nacidas de la composición multicomunitaria de estos pueblos), sino que proporcionaba a sus habitantes las dos primeras señas de identidad: la arabidad en sus costumbres y en su cultura y la islamidad en los valores y en las fuentes de legitimación de una ética, un poder y una autoridad.

7.-Una vez todas las tensiones hacen estallar el conflicto libanés desde el interior, como ocurre en el caso libanés, la violencia se convierte en uno de los elementos centrales hasta convertirse en uno de sus constituyentes; es entonces cuando esa violencia ha de pasar a ser aceptada como legítima e inevitable. Ese paso se realiza mediante un discurso fuertemente simbólico cuya pieza clave es el de la identidad y donde se ponen de manifiesto el peso real de todas esas memorias fraccionadas, las deformaciones que alimentan los imaginarios colectivos y los diversos lenguajes comunitarios.

Con la guerra y la violencia en ella desencadenada, el análisis de los testimonios personales o literarios de un tiempo en guerra nos ofrece la oportunidad de ver como se

construye la memoria de ese mismo tiempo y como esa memoria va incorporando todos los elementos identitarios que encierran a los recuerdos en espacios cerrados y atemporales, pero también como en algunos casos se van superando algunos de esos mismos elementos a favor de una proyección hacia el futuro de una identidad renovada, lo que implica romper un círculo vicioso de tipo temporal entre un presente que no puede ser más que en relación estrecha y afijante con un pasado deformado y deformante.

El conocimiento de la memoria se nos presenta al menos según dos perspectivas, la primera es la que nos ofrece el recuerdo como objeto en sí mismo, es decir nosotros accedemos al conocimiento histórico de un tiempo por medio de lo que se recuerda, ya sea un espacio, como Beirut, ya sea la muerte representada por la pérdida de un hijo. En ambos casos reaparecen en los discursos de los testigos las señas identitarias ya establecidas, pero aparece sobre todo la experiencia vivencial de un tiempo absolutamente extra-ordinario que acaba convirtiéndose en ordinario, la memoria se convierte entonces en el testigo de la guerra como forma de vida. La segunda de las perspectivas es la que corresponde al sujeto que recuerda, los recuerdos relatados por los actores y los testigos de los acontecimientos son vínculo necesario para llegar a comprender ese último término de la guerra como forma de vida y por tanto para entender el grado de violencia alcanzado y las justificaciones que lo han hecho posible.

Y en su conjunto el conocimiento de la memoria nos sirve para reflexionar sobre la fragilidad del hombre sometido a circunstancias extremas, para extraer de la historia vivida lecciones que nos ayuden a enfocar nuestro presente-futuro como tiempo en el que se construyen todas y cada una de las identidades, las cuales no son ni pueden ser sin la experiencia acumulada de lo vivido.

8.-Observado el conflicto libanés con la perspectiva temporal y en paralelo a los acontecimientos que desde entonces han ido ocurriendo en Oriente Medio podemos hacer una lectura en la cual la guerra del Líbano marca un punto de inflexión en la geopolítica de la zona y en consecuencia en la internacional. A partir de 1982 los protagonismos en la zona cambian, la Cuestión Palestina que sigue siendo el problema clave sigue sin resolverse y en su desarrollo sufre las mutaciones derivadas del cambio en las posiciones. En esas posiciones hay que tener en cuenta el protagonismoa cada vez mayor de Arabia Saudí y de un modelo de organización social y político definido a partir del rigorismo wahabí, hecho que se da al mismo tiempo con el debilitamiento del discurso socialista y arabista que había movilizadado a las poblaciones en las décadas anteriores, lo que significa la apuesta por nacionalismos locales frente al ideal de la Nación Árabe, que queda sin embargo como recurso retórico en todos los discursos políticos. Sobre este sustrato de fuerzas centrífugas se sitúa la intervención internacional, que tiende a fomentar la diferenciación para asegurar áreas de influencia “encubiertas” con formas de nacionalismo, sin llegar nunca a dejar que se desarrolle plenamente el concepto de nación ni de ciudadano, apoyando el mantenimiento de modelos premodernos en el seno de la sociedad mientras se fomenta el desarrollo de ciertas élites dirigentes incapaces de aglutinar a esas mismas sociedades. La última guerra de Iraq muestra claramente este programa en el que el caso del Líbano puede entenderse como un precedente, programa que busca la fragmentación de los diversos grupos sociales mediante el uso de elementos identitarios, en definitiva lo que ya se llamó la “libanización” del área.

FOTO N° 1

El cielo de Beirut es una gran cúpula de chapa oscura. La tarde, encapotada, deja que su flacidez se nos meta en los huesos. El horizonte es una pizarra ceniza que sólo colorea el pasatiempo de los aviones. Cielo de Hiroshima. Podría coger una tiza y escribir cuantos nombres y comentarios quisiera. Me atrajo la idea. ¿Qué escribiría desde la azotea de un edificio muy alto? ¿No pasarán? Ya lo han escrito. ¿Morir por la patria? También lo han escrito. ¿Hiroshima?. Las letras se me han ido de la memoria, de los dedos. Se me ha olvidado el abecedario. Sólo recuerdo seis letras: B E I R U T.

(Mahmud Darwish, *Memoria para el olvido.*)



FOTO Nº 2

Soy Beirut.

¿Conocéis mi antiguo rostro, antes de que lo quemaran con fuego líquido y de que lo rajaran a navajazos?

Si no me habéis conocido, buscad mi nombre, por la B, en cualquier enciclopedia universal. Encontraréis una foto mía de niña, es decir de antes de que me dieran esos navajazos en la cara y de que me quemaran con ácido. Esa foto me la sacaron en los años cuarenta, cuando el mar era tan puro como lágrimas de Magdalena, mis jardines estaban repletos de dulzor, mis montes envueltos en nieve.....

...Luego vino un tiempo gris.... De cazadores, criminales, mercenarios y anarquistas; un tiempo de locura y de gente enloquecida.

Vinieron unos tiempos en los que los pájaros se pusieron en contra del cielo, las nubes en contra de la lluvia y el mar contra los peces, la mejilla derecha de la manzana contra la mejilla izquierda, el labio superior contra el inferior, y la voz de Fayruz contra Fayruz.

(Nizar Qabbani, *Diario de una ciudad que se llamaba Beirut*)



FOTO N°3

“Tu me haces siempre la misma pregunta para saber que es lo que siento en el momento de actuar. Al principio yo no comprendía que querías decir. En el fuego de la acción, no se pregunta.. Después no se busca saber. No veía el interés de tus preguntas. Esto me intrigó. La guerra ha hecho nacer en mí una fobia a los otros. Yo pienso, a priori, que ellos me quieren mal. El otro es el enemigo. El otro pretende abatirme, engañarme. Desconfío de todos, salvo de mis amigos de otro tiempo. Pero estos están en frente, del otro lado. ¡Que paradoja!

....La guerra ha hecho de mí un ser frágil, vulnerable. Sin mi fusil, no soy nada. La vida no ha tenido tiempo de enseñarme otra defensa. Mis manos desnudas, yo estoy sin protección.

(Patrick Meney, *Même les tueurs ont une mère*)



FOTO N° 4

- La niña: "Mama, he oido un ruido, los bombardeos han comenzado."
- La madre: no son bombardeos, es simplemente nuestro vecino de arriba que ha dado un portazo".
- ¿Es que nuestro vecino da portazos todo el tiempo?. Ayer tu dijiste lo mismo a mi hermano pequeño, porque es pequeño y tiene miedo. Pero yo ya estoy en la escuela. Soy pequeña pero algo entiendo.
- Tienes razón, son bombardeos. Pero no importa, están lejos.
- ¿Dónde? ¿en Trípoli?.
- No, en la montaña.
- ¿Por qué bombardean? A mi no me gusta la guerra. ¿A ti te gusta la guerra?
- No, es imposible que guste.
- Pero ¡a los que participan en los combates les gusta la guerra!
- Hay gentes que no estan de acuerdo entre ellos, y hacen la guerra y lanzan obuses.
- No me gusta la gente que lanza sobre nosotros sus obuses.¿Por qué están ellos enfadados con nosotros? ¿Por qué están contra nosotros?
- Nosotros no estamos contra nadie, pero a veces la gente común como nosotros reciben los obuses de quienes hacen la guerra.

(Modi Bitâr Semaan "Ce ne sont pas de Bombardements...c'est la porte qui claque" en *An- Nahar*, 9-1-1984, cit en Issa Maakhlouf *Beyrouth ou la fascination de la mort*)

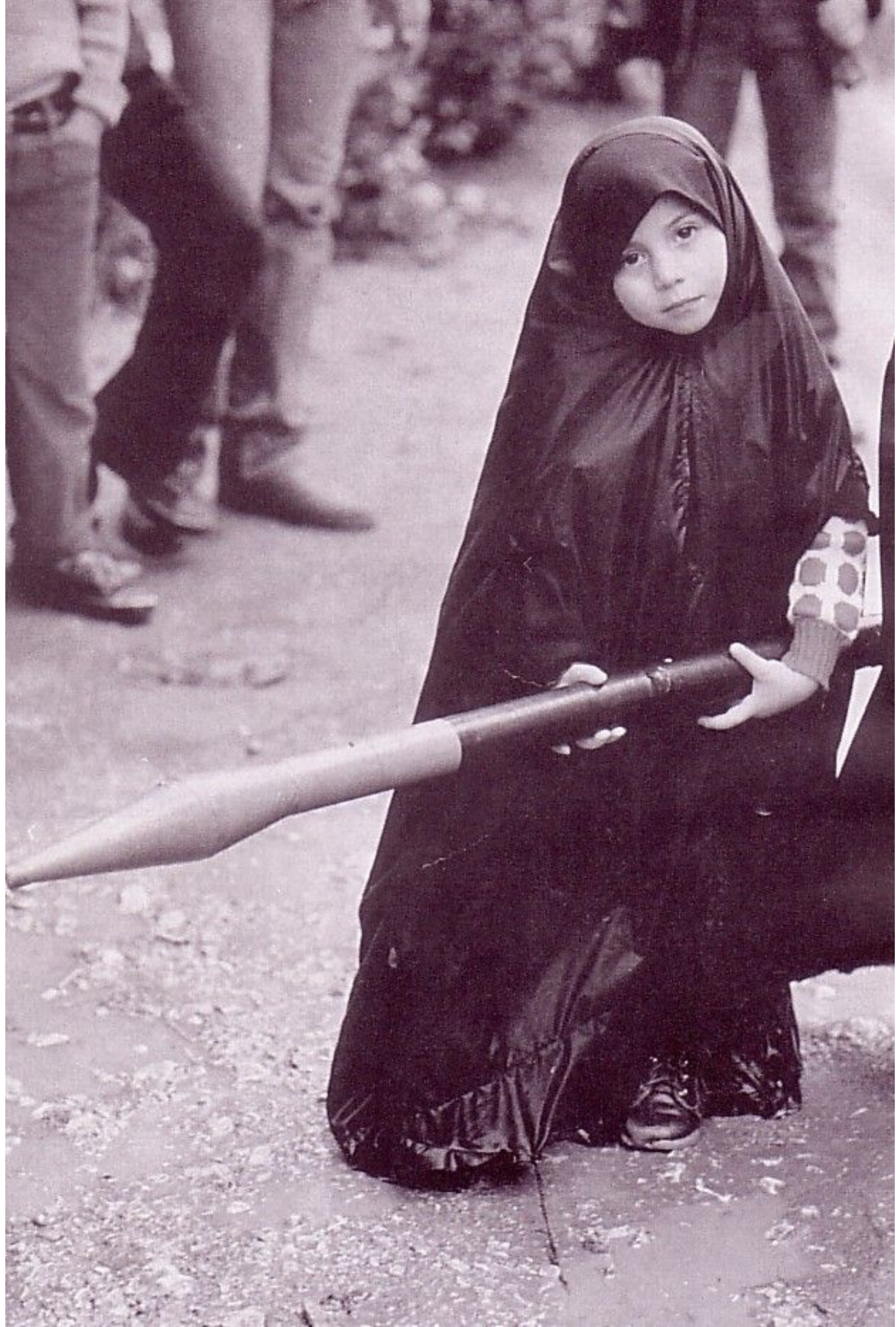


FOTO N° 5

Situado cerca de la línea de demarcación, este inmueble de alto standing ha sido el objeto de luchas encarnizadas entre fuerzas especiales sirias y el ejército libanés. Hoy reducido al estado de una nave fantasma, abriga aún a dos familias que no se han decidido a partir. La vista sobre la bahía de Beirut es impresionante, la visión sobre la historia reciente edificante.

(Salvatore Lombardo, *Liban Libre, les larmes de cire*)



FOTO N° 6

Entre los palestinos y yo existe una relación afectiva. Se parece a la de dos esposos que conviven desde hace treinta años... y que no se pueden poner de acuerdo –a pesar de la larga convivencia y de su edad-, en una solución razonable para sus pequeñas disputas diarias. De vez en cuando, los nervios se alteran, se calientan los sesos y las cosas llegan a punto de divorcio... o asesinato. Entonces interviene la familia, los vecinos, las gentes de bien, para arreglar las diferencias de los cónyuges como mejor les parece.

Y cada parte le expone a uno su punto de vista de forma diferente: La mujer exige la separación alegando que su marido pertenece a una organización revolucionaria, celebra reuniones del partido en el hogar conyugal y coloca una pistola debajo de la almohada, exponiendo a la casa y a los hijos a peligros debido a las incursiones que hace contra el barrio de los judíos –y las contra-incursiones que estos hacen contra la casa-.

Y el marido dice: “Las mujeres son cobardes por naturaleza. Una de las responsabilidades del marido es defender las cosas sagradas de la tierra, el honor de la casa, la reputación de las mujeres..., y una casa abandonada anima a los ladrones a que la arrollen, ocupen, maten y roben”.

..... El hombre sonríe, lleno de ironía, y responde:
.....“¡Querida esposa!”

“Yo no me propongo destruir la casa libanesa –como van propagando-, pues es la casa que me ha acogido con hospitalidad, que me ha tratado con generosidad y que me ha enseñado y me ha abierto el pecho en las horas más negras.

“Entre la patria libanesa y yo hay pan, sal, heridas, lágrimas y unos hijos comunes que fueron enterrados bajo los escombros del sur”.

Yo amada, soy un gran sueño que atraviesa la tierra del Líbano buscando la tierra que exhala aroma de profetas.

Y el día en que encuentre esta tierra haré las mañetas y, llevando tu foto y la de mis hijos, me retiraré de puntillas, deseando apra tus hermosos ojos libaneses los mejores momentos, los días más felices.

(Nizar Qabbani, *Diario de uan ciudad que se llamaba Beirut*)



FOTO N ° 7

Es necesario reconocerlo, el espectáculo de la reconstrucción tal como se presenta en Beirut hoy parece totalmente incomprensible para el común de los mortales. Amputado de su corazón histórico, conmocionado de arriba abajo por una violencia que durante más de quince años ha puesto en cuestión las formas de organización tradicionales y las relaciones entre los barrios, la ciudad se encuentra dividida en una multitud de extrarradios que giran alrededor de un centro vacío.
...el espacio se pulveriza, se desmigaja, se dispersa como en un espejo roto.

(Jean Tabet, "La cité aux deux places" en Jean Tabet, *Beyrouth, La brûlure des rêves*)



FOTO N° 8

(...) Beirut es testigo hoy de una arqueología que no tiene igual en el mundo. Cuando la vieja ciudad fue arrasada y fueron destruidos los testimonios de continuidad con el pasado próximo, se empezaron a excavar las ruinas para reemplazar el presente por el pasado lejano.

Esta es quizá la amnesia que sucede a todas las guerras. Pero en Beirut, esta amnesia se convierte en un agujero donde sepultar la experiencia vivida, huir de las responsabilidades de la guerra, pretender la inocencia y vivir en una nueva mentira fundada sobre la falsificación del presente.

(Elias Khoury, "Où est Beyrouth?" *Le Liban second.*)



DOCUMENTACIÓN ARCHIVÍSTICA

RELACIONADA CON EL LÍBANO

-Les Archives

Ministère des Affaires étrangères (Quai d'Orsay-Paris). El tipo de documentación manejada es de carácter diplomático y abarca desde los años 1918, bajo la autoridad otomana hasta la independencia del Líbano en 1941, comprendidos bajo los epígrafes :

E-Levant 1918-1929 Syrie-Liban-Cilicie

- vol.45 Petitions-Protostations des Libanais contre la proclamation de l'Emir Fayçal
- vol.125 États Autonomes de la Syrie
- vol.126 Gran Liban, Damas, Alep, territoires des Alaouites
- vol.127 Djebel Druze

E-Levant 1918-1929 Syrie-Liban . 2éme partie juin 1922-decembre 1929

- vol. 208 Propagande contre le mandat de la France
- vol. 217-227 Élaboration du statut organique des pays sous mandat français
- vol. 228-232 Rapports de la SDN sur la situation de la Syrie et du Liban et l'exercice du mandat français
- vol. 239-240 Evénements du Djebel Druze
- vol. 246-254 Rapports de la SDN :
Sous-Commission permanente des mandats 250-252
Conventions Internationales appliquées dans les territoires sous mandats 253-254
- vol. 256 États autonomes
- vol. 262 Gran Liban
- vol. 270 Djebel Druze
- vol. 286-287 Presse et propagande. Presse syrienne et libanaise. Dossier général.

E-Levant 1930-40. Syrie-Liban

- vol. 455-476 Politique étrangère
- vol. 457 Événement de Tripoli 1931
Activités italiennes et propagande fasciste et nazie en Syrie et au Liban.
Propagande transjordanienne chez les Druzes du Liban.
- vol. 497-504 Politique intérieure, exercice du mandat.
- vol. 505 Rapports de la SDN
- vol. 525-539 Presse syrienne et libanaise

-La Documentation française. Centre d'information et de documentation internationale contemporaine (Quai Voltaire-Paris). La información obtenida corresponde a los fondos, sobre todo, periodísticos agrupados en los siguientes dossieres :

- Liban: données générales, historiques.
Paris CIDIC.DF 1997 [LB/2/0001]
- Liban: administration

Paris CIDIC.DF [LB/AVII/0002]

- Liban: droits de l'homme, justice

Paris CIDIC.DF [LB/AV/0057]

- Liban: Bloc National Libanis

Paris CIDIC.DF [LB/BVII/0012]

- Liban: Institutions politiques, constitution

Paris CIDIC.DF [LB/AI/0048]

- Liban: affrontements armées entre Palestiniens partisans et adversaires de Yasser Arafat

Paris CIDIC. DF [LB/BI/0060]

- Liban: ordre public, attentats

Paris CIDIC.DF [LB/BVI/0043]

- Liban: Amal /Chiite

Paris CIDIC.DF [LB/BVII/0053]

- Liban: camp chrétien (Phalanges Libanaises. Forces Libanaises)

Paris CIDIC.DF [LB/BVII/0014]

- Liban: Congrès national de réconciliation. Genève 31-octobre/4-novembre 1983. Lausanne 12-mars/20-mars 1984

Paris CIDIC.DF [LB/BI/0055]

- Liban: gouvernement

Paris CIDIC.DF [LB/BV/0009]

- Liban: parties politiques

Paris CIDIC.DF [LB/BVII/0010]

- Liban: parti socialiste progressiste

Dossier d'actualité 1977-1995

Paris CIDIC.DF [LB/BVII/0011]

- Liban: présidence de la République

Paris CIDIC.DF [LB/BIV/0008]

- Liban: Sud Liban, affrontements (zone de sécurité: forces israéliennes, Armée du Liban Sud et Hezbollah)

Paris CIDIC.DF [LB/BVI/0004]

- Liban: vie politique.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/BI/0003]

- Liban: économie, reconstruction.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/CI/0015]

- Liban: commerce extérieur.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/DIII/0038]

- Liban: investissements. Aide financière extérieure.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/EIX/0016]

- Liban: budget de l'État.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/EI/0018]

- Liban: enfance, jeunesse.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/JII/0023]

- Liban: population, émigration, immigration.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/JIII/0039]

- Liban: société, mode de vie.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/JIV/0056]

- Liban: travail.

Paris CIDIC.DF 1977 [LB/K/0040]

- Liban: Beyrouth
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/NII/0024]
- Liban: enseignement.
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/O/0025]
- Liban: information, presse.
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/QII/0050]
- Liban: communauté chiite.
Paris CIDIC.DF 1982 [LB/QII/0050]
- Liban: communauté chrétienne
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/K/0040]
- Liban: communauté druze.
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/QII/0028]
- Liban: fondamentalistes islamiques (Hezbollah)
Paris CIDIC.DF 1940[LB/BVII/0061]
- Liban: religions, communautés
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/QI/0027]
- Liban: défense
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/R/0030]
- Liban: relations Liban-Syrie. Affrontements entre la Syrie et les chrétiens libanaises
Paris CIDIC.DF 1978 [LB/T/0049]
- Liban: Palestiniens
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/III/0032]
- Politique étrangère.
Paris CIDIC.DF 1977 [LB/II/0042]
- Élection de Bechir Gémayel à la présidence de la République
Paris CIDIC.DF 1982/08/03
[LB/BIV/0008]
- Élection de Amine Gemayel à la République 21-9-1982
Paris CIDIC.DF 1982/09/912
[LB/BIV/0008]
- Élection de Elias Hraoui à la présidence de la République
Paris CIDIC.DF 1989/11/94 ? [LB/BIV/0008]
- Combats entre l'armée du général Aoun et les Forces Libanaises de Samir Geagea
janvier 1995-oct 1995
Paris CIDIC.DF 1990/01/ [LB/BVII/0014]
- Les députés libanaises prorogent de trois ans le mandat du président Hraoui
19-Oct-1995
Paris CIDIC.DF [LB/BIV/0008]
- Élections législatives libanaises 8août-15 septembre 1996
Paris CIDIC.DF 1996/BI/003
- Liban: questions sociales
Paris CIDIC.DF LB/L/0063
- Israel: invasion du Liban pour l'armée israélienne.Situation général au Liban
juin-decembre 1982
Paris CIDIC.DF [IL/R/0091]
- Israel: invasion du Liban pour l'armée israélienne. Commentaire sur la situation de
l'état libanaise. Juin-decembre-1982
Paris CIDIC.DF [IL/R/0092]

- Israel: invasion du Liban pour l'armée israélienne. Repercussions politiques su Liban.

Juin-décembre 1982

Paris. CIDIC.DF [IL/R/0090]

- Israel: invasion du Liban pour l'armée israélienne. Réfugiés palestiniens

juin-décembre 1982

Paris CIDIC.DF [IL/R/0114]

- Israel: invasion du Liban pour l'armée israélienne. Force multinationale de sécurité (octobre 1982-mars 1984) faisant suite à la force multinationale d'intervention (21-août-28 septembre 1982) (USA, France, Grande Bretagne, Italie)

Paris CIDIC.DF [IL/R/0094]

- Rachid Solh, premier ministre libanais succède au gouvernement Karamé

13-mai-1992

Paris CIDIC.DF :1992/05/13

Dossier [LB/BU/0009]

- Élections législatives libanaises: 23-août/11-octobre 1992

Paris CIDIC.DF : 1992/08/23

- Rafic Hariri, premier ministre libanais, succède à Rachid Solh démissionnaire

22-oct-1992.

Paris CIDIC. DF : 1992/10/92

Dossier [LB/BU/0009]

-Comunicados de prensa y Resoluciones emitidos por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas.

BIBLIOGRAFÍA

Estructura teórica

- ARENDT, HANNAH, *Crisis de la república*, 1999 (1969), Madrid, Taurus.
- BENJAMIN, WALTER, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, 1999 (1971), Madrid, Taurus,
- COSER, LEWIS, *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, 1970, Buenos Aires, Amorrurtu editores.
- CHESNEAUX, JEAN, *Habiter le temps*, 1996, Paris, Bayard Éditions.
- CHUBIN, SHAHRAM "Los conflictos en el Tercer Mundo: tendencias y perspectivas" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1991, UNESCO, pp. 157-173.
- DILTHEY, WILHELM, *Dos escritos sobre hermenéutica*, prólogo, traducción y notas de Antonio Gomez Ramos, epílogo de Hans-Ulrich Lessing, 2000, Madrid, stmo, Ágora de Ideas.
- FREUND, JULIEN, *Sociología del Conflicto* 1995, Madrid, Ed. Ejercito.
- FROMM, ERICH, *Lo inconsciente social*, 1992 (1990), Barcelona, Paidós.
- GADAMER, HANS-GEORG, *El giro hermenéutico*, 1998 (1995), Madrid, Cátedra.
- GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, 2000 (2ª edic.), Madrid, Tecnos.
- GADAMER, H.-G., *Elogio a la Teoría*, 2000 (1993, 1ª edic en alemán 1983), Barcelona, Península.
- HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1994 (1925), Paris, Albin Michel
- HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, 2002 (1950), Paris, Albin Mitchell.
- KEANE, JOHN, *Reflexiones sobre la violencia*, 2000 (1996), Madrid, Alianza ensayo.
- KOSELLECK, REINHART; GADAMER, HANS-GEORG, *Historia y Hermenéutica*, 1997, Madrid, Paidós.
- MACEIRAS FAFIAN, M; TREBOLLE BARRERA, J., *La Hermenéutica Contemporánea*, 1995, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- MACK, RAYMOND; SNYDER, RICHARD C. *El análisis del conflicto social*, 1974, Buenos Aires, Ed Nueva Visión.
- POMIAN, KRZYSZTOF, *L'Ordre du temps*, 1984, Gallimard.
- REX, JOHN, *El Conflicto Social*, 1985, Madrid, Siglo XXI.
- RICHARD, NELLY (edit.), *Políticas y estéticas de la memoria*, 2000, Santiago. Cuarto propio
- ROSS, MARC HOWARD, *La cultura del conflicto*, 1995, Barcelona, Paidós.
- TODOROV, TZVETAN, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, 1989, Paris, Éditions du Seuil.
- TODOROV, T., *las morales de la historia*, 1993 (1991), Barcelona, Paidós.
- TODOROV, T., *Face à l'extrême*, 1994 (1991), Paris, Seuil.
- TODOROV, T., *Los géneros del discurso*, 1996 (1978), Caracas, Monte Avila editores, Latinoamericana.
- TODOROV, T., *Les Abus de la Mémoire*, 1998, Paris, Arléa

- TODOROV, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, 2002, Barcelona, Península.

Metodología histórica

- ANDERSON, PERRY, *Los fines de la historia*, 2002 (1996), Barcelona, Anagrama.
- AROSTEGUI, J., “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia” en *Ayer* 13, 1994.
- AROSTEGUI, J., *La investigación histórica: teoría y método*, 1995, Barcelona, Crítica.
- BERMEJO BARRERA, JOSE, *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia teórica I*, 1989, Madrid, Akal.
- BERMEJO BARRERA, J., *Psicoanálisis del conocimiento histórico*, 1983, Madrid, Akal.
- DE CERTEAU, MICHEL, *Histoire et Psychanalyse, entre science et fiction*, 2002, (1987), Gallimard.
- DE CERTEAU, M., *L'écriture de l'histoire*, 1975, París, Gallimard.
- HERNANDEZ SANDOICA, HELENA, *Los Caminos de la Historia. Cuestiones de historiografía y método*, 1995, Madrid, Síntesis.
- KOSELLECK, REINHART, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (introd. Elías Palti), 2001, Barcelona, Paidós.
- LAVABRE, MARIE-CLAUDE, “La memoire fragmentée. Peut-on agir sur la memoire ?” en *Cahiers Français. La Memoire entre histoire et politique* n°303, juillet-août 2001, La documentation française.
- LE GOFF, JACQUES (dir.), *La nouvelle histoire*, 1988 (1978), Bruxelles, Editions Complexe.
- LE GOFF, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, 1991 (1977), Barcelona, Paidós.
- LE GOFF, J., *Historie et Mémoire*, 1988 (1977). Paris, edt Gallimard.
- LEDUC, JEAN, *Les historiens et le temps*, 1999, París, Éditions du Seuil.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *De la connaissance historique*, 1954 (revisión de la sexta edición), París, Éditions du Seuil.
- POMIAN, KRISZTOF, *Sur l'Histoire*, 1999, París, Gallimard.
- PROST, ANTOINE, *Douze leçons sur l'histoire*, 1996, París, Seuil.
- RICOEUR, PAUL, *Historia y narrativa*, 1999 (1978), Barcelona, Paidós.
- RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, 1999, Madrid, Arrecife, UAM Ediciones.
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, 2000 (1986), Buenos Aires, FEC.
- RICOEUR, P., *L'Mémoire, l'Histoire, L' Oubli*, 2000, París, Seuil.
- ROBIN, RÉGINE, *La mémoire saturée*, 2003, París, Stock.
- VEYNE, PAUL, *Comment on écrit l'histoire*, 1996, (1971), París, Éditions du Seuil.

Pensamiento e historia árabe

A) Libros

- ABDERRAZIQ, ALI, *L'Islam et les fondaments du pouvoir*, (nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary), 1994 (edc. original 1925), Paris, Éditions la découverte/cedej.
- ABOU ZEID, NASR, *Critique du discours religieux*, (Essais traduits de l'arabe par Mohamed Chairat), 1999, Paris, Sindbad-Actes Sud,
- ADONIS, Identité Inachevée, 2004, Monaco, Éditions Le Rocher.
- AL-AHSAN, ABDULLAH, *Umma ot nation ?*, 1992, Leicester, The Islamic foundation.
- AL-ANSARI, MOHAMMED J., *Al Tazum al siyasi inda al arab wa maukif al islam* (la crisis política árabe y sus relaciones con las concepciones islámicas), Al Mouassassa al `arabia lil dirasat wal nachr, Beyrout, 1995.
- AL-ANSARI, MOHAMMED J., *Al fikr al arabi wa sira al adade* (El pensamiento árabe y la lucha de los contrarios), Al Mouassassa al arabia lil dirasat wal nachr, Beyrout, 1996.
- AL-BAYATI, ABDEL-WAHHAB, *Mi experiencia poética*, (trad de Carmen Ruiz Bravo), 1986, Madrid, Edt. CantaArabia.
- AL-BAYATI, ABDEL-WAHHAB, *Libro de la pobreza y al revolución*, 1989, Madrid, Ed. Endymion.
- AL DURI, ABDEL AZIZ, *lm al tarij inda al arab* (la ciencia de la historia en los Arabes), Dar al- Machrek, Beyrout, 1983.
- AL DURI, ABDEL AZIZ, *Al takuin al tariji lil umma al arabia* (La formación histórica de la nación árabe. Estudio relativo a la identidad y la conciencia), Markaz dirasat al wahda al arabiyya, Beyrout, 1984.
- AL-FARABI, *Al-Farabi. Obras filosófico-políticas*, (introducción Rafael Ramón Guerrero), 1992, Madrid, Debate CSIC.
- AL-KHAL, YOUSSEF, *Lettres à Don Quichotte*, 1998. Paris, éditions El-Ouns.
- AL-JABRI, MOHAMMED, *Introdution à la critique de la raison arabe*, 1995, Paris, Éditions la Découverte, (traducido al español en Icaria , 2001)..
- AL-TOURABI, HASSAN, *Islam avenir du monde*, 1997, JC Lattès.
- AMIN, SAMIR, *La nation arabe. Nationalisme et luttés de classes*, 1976, Paris, Éditions de minuit.
- ANTONIUS, GEORGE, *The Arab Awakening*, 1969 (5ª reimpr.) (1929), Beirut, Librairie du Liban.
- ARKOUN, MOHAMMED, *La Pensée Arabe*, 1995 (5ª edc.) (1975), Paris, PUF, colec. Que sais-je ?. (traducido al español por José Gozalo Castaño, 1992, Paidós).
- ASHRAOUI, HANANE, *La paix vue de l'interieur*, 1996 (traducción inglesa 1995), Paris, Des Femmes Antoinette Fouque.
- AVERROES, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, Introduc. De Alain de Libera, 1996, Paris, Flammarion.
- AYUBI, NAZIH, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, 2000 (1994), Edc. Bellaterra.
- AYUBI, N., *Política y Sociedad en Oriente Próximo. La hipertrófia del Estado Arabe*, 1998, Barcelona, Bellaterra.
- BARAKAT, H., *The Arab World. Society, culture, and State.*, 1993, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

- BASTENIER, M.A., *La Guerra de siempre*, 1999, Barcelona, Península Atalaya.
- BARON, XAVIER, *Les palestiniens*, 2003 (1977), Paris, éditions du Seuil.
- BICHARA, KHADER, *El mundo árabe ante el año 2000. Estudios de sociología y economía*, 1988, Madrid, Cantarabia.
- BOUAMRANE, CH., GARDET, L., *Panorama de la pensée islamique*, 1984, Paris, Sindbad.
- BOUZID, SAMIR, *Mythes, utopie et messianisme dans le discours politique arabe moderne et contemporain*, 1997, Paris, L' Harmattan.
- CAHEN, C., *El Islam*, Vol. II, 1992, Madrid, Siglo XXI.
- CARRE OLIVIER., *Le nationalisme arabe*, 1993, Paris, Fayard.
- CARRE, O., *Septembre noir. Refus arabe de la resistecia palestinienne*, 1980, Bruxelles, Éditions Complexe.
- CARRE, O., MICHAUD, G., *Les Frères Musulmans*, 1983, Paris, Gallimard.
- CORM, GEORGE, *Orient Occident. La fracture imaginaire*, 2002, Paris, La Découverte.
- CORM, G. , *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*, 2001, Paris, Gallimard.
- CORM, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le Bassin Méditerranéen*, Geuthner, 1998.
- CORM, G., *L'Europe et l'Orient* , 1989, Paris, Ed. La Découverte.
- CRAGE, K. *The Arab Cristian. A history in the Middle East*, 1992, Londres, Mowbray.
- CRUZ HERNANDEZ, MIGUEL, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Vol. 3, 1996, Madrid, Alianza Universidad.
- CUEVAS, C., *El pensamiento del Islam*, 1972, Madrid, Istmo.
- CHABRY, LAURENT, CHABRY, ANNIE, *Politique et minorités au Proche-Orient. Las raisons d'une explosion*, 1984, Paris, Maisonneuve & Larose.
- CHARFI, MOHAMMED, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, 1998, Paris, Albin Michel.
- CHARTOUI-DUBARRY, MAY (dir), *Arme et notion en Israel: pouvoir, civil, pouvoir militaire*, 1999, Paris, Les notes de l' Ifri, n° 10.
- CHEBEL, MALEK, *L'imaginaire arabo-musulman*, 1993, Paris, PUF.
- CHESNOT, CHRISTIAN; LAMA, JOSÉPHINE, *Palestiniens 1948-1998*, 1998 (1977), Paris, Autrement.
- CHEVALLIER, DOMINIQUE, *Orient d'encre, entre guerres et pouvoirs*, 2003,?, Sindbad Actes Sud.
- CHEVALLIER, D. (dir.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, 1995, Paris, PUF.
- CHEVALLIER, D.; MIQUEL ANDRÉ, *Les arabes du message a l'histoire*, 1995, Paris, Fayard.
- CHOUËIRI, YOUSSEF M., *Modern Arab Historiography*, 2003, (1989), London, New York, RoutledgeCurzon.
- DARWICH, MAHMOUD, *La Palestine comme métaphore*, 1997, ?, Actes-Sud.
- DJAIT, HICHEM, *La Gran Discorde*, 1989, Paris, Gallimard.
- DIJAÏT, HICHEM, *La personalidad y el devenir arabo-islámicos*, 1996 (edc. francesa 1974), Madrid, Editorial Maphre.
- EL-AZMEH, AZZIZ, *Dunia al din fi hadir al arab* (El Universo de la religión en el presente de los Arabes), Dar al Taliat, Beyrou, 1996.
- ELORZA, ANTONIO, *Umma*, 2002, Madrid, Alianza.
- ENCEL, FREDERIC, *Le Moyen-Orient entre guerre et paix. Une géopolitique du Golan*, 1999, Paris, Flammarion.

- GHALIAND, GERARD, *La résistance palestinienne*, 1970, Paris, éditions du Seuil.
- GHALIOUN, BURHAN, *Islam et politique. La modernité trahie*, 1997, Paris, Éditions La Découverte.
- GELLNER, ERNEST, *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, 1986, Madrid, Júcar Universidad.
- GONZALEZ ALCANTUD, JOSE A., *Lo moro, las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, 2002, Barcelona, Anthropos.
- HERZOG, JAIM *Las guerras árabe-israelíes*, 1987, Jerusalén, La Semana.
- HOGA, MUSTAPHA, *Pensée et devenir du monde arabo-islamique*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- HOURANI, ALBERT, *Histoire des peuples arabes*, (traduit de l'anglais par Paul Chemla), 1993 (edc. Inglesa 1991), Paris, Éditions du Seuil.
- HOURANI, A., *La Pensée arabe et l' Occident*, traducido del inglés por Sylvie Besse Ricord, 1991 (edc. Inglesa 1983), Naufal, Paris.
- IBN JALDUN, *Introducción a la Historia universal (Al-Muqaddimah)*, traducción de Juan Feres, 1997 (1ª edc. en castellano 1977), México, FCE.
- INALCIK, QUATAERT, 1994, *An economic and social history of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KHOSROKHOVAR, FARHAD, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 2002, Paris, Flammarion.
- KHOURI, PAUL, *Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine*, 1998, Würzburg, Echter Verlag.
- LAPIDUS, IRA M., 1999, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge university Press.
- LAROUÏ, ABDALLAH, *Islam et Modernité*, 2001 (2ª edc.), Casablanca, Centre Culturel Arabe.
- LAROUÏ, A., *Islam et Histoire*, 1999, Paris, Flammarion.
- LARUI, A., *La crisis de los intelectuales árabes*, traducción de Javier Sánchez Prieto, 1991, Madrid, Libertarias.
- LAROUÏ, A., *El Islam árabe y sus problemas*, 1984, Barcelona, Península.
- LAROUÏ, A., *L'idéologie arabe contemporaine*, 1982, Paris, François Maspero.
- LAURENS, HENRI, *L'Orient arabe. Arabisme et Islamisme de 1798 a 1945*, 1993, Paris, Armand Collin.
- LEWIS, BERNARD, *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, 2000, (1998), Madrid, Siglo XXI.
- LEWIS, B., *El lenguaje político del Islam*, 1990 (1988), Madrid, Taurus.
- LYAUTEY, PIERRE, *Proche Orient: La guerre de demain?*, 1971, Paris, Julliard.
- MAALOUF, A., *Las identidades asesinas*, 1999, Madrid, Alianza editorial.
- MANTRAN, ROBERT (dir.), *Histoire de l' Empire Ottoman*, 1989, Paris, Fayard.
- MARTÍN MUÑOZ, GEMA, *El Estado árabe, crisis de legitimidad y contestación islámica*, 1999, Barcelona, Bellaterra.
- MARTINEZ MONTAVEZ, *EL reto del islam*, 1997, Madrid, Temas de hoy.
- MATAR, SALIM, *Al zat al yariha* (El yo herido, problemática de la identidad en Irak en el mundo árabe oriental), al Mouassassa al `arabia lill dirassat wal nashr, Beirut, 1997.
- MERNISSI, FATIMA, *El harén político. El profeta y las mujeres*, 1999, Madrid, Edc del oriente y del mediterráneo.

- MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, 1992, Madrid, Ediciones del oriente y el mediterráneo.
- MERNISSI, F., *Chahrazad n'est pas marocaine*, 1988, Casablanca, Edt Le Fennec.
- MURUWWA, HUSAYN, *Al-Naza`at al-mâddiyya fi-l-falsafa al-`arabiyya al-islâmiyya* (Las tendencias materialistas en la filosofía árabe islámica), 1978, Beirut, Dar al-Fârâbî, 2 vols.
- PLANHOL, XAVIER DE, *Las Naciones del Profeta*, 1998, Barcelona, Bellaterra.
- YABRI, MOHAMED ÁBED, *El legado filosófico árabe*, 2001, Madrid, Edt Trotta.
- RAMADAN, TARIQ, *Islam. Le face à face des civilisations*, 2001, Lyon, Tawhid.
- RIZK, CHARLES, *Les Arabes ou l'histoire à contresens*, 1992, Paris, Albin Michel.
- ROSENTHAL, FRANZ, *Muslim Intellectual and social History*, 1990, Hampshire, Variorum.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, CARMEN, *Bio-grafías en este tiempo árabe*, 1989, Madrid, CantArabia.
- SALAMÉ, GHASSAN, *Démocraties sans démocrates. Politiques d' ouverture dans le monde arabe et islamique*, 1994, París, Fayard.
- SEURAT, MICHEL, *L' Etat de Barbarie*, 1989, Paris, Ed. Seuil.
- SHAYEGAN, DARYUSH, *Le Regard Mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*, 1996(1996 para Éditions de l' Aube, 1989 para Albin Michel,) E. de l' Aube, Paris.
- SEURAT, MARIE, *Un si proche Orient*, 1991, Paris, Bernard Grasset.
- TARABICHI, G., *Nazariat al aql; nakd nakd al aql al arabi* (Teoría de la razón ; una crítica de la crítica de la razón árabe), Dar el Saki, Londres, 1996.
- TAREQ, YSMAEL, *The Arab Left*, 1976, N.Y., Syracuse University Press.
- ZAKARIYA, FOUAD, *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l' heure du choix*. Preface de Richard Jaquemond, 1991, Paris/Le Caire, Éditions La Decouverte. (Los artículos reunidos en este libro han sido publicados en El Cairo en las ediciones Al-Fikr en *al-sahwa al-islâmiyya fî mîzân al-aql* (1989), *al-Haqiqa wa-l-wahm fî-l-haraka al-islamiyya al-muasira* (1986), *Fikr*, nº10 (julio 1986).
- ZEGHAL, MALIKA, *Los guardianes del Islam*, 1997, Barcelona.
- ZURAYK, KONSTANTIN., "Al-amal al-fikriya al-`ama lil-duktur qustantin zurayk (La obra completa del pensamiento del Doctor Konstantin Zuraik), tomo 4, 8ª edic, 1996, Beirut...

B) Artículos

- AL-NATULI, ARUSIYYA, "La otra cara del documento", (relato) en MONTORO MURILLO, ROSARIO, *Voces de mujer desde Túnez*, 1994, Madrid, Talasa ediciones
- BATTISTELLA, DARIO, "Guerres et conflicts dans l'après-guerre froide" en *Problemes politiques et sociaux, dossiers d'actualité mondiale*, nº 799-800, 20 mars 1998, La documentation française.
- BEN ACHOUR, YAHD, "Structure de la pensée politique islamique classique" en *Pouvoirs* , 1983, nº 12, Paris, Presses Universitaires de France.
- BEN AMI, SLOMO, "El proceso de paz árabe-israelí y sus derivaciones geoestratégicas" en *Politica Exterior*, Vol IX, nº 43, Febrero-Marzo 1995-1996.

- BEN AMI, S., "En defensa del proceso de paz" en *Politica Exterior* , Vol XII, nº 55, Enero-Febrero 1997.
- BEN AMI, S., "El proceso de paz de oriente Próximo ¿callejón sin salida ?" en *Politica Exterior* , Vol XII, nº 61, Enero-Febrero 1998.
- BESSON, YVES, "Las crisis de identidad, paradigma de la conflictividad en el Cercano Oriente" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1991, UNESCO.
- BOCCO, R., "Asabiyat tribales et etats au Moyen-Orient" en *Monde Arabe Maghreb Machrek* nº 147, Enero-Marzo, 1995.
- DJAÏT, HICHEM, "Entretien avec Hichem Djaït, propos recueillis par Hassan Arfaoui" en *MARS*, nº7 Automne 1996/Hiver 1997, Paris, Institut du Monde Arabe.
- HADAS, S., "Oriente Próximo después de Wye" en *Politica Exterior*, Vol XIII, nº 67, Enero-Febrero, 1999.
- LOPEZ GARCIA, B., "Islam i nacionalisme arab al Proxim Orient" en *L'Avenc* , nº 146, 1991.
- MUSLIH, M., "Siria y el proceso de paz" en *Politica Exterior*, Vol VIII, nº 42, 1994-1995.
- MERNISSI, F., "La Jariya et le Khalife. Reflection sur la Place des Femmes dans la Mémoire Politique Musulmane" *Femmes et Pouvoirs*, 1990, Casablanca, Editions Le Fennec. (traducción española en Mernissi, F. *El poder olvidado*, Icaria, Barcelona).
- MONTORO MURILLO, ROSARIO, "La lucha contra la historia en la obra A-Bu`d al-Jâmis de `Arûsiyya Al-Naluti" en *I Jornadas de literatura árabe moderna y contemporánea*, 1991, Dpto de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, UAM.
- PACHECO PANIAGUA, J.A., "La Filosofía existencial en el pensamiento árabe contemporáneo" en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), 1985, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- PIPES, D., "Siria en la era post-soviética" en *Politica Exterior*, Vol VIII, nº 38, Abril-Mayo 1994.
- RONDOT PIERRE, "Les Partis dans le Monde Musulman" en *Pouvoirs*, 1983, nº 12, Paris, Presses Universitaires de France.
- RONDOT P., "Palestine et crises arabes" en *L'Afrique et l'Asie*, 1967, nº 79.
- RONDOT PHILIPPE "Les palestiniens du Refus" en *L'Afrique el l'Asie*, 1975, nº 107.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, C., "El fundamentalismo islámico" en VIDAL CASTRO, F. (ed.) *De civilización árabo-islámica*, 1996, Jaen, Universidad de Jaen.
- TENEMBAUM, Y. J., "Las negociaciones Israel-Siria" en *Politica Exterior*, Vol IX, nº48, 1995-1996.
- VALENSI, LUCETTE, "Entretien avec Lucette Valensi. Propos recueilli par Hassan Arffaoui" en *MARS* nº7 Automne 96/ hiver 97, Paris, Institut du Monde Arabe.
- VVAA, "Islam Communautaire" en *Arabiyya*, 1984, Paris, Publications orientalistes de France - Faculté de Lettres de Genève.
- VVAA., "Les régimes islamiques" en *Pouvoirs*, 1983, Paris, Puf.
- ZARTMAN, WILLIAM, "Pouvoir et Etat dans l'Islam" en *Pouvoirs*, 1983, nº 12 Paris, Preses Universitaires de France.

Líbano

A) Libros

- ABRAHAM A.J., *The Lebanon War*, 1995, Westport (Connecticut), London, Praeger
- ABUL-HUSN, L., *The Lebanese Conflict. Looking inward*, 1998, London, Colorado, Lynne Rienner Publishers, Inc.
- ACCAD, EVELYNE, COLLIN, FRANÇOISE (dir.), "Liban", *Les cahiers du Grif*, 43/44, printemps 1990, Paris, Éditions Tierce.
- ACCAOUI, SELIM; SALMAN, MAGIDA, *Comprendre le Liban*, 1976, Paris, Savelli.
- AL-SHAYKH, HANA, *La Historia de Zahra* (novela, traducción Antonio Padilla), 1999, Barcelona, Ediciones del Bronce.
- ALEM, J.P., *Le Liban*, 1968, Paris, Presses Universitaires.
- AMMOUN, DENISE, *Histoire du Liban contemporain*, 1997, Paris, Fayard.
- ARNAUD, JEAN LUC, *Beyrouth, Grand-Beyrouth*, 1997, Beirut, Les Cahiers du Cermoc, n° 16.
- AWWAD, TAWFIQ YUSUF, *Los Molinos de Beirut*, 1992 (novela, traducción del árabe de Montserrat Abumalham), Barcelona, Plaza & Janes editores.
- AYAPE AMIGOT, F. *Libano Sur o la tragedia*, 1984, Madrid, Tiempo de ediciones.
- AZAR FABIOLA, *Construction identitaria et appartenance confessionnelle au Liban*, 1999, Paris, L' Harmattan.
- BAR, LUC-HENRI DE, *Les communautés confessionnelles du Liban*, 1983, Paris.
- BARAKAT, HODA, *La luz de la pasión* (novela, traducción del árabe de Milagros Nuin), 2000, Barcelona, Seix Barral.
- BAHOUT, JOSEPH; DOUAYHI, CHAWQI (dir.), *La vie publique au Liban. Expressions et recompositions du politique*, *Les Cahiers du Cermoc*, n° 18, 1997, Beirut, CERMOC.
- BÉCHARA, SOUHA, *Résistante*, 2000, JC Lattés.
- BENASSAR, *Anatomie d'une guerre et d'une occupation*, 1978, Paris, Ed. Galilée..
- BEYDOUN, AHMAD, *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, 1993, Paris, Karthala-Cermoc.
- BEYDOUN, A., *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, 1984, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise.
- BEYHUM, NABIL, *Reconstruire Beyrouth. Le paris sur le possible*, 1991, 1^a edc. Lyon, Maison de l' Orient Méditerranéen.
- BOURGI, ALBERT; WEISS, PIERRES, *Liban la cinquième guerre du Proche-Orient*, 1983, Paris, Éditions Publisud.
- BULLOCH, J., *The death of a Country*, 1977, London, Weidenfeld and Nicolson.
- BRYNEN, REX *Sanctuary and survival: The PLO in Lebanon*, 1990, Boulder & San Francisco, Westview Press.
- CORM, GEORGES, *Le Liban Contemporain*, 2003, Paris, La Découverte.
- CORM, G., *La mue*, 1992, Paris, Noël Blandin
- CORM, G., *Géopolitique du conflit libanais*, 1987, Paris, La Découverte.
- CHAMUSSY, RENÉ, *Chronique d'une guerre: Liban 1975-77*, 1978, Paris, Desdée
- CHEDID, ANDRÉE, *La Maison sans racines*, 1985, Flammarion.
- CHEVALLIER, DOMINIQUE, *La Société du Mont Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, 1982 (1971), Paris, Geuthner.
- CHIKHANI-NACOUZ, LELA; ARACTINGI, PHILIP, *Les mères à l'épreuve du Liban*, 1993, Paris, L' Harmattan.
- DAGHER, GEORGES, *Identités composées. La Radicalisation Communautaire au Liban au XIXème siècle*, 1999, Paris, Geuthner.

- DARWISH, MAHMUD, *Memoria para el olvido*, 2002 (traducción de Manuel C. Fera, 1986 revista Al-Karmel), Madrid, ediciones del oriente y el mediterráneo.
- DEEB, M., *The Lebanese Civil War*, 1980, New York, Praeger.
- DEL PINO, DOMINGO, *Libano. Crónica de una guerra*, 1983, Barcelona, Argos Vergara.
- DESCY, SERGE, *La crise du Liban. De la désestructuration du système politique communautaire à l'application de l'Acord du Taef*, 1991, Bruxelles, Cahiers du Ceris (Centre d'études des Relations Internationales et stratégiques).
- DUBAR, CLAUDE; NASR, SELIM, *Les clases sociales au Liban*, 1976, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.
- EAFORD, *Testimony given to the Nordic Commission, Oslo, oct-1982*, EAFORD (The International Organization for the Elimination of all Forms of Racial Discrimination), London, 1983.
- EDDÉ, HENRI, *Le Liban d'ou je viens*, 1997, Paris, Buchet/Chastel.
- FAWAZ, LEILA (ed), *State and Society en Lebanon*, 1991, Oxford, Tufts University and The Centre for Lebanese Studies.
- GAL, IRIT; HAMMERMAN, ILANA, *De Beyrouth à Jénine. Témoignages des soldats israéliens sur la guerre du Liban*, 2003, Paris, La Fabrique, éditions.
- GHANEM, HANNA JEAN, *Une solution pour le Liban. Système vital intégré et valorisation personnelle*, 1980, Quebec, Editions Naaman CP697 Sherbrooke.
- GILSENAN, M., *Lords of the Lebanese Marches*, 1996, London, I.B.Tauris & Co Ltd.
- GORIA, WADE R., *Sovereignty and leadership in Lebanon 1943-1976*, 1985, London, Ithaca Press.
- HALEY, P. EDWARD; SNIDER, LEWIS W., *Lebanon in crisis*, 1979, New York, Siracuse University Press.
- HOURANI, ALBERT, *Political society in Lebanon: a historical introduction*, 1986?, Papers of Lebanon n°1, Oxford, Centre for Lebanese studies.
- INSTITUT FRANÇAIS DE POLEMOLOGIE, *Les crises du Liban 1968-1982*, 1983, Paris, La Documentation française.
- JOUMLATT, K., *Pour le Liban*, 1978, Paris, Stock.
- JOUMLATT, K., *Lubnan wa harb al-taswiyat* (artículos en árabe), 1987, Liban ed. Dar al-Takadumiyyat.
- JOY WEINBERGER, NAOMI, *Syriam intervention in Lebanon*, 1986, Oxford University Press, New York, Oxford.
- KASSIR, SAMIR, *Histoire de Beyrouth*, 2003, Paris, Fayard..
- KHOURY, GERARD, D., *La France et l'Orient Arabe: naissance du Liban moderne 1914-1920*, 1993, Paris, Armand Colin.
- KHOURY, JOSEPH, *Le désordre libanais*, 1998, Paris, L'Harmattan.
- KHALIDY, SORAYA (compiladora), *Le goût de Beyrouth*, 2003, ?, Mercure de France.
- KODMANI-DARWISH, B. Y CHARTOUNI-DUBARRY, M., (dir.), *Le Liban ou les dérives du processus de paix*, 1996, Les notes de l' ifri, n°1, Paris.
- LARCHE, J., FAUCHON, P., JOLIBOIS, CH., RUFIN M., MAHÉAS, J. (Senadores), *Quel avenir pour le Liban?*, Rapport d'information, 1996-1997, Paris, Les rapports du senat n° 111.
- LARTÉGUY, *Liban 8 jours pour mourir*, 1984, Paris, Presses de la cité.
- LAURENT, ANNIE; BASBOUS, ANTOINE, 1987, *Guerres secrètes au Liban*, Paris, Gallimard.

- LOMBARDO, SALVATORE, *Liban libre. Las larmes de cire*, 1996, Marseille, Éditions Autres Temps.
- LOPEZ GARCIA, B., *Líbano, el conflicto inacabable*, Madrid, Cuadernos de Historia 16 n°181.
- MAHMUD ISSA alias SELIM, *Je suis un fedayin*, en collaboration avec Huguette Cuchet-Cheruzel, 1976, Temoigner /Stok 2.
- MAKHLOUF, ISSA, *Beyrouth ou la fascination de la mort*, 1988, Paris, Les Éditions de la passion.
- MALHAB ATALLAH, DAAD BOU, *Le Liban: guerre civile au conflit international?*, 1980, Beyrut, Al-Hurriyat.
- MARDAM-BEY, FAROUK (compilador), *Liban, figures contemporaines*, 1999, Paris, Circé, IMA.
- MARIN GUZMAN, R., *La Guerra Civil en el Líbano*, 1985, San José Costa Rica, Ed. Texto Ltda.
- MARTÍN ASUERO, PABLO, *España y el Líbano, 1788-1910. Viajeros, diplomáticos, peregrinos e intelectuales*, 2003, Madrid, Miraguano.
- MENEY, PATRICK, *Même les tueurs ont une mère*, 1986, Paris, Éditions La table Ronde.
- MOUZOUNE, ABDELKRIM, *Les transformations du paysage spatio-communautaire de Beyrouth (1975-1996)*, 1999, París, Publisud.
- NASSIB, SELIM, *Fou de Beyrouth* (novela), 1992, Paris, Balland.
- NASSIF TAR KOVACS, FADIA, *Les rumeurs dans la guerre du Liban. Les mots de la violence*, 1998, Paris, CNRS Sociologie.
- O'BALLANCE, E., *Civil War in Lebanon, 1975-92*, 1998, London, MacMillan Press Ltd.
- PEÑA AGÜEROS, MIGUEL A., *Beirut, historia de una ciudad plural*, 1996, Melilla, Consejería de Educación, Juventud y Deporte.
- PÉRONCEL-HUOZ, JEAN-PIERRE, *Une croix sur le Liban*, 1984,?, Folio-actuel.
- PICARD, ELIZABETH, *Le Liban état de discorde*, 1988, Paris, Flammarion.
- PICAUDOU, NADINE, (1989), *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Edt. Complexe.
- QABBANI, NIZAR, *Diario de una ciudad que se llama Beirut* (trad. Carmen Ruiz), 19?,?, Editorial Molinos de agua.
- RABBATH, EDMOND, *La formation du Liban politique et constitutionnel*, 1986, Beirut Publications de l'Université Libanaise.
- RANDAL, J., *La guerre de mille ans*, 1983, Paris, Grasset.
- RONDEAU, DANIEL, *Chronique du Liban rebelle 1988-1990*, 1991, Paris, Grasset
- ROUGIER, BERNARD; PICARD, ELIZABETH, *Le Liban dix ans après la guerre*, Magreb–Machrek , n° 169 juillet-septembre 2000, Paris, CIDIC.
- ROWE, PETER; SARKIS HASHIM (edt.), *Proyecting Beirut*, 1998, Munich, London, New york, Prestel-Verlag.
- RUSTM SHAHADEH, LAMIA (edt.), *Woman and War in Lebanon*, University Press of Florida, Gainesville, Tallahassee, Tampa, Boca Raton, Pensacola, Orlando, Miami, Jacksonville, 1999.
- SAADE, JOSEPH, *Victime et Bourreau*, 1989,?, Calmann-Levy.
- SALAM, NAWAF, *La condition libanaise*, 1998, Beirut, Dar An-nahar.
- SALAM, N., *Mythes et politiques au Liban. Trois essais*, 1987, Beyrouth, Ed. FMA.
- SALEM, ELIE A., *Violence and diplomacy in Lebanon*, 1995, London, I.B. Tauris Publishers.

- SALIBI, KAMAL, *The modern history of Lebanon*, 1965, London Weindenfeld and Nicolson.
- SALIBI, K., *Une maison aux nombreuses demeures. L'identite libanaise dans le creuset de l'histoire*, 1989, Paris, Naufal.
- SAMMAN, GHADA, *Beirut 75*, 1999, (novela, traducción del Miguel Angel Puerta Vilchez), Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- SAMIR, KASSIR, *La guerre du Liban: de la dissension nationale au conflict régional (1975-1982)*, 1994, Paris, Karthala.
- SHEHADI, NADIM; HAFFAR MILLS DANA, (eds), *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*, 1988, London, Centre for the Lebanese Studies.
- SNEÏFER-PERI, R., *Guerres Maronites (1975-1990)*, 1995, Paris, L'Harmathan.
- SULEIMAN, MICHAEL W., *Political parties in Lebanon*, 1967, Ithaca, New York Cornell University Press.
- SEURAT, MARIE, *Les Corbeaux d'Alep*, 1988, ?, Gallimard.
- TABEL, JADE (dir.), *Beyrouth, la Brûlure des rêves*, 2001, Paris, Éditions Autrement.
- TOKSÖZ, MINA, *The Lebanon Conflict Political Shifts, Regional Impact and Economic Outlook, Special Raport n° 1067*, The Economist Intelligence Unit, SEPT 1986, London.
- TUÉNI, GHASSAN, *Conferences 1981-1991*, Dar An-Nahar, Beirut, 1992.
- TUÉNI, G., *Une guerre pour l'autres*, JCLattès, 1985.
- TUÉNI, G., *Laissez vivre mon peuple. Le Liban à l'ONU*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Jean Maisonneuve, Paris, 1984.
- VV AA, *Le Liban Second*, 1996, Arles, Babel.
- WALLET, BERNARD, *Paysage avec palmiers* (novela), Gallimard, 1992.
- WAITE, TERRY, *Taken on trust*, 1993, London, Sidney, Auckland, Hodder & Stoughton.
- WINSLOW, CHARLES, *Lebanon, war & politics in a Fragmented Society*, 1993, Routledge, London.
- YAZIGI, JOSEPH, *La guerre libanaise. Aspect del conflic israelo-arabe?*, 1991, Messidor, Éditions sociales, Paris.
- ZAMIR, MEIR, *The formation of Modern Lebanon*, 1988, London, Ithaca and London Cornell University Press.

B) Artículos

- ABDO GHANEM, R., "Y a-t-il une nation libanaise?" en *Les conferences de l'ALDEC. Liban: citoyen, la nation et l'etat*, 1986, Beyrouth, Universite Saint-Joseph. Faculte des Lettres et de Sciences Humaines.
- AZOURI, EDOUARD, "Le libanais, citoyen et l'Etat" en *Les Conferences d'ALDEC*, 1986, Beyrouth, Université Saint Joseph, Faculte des Lettres et de Sciences Humaines.

- BARAKAT, H. "Social and political integration in Lebanon: a case of social mosaic" en *The middle east journal*, 1973, n° 27.
- CLEMENT, ROBERT "Expériences et témoignages, quatrième Round au Liban ou un sanglant Ramadan" en *L'Afrique et l'Asie*, 1975, n°107.
- CHAHAL, NAHLA, "La tourmente et l'oubli" en *Confluence Méditerranée*, printemps 1996.
- CHARAF, JEAN "Des origines de la crise libanaise" en *L'Afrique et l'Asie*, 1981, n°130.
- CORM, GEORGE., "Le miracle libanais en péril" en *Le Monde Diplomatique*, 4 - avril 1998.
- CORM, G., "Laïcité et confessionnalisme au Liban" en *Confluence Méditerranée*, 1992 Automne.
- CORM, G., "Liban: hégémonie milicienne et problème du rétablissement de l'Etat" en *Magreb-Machrek*, janv-mars 1991, n°131.
- CORM, G., "Du libanisme à la libanité. Reflexions sur la minorité chrétienne" en *Esprit*, 1983, n° 5-9.
- ENTELIS, J.P., "Belief-system and ideology formation in the libanese Kataib Party" en *International Middle Eastern Studies*, 1973.
- HARIK, ILIYA, "Voting participation and political integration in Lebanon 1943-1974" en *Middle Eastern Studies*, 1980, vol 16 n°1.
- HOTTINGER, ARNOLD, "Zuama and Parties in the lebanese crisis of 1958" en *The Middle East Journal*, 1961, n° 2 Vol 15.
- HOURANI, A. "Political society in Lebanon. A historical introduction" en *Papers of Lebanon*, n°1, 1986, Oxford, Centre for Lebanese Studies.
- HUDSON MICHAEL, C., "The Precarious Republic revisited: reflections on the collapse of pluralist politics in Lebanon" en *Contemporary Arab Studies*, 1976?, Seminar Paper n°2, Institute of Arab Development, Centre por Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington.
- GANNAGE, PIERRE, "Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste" en *Les conférences de l'ALDEC. Liban: citoyen, la nation et l'état*, 1986, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des Lettres et de Sciences Humaines.
- GHANEM, A., "A -t-il une nation libanaise?" en *Les conférences d'ALDEC*, 1986, Beyrouth.
- GOLAN, G., "The Soviet Union and the Israeli action in Lebanon" en *International Affairs*, 1983, vol 59.
- GOLAN G., "The Soviet Union ant the LPO since the War in Lebanon" en *Middle East Journal*, 1986, n°40.
- GOROKHOF, P., "Création et évolution d' un camp palestinien de la banlieue sud de Beyrouth, Bourj el-Barajneh" en METRAL, J., MUTIN, G., (dir.). *Politiques urbaines dans le Monde Arabe. Études sur le monde arabe*, n°1 (table ronde CNRS, Lyon 17-20 novembre 1982), 1984, Maison de l' Orient Méditerranéen- CNRS. Université Lyon 2.
- HUREWITZ, J.C., "Lebanese Democracy in its international setting" en *The Middle East Journal*, 1963, n° 5 Vol 17.
- KIWAN, F., "Stratification sociale et identification politique a Bourj el Barajneh" en *L'Afrique et l'Asie*, 1977, n°115.
- LABAKI, BOUTROS, "Structuration communautaire, rapports de force entre minorités et guerres au Liban" en *Guerres mondiales*, 1988, n° 151.

- MAILA, J., "Politique nationale et politiques régionales" en *Les conférences de l'ALDEC. Liban: citoyen, la nation et l'état*, 1986, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des Lettres et de Sciences Humaines.
- MESNARD, A.H., "Pouvoirs et politiques à Beyrouth et au Liban" en METRAL, J., MUTIN, G., (dir.). *Politiques urbaines dans le Monde Arabe. Études sur le monde arabe*, n°1 (table ronde CNRS, Lyon 17-20 novembre 1982), 1984, Maison de l' Orient Méditerranéen- CNRS. Université Lyon 2.
- MOLLA, L., "Líbano, la última espoleta de la bomba de Oriente Medio" en *Historia 16*, n°62.
- NARS, SELIM, "Beyrouth et le conflit libanais" en METRAL, J., MUTIN, G., (dir.). *Politiques urbaines dans le Monde Arabe. Études sur le monde arabe*, n°1 (table ronde CNRS, Lyon 17-20 novembre 1982), 1984, Maison de l' Orient Méditerranéen- CNRS. Université Lyon 2.
- NASSAR, NASSIF, "Entre l'éclatement et la fusion" en *Esprit* 1983, n° 5-9.
- NEHME, MAGED, "La politique syrienne au Liban" en *L'Afrique et l'Asie*, 1984, n°141.
- NICOLAI, HERMANN, "La politization de la crise sociale libanaise" en *L'Afrique et l'Asie*, 1984, n° 141.
- NOTTARIS, ISABEL, "Femmes fantômes au royaume du paradoxe" en *Confluence Méditerranée*, printemps 1996.
- NOUR, FRANCIS, "Particularisme Libanais et nationalisme arabe" en *Orient*, 1958.
- PICARD, E., "Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban" en *Magreb-Machrek* Jul-Sept, 1996, n° 153.
- PICARD, E., "La politique de la Syrie au Liban" en *Magreb-Machrek*, Janv-Febr-Mars 1987.
- RABBATH, EDMOND, "Du régime communautaire au confessionalisme" en *Esprit* 1983, n° 5-6.
- RONDOT, PHILIPPE, "Kamal Jumblat et Le Liban" en *L'Afrique et l'Asie*, 1977, n°113.
- RONDOT, PH., "Liban: la guerre est-elle civile?" en *L'Afrique et l'Asie* 1983.
- RONDOT, PIERRE, "La crise du Liban" en *L'Afrique et l'Asie*, 1958, n°43.
- RONDOT, P., "Brèves réflexions sur l'évolution des structures libanaises" *Orient*, 1960, n° 14.
- RONDOT, P., "Le Liban et la conjoncture arabe" *Orient* 1963 n° 26.
- SALAM, NAWAF, "Quel avenir pour les palestiniens du Liban?" en *Revue d'études palestiniennes*, 1994, n°1.
- SALAME, GHASSANE, "Lebanon's injured identities who represents whom during a civil war?" en *Papers of Lebanon*, 1986, n°2, Oxford, Centre for Lebanese Studies.
- SALEM, ELIE, "Cabinet Politics in Lebanon" en *The Middle East Journal*, 1969.
- SALIBI, KAMAL, "Lebanon and the Middle Eastern question" en *Papers of Lebanon*, 1988, n°8, Oxford, Centre for Lebanese Studies.
- SEURAT, MARIE, "Que suis je, sans la guerre et sans lui?", en *Confluence Méditerranée*, printemps 1996.
- SFEIR, ANTOINE, "Liban, octobre 1976" *L'Afrique et l'Asie*, 1976, n°110.
- SHAHIN, M., "Shatila : 15 years on" en *The Middle East*, 1997.
- SHERRY, V.N., "Disappearances. Syrian Impunity in Lebanon" en *Middle East Report* , 1997.

- SULEIMAN, MICHAEL W., "Crisis and revolution in Lebanon" en *The Middle East Journal*, 1972.
- ZAMIR, MEIR, "Emile Eddé and the territorial integrity of Lebanon" en *Middle East Studies*, 1978, n° 2, vol 14.
- ZAMIR, M., "The lebanese presidential elections of 1970 and their impact on the Civil War of 1975-1976" en *The Middle East Studies*, 1980, n°1, vol 16.
- VV.AA., "Panoramica 1982" en *Encuentro islamo-cristiano n° 129-130, enero-febrero de 1983, Madrid*.
- VV.AA., "Le Liban. Les défis du quotidien" en *Magheb Machrek n°125, juillet-août-septembre 1989, Paris*.

ADMINISTRATIVE MAP OF LEBANON, SCALE: 1/200 000



LEGEND

- International road
- Main road
- Secondary road
- Improved light duty road
- Unimproved dirt road
- Dry weather dirt road
- Trail
- National standard canal
- National narrow gauge
- Stream, spring, well
- Airfield

National boundaries
Municipal boundaries
Class boundaries
Municipality
Police station
Health dispensary
Archaeological and Tourist features

Beirut
Sidon
Baalbek
Hamq

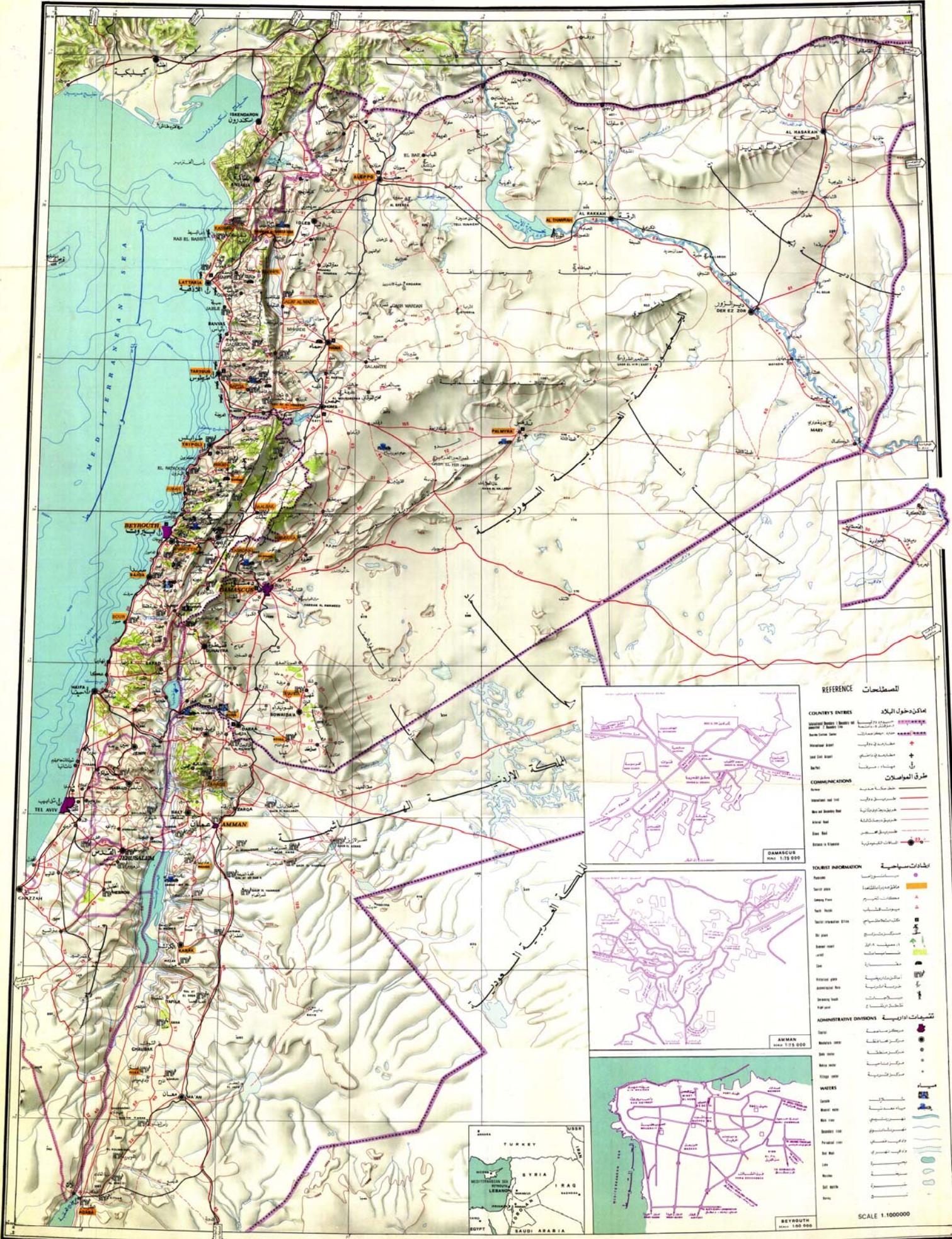
Scale 1:200,000



سوريا - لبنان - الاردن

المقياس 1:1,000,000

ادارة الساحة العسكرية بدمشق



التصاميم والرموز

COUNTRY'S ENTRIES	اماكن دخول البلاد
International Passes (Dawlati)	الحدود الدولية
Border Crossing Points (Dawlati)	نقاط العبور الحدودية
Border Crossing Points (Private)	نقاط العبور الخاصة
Border Crossing Points (Military)	نقاط العبور العسكرية
Border Crossing Points (Customs)	نقاط العبور الجمركية
Border Crossing Points (Police)	نقاط العبور البوليسية
Border Crossing Points (Immigration)	نقاط العبور الهجرة
Border Crossing Points (Health)	نقاط العبور الصحية
Border Crossing Points (Quarantine)	نقاط العبور الحجر الصحي
Border Crossing Points (Vaccination)	نقاط العبور التطعيم
Border Crossing Points (Other)	نقاط العبور الأخرى

COMMUNICATIONS	طرق المواصلات
International Air Lines	خطوط جوية دولية
International Sea Lines	خطوط بحرية دولية
International Rail Lines	خطوط حديدية دولية
International Bus Lines	خطوط حافلات دولية
International Cable Lines	خطوط كبل دولية
International Pipeline Lines	خطوط أنابيب دولية
International Telephone Lines	خطوط هاتف دولية
International Telegraph Lines	خطوط تلغراف دولية
International Radio Lines	خطوط راديو دولية
International Television Lines	خطوط تلفزيون دولية
International Other Lines	خطوط دولية أخرى

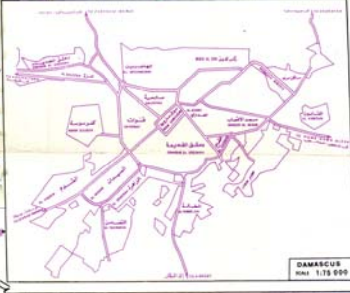
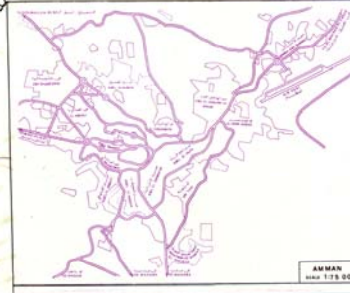
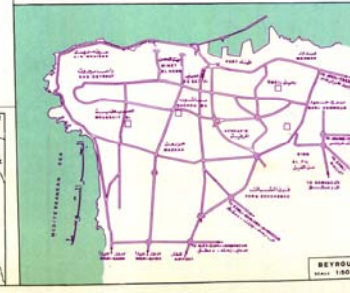
TOURIST INFORMATION

TOURIST INFORMATION	معلومات سياحية
Hotels	فنادق
Restaurants	مطاعم
Cafes	مقاهي
Bars	بارات
Clubs	كباش
Theaters	مسارح
Cinemas	سينما
Museums	متاحف
Monuments	أماكن أثرية
Religious Sites	مواقع دينية
Historical Sites	مواقع تاريخية
Archaeological Sites	مواقع أثرية
Archaeological Excavations	مواقع حفر أثرية
Archaeological Finds	مواقع اكتشافات أثرية
Archaeological Research	مواقع بحوث أثرية
Archaeological Conservation	مواقع ترميم أثرية
Archaeological Restoration	مواقع استعادة أثرية
Archaeological Reconstruction	مواقع إعادة بناء أثرية
Archaeological Reuse	مواقع إعادة استخدام أثرية
Archaeological Other	مواقع أخرى

ADMINISTRATIVE DIVISIONS

ADMINISTRATIVE DIVISIONS	تقسيمات إدارية
Provinces	مناطق إدارية
Counties	مناطق إدارية أصغر
Municipalities	بلديات
Other	أخرى

SCALE 1:1,000,000



تم إعداد هذه الخريطة بواسطة إدارة الساحة العسكرية بدمشق في شهر كانون الثاني 1965م.